



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
TECNOLÓGICA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

PAULIANA VINHOTE DOS SANTOS



“VEM CÁ QUE A SUCURI TÁ ME LEVANDO”:

**MEDIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS E A CONSTRUÇÃO DE
TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ
(SANTARÉM-BRASIL)**

**SANTARÉM-PARÁ
2019**

PAULIANA VINHOTE DOS SANTOS

“VEM CÁ QUE SUCURI TÁ ME LEVANDO”:

**MEDIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS E A CONSTRUÇÃO DE
TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ
(SANTARÉM-BRASIL)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Ciências da Sociedade com ênfase em Sociedades Amazônicas, Sistemas Culturais e Sociabilidades, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Elias da Silva

**SANTARÉM – PARÁ
2019**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas –SIBI/UFOPA

- S237v Santos, Pauliana Vinhote dos
“Vem cá que a sucuri tá me levando”: mediação entre humanos e não-humanos e a construção de territórios das águas na Comunidade de Pixuna do Tapará (Santarém-Brasil)./ Pauliana Vinhote dos Santos. – Santarém, 2020.
121 p. : il.
Inclui bibliografias.
- Orientador: Rubens Elias da Silva
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-reitoria de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação Tecnológica, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade.
1. Pesca. 2. Mundo visível e mundo invisível. 3. Visagem. I. Silva, Rubens Elias da, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 306.4098115

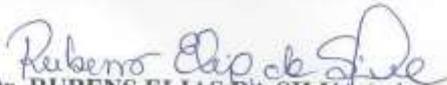


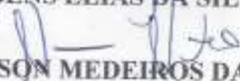
Universidade Federal do Oeste do Pará
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica
Instituto de Ciências da Sociedade
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



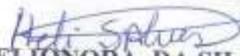
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ao vigésimo quinto dia do mês de setembro do ano de dois mil dezenove, às 09h00min, no Campus Amazônia, sala 210, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado do(a) aluno(a) **PAULIANA VINHOTE DOS SANTOS**. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr. NIRSON MEDEIROS DA SILVA NETO, UFOPA, examinador interno, Dr. THIAGO ALMEIDA VIEIRA, UFOPA, examinador externo, Dra. HELIONORA DA SILVA ALVES, examinadora externa e, Dr. RUBENS ELIAS DA SILVA, orientador. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do orientador, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, passou de imediato a mestranda para que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada **“VEM CÁ QUE A SUCURI TÁ ME LEVANDO” MEDIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS E A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ (SANTARÉM-BRASIL)”**, marcando um tempo de 30 minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o Prof. RUBENS ELIAS DA SILVA, presidente, passou a palavra aos examinadores, para arguirem o (a) candidato (a). Após as considerações sobre o trabalho em julgamento, foi APROVADA (aprovado ou reprovado) o (a) candidato (a), conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser concluída no prazo de trinta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção anexa, sob pena de o (a) candidato(a) não obter o título se não cumprir as exigências acima. Para efeito legal segue a presente ata assinada pelo professor orientador, pelos professores avaliadores e pela mestranda.

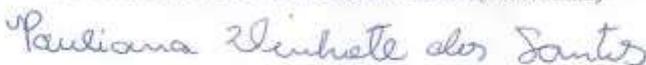

Prof. Dr. RUBENS ELIAS DA SILVA (orientador)


Prof. Dr. NIRSON MEDEIROS DA SILVA NETO - UFOPA

Prof. Dr. THIAGO ALMEIDA VIEIRA - UFOPA


Profa. Dra. HELIONORA DA SILVA ALVES - UFOPA

PAULIANA VINHOTE DOS SANTOS (mestranda)



Fiz este trabalho enquanto guardava em lugares inesquecíveis do meu ser, as memórias vivas de meu irmão Daniel Vinhote dos Santos, metade afastada de mim, pedaços que se foram e que estarão guardados para sempre em meu coração! (IN MEMORIAM, 27/07/2018).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus guias de luz que me permitiram realizar e me acompanharam ao longo dessa pesquisa;

Agradeço aos meus pais (Paulo e Marizete) e a minha irmã (Keicyane) que mesmo não compreendendo o que eu estava fazendo, acreditaram e apoiaram do jeito deles essa pesquisa;

Ao meu orientador, Rubens Elias da Silva, que me orientou com muita seriedade e inteligência. Admiro sua forma de ensinar em sala de aula (sempre associando a teoria antropológica à prática de pesquisa). Você foi mais do que um orientador, foi um amigo quando precisei de um abraço amigo, me deu espaço para viver meu luto e sofrer, foi um psicólogo me ensinando a não desistir e seguir em frente. Obrigada pelos ensinamentos, pelo companheirismo, pelas risadas e por me ensinar a tecer as tramas dessa dissertação.

Ao casal, L e M que me recebeu como uma filha em sua casa. Sou muito grata pelo carinho e pela atenção que recebi de vocês.

Aos meus interlocutores que ajudaram na realização dessa pesquisa e gentilmente abriram e me acolheram em suas casas, mediante uma relação dialógica e a partir dos seus comentários, contribuíram para a compreensão de modos de conhecimento construídos e reproduzidos socialmente. Sem a participação de vocês, este trabalho não teria sido realizado.

Obrigada a cada comunidade e a cada pescador com quem trabalhei ao longo desses cinco anos, em Santarém e Alenquer. Vocês contribuíram muito para a minha formação profissional e pessoal principalmente.

Aos meus queridos amigos que o Mestrado me deu, Marcelo Araújo, Fabiana Fábio, Rosiane Cunha e Karol Pontes, que sempre me deram força durante as disciplinas e no decorrer dessa dissertação. Marcelo, meu amigão, Faby minha amigona, obrigada pelo apoio no momento mais difícil da minha vida, e obrigada por não deixarem eu desistir.

Ao meu amigo Fábio Sarmiento que foi um grande incentivador e entusiasta dessa pesquisa.

Aos meus amigos de infância, do tempo que todos usavam calcinha de bolinhas e tomavam suco, hoje só tomam cachaça: Dilene, Patrícia, Paula Alini e Rodrigo, obrigada pela caminhada ao longo de todos esses anos e por não desistirem de mim.

Um agradecimento especial ao meu amigo Gedeon Feleol que me ajudou e esteve ao meu lado quando mais eu precisei. Que acredita mais em mim do que eu mesma. Obrigada por você ter entrado na minha vida e permanecido nela. Obrigada por você ter guiado meus pensamentos e direcionado meus caminhos. Obrigada pela compreensão e companheirismo, imensa gratidão pela pessoa que você é e pelos seus ensinamentos;

Aos meus amigos de luta, minha segunda família, Angelina, Mônica, Tolentino, Aldirene, Niroca, Nira, seu Jorge, vocês moram no meu coração!

Ao programa de Mestrado de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, por dar-me a oportunidade de concluir essa etapa de minha vida.

A CAPES pela bolsa que subsidiou essa pesquisa, e que sem ela seria difícil realizar a pesquisa de campo.

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo identificar como os acordos de pescas são construídos e organizados tendo em vista a organização do território, e entender se as questões simbólicas da pesca influenciam de alguma forma nesse processo de construção dos acordos de pesca na comunidade de Pixuna do Tapará, Santarém/Brasil. Para isso, foi necessário compreender como essa comunidade está organizada socialmente e como são feitas as tomadas de decisões na construção dos acordos de pesca. Mapear a ocupação do território por diferentes atores sociais que disputam o uso dos recursos pesqueiros, e os diversos conflitos advindos do acesso e do uso dos lagos e locais de pesca nessas comunidades. Entender como são construídos os territórios entre os humanos e os não-humanos e como isso influencia as relações comunitárias. A metodologia empreendida deu-se por meio da pesquisa etnográfica, com técnicas de coletas de dados, como a história oral, observação participante, diário de campo, registros fotográficos e entrevistas semiestruturadas. Estes são discutidos nas reuniões comunitárias, nas assembleias da Z-20. A infração é uma sanção aplicada por quem infringe o acordo de pesca, esta pode ser pelo que está previsto no regimento interno da comunidade ou pode ser as sanções aplicadas pelos encantados, no mundo do invisível, porém perceptível. Durante a pesquisa de campo, percebi na fala dos interlocutores como o paradoxo se articula: ao mesmo tempo que eles afirmam não acreditar nos encantados, conhecem alguém próximo que viu ou sofreu punições – malinesas – destas divindades. Estes interlocutores que afirmam não acreditar têm medo das divindades. Na comunidade de Pixuna, os relatos são que as botas seduzem e perseguem os homens, a bota se personifica na figura de uma linda mulher, branca, loira dos olhos claros e muito bonita. Não há amor envolvido, só uma conjunção carnal e um temor dos homens. Neste momento entra a figura do pajé ou curador: somente essas duas figuras podem fazer o trabalho de pajelança para afastar a bota e impedir que o homem morra ou seja levado para o fundo, no mundo do encanto. Os resultados mostram que a construção desses territórios se dá através dos acordos de pescas, no entanto, para a implementação deste, faz-se necessário pensar a presença dos não-humanos nos territórios lacustres da várzea e como essa presença reordena o espaço, atribuindo novos sentidos sociais.

Palavras-chave: Pesca, Território, Mundo visível e mundo invisível, Visagem

ABSTRACT

This dissertation aims to identify how the fisheries agreements are built and organized with a view to the organization of the territory, and to understand if the symbolic issues of fishing influence in any way in this process of construction of the fishing agreements in the community of Pixuna of Tapará, Santarém / Brazil. For this, it was necessary to understand how this community is socially organized and how decision-making is made in the construction of fisheries agreements. Map the occupation of the territory by different social actors who dispute the use of fishing resources, and the different conflicts arising from access and use of lakes and fishing grounds in these communities. Understand how territories are built between humans and non-humans and how it influences community relations. The methodology undertaken was carried out through ethnographic research, with data collection techniques, such as oral history, participant observation, field diary, photographic records and semi-structured interviews. These are discussed at community meetings, at Z-20 assemblies. The infraction is a sanction applied by those who violate the fisheries agreement, this may be due to what is foreseen in the internal regulations of the community or it can be the sanctions applied by the enchanted ones, in the world of the invisible, but perceptible. During the field research, I noticed in the interlocutors' speech how the paradox articulates: at the same time that they claim not to believe in the enchanted, they know someone close to them who saw or suffered punishments - Malian - of these deities. These interlocutors who claim not to believe are afraid of the deities. In the Pixuna community, the reports are that the boots seduce and chase men, the boot personifies itself in the figure of a beautiful woman, white, blonde with clear eyes and very beautiful. There is no love involved, only a carnal conjunction and a fear of men. At this moment, the figure of the shaman or curator enters: only these two figures can do the work of shading to remove the boot and prevent the man from dying or being taken to the bottom, in the world of enchantment. The results show that the construction of these territories occurs through fisheries agreements, however, for the implementation of this, it is necessary to weigh the presence of non-humans in the lake's lowland territories and how this presence reorders and space, assigning new ones social senses.

Keywords: Fishing, Territory, Visible world and invisible world, Visagem.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
1.2	Objetivo Geral	15
1.3	Justificativa	16
1.4	Problematização	16
1.5	Delimitação da área pesquisada	18
1.6	Materiais e procedimentos metodológicos	21
1.6.1	A Etnografia	21
1.6.2	Observação Participante	22
1.6.3	História oral	23
1.6.4	Instrumentos de pesquisa	23
1.7	Caderno de campo	25
1.7.1	Eu, o cavalo e a imensidão	25
1.7.2	Participando da construção do Acordo de Pesca da Comunidade de Pixuna	27
1.7.3	A canoa, o principal meio de transporte do ribeirinho: o estacionamento lotado	30
1.7.4	Estrutura do trabalho	33
	CAPÍTULO I: A PESCA CONSTRUINDO SOCIEDADES	35
2	COMUNIDADES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA: CONCEITOS	35
2.1	A pesca artesanal	38
2.2	A pesca no baixo amazonas: ribeirinho, varzeiro, agricultor e pescador artesanal	39
2.3	O uso dos recursos naturais em áreas de uso comum: sistemas de propriedades dos recursos pesqueiros	41
	CAPÍTULO II: TERRITÓRIOS, CONFLITOS E OS MITOS NAS PESCAS DO BAIXO AMAZONAS	48
3	TERRITÓRIO DA PESCA	48
3.1	Conflitos socioambientais da pesca na Amazônia	53
3.2	Uso e acesso dos lagos nas comunidades de Pixuna	56
3.3	Mitos amazônicos: o imaginário e suas dimensões na comunidade de Pixuna do Tapará	63
3.4	Participando da pesca na comunidade	70
3.4.1	O terçado, a canoa e a cachaça	73
	CAPÍTULO III: OS DO LADO DE LÁ VERSUS OS DO LADO DE CÁ!	78
4	TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS E A DIFICULDADE DE FISCALIZAÇÃO COMUNITÁRIA	78
4.1	As fiscalizações e invasões nos lagos/ acordos de pesca	79
4.2	Os acordos de pesca: territórios institucionalizados	82
4.3	Construção dos territórios possíveis	85

4.4	Infração e interdito	88
4.4.1	A infração	88
4.4.2	O interdito.....	91
4.5	Diversidade ecológica e o conhecimento tradicional	93
4.6	Os territórios do lado de lá: os não-humanos	95
5.6.1	O boto e a cobra grande	95
5.6.2	A Cobra Grande.....	96
5.6.3	A malineza do boto.....	101
4.6.4	Se engerar.....	105
4.6.5	A panema	108
4.6.6	O fogo 110	
4.6.7	O benzedor	110
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS – O que os não-humanos podem nos ensinar?	112
	REFERÊNCIAS	116

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis

IN – Instrução Normativa

MEB – Movimento Eclesial de Base

PAE – Projeto Agroextrativista

RESEX - Reservas Extrativistas

RDS - Reservas de Desenvolvimento Sustentável

PAF - Projeto de Assentamento Florestal

PDS - Projeto de Desenvolvimento Sustentável

CPT - Comissão Pastoral da Terra.

Projeto IARA - Projeto Administração dos Recursos pesqueiros na região do Médio Amazonas (Pará e Amazonas).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Vista aérea da Comunidade de Pixuna na cheia.....	19
Figura 2 - Jogo de bola na Comunidade de Pixuna no verão.....	20
Figura 3 - Jogo de bola na Comunidade de Pixuna no verão.....	20
Mapa 1 - Mapa da localização geográfica da área de estudo.....	21
Figura 4 - Primeira vez andando de cavalo.....	27
Figura 5 - Votação do acordo de pesca de 2018.....	30
Figura 6 - Típica paisagem amazônica, o estacionamento do ribeirão.....	33
Figura 7 - Pesca Comunitária do Pirarucu.....	35
Figura 8 - Conversando antes da reunião do Acordo de Pesca.....	48
Quadro 1 - Atores, causas e consequências dos conflitos sociais existentes na pesca.....	57
Figura 9 - Pescador voltando do lago com pirarucu.....	58
Figura 10 - Frente da Comunidade.....	59
Quadro 2 - Dinâmica do rio, calendário anual e atividades dos ribeirinhos nas comunidades de Pixuna do Tapará.....	61
Quadro 3 - Locais de pesca da comunidade de Pixuna.....	63
Figura 11 - Pôr do sol na comunidade de Pixuna do Tapará.....	72
Figura 12 - Voltando da Pescaria.....	74
Figura 13 - Pesca do Pirarucu.....	84

1 INTRODUÇÃO

A pesca, além de objetivar uma atividade econômica, representa as práticas sociais como determinados sujeitos ou grupos sociais se relacionam com seu território visando a satisfação de suas necessidades sociais e econômicas. É através dela que tais sujeitos ou grupos sociais se apropriam do espaço transformando-o em território, onde o mundo material se relaciona com o mundo invisível e estes convivem em constante paradoxo, existindo e coexistindo, vivendo e resistindo. Assim, esses grupos, no caso da comunidade de Pixuna, se identificando e se apropriando, ao manifestar suas ideias, do território através de práticas sociais, ao reivindicarem direitos históricos e culturais ou mesmo o direito de usufruto do recurso enquanto uma necessidade que justifica o deslocamento e a fixação para e em qualquer território onde esse recurso for possível, estão, manifestando sua territorialidade e conseqüentemente buscando territorializar-se.

Podemos dizer que a atividade da pesca se apropria do território e se faz de fato ao dominar o espaço para tirar daí os recursos existentes e disponíveis, ela aglutina um conjunto de fatores, técnicas, manifestações e simbologias que fazem com que os equipamentos de pesca, a canoa e o remo se transformem de simples objetos do trabalho cotidiano para uma extensão do próprio corpo do pescador (DIEGUES, 1983). Nesse sentido, o trabalho para Hannah Arendt, o ser social, na figura do homem é condicionado por tudo que entra em contato com sua vida, tudo aquilo que ele coloca à sua frente, tornando significativo, transformando essas “coisas” em condições de sua existência (ARENDR, 2014). A pesca é, portanto, quem impregna o espaço de sentidos, de significados, de valores. Um valor que não é, necessariamente, capitalista, mas simbólico. É através dela que o pescador se identifica como tal.

Com base na fundamentação teórica e nos trabalhos de campo dessa pesquisa, foi possível compreender de forma significativa os vários modos de uso do território escolhido como *locus* de pesquisa, tendo como base a região do Tapará, especificamente a comunidade de Pixuna. Este estudo servirá de material que pode ser usado pelos comunitários, como forma de empoderamento de informações para subsidiá-los nas discussões sobre o modo de vida do caboclo ribeirinho amazônida, e na elaboração de políticas públicas que ordenem o desenvolvimento social, econômico e ambiental desse território. Dessa forma, o estudo foi realizado com ribeirinhos que utilizam a pesca artesanal como principal fonte de renda e de subsistência, e que tem a agricultura como complemento de renda.

Este estudo foi norteado pelas seguintes questões: Há um modelo de arranjo definido pelo sistema de regras e normas entre as comunidades? Como que se dá esse

processo de territorialização em cada comunidade analisada? Como ocorre o processo de construção do território? E ainda, quais são as regras de acesso e uso dos recursos nas comunidades? Como que as simbologias da pesca estão presentes? Elas interferem nas tomadas de decisões sobre os acordos de pesca?

A perspectiva simbólica da pesca será abordada com o intuito de reflexão acerca dos sistemas de saberes construídos e reconstruídos para o exercício dessa atividade, aqui trabalhada como uma atividade para além da esfera econômica. Considero esse conjunto de saberes e conhecimentos dos ribeirinhos/pescadores como uma arte e uma ciência da natureza, no sentido que Lévi – Strauss (1962) dá ao “pensamento concreto” uma vez que para ser pescador, é preciso antes de tudo saber interagir com os recursos naturais, ter noção do tempo e do território na qual está inserido. Esse autor entende que os saberes, tanto o científico, quanto o tradicional permeiam ambos nas “operações lógicas e, mais, respondem ao mesmo apetite de saber: procuram entender e agir sobre o mundo” (LÉVI – STRAUSS, 1962, p.53).

A partir destas indagações, optou-se pela pesquisa etnográfica, com técnicas de coleta de dados, como a história oral, observação participante, diário de campo, fotografias, entrevistas, que subsidiaram os dados apresentados nesse trabalho de dissertação.

1.2 Objetivo Geral

Identificar como os acordos de pescas são construídos e organizados tendo em vista a organização do território, e ainda entender como as questões simbólicas da pesca influenciam de alguma forma nesse processo de construção dos acordos de pesca na comunidade de Pixuna do Tapará, Santarém/Brasil.

1.3 Objetivos Específicos

1- Compreender como essa comunidade está organizada socialmente e como são tomadas as decisões.

2- Mapear a ocupação do território por diferentes atores sociais que disputam o uso dos recursos pesqueiros, e os diversos conflitos advindos do acesso e do uso dos lagos e locais de pesca nessas comunidades.

3- Entender como são construídos os territórios entre os humanos e os não-humanos e como isso influencia as relações comunitárias.

1.3 Justificativa

A região é reconhecida pelos movimentos de controle de pesca que culminaram na criação do sistema de co-manejo baseado nos Acordos de Pesca, para os quais o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA começou a definir critérios e procedimentos para legalização na década de 1990.

Considerando o papel da pesca na Amazônia, é de suma importância refletir sobre essa atividade na construção de sociedades moldadas pelo modo de vida e no âmbito da produção de territórios específicos, atrelados à sua história. Geralmente, a atividade da pesca é vista como uma economia invisível em seu local de origem, não evidenciando as relações que possui no cotidiano dos sujeitos da pesca, principalmente artes, saberes e sua intimidade com a natureza (MCGRATH *et al.*, 1993).

O debate sobre a Amazônia não pode ser desvinculado das discussões sobre os diferentes grupos sociais, que historicamente habitam esse espaço e participam da discussão e da dinâmica desta região. Assim, eles constroem significativamente suas tramas de complexidades, suas peculiaridades e suas contradições atuais, vivendo e convivendo, existindo e resistindo neste universo dinâmico e plural que constitui esta vasta região complexa e cheia de contradições.

A proposta dessa pesquisa é trabalhar com comunidades ribeirinhas, habitantes de territórios construídos e cheios de significados culturais, econômicos e sociais. Estudar essa realidade e suas formas de uso do território na Amazônia é um dos desafios, pois, a partir desse conhecimento será possível compreender a ocupação do território, suas culturas e o uso dos recursos naturais, em especificamente o recurso pesqueiro da região da Várzea do Baixo Amazonas, no município de Santarém.

Com base nessa compreensão é possível entender os conflitos presentes nas relações comunitárias e auxiliá-los ofertando uma fundamentação teórica que fortaleça suas relações com o ambiente e com a comunidade. De posse do aporte teórico sobre a vida ribeirinha na região do Tapará pretende-se desenvolver atividades pedagógicas de socialização dos resultados obtidos, colaborando assim, para ampliação do debate sobre as comunidades ribeirinhas ocupantes da região de várzea do município de Santarém.

1.4 Problematização

O conhecimento tradicional dessas comunidades ribeirinhas envolve formas de saber construídas através da experiência e da intuição, que o fazem dominar diferentes

aspectos a respeito da natureza: como a melhor época para plantar; o ciclo biológico das espécies que pescam; onde estão localizados os cardumes; época de reprodução e movimentos migratórios; influência dos astros, entre outros fenômenos, o que corresponde a um vasto conhecimento empírico. Essa relação com o ambiente em que vivem é tão estreita que se torna importante incorporar seus saberes, suas formas de apropriação do território e dos recursos em um diálogo com as ciências e suas teorias, na tentativa de se garantir a continuidade das práticas pesqueiras e o uso dos recursos naturais de forma sustentável.

Leonel (1998) relata a existência de dois grupos de pescadores na Amazônia: um que tem a pesca como sua atividade principal, este é um pequeno produtor autônomo que vive na periferia das grandes cidades, podendo eventualmente realizar outras atividades nos períodos de entressafra ou quando a pesca está proibida por lei. Eles são conhecidos como pescadores artesanais especializados. E um outro grupo, chamado pelo autor de “beradeiro” ou “ribeirinho”, que é rural. Este último combina a pesca com o extrativismo vegetal, a agricultura e visa atender o consumo familiar e a auto sobrevivência, para ele “a pesca não é uma profissão específica, mas um conhecimento básico de interesse vital” (MCGRATH, 1991; LEONEL, 1998, p.28)

Ainda para esses autores, o grupo denominado de ribeirinho é quantitativamente o maior produtor da pesca artesanal, com uma mão-de-obra masculina que geralmente inicia nesta atividade desde tenra idade na busca do alimento diário. As mulheres, por sua vez, estão inseridas em vários momentos no processo pesqueiros amazônicos, mas sua constância é considerada, secundária e esporádica (ibidem)

Um dos interesses nessa pesquisa é por causa da invisibilidade que esse grupo possui. Este silêncio sobre os ribeirinhos e pescadores artesanais deixa na invisibilidade um grupo de trabalhadores que garantem uma fatia importante na produção do mercado local e na sua própria sobrevivência. Leonel (1998), McGrath (1991) e Harris (2006), afirmam ser o pescador artesanal de subsistência ou comercial, o produtor ideal, “estável em seu local de moradia, capaz de encontrar outras alternativas econômicas combinadas com períodos de entressafra ou de proibição para a conservação, de interiorizar uma consciência orientadora de renovabilidade do recurso, recuperando ou reafirmando inclusive tradições nesta direção” (MCGRATH, 1991; LEONEL, 1998, p. 99; HARRIS, 2006).

É notório afirmar que a pesca artesanal é uma atividade que detém importância social e econômica, pois garante a base alimentar de muitos grupos. Somando-se a isso, o universo da pesca é mediado por uma cultura que atribui sentidos sociais que extrapolam a

natureza estritamente econômica, a saber, aqui, o regime de crenças que organizam o cotidiano desses atores em contato com a natureza.

1. 5 Delimitação da área pesquisada

A microrregião do Tapará onde está localizada a comunidade de Pixuna do Tapará, situa-se na margem esquerda do Rio Amazonas. Possui uma população aproximada de 4.000 habitantes, compreendendo 12 comunidades (AZEVEDO e APEL, 2004). Essa região no ano de 2006 passou a ser Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), uma modalidade de assentamento destinada à exploração de áreas extrativistas, através de atividades economicamente viáveis, socialmente justas e ecologicamente sustentáveis (IPAM, 2010).

Esse modelo de assentamento possibilita que as comunidades possam realizar atividades de manejo sustentáveis, como manejo do pirarucu (*Arapaima gigas*) e a meliponicultura, atividades que já eram realizadas antes mesmo dessa região se tornar um assentamento.

As comunidades são vizinhas e estão interligadas por um complexo de lagos. Além disso, elas realizam, há mais de 18 anos, o manejo comunitário de pirarucu. Porém, por mais que estas comunidades estejam próximas, os conflitos intercomunitários são inevitáveis. Sejam conflitos por disputas territoriais, conflitos pesqueiros por causa do roubo do recurso, no caso o pirarucu, peixe que tem um valor comercial bem elevado. Essas comunidades têm como principal forma de acesso pelo rio, viagem de barco dura em média duas horas, e de lancha quarenta minutos.

Essa comunidade foi escolhida por que eu já tenho um contato com ela há mais de cinco anos desde que fui estagiária do IPAM e depois como membro da SAPOPEMA, é próxima da cidade, e segundo Castello *et al* (2015) é uma das comunidades com maior concentração de pirarucu no Baixo Amazonas, o que a diferencia das demais comunidades. Além disso, os acordos de pesca levam em consideração duas modalidades de pesca: a pesca do pirarucu; e a de outras espécies, ambos são regidos pela dinâmica fluvial.

A comunidade de Pixuna atualmente possui quatro igrejas (Cristo é Vida; Assembleia de Deus; Igreja de Nossa Senhora de Aparecida; e Deus é Amor). As festas realizadas na comunidade é a Festa do santo católico, no mês de outubro, porém, só quem participa dessa festa são os católicos. E a festa dos evangélicos que é realizada no final do ano, e a comunidade toda participa, com exceção de algumas pessoas católicas que não comparecem, segundo relatos de moradores. Possui aproximadamente, 70 famílias, sendo que

a maioria é de evangélicas. A principal recreação é o jogo de bola realizado todas as tardes, no verão. Ele é dividido por dia (na terça e quinta-feira é o dia do jogo das mulheres e os demais dias, excluindo domingo são os dias dos homens jogarem bola). Praticamente toda a comunidade fica ao redor do campo, depois das quatro da tarde. O time da Comunidade chama-se São Paulo de Pixuna. A venda de bebidas alcoólicas é proibida, e também é proibido os comunitários beberem nos espaços coletivos da comunidade. Na foto a seguir, temos a vista área da comunidade no período da cheia (figura 1), e em seguida a foto do jogo de bola no verão (figura 2 e figura 3).

Figura 14 - Vista aérea da Comunidade de Pixuna na cheia



Fonte: Arquivo SAPOPEMA, 2017

Figura 15 - Jogo de bola na Comunidade de Pixuna no verão



Fonte: Santos, 2017. Arquivo pessoal

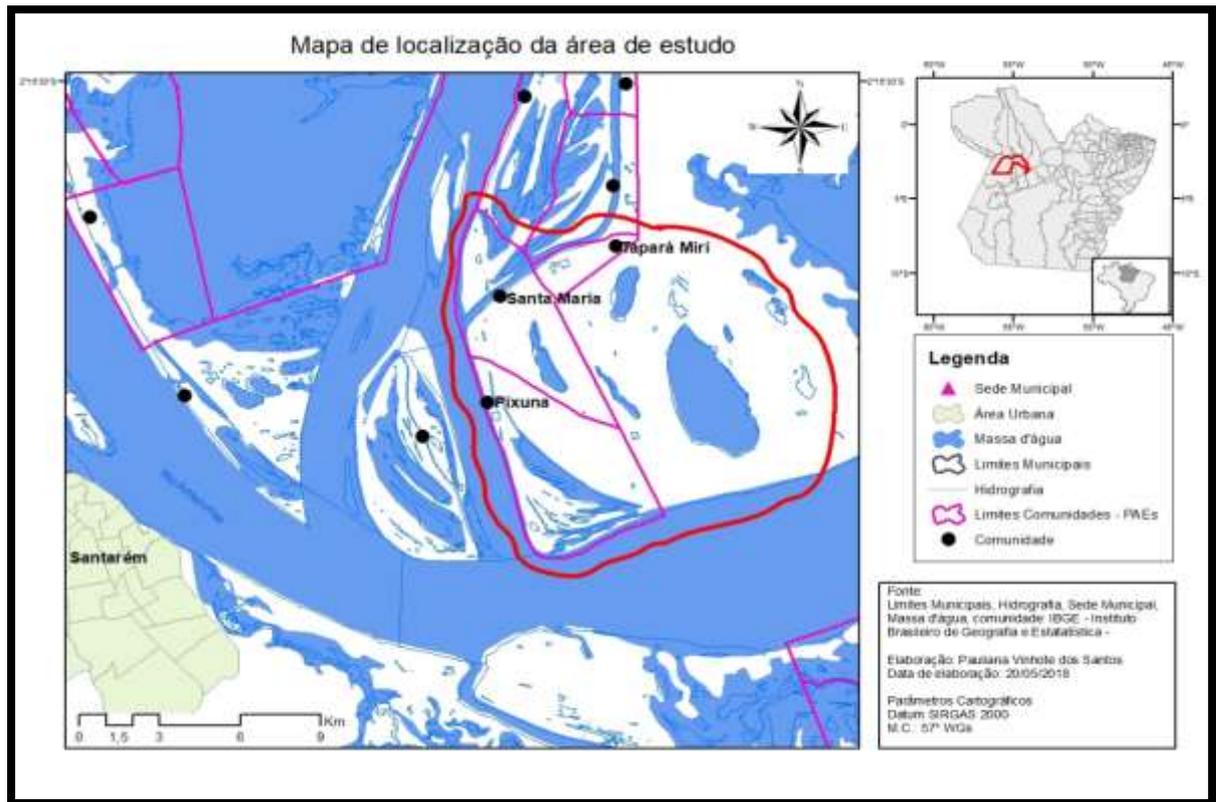
Figura 16 - Jogo de bola na Comunidade de Pixuna no verão



Fonte: Santos, 2017. Arquivo pessoal

Essa região está presente no mapa que segue. Elas localizam-se no Município de Santarém, Estado do Pará, Brasil.

Mapa 2 - Mapa da localização geográfica da área de estudo



Fonte: IBGE, 2016 - Elaboração: SANTOS, 2018.

Os sujeitos da pesquisa são ribeirinhos moradores da respectiva comunidade. Estes são pescadores filiados a Colônia de Pescadores Z-20 ou são filiados ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais - STTR, de preferência os mais velhos e os que quiseram participar da pesquisa, independente se pescador de pirarucu ou não.

1. 6 Materiais e procedimentos metodológicos

A partir das indagações, optou-se por pesquisa etnográfica, com técnicas de coletas de dados, como a história oral, observação participante, diário de campo entrevistas.

Nesta pesquisa, foi solicitado aos entrevistados a autorização de uso da imagem, e do conteúdo das entrevistas. E preservada a identidade dos interlocutores, sendo utilizado, nomes fictícios dos mesmos.

1.6.1 A Etnografia

O método de coleta e análise desse trabalho se deu por meio da etnografia, cujo principal objetivo é compreender o significado das ações e dos eventos para os grupos sociais

estudados. A etnografia foi empregada com o intuito de aumentar o conhecimento acerca do modo de vida dos ribeirinhos em questão, de suas interações com os diversos ambientes (igarapés, roça, rio, locais de pesca e caça), das maneiras como eles constroem seus territórios e nomeiam os referidos lugares, sua importância nas redes socioculturais tecidas cotidianamente. Este “fazer etnográfico”, de acordo com BOGDAN e BIKLEN (1960, p.60) “*refere-se ao estudo do modo como os indivíduos constroem e compreendem as suas vidas cotidianas*”.

Vivenciar o cotidiano desses ribeirinhos significa entender sua organização econômica, familiar e social, para depois compreender como eles vivem, como se organizam enquanto grupo social, como organizam suas tradições, quais seus momentos de lazer, e compreender também sua história, não só a história de vida, mas também sua história de luta no dia a dia no labor do seu trabalho e suas dificuldades enfrentadas diariamente.

Nesse trabalho, busca-se que o pesquisador se coloque na posição do outro para descrever seu modo de vida, sua cultura, a partir de uma visão de dentro, procurando identificar os valores que os ribeirinhos atribuem a si, e ao grupo e de que forma esses valores são expressos por esse grupo, já buscando trazer essa experiência para o campo simbólico (GODELIER, 1981; GEERTZ, 1973).

1.6.2 Observação Participante

A observação participante é uma fonte de evidências que possibilita a leitura e o reconhecimento dos recursos e as formas de uso pelos atores envolvidos. Segundo CARDOSO (1986, p. 103), a observação participante ganha significado na pesquisa de campo, ao passo que permite “[...] descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação”. Para Gil (1999) a observação deve ser caracterizada como espontânea, informal, não planejada, porém além da simples constatação de fatos, ele afirma que:

Em qualquer circunstância, exige um mínimo de controle na obtenção dos dados. Além disso, a coleta de dados por observação é seguida de um processo de análise e interpretação, o que lhe confere a sistematização e o controle requeridos dos procedimentos científicos (Gil, 1999, p. 111).

Contudo, deve-se se atentar para as possíveis falhas dessa técnica. Portanto, faz-se importante seguir os cuidados de Geertz (1973), o qual considera que, no campo, não se imita e nem se transforma em nativo, mas se conversa com ele, visando alargar o universo humano.

Buscou-se aqui, através dessa técnica compreender a realidade local, como os atores sociais relacionam-se com o território, considerar os patrimônios culturais (material e imaterial) e buscar interpretar as significativas transformações no modo de vida e na cultura da pesca na comunidade de Pixuna.

1.6.3 História oral

O método da história oral foi utilizado para buscar informações sobre a história desses grupos sociais, de acordo com suas respectivas memórias. Os interlocutores foram selecionados de acordo com indicação da própria comunidade, ou seja, os mais velhos. Esses interlocutores serão conduzidos por entrevistas espontâneas, as quais, na perspectiva de Yin (2002), permitem tanto a indagação do respondente, quanto também a emissão de suas opiniões, aproximando-os da função de informante.

Com relação à história oral, Thompson (1992, pg. 171) revela esta técnica de pesquisa qualitativa “[...] a essência dela está em transmitir as palavras e os sentimentos da gente comum”. A fala veio cheia de significados simbólicos sobre os lugares e as pessoas, além de indicar as primeiras entradas no território e o processo de troca que culminou com a ocupação do lugar.

1.6.4 Instrumentos de pesquisa

a) Diário de Campo

No trabalho de campo foi utilizado um diário de campo, na qual foram registrados o cotidiano do grupo, minhas viagens a comunidade, as reuniões e suas pautas. O uso do diário de campo é uma ferramenta, meio e condição para descrição de todas as atividades exercidas pelos sujeitos/objetos de estudo (MARQUES e VILELLA, 2005). O registro diário das informações possibilita o armazenamento de dados subsidiários para a descrição do ambiente e dos atores em interação. Desta forma, sua estruturação foi organizada seguindo o roteiro de visitas às comunidades.

No caminhar da pesquisa, o diário de campo se tornou um instrumento de extremo valor à medida que possibilita o registro de observações variadas, desde o desenvolvimento das conversas, bem como o registro do trabalho de campo e das adversidades enfrentadas na coleta dos dados. O diário de campo deve ser usado em qualquer momento do desenvolvimento de uma pesquisa. Meihy e Holanda abordam suas principais utilidades:

É nesse caderno que devem também constar às impressões, bem como as ligações feitas a partir dos vínculos com entrevistas anteriores e hipóteses levantadas para alcançar as futuras. O caderno de campo deve funcionar como um diário íntimo, em que são registrados os problemas de aceitação de ideias dos entrevistados, bem como toda e qualquer reflexão teórica recorrente de debates sobre aspectos do assunto. (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 152)

b) Entrevistas

Foram utilizadas entrevistas semiestruturadas com abordagem focada na história de vida de cada pescador pesquisado, por entender que são conversas entre duas ou mais pessoas com objetivos específicos em mente, esclarecida por Trivinos, como:

[...] aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que recebem as respostas do informante. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa. (TRIVINOS, 2008, p. 146)

As entrevistas auxiliam na investigação dos atores sociais, pois garantem a obtenção de informações e fatos sobre aspectos identitários e memórias afetivas relacionadas ao ambiente e ao território. Estes fatos nem sempre se apresentam de maneira cronológica nas lembranças dos sujeitos. Muitos registros vêm à tona nas entrevistas de maneira espontânea, seguindo na verdade uma linha ligada à trajetória de vida do entrevistado.

A condução da entrevista requer cuidados, pois o pesquisador não deverá induzir as respostas. A sua participação deve ser estimuladora e não de confronto. Trivinos, garante que em entrevistas semiestruturadas o enfoque qualitativo é possível, pois:

Elas são resultadas não só da teoria que alimenta o investigador, mas também de toda a informação que ele já recolheu sobre o fenômeno social que interessa, não sendo menos importantes seus contatos, inclusive, realizados na escolha das pessoas que serão entrevistadas. (TRIVINOS (2008, p. 146)

c) Registros Fotográficos

As atividades laborais da pesca, o cotidiano do grupo de pescadores, a paisagem da várzea torna o registro fotográfico de grande importância. Para Batista (2003) “a fotografia é um recurso que pode ilustrar um texto, mas, sobretudo, como um instrumento de pesquisa

pode possibilitar ao pesquisador a construção do conhecimento decorrente da análise das imagens”. Para Samain (2001, p. 105), “[...] a fotografia é, no sentido pleno da palavra, uma ‘revelação’. Ela ‘extirpa’ e ‘preleva’ no campo do real ou do saber fragmentos de uma realidade que o olho não consegue ou não sabe ver [...]”, por isso que a fotografia é um instrumento importante, ela registra o que os nossos olhos veem, ou podemos dizer que ela eterniza um momento, uma emoção.

Dessa forma buscou-se representar através das fotografias os momentos capturados da paisagem, do território e trabalho dos pescadores registrados pela pesquisadora no decorrer dos trabalhos de campo, com o intuito de expor as práticas de trabalho e cultura, como também as peculiaridades de cada sujeito pesquisado, pois como afirma Flusser (2002, p. 47) na fotografia “seu valor está na informação que transmite”.

d) Análise dos dados

Com relação a análise de dados, as entrevistas foram transcritas e separadas segundo a fala de cada entrevistado. Em seguida, de acordo com o tema das falas, elas serão comparadas, relacionadas e analisadas. As informações adquiridas nas viagens de campo foram registradas no diário de campo, sendo registradas interlocutor e data (dia, mês e ano) da viagem para facilitar o armazenamento dos dados.

1.7 Caderno de campo

1.7.1 *Eu, o cavalo e a imensidão*

Fomos (Fábio¹ e eu) até a comunidade de Tapará Miri para participar da contagem de pirarucu. Foi a primeira vez que participei. Me falaram que os lagos são muito distantes perguntaram se eu queria ir mesmo. Disse que sim! Eu precisava conhecer o ambiente do pirarucu. Ficou acertado que às quatro e meia da manhã seria a partida, as quatro e quinze passariam na casa onde eu estava para me pegar, o sinal era um assobio. Acordei assustada com um falatório, já era os meninos se aprontando, e eu já estava atrasada, com a baba ainda escorrendo. Pulei da rede e fui me arrumar, no horário marcado eu escutei o sinal, era o assobio, me avisando que já estavam à minha espera na canoa.

¹ Fábio Sarmiento é ex-presidente da Sociedade para a Pesquisa e Proteção do Meio Ambiente- Sapopema. Era responsável pelo trabalho do Manejo Comunitário nas Comunidades de Pixuna, Santa Maria e Tapará Miri, desde 2018, ele não faz mais parte da equipe dessa instituição.

Estava muito frio (eu sou muito frienta) e muito escuro, embarquei na canoa. Íamos de casa em casa pegando os pescadores, cada um com um copo de café na mão e rindo, tirando brincadeiras um com o outro, e eu lá, não tinha acordado direito ainda, bebendo meu café, toda encolhida. Acabamos demorando em uma casa porque era onde estava a comida para levarmos para o lago. Por volta das cinco e meia da manhã já estávamos a caminho do lago, começava a amanhecer, os passarinhos cantando, peixes pulando na nossa canoa, no igarapezinho, o sol se levantando e começava a esquentar.

No meio do caminho a canoa atola, é hora de sair da canoa e empurrar. Eu com medo de ser ferrada de arraia, ou um poraquê me eletrocutar, mas o meu maior medo é uma sanguessuga grudar no meu pé. Eu me faço de forte para eles não dizerem que eu só vou atrapalhar o trabalho. Pergunto se eu posso ajudar eles, eles respondem que não, que eu só preciso pegar as coisas mais leves e ir com cuidado batendo o remo no solo que é para espantar a arraia, mal eles sabem que meu maior medo é outro!

Chegamos a um local que já estava mais seco, era hora de carregar literalmente as canoas nas costas. De repente perguntam se eu sabia andar a cavalo, digo que não e pergunto, por quê? Eles respondem: Pois vai andar hoje, porque pedimos para trazerem um cavalo bem mansinho para senhora porque daqui ainda temos mais ou menos uma hora até chegar no lago. Fiquei com vergonha de contrariar eles, afinal eu ainda estava nas minhas primeiras experiências nessa comunidade, ainda não tinha conquistado a confiança deles. Meu coração estava para sair pela boca, estava suando frio, mas decidi topar a aventura. Disseram que o cavalo era bem mansinho, “capado” e outra pessoa ia me acompanhando. Me explicaram algumas coisas, e pediram para eu subir no bicho, me ajudaram a subir porque eu não consegui elevar minha perna o suficiente.

Sentei no cavalo, pensei que ia passar mal e o cavalo ainda nem estava se movimentando. Começamos a andar, percebi que eles estavam preocupados comigo. Disse que estava tudo bem, para eles não se preocuparem que eu ainda ia chegar primeiro que eles no lago! Tudo mentira, minhas pernas já estavam doloridas, minha coluna estava doendo, a cada vez que o cavalo fazia um pequeno trote eu quase tinha um infarto. Eu olhava para a frente e só via pasto, era só eu, o cavalo e aquela imensidão de campo a minha volta.

O sol já estava começando a esquentar, eu imaginei que já tinham se passado horas e não tínhamos chegado no lago quando o outro pescador passa por mim no outro cavalo e pergunta se estou bem, responde que tá tudo ok. Ele diz que já estamos chegando. Imaginei que ele estava só querendo me tranquilizar, porque o bem ali deles demora muito, mas não, depois de aproximadamente dez minutos eu consigo ver o lago e sinto um alívio tão

grande. O pescador (Marcelo, cozinheiro oficial) chega e me ajuda a desmontar. Minhas pernas estavam bambas, eu queria beijar o chão, agradecida que estava em terra! Agora era esperar os outros chegarem para dividirmos as equipes para começar a contagem dos pirarucus.

Figura 17 - Primeira vez andando de cavalo



Fonte: SANTOS, 2017 (Arquivo Pessoal)

1.7.2 Participando da construção do Acordo de Pesca da Comunidade de Pixuna

Fomos até a comunidade de Pixuna, na região do Tapará (Fábio e eu, ambos representando a Sapopema), pois a associação comunitária da comunidade nos convidou para participar da reunião do Núcleo de Base da Colônia de Pescadores Z-20 (o núcleo de base é a representação da colônia de pescadores na comunidade), a pauta da reunião eram as modificações no acordo de pesca para o ano de 2018.

Sáímos muito cedo, por volta das seis horas da manhã já estávamos a bordo do São Pedro (o barco da colônia de pescadores), o Jucivaldo representante da Colônia foi representando a Colônia de Pescadores Z-20. Por volta das sete horas da manhã o comandante pergunta se já podemos ir. Confirmamos que sim. O motor é ligado, boias suspendidas e

começamos a travessia do Rio Amazonas, quando já estávamos no meio do rio, o comandante para o barco. Imaginamos que estávamos no prego, mas não era isso. O comandante se esqueceu que não fomos abastecer o barco, estávamos sem combustível. Lá vai nós voltarmos para abastecer, menos mal né, já pensou se ele se lembrasse quando estivéssemos sem combustível, no meio do nada?

Chegamos na comunidade por volta das oito e meia, o pessoal estava começando a chegar para a reunião, estava caindo uma leve chuva, ventava bastante e estava um pouco frio. A reunião iniciou as nove horas em ponto, a primeira pauta foi a eleição da Associação Comunitária de Produtores e Pescadores do Pixuna do Tapará – ASCOPPT. O mandato do Sr. Agenor já tinha acabado no mês anterior, mas ele disse que podia presidir essa nova eleição, se fosse do acordo de todos. Houve a concordância, e assim ele perguntou se alguma chapa tinha se inscrito. Duas chapas se inscreveram, leram os nomes de cada componente da chapa e já iam começar a eleição propriamente dita quando Sr. Danilo, que estava até então calado, puxou o estatuto da associação e disse que essa eleição estava toda errada porque o estatuto dizia que era auto indicação e não formação de chapa, aí começou a falação, todos resolveram falar na mesma hora, e se perguntando onde estava esse estatuto? Por que ninguém sabia como era essa eleição? E agora, como ia ser?

Aos poucos eles foram se acalmando e o Sr. Danilo começou a explicar como ia ser a eleição: cada um ia se indicar, depois essas pessoas iam ser votadas pelos membros da associação e quem tivesse a maior quantidade de votos seria o presidente, e assim também para os outros membros (secretario, tesoureiro, conselho fiscal). Essa eleição terminou por volta das dez e meia da manhã, nessa hora minha barriga já estava roncando alto e para eles não escutarem, eu saí da sede e fui buscar a merenda no barco e aproveitar para fazer uma boquinha lá no barco. Nesse momento eu percebo umas mulheres correndo com verduras, facas, galinhas, peixes, e a chuva tinha aumentado. Perguntei o que elas estavam fazendo, me responderam que elas foram escaladas para fazer o almoço. Perguntei, que almoço? Elas sorriram e disseram: o almoço da associação porque essa reunião não vai terminar tão cedo! Comecei a desanimar, pois eu já tinha me programado para voltar na hora do almoço para Santarém porque eu ia ter aula a tarde e não queria faltar. Resolvi deixar rolar e não me preocupar.

Voltei para a reunião, os novos eleitos já estavam nas suas falas de agradecimento e o que esperavam dessa nova diretoria. Pediram ajuda dos mais velhos, pois segundo eles “essa era a diretoria mais jovem que foi eleita”. Depois de todos falarem, isso durou quase uma hora. Depois passaram para a segunda pauta que era a relação e entrega de documentos

para os assentados que estavam em RB (Relação de Beneficiários), aí perguntaram se quem fazia parte da associação, porque ali estavam misturados os associados da associação e os associados da colônia de pescadores, se eles aceitavam que a Jane fizesse parte da associação (ela já tinha cumprido com o que dizia o regimento, que ela deveria participar de três reuniões para depois aceitarem ela oficialmente).

Ela foi aceita, e pediram para ela ir lá na frente falar algo. Eu achei tão engraçado isso, porque ela chegou falando: “eu só quero agradecer vocês por me aceitarem na associação, quando eu puder ajudar eu ajudo, quando eu não puder não ajudo, só para deixar claro que eu tô me associando na associação porque eu quero receber minha casinha do INCRA, vamos parar de falsidade”, eu ri dela falando isso porque eu achei tão engraçado! Daí alguém me cutuca e diz: ela é assim mesmo, tem dezoito anos e um filho de cinco anos que ninguém sabe quem é o pai, ela não fala quem é o pai; aí tive vontade de perguntar mais, saber todas as fofocas da comunidade, mas fiquei na minha!

Depois desse episódio eles começam a discutir as regras da pesca. Começam falando que esse ano a cheia será pequena então a pesca seria difícil porque a várzea não inundou, as frutas dos peixes caíram tudo em terra, eles não tinham o que comer. E que precisavam determinar o número e tamanho da malha a ser usada, já que a do ano passado eles tiveram prejuízos com a malha que usaram, e precisavam também determinar quando começar a pesca e quando suspender o uso da malhadeira. Houve quatro opções a serem votadas: 1) fica como estava e suspende em agosto, 2) malhadeira de todo tipo, abril, junho e julho, 3) suspende tudo, 4) malhadeira grossa da restinga, grande para trás, pode usar.

Depois de muita discussão, alguns pescadores se sentiram prejudicados com a malha que estava usando, já que eles não pescam de malha e que respeitam o acordo. Outros disseram que com a malha 90 não conseguiram pegar os peixes e ficaram prejudicados. Percebi pelas falas das pessoas que muitos pensam na sustentabilidade, preservação, são contra o uso da malhadeira, e diziam que se fossem usar a malha 90 iam pegar muito bodeco², iam acabar com os bodecos, pois muitos iam se emalhar na rede e morrer. Outros só queriam pescar e ganhar dinheiro.

E por isso a reunião não avançava, sempre retornavam para essa mesma discussão. Percebi que essa é uma relação de poder também, pois um pescador fica vigiando o outro para ter motivos para falar dele depois se ele infringir alguma regra. Depois de muita discussão, três propostas foram rejeitadas, restando apenas uma: a permissão para o uso da

² Pirarucu com menos de 1,50 cm

malha 90 até em agosto, ou segundo eles, “até o nível da água permitir”, porém essa proposta foi subdividida e três propostas: a malhada de malha 60, 70, 80 e 90 para serem votadas. A malha 90 ganhou com 33 votos, a malha 60 obteve três votos, a malha 70, dois votos e a malha 80 obteve três votos, algumas pessoas se recusaram a votar por acreditar que essas malhas são predatórias, a reunião foi encerrada com um sopão comunitário. A figura 6 mostra o momento da votação para decidir o tamanho da malha a ser utilizada na comunidade para a pesca do tambaqui.

Figura 18 - Votação do acordo de pesca de 2018



Fonte: SANTOS, Pauliana. Janeiro de 2018

1.7.3 A canoa, o principal meio de transporte do ribeirinho: o estacionamento lotado

Ontem recebi uma ligação por volta das 19 horas, era o Fabio perguntando se eu queria ir à reunião do dia seguinte na comunidade de Tapará Miri. No primeiro momento recusei a oferta, pois eu tinha que sentar e escrever minha dissertação, já que o prazo estava apertado para a qualificação e eu ainda não tinha apresentado nada para meu orientador, e o

Fábio insistindo para que eu fosse com ele. Comecei logo a fazer os cálculos mentalmente de quantas horas eu ia perder de estudos se eu fosse. Pensei que ele iria sozinho, pois é muito perigoso ir sozinho nessas viagens que tem que atravessar o Rio Amazonas em uma pequena embarcação, por isso a insistência para eu ir. Aceitei o convite, muito relutantemente.

Ele combinou de passar na minha casa por volta das seis da manhã do dia seguinte, íamos na lancha da Sapopema. No dia seguinte acordei cedo, minha mãe estranhou, ela sempre estranha quando eu levanto cedo. Fábio se atrasou, como sempre. Passou na minha casa por volta das 6:30, fomos para o porto da SUDAM porque a lancha fica lá, demoramos mais um pouco. Saímos do porto já era por volta das 7:30, ainda tínhamos que abastecer a lancha no porto, íamos demorar mais no posto de combustível. Eu comecei a ficar chateada porque íamos chegar atrasados na reunião, e eu não gosto de chegar atrasada, principalmente em reunião comunitária.

Estava ventando muito, nessa época (verão) venta muito, ainda não tínhamos nem chegado no posto de gasolina, eu já estava toda molhada. A lancha ia lá em cima e voltava, meu coração começou a bater mais forte. Coloquei o colete salva-vidas e o fecho estava quebrado, não atracava as pontas. Comecei a imaginar mil cenários. Começamos a travessia propriamente dita do Rio Amazonas, a lancha ia lá em cima e voltava batendo na água, meu bumbum já estava dolorido, acho que até as minhas vísceras já estavam fora do lugar. Fábio pediu para eu ir olhando os paus (o rio Amazonas carrega muitos paus), eu sou um pouco cega e a luz do sol refletindo na água não ajudava muito, não conseguia ver nada.

Eu olhava para frente, não conseguia nem olhar a “bera” para calcular quanto eu teria que nadar para chegar viva à margem do rio, caso algo acontecesse. E quando apareciam os paus, enormes troncos de madeira, o Fábio dava uma parada brusca, pois só víamos quando já estavam muito perto da lancha. A maresia e o vento continuavam muito fortes. Geralmente eu não tenho medo. Mas hoje estava morrendo de medo, não via a hora de acabar aquela travessia e chegarmos ao Rio Taparará. Demorou, mas conseguimos atravessar, meu coração foi se acalmado aos poucos e eu comecei a sentir os cheiros e ouvir os sons que a várzea têm, e que sempre me encantam. Cheiro de capim, mato, peixe e outros cheiros que não consigo identificar.

Os passarinhos cantando, uma rabetinha passando, um tronco no meio do rio, só a ponta de fora cheio de gaiotas. Um jacaré tomando banho de sol. Estamos na vazante, época que eu mais adoro na várzea, as árvores estão florindo, passarinhos no seu ninho, as árvores estão bem verdinhas, tudo está tão verde e tão encantador, e tem um cheiro tão bom, cheiro de mato.

Chegamos na comunidade por volta das nove horas. Fui deixar os materiais para nosso almoço na casa do Sr. Vinícius, cheguei na casa dele e sou logo recebida com um abraço da esposa dele, Dona Marta conversei um pouco, tomei uma xícara de café e disse que já ia para a reunião. Desci as escadas da casa dela pela lateral e logo comecei a sentir os infortúnios dessa época, o solo estava meio alagado. Tive que meter o pé na lama, não tinha levado bota. Comecei a sentir nojo, pois nessa época tudo se mistura na água, e é a época que estão aparecendo as sanguessugas. Eu tenho nojo desse bicho! Imagino-as, com seus mil “tentáculos”, presas perfurando minha pele e sugando meu sangue, nojento! Imaginava que quando eu tirasse o pé da água, ia ter trezentas sanguessugas grudadas nele, estava até com medo de tirar ele da água só para não ver os bichos grudados no meu pé.

Comecei a avistar a ponte, e os meninos rindo de mim e dizendo, cuidado com a arraia, e eu morrendo de medo da sanguessuga. Com a pressa de chegar logo e sair da água, acabei andando mais rápido e escorregando no barro, fui amparada antes de dar de cara na água.

Quando chego à ponte, começo a visualizar meus pés e vejo que não tem nenhum bicho nele, somente minhas unhas estão cheias de barro, sinto um imenso alívio, pois se tivesse uma sanguessuga no meu pé, eu ia começar a gritar igual uma galinha choca, para eles tirarem aquele negócio do meu pé. Aí a zoeira não pararia nunca, pois esses comunitários são muito brincalhões, inclusive quando eu cheguei à escola eles me perguntaram: Por que tu não veio pelo outro lado? Lá ainda está tudo duro! Respondi que não sabia disso, vim um pequeno caminho, uma grama remexida e fui. Obviamente eles riram de mim. E eu sorrindo, cumprimentando os comunitários, perguntando como eles estavam, se estava tudo bem. Eles cheio de abraços e sorrindo e tirando piadinhas, claro. Eu e minha caminhada éramos a sensação! Eles disseram que a reunião já tinha começado, já que estávamos atrasados e o vereador Jander Ilson (vereador dos pescadores, como ele é conhecido) pediu a palavra, pois ele tinha outra reunião logo mais na comunidade de Tapará Grande.

A escola estava lotada, não tinha mais cadeiras para eu sentar lá dentro. Resolvi ficar lá fora com algumas mulheres e crianças. Aquele sentimento de felicidade, cheiros e sensações que sempre me atingem quando estou na várzea voltaram. Vi o jardim da escola todo florido, os peixes se alimentando, os periquitos e passarinhos com seus cantos, as árvores bem verdinhas e metades submersas. Eu já sabia que a “casa estava cheia”, quando olhei a ponte por eu andei para chegar até a escola. Ela estava lotada de canoas, de todos os tamanhos, cores e modelos variados, com rabeta e sem rabeta (figura 7). E ainda tinha gente

chegando e sem lugar para estacionar na ponte. Resolvi tirar uma foto e registrar essa típica paisagem amazônica.

Figura 19 - Típica paisagem amazônica, o estacionamento do ribeirinho



Fonte: SANTOS, Pauliana. Junho de 2018

1.7.4 Estrutura do trabalho

Esta dissertação está estruturada da seguinte maneira:

No primeiro capítulo intitulado: A pesca construindo sociedades, abordo os conceitos de Comunidades Tradicionais da Amazônia, elencamos a categoria de ribeirinhos para essa população estudada nessa pesquisa, abordamos também os conceitos de pesca artesanal e a pesca artesanal no Baixo Amazonas embasados em autores como Diegues, McGrath e Canto. E o uso dos recursos naturais de uso: sistemas de propriedades dos recursos pesqueiros.

No segundo capítulo intitulado: Território e Conflitos na Pesca no Baixo Amazonas procuro trazer uma discussão acerca dos conceitos da geografia sobre o território, e discutir os conflitos socioambientais advindos das disputas pelo território e pelos recursos naturais na Amazônia.

No quarto capítulo apresento os relatos dos pescadores da comunidade de Pixuna do Tapará. Entende-se a necessidade de se apresentar nesse capítulo, e posteriormente as análises dos diálogos dos pescadores da Comunidade de Pixuna, tendo em vista que esta possui um sistema cultural que não dissocia o homem da natureza, o que permitem o manejo do ambiente sem a degradação dos recursos naturais, possibilitando uma gestão sustentável dos recursos naturais.

No quinto capítulo intitulado: Os do lado de lá versus os do lado de cá. Abordo a questão dos territórios do mundo material e do imaterial, e como estes convivem paradoxalmente, uma vez que os pescadores dizem acreditar, porém é sempre o outro que vê. E ao mesmo tempo em que dizem não acreditar, eles acreditam, pois levam ervas e outras coisas para se protegerem. E como o mundo dos não-humanos influencia na construção dos territórios do mundo material, concerto.

Nesse trabalho, procuro identificar essas relações entre os territórios do mundo material e como este sofre influencias do mundo imaterial, suas relações com os seres da mata e os seres das águas, suas práticas simbólicas e como estas se relacionam com seus mitos e as relações dentro da comunidade de Pixuna.

CAPÍTULO I: A PESCA CONSTRUINDO SOCIEDADES

Figura 20 - Pesca Comunitária do Pirarucu



Fonte: SANTOS, 2017 (Acervo Pessoal)

2 COMUNIDADES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA: CONCEITOS

Quando se fala de populações tradicionais, pensa-se logo em comunidades isoladas, sem contato com o mundo externo. Paul Little (2002, p. 22) propõe a construção do conceito de “povos tradicionais” baseado em três elementos: o regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. O autor traça esses elementos a partir das semelhanças que encontra na história dos povos tradicionais no Brasil no que diz respeito às suas lutas fundiárias. O autor parte do pressuposto de que a identidade e o auto reconhecimento das populações tradicionais são o reflexo também de uma afirmação política e identitária.

Para Diegues (2001) todas as culturas são tradicionais, pois seus comportamentos são transmitidos socialmente, seus símbolos e significados são partilhados com o grupo, e passados de geração em geração. Ele diz que as culturas e as populações tradicionais caracterizam-se por:

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;
- b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e volta do para a terra de seus antepassados;
- e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (DIEGUES, 2001, p. 87-88).

Para esse autor, um dos elementos primordiais para a definição de culturas e populações tradicionais, além do seu modo de vida é a auto – afirmação: o sujeito tem que se reconhecer enquanto pertencente aquele grupo social, e sem dúvida ele tem que identificar como tal. Isso nos leva a outra questão que é a identidade, um dos temas centrais da Antropologia (DIEGUES, 2001).

Alfredo Wagner faz uma análise, a partir do ponto de vista do direito em “Terras Tradicionalmente ocupadas, ele fala que esses novos territórios, novas formas de ocupação e ocupação dos recursos naturais, emergiram pelo conflito, delimitando territorialidades específicas, e não tiveram até em 1988 reconhecimento legal (ALMEIDA, 2008).

Ressalto aqui nesse trabalho que o aspecto da “tradicionalidade” não é equivalente ao arcaico e ao atrasado. O “ser tradicional” abarca inúmeras dimensões como as demográficas, territoriais, étnicas, relações com o mercado, organização social, cultura, religião, dentre outros (FORLINE e FURTADO, 2002), mas o fator que merece destaque é o pertencimento, a identidade, o autoreconhecimento, ou seja, é o sentimento de fazer parte e se

identificar como membro de determinado grupo social. Ainda como salienta Harris (2006) no qual o autor afirma que não há uma cultura cabocla e nem uma identidade cabocla únicas, já que eles têm como característica a flexibilidade e a resiliência em seu modo, ou seja, podem se adaptar e se reinventar de acordo com a necessidade contextual. Para este autor, a identidade dos ribeirinhos é “produto do que são no presente, e contrasta-se com o que foram no passado” (HARRIS, 2006, p. 105).

Essas comunidades ribeirinhas são possuidoras de um amplo saber sobre o ambiente amazônico e suas diversas formas de uso e manejo dos recursos naturais. Assim, compreende-se que as comunidades ribeirinhas se apropriam dos recursos florestais, baseado na reciprocidade com a natureza, percebendo o tempo ecológico dos recursos naturais para organizar o trabalho na heterogeneidade das diversas formas de utilização dos recursos naturais, tais como: agricultura, criações de pequenos animais, extrativismo animal (pesca e caça) e extrativismo vegetal (madeireiro e não-madeireiro) (FRAXE, 2009).

Em relação ao uso comunitário do território das populações tradicionais, Almeida (1989) enfatiza que as comunidades tradicionais na Amazônia, frequentemente, ignoram a estrutura agrária brasileira e usam a terra de forma coletiva, nas quais o controle dos recursos básicos não é realizado individualmente por um determinado grupo doméstico ou pequenos produtores, mas, coletivamente. Tal controle ocorre por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma comunidade.

Para este autor, tanto podem expressar um acesso estável à terra, como ocorre em áreas de colonização antiga, quando evidenciam formas relativas transitórias intrínsecas às regiões ocupadas recentemente. Ele afirma ainda que a atualização dessas normas ocorre em territórios próprios, cujas delimitações são, socialmente, reconhecidas. Conforme o autor:

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante, disposições sucessórias, porventura existentes. De maneira genérica, estas extensões são representadas por seus ocupantes e por aqueles de áreas limdeiras sob aceção corrente de terra comum (ALMEIDA, 1989, p. 163).

Almeida (1989) diz ainda que nesse sistema de uso comum da terra há também regras de apropriação privada, como a casa e o quintal com seus jiraus que pertencem, individualmente, a cada grupo familiar, do mesmo modo que o produto da colheita e os

demais frutos do roçado. São as cercas invisíveis respeitadas pelos laços de amizade e camaradagem.

Segundo Benatti (2011), hoje existem diversas formas de legitimação dos apossamentos das populações tradicionais como as Reservas Extrativistas (RESEX), as Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), os territórios quilombolas, Projeto de Assentamento Florestal (PAF), o Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS), e o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), na esfera federal, além das categorias similares criadas no âmbito estadual (BENATTI, 2011, p. 94).

A justificativa para discutir aqui os conceitos de populações tradicionais é justamente porque a comunidade que está sendo estudada nesse trabalho é caracterizada como comunidade tradicional, ribeirinha (vivem as margens do Rio Amazonas, e por isso são também reconhecidas como varzeiras) e são também pescadores artesanais (vivem da pesca como principal economia), são também agricultores e estão localizadas, desde o ano de 2006, dentro de um Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE – Tapará, na região do Tapará.

2.1 A pesca artesanal

A pesca artesanal é uma atividade que remonta aos primórdios da humanidade. Como atividade extrativa, ela antecede a atividade agrícola. Diegues coloca que a pesca é a última atividade humana de caça ainda realizada em grande escala (DIEGUES, 1983). Ela é compreendida como uma profissão desenvolvida pelos pescadores artesanais que trazem características particulares ao seu desenvolvimento seja na sua relação sociocultural com os pescadores e sua família, ou na sua relação com a natureza, seja na produção do espaço. Essas características irão diferenciá-las das demais categorias. De acordo com DIEGUES, (1983):

[...] o que caracteriza o pescador não é somente o viver da pesca, mas é sobretudo a real apropriação dos meios de produção; o controle de como pescar e o que pescar, em suma, o controle da arte da pesca. O domínio da arte exige dele uma série de qualidades físicas e intelectuais que foram conseguidas pelo aprendizado na experiência, que lhe permitem se apropriar também dos segredos da profissão (DIEGUES, 1983, p. 197-198).

Por se tratar da principal atividade desenvolvida por esse grupo, ou seja, a forma com que ele se apropria da natureza sua sobrevivência e reprodução social, os pescadores artesanais constroem acima de tudo uma relação cultural com a sua profissão, são conhecimentos e experiências passadas de pai para filho, os quais se distinguem dos conhecimentos científicos e dos conhecimentos empregados pelos pescadores industriais através da maquinação da pesca (DIEGUES, 1983). Outro fator que os diferencia é a

propriedade dos meios de produção, visto que os pescadores artesanais são donos dos seus instrumentos de trabalho, enquanto os pescadores industriais trabalham com os instrumentos dos seus patrões e empresas de pesca.

A pesca artesanal trata-se de uma atividade realizada com base familiar, tradicionalmente uma atividade de subsistência, e a mais importante, para o ribeirinho, (MCGRATH et al., 1993). Ressalta-se que a produção dos pescadores artesanais é voltada a comercialização, como forma de garantir os demais recursos, necessários a sua sobrevivência. “A principal característica dessa forma de organização é a produção de valor de troca com maior e menor intensidade, isto é, o produto final, o pescado, é realizado tendo-se em vista sua venda” (DIEGUES, 1983, p. 149).

Embora alguns setores classifiquem o pescador artesanal como um profissional, a exemplo do Estado através do Registro Geral da Pesca (RGP), neste trabalho, o pescador é compreendido para além de um grupo ocupacional ou de mera atividade econômica, mas como agente social de construção de um grupo politicamente organizado. Assim, de acordo com Almeida:

“Mesmo que o termo permaneça o mesmo, ou seja, “pescador”, o seu novo significado, passa a incorporar uma expressão autônoma no processo produtivo e elementos identitários capazes de objetivá-los de maneira politicamente contrastante e organizada em movimento social” (ALMEIDA, 2004, p. 22).

Assim, entende-se que a pesca é compreendida não só como o simples fato de capturar o pescado do rio, do lago, mas é entendida e percebida como a construção das relações sociais entre terra-firme / várzea, entre terra e água, é marcada pela construção das identidades, mas também permeadas fortemente por conflitos e contradições, não somente pelos pescadores artesanais, populações tradicionais, mas por outros agentes sociais com ideias diferentes.

2.2 A pesca no baixo amazonas: ribeirinho, varzeiro, agricultor e pescador artesanal

Na Amazônia, as comunidades tradicionais pesqueiras se apropriam do espaço na medida em que estas estabelecem suas relações com a natureza, ambas mediadas pelo trabalho humano sejam através da pesca, da moradia, da comercialização; onde também desenvolvem uma relação de poder sobre o espaço, qual se apropriam para sua própria subsistência e reprodução social. Assim, observa-se que o território da pesca artesanal é constituído a partir das relações dos territórios terra e água (agricultura e pesca), onde os

pescadores desenvolvem as atividades da pesca e captura, assim como residem, confeccionam seus instrumentos de trabalho e comercializam seus produtos.

A pesca, além de uma atividade econômica, representa a forma como determinados sujeitos ou grupos sociais se relacionam com o território. É através dela que tais sujeitos ou grupos sociais se apropriam do espaço transformando-o em território. Assim, esses grupos, no caso das comunidades de Santa Maria, Tapará Miri e Pixuna, se identificam e se apropriam, ao manifestar suas ideias, suas alegrias ou frustrações, ao reivindicarem direitos históricos e culturais ou mesmo o direito de usufruto do recurso enquanto uma necessidade que justifica o deslocamento e a fixação para e em qualquer lugar onde esse recurso for possível, então, manifestando sua territorialidade e conseqüentemente buscando territorializar-se.

Pode-se dizer que a pesca é a apropriação do território, ela aglutina um conjunto de fatores, técnicas, manifestações e simbologias que fazem com que os equipamentos de pesca, a canoa e o remo se transformem de simples objetos do trabalho cotidiano para uma extensão do próprio corpo do pescador. Ela é, portanto, o que impregna o espaço de sentidos, de significados, de valores. Um valor que não é, necessariamente, capitalista, mas simbólico. É através dela que o pescador se identifica como tal. É possível dizer, sem exagero, que a pesca constrói a identidade do pescador (DIEGUES, 1983)

Quando se fala em populações ribeirinhas, pensa-se logo em pessoas que vivem a beira dos rios, com uma economia fraca e advindos da pesca rudimentar, criação de animais como complemento para sua alimentação (principalmente, porcos, galinhas e patos), e agricultura familiar de subsistência (MCGRATH *et al.*, 1993, pg.99).

Tradicionalmente, a economia familiar do ribeirinho tem sido baseada numa estratégia de uso múltiplo dos recursos, envolvendo a pesca, a agricultura, a pecuária, a criação de pequenos animais, e o extrativismo florestal. A importância relativa de cada uma dessas atividades tem variado ao longo do tempo à medida que os ribeirinhos têm ajustado suas estratégias de subsistência em resposta a diferentes oportunidades na economia regional.

No baixo Amazonas a denominação ribeirinhos é relativizada, pois existe outra categoria que alguns autores utilizam, e se identificam como tal, o termo “varzeiros” (CANTO, 2007). Deve-se, no entanto, avaliar se essas populações se denominam como ribeirinhos, já que em vários lugares do Baixo Amazonas, eles se identificam como varzeiros, embora vivam e desempenham atividades ao longo do rio Amazonas, que a nosso ver, nos levaria a classificá-los como única categoria ou grupo social, como ribeirinhos.

Nessa mesma região, devido à superexploração da atividade pesqueira, grupos de pescadores preocupados com a exploração dos recursos pesqueiros, que é uma das mais importantes atividades de sobrevivência, tem se organizado para elaborar acordos de pesca para proteger os lagos, criando as reservas de lagos, em geral, esse controle se dá pela posse da propriedade pelos próprios comunitários.

Em muitos casos, os comunitários restringem a sua atividade nesses lagos, na esperança de serem beneficiados em longo prazo por uma maior produtividade pesqueira (MCGRATH *et al.*, 1993b). Naturalmente, surgem conflitos, justamente porque membros da própria comunidade não respeitam os acordos, ou pescadores de fora invadem esses lagos, ocasionando mais conflitos. O processo de fazer a gestão e criar uma reserva de lago é um processo dialético e baseado, intrinsecamente, no conflito (MCGRATH *et al.*, 1993b).

2.3 O uso dos recursos naturais em áreas de uso comum: sistemas de propriedades dos recursos pesqueiros

Atualmente, existem diversas visões em relação à gestão e propriedade dos recursos pesqueiros no Brasil. Segundo a legislação vigente, os recursos hídricos e os recursos pesqueiros, neles contidos, são bens comuns e, portanto, pertencentes à União, em acordo com o Código das Águas (ISAAC e CERDEIRA, 2004). Assim, o acesso a estes recursos é livre (livre acesso), e segundo a Lei nº 221/1967, que serve de base para toda legislação pesqueira existente, a pesca pode ser realizada por qualquer pessoa devidamente registrada como pescador profissional (PAIVA, 2004). Já na Amazônia, as populações tradicionais, aqui os ribeirinhos entendem que o rio vizinho às suas moradias é de propriedade da comunidade e reivindicam a posse dos peixes em seus lagos, do mesmo modo que proprietários de terras reivindicam a posse da caça encontrada em suas terras (MCGRATH *et al.*, 1991; ISAAC e BARTHEM, 1995).

Ainda, para essas populações tradicionais, aqui as ribeirinhas, seus territórios assumem caráter de uso comum, como já dito anteriormente, não havendo limites definidos (visivelmente) para suas propriedades. Suas terras estão ligadas geralmente por herança e passada de geração em geração, e eles negociam esses limites por meios simbólicos.

O sistema de propriedade da várzea amazônica, em se tratando do recurso pesqueiro pode ser considerado um “recurso comum” (FEENY *et al.*, 1990). Para estes autores, quando se pensa no recurso pesca é difícil excluir outros, e para muitos indivíduos, a

quantidade do recurso disponível diminui para outros usuários. Estes autores distinguem quatro regimes de propriedade sobre os quais o recurso comum pode ser manejado: livre acesso, propriedade comum, propriedade privada e propriedade estatal.

O uso comum dos recursos naturais representa uma importante característica das populações tradicionais da Amazônia, reconhecidas legalmente pelo Decreto 6.040 de fevereiro de 2007, como “Povos e Comunidades Tradicionais”. Assim, inserem-se nessa categoria, povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, seringueiros, faxinalenses, fundo de pasto, pescadores artesanais, entre outros. (BENATTI, 2003). No caso dos povos e comunidades tradicionais, um componente responsável pelo fortalecimento da coesão do grupo é a área de uso comum, uma vez que é em defesa dela que surgem normas de caráter consensual para garantir a manutenção desses espaços (BENATTI, 2003).

A delimitação dos direitos dos comunitários sobre áreas que são utilizadas para o cultivo e moradia familiar, enquanto outras porções de terra são reservadas para uso comum, ocorrem dentro de uma lógica espacial na qual não há a necessidade de que essas áreas (uso comum e familiar) sejam adjacentes e ou permanentes. Dentro dessa realidade, existem duas modalidades de apossamentos: da comunidade, que é de uso coletivo, no qual se manifesta o sistema de uso comum da terra; e o de apossamento familiar, apoiados na unidade de trabalho familiar (que pode ser entendido como privado) (BENATTI, 2003).

As discussões sobre o Sistema de uso comum dos recursos naturais ganham espaços nas discussões a partir da Tragédia dos Comuns de Hardin (1968), que considera o uso comum, em espaços de livre acesso, decretando o fim dos comuns, devido à natureza de superestimar o usuário. Nesse regime, os direitos sobre os recursos são mantidos por um grupo distinto de usuários que exclui pessoas de fora e regulamenta o uso entre si. Segundo esse autor, para evitar a tragédia, ele diz que os recursos naturais deveriam ser privatizados ou definidos como propriedades públicas para os quais esses direitos de livre acesso e uso dos recursos comuns deveria ser concedida, nesse caso, o autor se referia ao livre acesso aos recursos.

No regime de propriedade privada, os indivíduos podem excluir outros e regulamentar o direito ao acesso aos recursos naturais, ditos “seus”. Esses direitos podem ser transferíveis e normalmente são reconhecidos e apoiados pelo Estado. No regime de propriedade estatal, os direitos de acesso e de uso pertencem exclusivamente ao Estado. O Estado pode ceder o acesso e o uso para indivíduos, enquanto em outros, o Estado pode permitir acesso para todos, mas regulamenta o uso do recurso (MCGRATH *et al.*, 1993).

Para McGrath *et al.* 1993, essas quatro categorias de modelo, em graus diferenciados, estão sendo praticados na pesca Amazônica. Assim, assinala este autor:

“A política pesqueira oficial é baseada no regime de propriedade estatal. Entretanto, o desenvolvimento do manejo comunitário é mais consistente com o regime de propriedade comum. Ao mesmo tempo, a presença limitada do Estado no interior tem levado a uma situação de livre acesso em grandes áreas de várzea, enquanto em outras áreas, como o leste da Ilha de Marajó, grandes proprietários têm tomado posse dos lagos estabelecendo um regime de propriedade privada *de fato*. Entretanto, nem o livre acesso nem o regime de propriedade privada são considerados opções de manejo legítimas à pesca na Amazônia, e o debate sobre a política de manejo pesqueiro tem enfocado formas de propriedade estatal e de propriedade comum...”. (MCGRATH *et al.*, 1993, p.3).

No sistema de propriedade comum, Ostrom (1990) definiu oito princípios que para ela, regem as instituições de propriedade comunal: 1) fronteiras bem definidas sobre o recurso e sobre quem tem o direito de utiliza-los; 2) equivalência entre os custos e benefícios das regras de apropriação que devem ser consideradas legítimas pelos participantes e adequados as condições locais; 3) mecanismos de escolhas coletivos para modificação de regras operacionais; 4) monitoramento das regras; 5) sanções graduais para o usuário que quebra as regras; 6) mecanismos práticos de solução de conflitos; 7) reconhecimento da instituição por parte das autoridades e; 8) interação entre múltiplas escalas.

Ainda para McKean e Ostrom (2011, p.80), as propriedades dos bens comuns são “arranjos de direitos de propriedades nos quais os grupos de usuários dividem direitos e responsabilidades sobre os recursos naturais”, sendo que esses são vistos como fundamental para a continuidade das populações enquanto grupo social e justamente por isso, existem regras que determinam o acesso e uso a esses locais, como regras de acesso aos lagos da pesca, plantação da roça, derrubada da vegetação. Sendo assim, é necessário que conheçamos as várias formas de apropriação do território pelas diversas comunidades tradicionais da Amazônia (BENATTI, ALMEIDA, 2011). Para Benatti (2011) as populações tradicionais constroem historicamente uma relação social e cultural com o espaço apossado, criando normas de convivência exploração dos recursos naturais. Essas normas são adquiridas e passadas de geração em geração, através do conhecimento tradicional e da oralidade, e esse conhecimento também é renovado devido às intempéries da natureza ou de acordo com a adaptabilidade dessas populações (HARRIS, 2006).

A maioria dos conceitos de propriedade comum e de acesso aos recursos naturais, leva em consideração a terra. Mas nesse trabalho, estamos trabalhando

especificamente territórios de várzea que estão em constante construção, sobre as regras de uso e acesso aos lagos de pesca. Então com bem salientou Benatti (2011, p. 96), o termo vai além do título da terra, uma vez que corresponde a um complexo arranjo social que leva em consideração as peculiaridades de determinada comunidade em relação ao sistema coletivo de uso dos recursos naturais em comunidades tradicionais, para ele:

“Quando nos referimos à propriedade comum não se trata somente da terra, mas envolve as regras de administração dos recursos naturais desenvolvidos pelas populações (comunidades) tradicionais, ou seus arranjos institucionais e sociais, pois a dissolução desse arcabouço jurídico consuetudinário e de sua base institucional local pode levar a degradação do grupo social que se apropriou daquela gleba de terra, como também à degradação dos recursos naturais” (BENATTI, 2011, p.96).

Na Amazônia, os usuários desses recursos, aqui especificados como os pescadores artesanais/ribeirinhos, vêm conquistando o direito de participar como atores importantes tomadores de decisões junto ao poder público, nos processos decisórios de tomada de decisão. Na várzea amazônica, especificamente no Baixo Amazonas, esse processo se desencadeou nas comunidades ribeirinhas em resposta as fortes pressões nos recursos pesqueiros advindo com a modernização da pesca comercial. Essa resposta dos pescadores artesanais/ribeirinhos veio pelos Acordos de Pesca, justamente com o intuito dessas populações defender suas áreas de pesca. “Estes usuários começaram a desenvolver e implementar sistemas de manejo comunitários, com a finalidade de reduzir ou controlar a pressão sobre os recursos pesqueiros” (MCGRATH *et al.*, 1993b; CASTRO & MCGRATH, 2000; ISAAC & CERDEIRA, 2004).

No princípio esses sistemas de manejo comunitário, não eram oficializados, tendo validade somente pelos membros das comunidades participantes, eles eram documentados em atas de reunião e ficaram conhecidos como “Acordos de Pesca” (MGRATH, 1993; ISAAC e CERDEIRA, 2004). Segundo Silva e Ferreira (2017), ao analisarem minuciosamente as atas das reuniões para a legitimação desses acordos, os autores chegaram à conclusão que esses (acordos informais de pesca são muito antigos) ganharam impulsos na década de 1960 e 1970, principalmente por causa da intensa disputa dos recursos pesqueiros que culminavam com conflitos na várzea. Sendo o conflito mais conhecido no Estado do Amazonas, como a “Guerra do Peixe”.

No estado do Amazonas, os pescadores artesanais e pequenos agricultores dedicados à caça, pesca e ao extrativismo disputavam os recursos naturais com os grandes produtores, comerciantes e indústria da pesca, gerando uma disputa bastante desigual. Sendo

que o pescado não é somente a base de subsistência para as famílias ribeirinhas, mas é a principal fonte de renda e maior alvo de disputas também (MCGRATH, 1993; ALMEIDA, 2006).

Para atender ao mercado, Esterci (2014) fala que o governo do Estado do Amazonas iniciou uma política agressiva, ainda na década de 1960 e 1970, de incentivos à modernização da tecnologia de captura, de transporte e de armazenamento do produto, favorecendo os grandes produtores e a indústria da pesca (MCGRATH, 1993a, 1993b). Essa política levou a uma intensificação de captura dos recursos pesqueiros, forte pressão nos locais de pesca e ao surgimento e multiplicação dos conflitos já existentes naquela região, e a consequente falta do recurso pesqueiro, inclusive para o consumo das populações ali localizadas.

No Baixo Amazonas, Furtado (1997) diz que as comunidades que sofriam com a invasão dos lagos por parte das geleiras e de pescadores comerciais

“[...]estavam elaborando normas para ordenamento da captura e comercialização de pescado. Tais normas são baseadas em critérios que levam em consideração a sazonalidade, o nível das águas, as espécies de peixes, os tamanhos mínimos de captura, os instrumentos de pesca e as categorias de pescadores. Essas normas são designadas de “Acordos de Pesca. Em cada comunidade que resolve estabelecer um acordo os pescadores se reúnem em Assembleia Geral para discutir o assunto e votar as propostas. Resultam num documento assinado pelos presentes que passa a ter caráter de lei, embora muitas vezes desrespeitados por alguns. Depreende-se desses “Acordos” que todos – moradores e pescadores – são fiscais no sentido de proteger os recursos naturais dos lagos, principalmente na época do verão quando afluem pescadores em demandas dos lagos piscosos”. (FURTADO, 1997, p.161-162)

No princípio, no Estado do Amazonas essas iniciativas de manejo, foram fomentadas pela igreja católica que vieram a constituir o chamado “Movimento de Preservação de Lagos”, encabeçado pela Comissão Pastoral da Terra -CPT e posteriormente consolidou-se através da formação de “grupos ambientalistas” (PEREIRA, 2004). No Estado do Pará, especificamente no Baixo Amazonas essas iniciativas foram apoiadas pelo Projeto IARA (Projeto Administração dos Recursos pesqueiros na região do Médio Amazonas - Pará e Amazonas), em 1990. Esse projeto foi realizado em parceria com o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis – IBAMA, e a Agencia de Cooperação Técnica Alemã – GTZ. Ele surgiu da necessidade de mediar os conflitos da pesca e implementar medidas de manejo pesqueiro na região do Baixo Amazonas (ISAAC e CERDEIRA, 2004).

Apesar do apoio destas instituições, os acordos de pesca eram baseados em fatores locais, com as regras fortemente baseadas no conhecimento ecológico local e o monitoramento relacionado à ética social local (CASTRO e MCGRATH, 2001). Dessa forma, para esses autores, “o acordo de pesca é um manejo comunitário político, baseado em regras explícitas controladas através de punições materiais impostas” para quem infringir as regras.

A maioria desses acordos limitava o acesso de pescadores a corpos de água, lagos considerados de “propriedade privada” pelas comunidades, ou uma pessoa se dizia “dona” do lago, o que tornava esses acordos ilegais, pois limitava o acesso a um recurso considerado de todos, no caso a água. Além disso, o governo federal considerava-se o único com competência para aplicar medidas de controle sobre os recursos pesqueiros (ISAAC & CERDEIRA, 2004).

Esses fatores só criaram mais conflitos nesses locais, e acabaram chamando a atenção de agentes do estado, como o IBAMA, que a partir da década de 1990 introduziu uma série de medidas para a descentralização dos recursos naturais e aumentou o grau de participação das populações tradicionais que usufruem desse recurso. Em 1990, o IBAMA implementou o Programa de Administração Pesqueira, orientado na concepção de gerenciamento por bacias hidrográficas, com o objetivo de administrar a atividade pesqueira de águas interiores, dentro dos princípios de desenvolvimento sustentado e respeitando condicionantes culturais, ecológicas, sociais e econômicas (FISCHER *et al.*, 1992). No final do ano de 2002, o IBAMA definiu critérios para a transformação dos acordos de pesca em portarias (BENATTI *et al.*, 2003) por meio da Instrução Normativa – IN, nº 29 de 31/12/2002, dando legitimidade e permitindo a definição de regras de uso que especificam como uma pessoa deve pescar no lago.

Essas regras de uso e acesso aos recursos pesqueiros, normalmente é baseado no critério de residência, ou seja, as comunidades envolvidas no acordo devem residir em locais próximos aos lagos comunitários e as regras de uso envolvem e definem as seguintes características da pesca: a) aparelho de pesca; b) local de pesca; c) espécies de peixe; d) estação do ano; e) tecnologia de transporte e armazenamento; f) função da pesca (comercial comestível ou subsistência).

Tais regras, geralmente dificultam ou inviabilizam economicamente a pesca comercial nos lagos por pescadores de outras regiões, atingindo assim o objetivo de limitar o acesso aos lagos comunitários (CASTRO & MCGRATH, 2001). Essas regras eram estabelecidas com base no conhecimento ecológico sobre o desenvolvimento e comportamento das espécies de peixe. Com a legalização dos Acordos de Pesca em portarias (Instrução Normativa – IN), estes ganham forças de lei, e teoricamente o apoio do IBAMA,

como agente fiscalizador. Mas na prática isso não aconteceu, hoje as comunidades ribeirinhas possuem pouco apoio de fiscalização da pesca, sendo que eles mesmos fazem o trabalho de fiscalizar seus lagos de pescas para que não haja invasão e roubo de peixe.

No próximo capítulo veremos como são construídos os territórios da pesca, assim como os conflitos ocasionados por essa atividade.

CAPÍTULO II: TERRITÓRIOS, CONFLITOS E OS MITOS NAS PESCAS DO BAIXO AMAZONAS

Figura 21 - Conversando antes da reunião do Acordo de Pesca



Fonte: SANTOS, 2017 (Acervo Pessoal)

3 TERRITÓRIO DA PESCA

Pensando não somente o território enquanto relações de poder, mas, sobretudo, enquanto apropriação resultante do imaginário e/ou identidade social e cultural, procurou-se trazer autores de diversos campos do conhecimento que trabalhassem com essas temáticas, visto que a proposta dessa dissertação visa também analisar interdisciplinarmente o processo de embate das relações de poder e mudanças socioeconômicas e culturais de comunidades ribeirinhas, tendo a identidade como fator aglutinador de mobilização da ação coletiva.

O território é um conceito bastante discutido na ciência geográfica. Esse entendimento acerca do território é uma importante ferramenta para a apropriação/produção e reprodução do espaço geográfico. Dentre tanto autores, busca-se aqui fazer uma análise do conceito de território baseado nos trabalhos de Raffestin (1993) que chama a atenção para se compreender que o espaço é anterior ao território, e que este se forma a partir do espaço geográfico e por uma força produtiva exercida no espaço.

É no sentido de entender o território a partir da apropriação e do uso que a sociedade faz do espaço geográfico, que se procura entender como se dá a relação dos territórios de pesca artesanal. Segundo Raffestin,

[...] o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação) o ator “territorializa” o espaço (RAFFESTIN, 1993, pg.143).

Dentro da concepção desse autor, o território é abordado com uma proposta política-administrativa, isto é, o território nacional, espaço físico onde se localiza uma nação; um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço marcado pelo trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras determinadas. Ainda, ao se apropriar de um espaço, o homem territorializa o espaço, ou podemos dizer que ele cria sua identidade ao se apropriar do território em que está inserido.

Dessa forma, considerando o território como espaço apropriado, observa-se, a apropriação do espaço por diferentes agentes, em especial por pescadores artesanais. Estes estabelecem suas relações de poder sobre o mesmo e ali desenvolvem suas atividades, projetam trabalho humano. Assim, para este autor:

“O território nessa perspectiva é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que por consequência, revela relações marcadas pelo poder (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder [...]” (RAFFESTIN, 1993, pg.144).

Para esse autor, a construção do território é permeada por uma relação de poder, então é importante enfatizar uma categoria essencial para a construção do território, que é o poder exercido por pessoas, ou determinados grupos, que sem os quais não se define o território. Poder e território nesse caso são essenciais para a compreensão e consolidação aqui, do conceito de território, pois esse conceito pode determinar as relações sociais que se estabelece com as diferentes comunidades de pescadores, aqui trabalhadas.

Entretanto, no caso da pesca, é importante verificar que o ator que territorializa é o pescador, pois deste pressupõe-se uma ação, onde o pescado é apenas o recurso natural existente no espaço, existente enquanto suporte, segundo uma “intencionalidade natural” (SILVA, 2003).

Já chegando a um conceito de territorialidade, Raffestin (1977) apud Souza (1994) compreende a linguagem da paisagem como forma e função e, para ele é a linguagem da territorialidade das relações. Ele ainda define a territorialidade como um sistema de relações entre uma coletividade e a externalidade, sendo esta entendida como tudo aquilo que é externo ao homem ou a coletividade, como um sistema abstrato e institucional, onde o homem é um ser biológico e social, ou seja, ele é “bio-social”.

Outro geógrafo que contribui com o conceito de território, aqui analisado é Rogério Hasbaert (2014). Ele analisa o território através de três vertentes: 1) jurídico – político; 2) cultural ou culturalista; e 3) econômica. Na análise jurídica – política “o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal”; na perspectiva cultural (lista) “prioriza dimensões mais simbólicas e mais subjetivas, o território é visto como resultado da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social do espaço”. Na perspectiva econômica, “a desterritorialização em sua perspectiva material, como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação trabalho-espaço” (HAESBAERT *apud* SPOSITO, 2004, p.18). Ainda sobre essa perspectiva, Haesbaert, esclarece que o território:

“Desde a sua origem nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-terror* (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – para aqueles que, com essa dominação ficam aleijados da terra, ou no *territorium* são impedidos de entrar” (HAESBAERT, 2014, p. 57).

É no sentido de limitar, impedir e proibir acessos que esse autor conceitua, expressa o território como espaço construído e limitador, como espaço de poder político e jurídico, econômico e também cultural. Em se pensando a Amazônia, a proibição aos lagos de pesca que ribeirinhos e pescadores impõe, como regras de acesso e uso dos recursos de seus lagos de pesca. Pensando nessa dinâmica, já dá para visualizar as dinâmicas territoriais criadas pelos pescadores, enquanto regras proibitivas, de acesso e uso dos recursos naturais e até da sua permanência no território caracterizando sua reprodução social, econômica e cultural do território por ele ocupado.

Corroborando também com Raffestin, Saquet também analisa a ideia de território como instrumento de poder, ele ainda faz um resgate das discussões das três vertentes mencionadas por Haesbaert (jurídico-política, econômica e cultural), como sendo essenciais para se fazer as interligações necessárias.

Para Haesbaert, o fato de vivermos em um espaço já nos identifica socialmente, reconhecendo-se nele um espaço vivido. Desta forma define-se a região como “espaço e identidade ideológico-cultural”, articulado em função de interesses específicos, tais como: econômicos, interesses de classes que nele reconhece sua base territorial de reprodução. Assim, ele afirma, “é o sentido de pertencer a uma região e/ou território” (HAESBAERT, 1988 p. 25). Essa relação da identidade com o território toma forma de um processo contínuo que se movimenta ao longo do tempo tendo como elemento principal, o sentimento de pertencimento do indivíduo ou grupo social com seu espaço de vivência.

Sahlins (1997) ao estudar as populações tradicionais Insulares da Oceania, resgata o valor da cultura como fortaleza de uma região, envolvendo relações de parentesco e território, que juntos constituem uma identidade para o grupo na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de seu pertencimento a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior. Sahlins vai chamar de comunidades multilocais ou transculturais as experiências de parentes que migraram para outros continentes, sem que houvesse uma desterritorialização, haja vista que continuaram ligados à sua cultura, ao seu território ou como ele mesmo denominou, à ilha natal.

Godelier (1981) afirma que o processo de trabalho (aqui entendido como trabalho dentro do território) agrega elementos simbólicos a partir dos quais os homens agem sobre “a natureza visível”, e sobre as “potências invisíveis que controlam a reprodução da natureza e podem dar ou recusar uma boa colheita, uma boa caça”, uma boa pescaria. Portanto, autor acredita que o processo de trabalho possui uma parte simbólica que se constitui em uma realidade social “tão real quanto às ações materiais sobre a natureza”.

Partindo de um pressuposto do território a partir de uma visão história, Godelier nos fala que “as formas de propriedade de um território são ao mesmo tempo uma relação com a natureza e uma relação entre os homens”, sendo esta última dupla: “uma relação entre as sociedades, ao mesmo tempo que uma relação no interior de cada sociedade entre os indivíduos e os grupos que a compõem” (GODELIER, 1984, p. 115). Ele afirma que ‘território’ é a porção da natureza e do espaço que uma sociedade reivindica como o lugar em que os seus membros encontrarão permanentemente as condições e os meios materiais de sua existência (GODELIER, 1984).

Quanto a estas potências invisíveis que controlam a natureza, há entre os pescadores, a crença do “estar panema”. Eles acreditam que o indivíduo que não consegue capturar peixe em um dado momento, em determinado lugar, está acometido deste mal. O mal

não é atribuído à sua competência profissional ou em problemas em seus apetrechos de pesca, e sim a um estado de azar ou má sorte que precisa ser curado com banhos e rezas.

Trazendo para essa discussão outros autores que não são da geografia: Acevedo Marin (2004) afirma que o território, assim como o processo de territorialização é:

“Um fenômeno material e simbólico” composto por relações entre agentes, agências, expectativas, memória e natureza, que durante o processo de simbolização se desmaterializa, construindo “a entrada de novos elementos que provocam arranjos no conjunto, e em especial, sobre os recursos ambientais” (ACEVEDO MARIN, 2004, p.23).

Maldonado (1993) estudando pescadores marítimos paraibanos diz que o território pode ser estendido ao mundo das águas, apropriados pelos pescadores em seu trabalho, ela conceitua território como:

“No mar, os territórios são mais do que espaços delimitados. São lugares conhecidos, nomeados, usados e defendidos. A familiaridade de cada grupo de pescadores com uma dessas áreas marítimas, cria territórios que são incorporados a sua tradição” (MALDONADO, 1993, p.195).

Aqui, começamos a perceber que o território não é mais simplesmente *locus* de poder, espaços delimitados, ele passa a ser percebido como espaços contínuos, fluxos, são locais defendidos e guardados e essas simbologias são incorporadas a sua tradição. Adentrando aos conceitos de territorialidades da pesca, para, Begossi (2004), o território é um espaço que foi, ou está sendo apropriado por algum indivíduo, grupo ou comunidade, sob formas de defesa ou regras de uso, ou sob os conflitos de uso.

Para Diegues (2005), a noção de território das comunidades tradicionais, é uma das mais importantes características que identificam esses grupos, pois o território é lócus de reprodução social, ele é o resultado de uma ocupação durante várias gerações, não é entendido simplesmente como a extensão ou delimitação territorial e os recursos naturais nele existentes, mas também por símbolos que representam a ocupação de longa data, como os cemitérios, rocas antigas, seus mitos e suas lendas, seus modos de se relacionarem com a natureza.

Godelier (1984), fala que o processo de formação de um trabalho, ou uma atividade profissional, comporta elementos simbólicos por meio dos quais os homens agem não somente sobre a natureza visível, mas sobre a parte simbólica que constitui esse trabalho, portanto, é uma realidade tão real quanto as ações materiais sobre a natureza. Já Diegues (1990), considera que essas representações simbólicas são meios pelos quais os homens reinventam seus mundos, reforçando ou transformando-os de seus antepassados e conseguem

estar intimamente ligadas com o fluxo da vida social, e porque não dizer, a um lugar vivido, um território construído”. Sem contar que para este autor, a representação da natureza que as comunidades de pescadores tradicionais possuem, “resultam de um longo período de ajustamentos culturais nos quais os valores, imagens e percepções são desenvolvidas em relação ao meio ambiente natural”. (DIEGUES, 1995, p.251).

Entendemos que o universo da pesca e a relação do pescador/ribeirinho com o rio pode ser incluído como um elemento importante na relação entre ele e a natureza. Esse elemento remete a sua ligação com o território, definido como uma porção da natureza ou pelo próprio espaço geográfico sobre o qual os pescadores reivindicam e garantem a todos, ou a uma parte de seus membros, direitos estáveis de acesso, controle ou uso sobre a totalidade ou parte dos recursos naturais aí existentes que ele deseja ou é capaz de utilizar (GODELIER, 1984). O rio, aqui é entendido como uma porção da natureza que fornece os meios de subsistência do ribeirinho; os meios de trabalho e produção; e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais (GODELIER, 1984).

Diegues (1993) nos fala que o território dos pescadores artesanais ou tradicionais se torna muito mais vastos que para os agricultores, o que seria sua “posse” é mais fluído do que um pedaço de terra. Apesar disso, essa “posse” que seria aqui as áreas de pesca são mantidas e respeitadas por uma lei de ética entre os pescadores, e que aqueles que desrespeitam essas leis são punidos, tanto pelas leis dos humanos (mundo material), como pelo mundo dos não humanos (mundo imaterial)

O território será entendido tanto quanto lócus de poder, de reprodução social, e suas simbologias que mantém vivos essas populações ao longo de várias gerações.

3.1 Conflitos socioambientais da pesca na Amazônia

Os conflitos de pesca começam pela apropriação e usos diferenciados dos territórios aquáticos os quais colocam em choque, de uma forma geral, o uso para obtenção da subsistência e o uso comercial (FURTADO, 2004, p. 58). Os conflitos entre geleiros³ e ribeirinhos na Amazônia datam dos primeiros anos do surgimento da pesca comercial (MCGRATH *et al.*, 1991). No final da década de 1940 e início da década de 1950 começa a aparecer na região amazônica os primeiros barcos de pesca, movidos a motores a diesel, acoplados com grandes caixas de gelo com capacidade de armazenar grandes quantidades de peixe (geleiros).

³ Atualmente chamados de atravessadores, aqueles que intermeiam a venda do pescado nos mercados.

Com a introdução de novas tecnologias na pesca amazônica, como: barcos motorizados para, formas de armazenagem, conservação, transporte e comercialização começam a mudar de forma significativa a atividade da pesca amazônica. A distância e o tempo diminuíram, fazendo com que os barcos de pesca consigam alcançar lugares pouco explorados, e diminuindo o tempo de captura e aumentando sua produção pesqueira (MCGRATH *et al.*, 1991)

Assim, esses avanços tecnológicos na pesca ocorrem simultaneamente com o crescimento da população urbana das cidades amazônicas e, por conseguinte, do aumento da demanda por peixe. As exportações de peixes para os mercados nacional e internacional, sobretudo os peixes de couro/liso, principalmente a partir da década de 1980, impulsionam ainda mais essa demanda (MCGRATH, 1993).

Um dos maiores conflitos registrados no Estado do Amazonas é da “Guerra do Peixe” no lago Janauacá, nas proximidades de Manaus, em 1973, que causou a destruição de equipamentos de pesca, de barcos e até mesmo mortes, e mais de 700 pessoas foram presas, sendo consideradas até hoje, uma das maiores apreensões do Estado do Amazonas (SALATI, 1983 apud MCGRATH, 2001). Em outros locais da Amazônia também já se tinha conhecimento de conflitos, como no caso do Lago Grande de Monte Alegre, no Estado do Pará. Segundo Hartmann (1989, p. 6), os conflitos nesse lago são ainda mais antigos, sendo datados da década de 1960, quando geleiros de Belém começaram a explorar o lago. A disputa entre ribeirinhos e geleiros finalmente se transformou em violência em 1966, quando 111 homens atacaram as geleiras no lago, confiscando sessenta e seis redes e destruindo dois barcos pesqueiros. “Desde então os confrontos têm ocorrido frequentemente, culminando com o assassinato de um líder ribeirinho em novembro 1989” (HARTMANN, 1990, p. 10).

Essas transformações no espaço amazônico na década de 1970 deram-se principalmente pela introdução de novas tecnologias na produção pesqueira, que foram incentivadas pelo poder público, como já citado anteriormente, essas tecnologias são: o fio de nylon, barco a motor, fábrica de gelo, isopor para resfriar o peixe que possibilitaram uma maior captura e armazenamento do pescado, e que passou a ser comercializado com maior qualidade sanitária nos mercados locais (MCGRATH, 1993, 2001; ISAAC, 2004; ALMEIDA, 2006).

Concomitante com esse processo, ressalta-se a ineficiência e inoperância do poder público de realizar seu papel como gerenciador e fiscalizador dos recursos pesqueiros e a total exclusão da pesca como prioridade nos programas governamentais de gerenciamento dos recursos naturais da região, que favoreceu o aumento descontrolado da exploração da pesca na Amazônia. A maioria das normas existentes, eram por vezes inadequadas às características

regionais (ISAAC *et al.*, 1993) e, de todas formas na prática não eram cumpridas, pois não eram fiscalizadas. Essa série de fatores levou ao surgimento de conflitos sociais na região, uma vez que não havia órgão fiscalizador desses confrontos.

Os conflitos da pesca envolvem confrontos verbais, “admoestações”, queima de equipamentos, apreensão de embarcações e violência psicológica (grifo meu), e violência pessoal de caráter sério. A maioria destes tem lugar nos lagos de várzea, também conhecidos como “lagos de confusão” (FURTADO, 1993). Os principais atores são, de um lado, os ribeirinhos pescadores das comunidades de várzea, e de outros pescadores itinerantes, denominados pescadores de “fora” ou “invasores”, provenientes de outros locais e que desejam pescar em águas consideradas comunitárias (RUFFINO, 2005).

Hartmann (1989) em seus trabalhos realizados no estado do Pará e Amazonas, classifica os conflitos pesqueiros em três tipos: 1) os conflitos por competição entre os grupos de pescadores, envolvem pescadores de comunidades ribeirinhas e pescadores ditos “profissionais” ou comerciais por formas distintas de defender o uso do recurso e distintas tecnologias empregadas; 2) os conflitos por competição entre pescadores e membros de outros setores econômicos, este envolve pescadores de um lado e fazendeiros de outro, pescadores *versus* madeireiros e agricultores pelo degradação do ambiente aquático; 3) conflito advindo das poluições e outras transformações químicas e físicas dos recursos hídricos, são conflitos oriundo dos impactos de grandes projetos industriais como: mineração e hidrelétricas, causando degradação ambiental e conseqüentemente desestruturação econômica e social e cultural das comunidades de pescadores (HARTMANN, 1989).

Isaac e Barthem (1995) classificam os conflitos de pesca com base nos atores envolvidos, suas causas e suas conseqüências (Tabela 1). Para esses autores, os principais atores envolvidos nesses conflitos são os ribeirinhos, que são pescadores das comunidades tradicionais ribeirinhas localizadas próximas a lagos piscosos, e de outros os pescadores itinerantes, denominados pelos ribeirinhos de “pescadores de fora” ou “invasores”, que são provenientes de outros locais (municípios e até de outros estados), que vão pescar em locais tidos como de pescas comunitárias. Também ocorrem problemas nos lagos ou locais de pescas localizadas em terrenos particulares, onde o proprietário se diz dono do lago, geralmente fazendeiros e que proíbem o acesso e uso dos recursos nesse local, ou em alguns casos, vendem o direito de exploração do recurso pesqueiro. Outros conflitos entre pescadores comerciais e pescadores de subsistência, e entre criadores de búfalos e pescadores, e entre os próprios comunitários por desrespeito às normas comunitárias vigentes.

Quadro 3 - Atores, causas e consequências dos conflitos sociais existentes na pesca

ATORES	CAUSA	CONSEQUÊNCIAS
Ribeirinho <i>versus</i> pescador itinerante	Territorialidade: Reivindicação de zona exclusiva de uso	Proibição de entrada. Brigas, destruição de equipamentos, "Guerra do Peixe"
Ribeirinho <i>versus</i> pescador comercial	Possuem poderes de pesca diferente (técnica e economicamente)	Brigas, destruição de equipamentos. "Guerra do Peixe"
Ribeirinho + Pescador itinerante <i>versus</i> Fazendeiro	Posse da terra. Durante a cheia, as terras particulares são invadidas pelas águas (Públicas pela legislação). Código das águas é de aplicação ambígua na várzea.	Proibição da pesca em determinadas áreas. Taxas de pesca. Brigas pessoais.
Ribeirinho <i>versus</i> Criador de Búfalo	Gado invade áreas comunitárias e destrói solos, lavouras e (Segundo os pescadores) hábitos de peixes.	Brigas, protestos, violência
Ribeirinho <i>versus</i> Ribeirinho	Não cumprimento de "acordo particulares de pesca". Problemas religiosos, políticos ou sociais.	Brigas de poder

Fonte: ISAAC e BARTHEN, 1995.

Segundo McGrath (1993b), a invasão dos lagos por geleiras e pescadores externos é um problema antigo, e foi o gatilho para a criação dos acordos comunitários de pesca na região a partir da década de 1980, com objetivo de manter o recurso para sobrevivência e economia das famílias de pescadores locais.

3.2 Uso e acesso dos lagos nas comunidades de Pixuna

A região do Tapará (onde estão localizadas as referidas comunidades) possui uma legislação específica de ordenamento pesqueiro que é a Instrução Normativa (IN) N°13/2004 do IBAMA, além dessa IN, os comunitários elaboram todos os anos acordos de pesca específicos de suas comunidades.

Essas regras estipulam o período da pesca no lago, o tamanho da malha e a quantidade de pano de emalhar ou espinhel a ser colocado por pescador. Naturalmente, surgem conflitos, justamente porque membros da própria comunidade não respeitam os acordos, ou pescadores de fora invadem esses lagos, ocasionando mais conflitos.

Para tentar acabar ou minimizar os conflitos entre os pescadores, as colônias de pesca e os pescadores individuais estabelecem "acordos de pesca" (MCGRATH; CÂMARA, 1995), que são regras de uso dos recursos pesqueiros com o objetivo de não gerar conflitos entre os usuários. Estes acordos não pressupõem a sua legalização pelo poder público para vigorar entre os pescadores. Furtado (1994, p. 69) verifica que "[...] estas 'leis' são

comumente chamadas de ‘acordos’ e são elaborados pelos membros das comunidades de pescadores nas assembleias gerais de suas associações”.

Essas regras são aprovadas em reuniões do núcleo de base da Colônia de Pescadores, na própria comunidade, e devem ser seguidas, caso não sejam seguidas, elas são passíveis de punições, e alguns casos, chegam até a expulsão do morador da comunidade (MCGRATH *et al.*, 1993b). Em algumas ocasiões essas regras são discutidas nas reuniões do Conselho de Pesca do PAE Tapará, principalmente quando essas regras ocasionam conflitos com comunidades vizinhas.

De acordo com o trabalho de campo, e conversas informais com os pescadores, cada pescador ou família possui um local específico para pescar. Neste caso, podemos denominar esses pontos de “pesqueiros” (BEGOSSI, 2004), isto é, os territórios onde os pescadores extraem os recursos da pesca, demonstram as áreas de influência dos pescadores, suas territorialidades e como essa se expressa espacialmente, tendo em vista as territorialidades dos demais pescadores. Visto que, se de alguma forma essa territorialidade do pescador for ultrapassada sem o seu consentimento, é provável a ocorrência de conflitos pelos recursos contidos naquele território.

Ressalta-se que para este autor, os pesqueiros, são os pontos de pesca onde há alguma forma de apropriação, regra de uso ou conflitos, sendo então um território ocupado por determinados pescadores que reconhecem naquele espaço delimitado uma apropriação, no caso, suas territorializações.

Figura 22 - Pescador voltando do lago com pirarucu



Fonte: SANTOS, 2017 (Arquivo Pessoal)

A economia local é voltada para a pesca, principalmente a pesca do pirarucu (conforme a figura 10), seguida do tambaqui e dos bagres. A agricultura familiar é a segunda atividade econômica, com o plantio de melancia, mandioca, jerimum, milho, banana e em

algumas famílias, o melão. Essas são culturas voltadas para abastecer o mercado da cidade, as famílias retiram somente o necessário para sua alimentação e o restante é vendido na cidade de Santarém. Algumas plantações, como o feijão, e hortaliças são somente para sua subsistência durante o período da cheia. Basicamente eles, plantam, colhem e estocam para comer no período de cheia do rio, que é quando os alimentos ficam escassos, inclusive o pescado.

A vida dos moradores, aqui tratados como ribeirinhos, gira em torno da pesca, da agricultura e da criação de pequenos animais. A pesca, podemos dizer que é marcada por simbolismos, lócus de produção e reprodução social. E, esses simbolismos, essas contradições sociais, esses conflitos é que propiciam para que ocorram a construção desses territórios. A partir do momento em que os pescadores denominam seus locais de pesca, os pesqueiros, eles já estão se territorializando em determinado ambiente. Evidenciando o que Harris (2006) comenta, que o ribeirinho tem a capacidade de se reinventar e se adaptar de acordo com o ambiente, e a situação econômica e política em que estão inseridos.

Figura 23 - Frente da Comunidade



Fonte: SANTOS, 2017 (Arquivo Pessoal)

Entender desse grupo social significa entender o cotidiano dos atores envolvidos no processo de desenvolvimento local sustentável, e entender a relação do saber científico com o saber local. Lévi-Strauss (1976) nos deu condições para refletir sobre a relação entre ciência e senso comum, uma vez que trata da análise da ciência do concreto. O estudo exige

reflexões teóricas sobre a observação e a conceituação das descobertas realizadas no campo da pesquisa, ou seja, das práticas efetivas dos habitantes da localidade a ser estudada de acordo com a realidade local.

Ao analisar as informações coletados em campo, verificou-se que as atividades dos ribeirinhos dessas comunidades são diversas. Assim, podemos considerar como polivalentes (FURTADO, 1993; CANTO, 2007), eles praticam a pesca, a agricultura e a criação de pequenos animais (MCGRATH, 1993b). Outro dado a ser mencionado é que a dinâmica do rio se configura como um fator de forte influência no perfil da população local, já que esta estabelece suas relações sociais e econômicas a partir do movimento do rio. Esta dinâmica divide-se em quatro etapas: enchente, cheia, vazante e seca, correspondendo, respectivamente aos meses de dezembro a fevereiro, fim de fevereiro a maio, fim de maio a julho e agosto a novembro. O quadro a seguir apresenta esta situação, detalhando as atividades de acordo com o ciclo do rio.

Quadro 4 - Dinâmica do rio, calendário anual e atividades dos ribeirinhos nas comunidades de Pixuna do Tapará

ATIVIDADE PRODUTIVA	Período			
	ENCHENTE	CHEIA	VAZANTE	SECA
	Dezembro a início de fevereiro	Fim de fevereiro a início de março	Fim de maio a julho	Agosto a novembro
Cultivos agrícolas	Roça e colheitas (fabricação de farinha e colheita do milho)	Não tem	Julho, plantação de mandioca, macaxeira	Plantação (Julho) (Mandioca, macaxeira) (a partir de agosto) melancia, melão, jerimum e milho.
Pesca	Sim (no período de defeso, 15/11 a 15/03, somente para consumo)	Sim (pouca, pois os peixes estão muito dispersos)	Sim. Fica mais intensa a partir de junho, pois é quando o rio está praticamente seco, aumentando a piscosidade.	Sim (no período de defeso, 15/11 a 15/03, somente para consumo).
Criação de animais (gado)	O gado está na comunidade (é reservado um local para ficarem)	O gado é levado para áreas de terra firme	Está na terra firme	O gado está na comunidade (é reservado um local para ficarem)
Meliponicultura			Retiram o mel	

Fonte: Trabalho de campo, 2017/2018.

O quadro expõe o ciclo anual, colocando em paralelo os meses do ano, o ciclo do rio e as respectivas atividades de cada ciclo. Os comunitários de dezembro a janeiro plantam, depois colhem as roças, produzem farinha e extraem produtos para consumo e para venda.

No período de cheia (fim de fevereiro a início de maio) pode pescar somente para consumo em função do período de defeso. Na vazante (fim de maio a julho) eles iniciam o plantio das roças, começando pela mandioca que tem um período de maturação maior (de 4 a 6 meses) depois a melancia, melão, jerimum e milho, a pesca já está permitida, o nível do rio já está baixo o que propicia a pesca com maior intensidade.

No período de seca (agosto a novembro) eles começam a colheita da área cultivada⁴, a pesca é intensificada, é considerado um período muito de piscosidade, sendo que uma parte dos ribeirinhos / pescadores artesanais pescam principalmente para a venda, a pesca comunitária do pirarucu é feita exclusivamente para a comercialização. Essa venda é feita principalmente na comunidade para atravessadores. Assim, pode-se dizer que as principais atividades deles são: a agricultura e a pesca.

Além da criação do gado, que para McGrath (1993) eles têm como uma poupança viva, pois em momentos de dificuldades financeiras eles vendem o gado e obtém o dinheiro, eles criam ainda patos, galinhas, alguns criam porcos (mas estes, segundo eles, dá muito trabalho e confusão com outros moradores)

Percebeu-se que nessa comunidade todos eles praticam a agricultura familiar. Vale ressaltar que são culturas temporárias, pois esta comunidade está localizada em uma área de várzea do município. Segundo eles, assim que a terra começa a secar, já começam a plantar a melancia e o melão, este último pouco famílias plantam, logo em seguida a mandioca e a macaxeira. Em setembro já começam a colheita da melancia e do melão. Terminada essa safra, começa a plantação de jerimum e do milho. No mês de dezembro e janeiro, dependendo da subida do nível do rio, eles podem adiantar ou atrasar a colheita da mandioca e da macaxeira, estas são para a fabricação da farinha (depois do peixe que é a principal fonte de alimento, a farinha é a segunda mais importante).

A pesca nessas comunidades localiza-se nos lagos, estes por sua vez possuem acordos de pesca, e no rio tapará e no rio Amazonas o acesso é livre, porém na comunidade de Pixuna, a pesca é realizada exclusivamente no território da comunidade. Contudo, uma diferença da pesca em rios da região amazônica é que quando se relaciona com outros pescadores do litoral e das áreas continentais do território brasileiro – a não ser com os

⁴ Esta atividade é realizada principalmente pelas mulheres, ou é dividida, os homens vão pescar pela parte da manhã, geralmente a mulher o acompanha, e depois vão cuidar da roça.

pescadores de lago (MCGRATH, 1993), pois estes pescadores não precisam, ou não têm o costume, de sair das proximidades de sua residência para pescar, onde se observa que a localização das residências se encontra próximas aos pesqueiros e dos instrumentos de trabalho, os apetrechos.

Nesse caso, o rio Tapará localiza-se em frente as comunidades de Santa Maria e Tapará Miri, e o Amazonas, mais próximo da comunidade de Pixuna. Segundo relato dos pescadores de Pixuna “dificilmente eles pescam no rio Tapará, pois não querem confusão com as outras comunidades. O Quadro 3 mostra os locais de pesca das referidas comunidades.

Com relação aos locais de pesca da comunidade de Pixuna, esta é a comunidade com o maior número de lagos da região do Tapará, vivem meio isolados das outras comunidades da região, e somente pescam nos territórios da comunidade.

Quadro 5 - Locais de pesca da comunidade de Pixuna

Local de Pesca	Situação da Pesca
Lago do Pixuna	comercial e subsistência
Lago Buracão I	Foi aterrado em 2017
Lago Buracão II	Somente subsistncia desde o aparecimento da Cobra Grande
Paraná do Pixuna	comercial e subsistncia
Lago Novo	Comercial e subsistncia
Lago da Ressaca	comercial e subsistncia
Rio Amazonas	comercial e subsistncia

Fonte: trabalho de campo 2017, 2018.

Todos os seus locais de pesca, aqui identificados so destinados á pesca comercial e  de subsistncia, com exceção do Buracão II, que desde o aparecimento da Cobra Grande, são se pesca para subsistência e somente de caniço. A pesca comercial é porque é a pesca é a principal fonte de renda para essas populações, e a pesca de subsistência é quando a pesca está proibida, então eles pescam somente para sua alimentação. O carro chefe da pesca nessa comunidade é a pesca do pirarucu e do tambaqui.

Os pescadores relatam que o ano de 2017 foi uma enchente “fraca”, a pesca também será fraca em 2018, pois como a várzea não inundou, os frutos (principal alimentação de alguns peixes) caíram em terras, então faltou alimentação para os peixes. Muitos peixes não conseguiram sair dos lagos para se reproduzir e muitos morreram, alguns peixes capturados, na visão deles, “estão magros e não cresceram”. Em compensação, segundo eles,

a agricultura vai ser boa. As plantações foram adiantadas e deu para plantar mais, a produção de melancia, banana e farinha serão bem elevadas.

3.3 Mitos amazônicos: o imaginário e suas dimensões na comunidade de Pixuna do Tapará

Além das práticas sociais, a comunidade de Pixuna também é o espaço de práticas simbólicas. Para a comunidade a floresta e o rio não representam somente o espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território pode ser visto também como *locus* das representações mentais e do imaginário mitológico das populações tradicionais (DIEGUES; ARRUDA, 2001). As práticas simbólicas são as representações, símbolos e mitos que a comunidade constrói. No passado, estas práticas eram compostas pelos mitos reproduzidas pela comunidade existentes nos diferentes territórios da floresta, no rio, árvores e caminhos que se cruzam, um dos mitos mais conhecidos é o da Cobra Grande, do Boto e do Navio Iluminado.

Os mitos e as lendas fazem parte das culturas amazônicas, interferindo na formação de sua identidade, na sua cultura, nos seus modos de ver e viver a vida. Eles são apresentados como uma tentativa de explicar a realidade, como resposta e explicação da origem do mundo, ou então explicar o que não é explicável, como os mistérios da floresta, das águas, ou o que é reproduzido através de cerimônias religiosas, que por sua vez, mantêm vivo o mito, dentro dessa visão. O mito está relacionado com religião, ritos de passagem ou história de um povo (ELIADE, 1998).

Desde os primórdios do mundo, até hoje que busca-se explicar a existência do mundo através dos mitos, estes sempre presentes na história, buscando explicar a criação do mundo, a existência dos elementos da natureza, buscando e tentando entender um sentido para a vida. O homem sempre buscou entender e explicar o que não consegue dominar e entender, e o mito vem ser a maneira ou uma tentativa de explicar os fenômenos de uma forma mais atraente, os acontecimentos que não podem ser explicados da forma mais convencional. Essa língua é carregada de simbolismos e também atual, e a cada vez contada, vai se modificando.

Retratar esse imaginário amazônico não é fácil, por sua diversidade de sujeitos e culturas, o mito está relacionado com religião, ritos de passagem ou retratam a história de um povo. Eles são relacionados com a criação do mundo, com os elementos da natureza, e sempre buscando uma explicação e um sentido para a vida.

No que se refere ao sistema religioso amazônico, conforme Fraxe (2009), as comunidades tradicionais da Amazônia apresentam uma rica variedade de mitos, concepções,

crenças e práticas, considerando a influência religiosa indígena, africana e portuguesa. Para Galvão (1976) são todas misturadas e é como se fosse formada uma outra religião, mas na verdade não, uma vai sofrendo influência da outra. Para essa autora, os santos católicos assumem uma importância significativa para a determinação da vida cotidiana nessas comunidades, uma vez que esses santos são aqueles de quem se obtêm os “milagres” e “graças”, por meio de promessas. Por outro lado, continua a autora que no contexto amazônico, há uma efetiva ascensão da religião evangélica presente em muitas comunidades, o que tem enfraquecido as igrejas católicas na região e causado vários conflitos e divisões no âmbito comunitário.

Pensamos então no que seria o mito? Será que é somente histórias contadas para reavivar nossa imaginação ou trazem alguma verdade? Pensando no que seria o mito, buscamos um conceito, o que não é fácil, nos estudos de Mircea Eliade (1998). Já que tanto o mito, quanto a lenda se confundem e por várias vezes chegam a serem classificadas como narrativas místicas que contam ou tentam explicar a origem de um fenômeno.

Para Eliade (1998), o mito faz parte de um conceito muito mais amplo do que apenas uma história sagrada, sobre um acontecimento ocorrido em um tempo passado, para explicar os acontecimentos presentes, ou para explicar a presença dos seres sobrenaturais. Ele faz parte do pensamento simbólico, e não é exclusivo dos mais velhos, ou das crianças, ele faz parte da mentalidade das pessoas. Para esta autora, as imagens, os símbolos e os mitos não são frutos da mentalidade do ser humano, mas sim, elas respondem a uma necessidade e possuem a função de “revelar as mais secretas modalidades do ser” (1998, p.09).

Ainda, para Eliade (1998, p.13), o mito é uma forma de fundamentação da reprodução social e da cultura, sendo entendido pelas sociedades ditas tradicionais, como uma forma de validação da realidade. Essa forma de pensar a vida, ainda permanece na cultura moderna e pós-moderna, ora de modo residual, ora de modo ativo, ele é:

“O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (Eliade, 1972. p. 09)

Esse mito é apresentado como explicação do inexplicável, as vezes é usado para explicar algo, estabelecendo a diferença entre o sagrado e o profano. Essa relação influencia para quem aceita o mito, na própria formação da identidade, principalmente quando se trata

da cultura do homem amazônico. Aqui, ele é retratado como o modo de ver, sentir e dimensionar a realidade, e como tal faz parte do próprio processo de formação da identidade do amazônida.

Para Lévi-Strauss (1976), o mito é considerado como algo característico da “cultura de uma sociedade primitiva” que ainda não deu forma aos seus conceitos (ou princípios fundamentais, em linguagem filosófica). O autor ainda encara o mito como “bricolagem intelectual”, enquanto Eliade (1989) o considera como o relato de um acontecimento que teve lugar em tempos primordiais. Eles também podem transitar de um “espaço sagrado” para um “universo profano”. Assim, as maiores religiões humanas marcaram as civilizações modernas e estão mais ou menos impressas na mente dos indivíduos. Verifica-se esse ponto de vista em Jabouille, (1994, p.17) e em Eliade (1989, p. 13), para quem “os mitos descrevem as diversas e frequentemente eclosões do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. O mito é, portanto, considerado como uma história sagrada [...] ele torna-se o modelo exemplar da todas as atividades humanas significativas. Entretanto, quando perdem seu suporte religioso e antigo, passam, inevitavelmente, a serem identificados como ficção.

Nesse sentido, o modo de ver e sentir o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa e os diferentes comportamentos sociais são produtos da herança cultural do homem amazônida, ou seja, são o resultado da operação de uma determinada cultura. Nesse sentido, é preciso entender essa cultura amazônida como sistema de símbolos e significados, que as regras sobre relações e modos de comportamentos, e, ao mesmo o tempo que é regido pelo tempo das águas na comunidade de Pixuna do Tapará.

Devemos levar em conta, que é a palavra relatada no e do mito que constrói no imaginário social, mediante efeitos discursivos de sentido, representações de identidade que permitem ao indivíduo afirmar a sua existência no mundo, além de ele ser o elemento justificador do próprio sentido e existir do mundo. Discorrer sobre o imaginário mítico da Amazônia, não é fácil, pois são diversas culturas e sujeitos e por isso corremos o risco de nos perder nesse emaranhado de situações, causos e contos desse universo místico.

Ao pensarmos sobre a dimensão simbólica do imaginário na Amazônia, especificamente na comunidade de Pixuna do Tapará, algo nos chama atenção. É a visão mística e, ao mesmo tempo, conflituosa que ora se relaciona com a floresta e a água, por vez se relaciona a valores, religião e posturas éticas dentro da comunidade. Isto implica deslocar uma miríade de interpretações para fora da questão simbólica, reunindo possibilidades reais para se compreender essas imbricações dentro do sistema cultural (GODELIER, 1979).

Sendo assim, as narrativas acabam formando um conjunto de representações sobre a natureza e sobre o homem, motivo pelo qual os moradores da Comunidade de Pixuna foram ao longo dos anos foram se misturando ao universo de sua cultura, os seres místicos, como a Cobra Grande, o Boto, e os encantados.

Nesse imaginário amazônico é certeza os rios estarem ligados intimamente a propagação dos mitos, deles surgem: os botos, as iaras, os boiunas, as cobras (Grande, Norato) e todo um mundo encantado que habita as suas profundezas para conviverem com o ribeirinho, e é justamente essa relação água-homem-natureza que se torna um dimensão da potência do imaginário (DURAND, 1989). Eliade (1993) também nos fala que as paisagens com fortes influência dos elementos naturais, como florestas de mangue, igarapés, campos e a costa atlântico, o misticismo está ligado à cíclica das águas.

E, para Paes Loureiro (2015) em sua reflexão sobre o imaginário amazônico, diz que ao mesmo tempo em que um imaginário estigmatizante foi cristalizado, a partir do olhar estrangeiro, há o imaginário constituído pelos “olhares de dentro”, que por sua vez é carregado de uma “poética” inspirada pelo próprio ritmo e possibilidades da natureza e suas relações com o homem, ou seja, o mítico está em comunhão com a vivência cotidiana (seja das etnias indígenas, das comunidades caboclas, ribeirinhas, nas cidades, e nas influências culturais dos migrantes em diferentes períodos históricos), mas que não corresponde ao que a visão de fora lhe atribui.

Esse autor acredita que a poética do imaginário amazônico apresenta modos de vida e culturas singulares e estaria numa zona entre o real e o surreal, a qual chama de *sfumato*, assim ele escreve:

Sob a liberdade que o devaneio permite, o espaço é quase que absorvido pelo tempo, assumindo uma leveza que compensa as duras fainas e jornadas na floresta ou nos rios. São inúmeras essas atitudes envolventes de contemplação operativa, em que o real e o imaginário se interpretam livremente. Nesse sentido, habituaram-se a aprender o espaço de forma descontínua – cada segmento desse vasto espaço unitário é um espaço natural reconstruído socialmente e, por isso único, ao mesmo tempo que igual e integrado ao espaço universal. (PAES LOUREIRO, 2015, p. 79)

Algumas histórias fazem da natureza um território social habitado por seres encantados como a Cobra Grande, o Navio Iluminado/Encantado, o Boto que, ao longo das narrativas, dos moradores acabam adquirindo forma humana, as “visagens”, com eles denominam, e que evidenciam, respeito e medo.

Eduardo Galvão em seu livro “Santos e Visagens” faz o relato de uma pequena comunidade de Itá, no Amazonas de como eles realizam suas práticas religiosas, ele descreve como o caboclo amazônico acredita no “reino encantado” (que é o lugar onde estão os seres ou companheiros do fundo, como o boto (ser que habita os fundos dos rios) ele sobe a superfície na forma humana, em noites de festas para seduzir as mulheres das comunidades próximas. Para este autor, eles distinguem-se entre o boto avermelhado, “o mais perigoso” segundo os moradores locais, e o preto, também conhecido como tucuxi, destacando este último como aquele “*que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias*” e *afugenta os avermelhados “quando estes atacam as canoas ou nadadores”* (p. 92). Entretanto, ele ainda fala que, segundo a crença disseminada na região, ambos são igualmente evitados, pois quando o boto acompanha a canoa é melhor ignorá-lo, esquivando-se assim da sua “malignidade”, lançada por ele sobre aqueles que infringem a regra, deixando-os enfermos, sendo livrados da sua malignidade somente pelo curandeiro ou pajé, se não for tratado a tempo, o acometido pela doença pode morrer.

Galvão cita dois casos da malignidade do boto. Num desses casos, um jovem embriagado teria xingado o boto ao avistá-lo e, como consequência, “caído” em febre no outro dia; e o outro caso é de um pescador que atirou pau em um boto por ter afugentado os peixes, sentindo imediatamente calafrios no corpo, e seu companheiro “inexplicavelmente atirado ao chão e depois à água como se tivesse sido empurrado por alguém” (1976, p. 93), todos por terem provocado a malignidade do boto.

Aqui, para se falar dos mitos e superstições do povo amazônica nos lembra ao que Galvão (1976, p. 66) fala que muitas dessas crenças sobrenaturais adentram o imaginário amazônico a partir da colonização, ele esclarece que essas crenças do homem amazônica é um legado dos povos ameríndios que aqui habitavam. Esses medos dos seres que habitam as florestas e as águas desses ribeirinhos nos põem diante de questões acerca da compreensão do mundo vivido ou “mundo místico”, pois para quem não compreende, o povo daqui é taxado de ignorante pelas pessoas que se dizem “cultas”.

Nesse trabalho podemos observar e escutar as histórias dos pescadores acerca dos seres que habitam as florestas e lagos de sua comunidade. Para eles, esses seres que habitam o fundo do rio estão ali para que de algum modo possam protegê-los, e quem não obedecer às regras impostas pela comunidade sofre as sanções. Essas histórias têm cunho moral, e regulam os valores que são repassados pelos pais aos filhos com o intuito de não ofender a natureza e assim evitar as punições pela desobediência.

Então, podemos adentrar uma outra categoria, que Latour (2000) chama de “os não-humanos”, para este autor, os não humanos passam a serem os mediadores da relação homem-natureza. Os não-humanos são seres privados de alma, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar de forma “confiável”, os fenômenos que não conseguem serem explicados racionalmente. Sendo assim, essa perspectiva nos revela que por mais que a ciência tente reescrever discursos de separação entre o mundo “natural” e o mundo “social”, na verdade isso nos mostra que a sociedade nunca funcionou de acordo com essa separação, pois o místico está sempre presente. Trazendo para o lado amazônico, o religioso e o místico andam de mãos dadas. Isso quer dizer que nossas visões do mundo quanto as coisas que criamos (objetos ou algo fruto da nossa imaginação) estão permeados e pertencem concomitantemente à cultura e à natureza.

Nessa parte, apresento uma análise das narrativas em torno dos seres sobrenaturais – localmente nominadas como visagem. As narrativas associadas às visagens são analisadas como um conjunto sobre situações as quais surgem visões ou aparições de seres sobrenaturais. Na comunidade, as visagens se manifestam em diferentes locais e estão diretamente relacionadas a locais onde acreditam-se estarem depositados e/ou enterrados potes de ouro. Nesse local se encontram os “encantados” (falar do termo segundo o Eduardo Galvão). Neles, as visagens se manifestam com a função de proteger as riquezas enterradas (falam que isso advém desde a cabanagem). Segundo relatos, os moradores enterravam seus ouros antes que os soldados chegassem, porém, esses locais tornaram-se amaldiçoados.

As narrativas sobre as visagens na Amazônia são compreendidas como um lugar privilegiado de análise da vida social da comunidade e de sua relação com suas terras, e principalmente com o rio. Elas estão diretamente associadas ao universo das assombrosas aparições e das histórias do tempo da Cabanagem, os comunitários remetem essas aparições aos espíritos cabanos, o caso do fogo que aparece misteriosamente.

Estes eventos assombrosos carregam um poder explicativo sobre o lugar, a relação dos moradores com a mata, com as terras, com o território e principalmente com o rio. E de certo ponto, nos revelam moralidades, pois o ouro, um dos aspectos mais recorrentes nas aparições, ao ser desenterrado, pode trazer desgraças, ganância, provocar a cobiça, levar à loucura e, até, provocar a morte. Essas desgraças só podem ser evitadas, caso a pessoa que achar o ouro, se mude do seu lugar de origem, e segundo os comunitários “*se mude sem olhar pra trás e nunca mais volte*”. Conforme o relato seguinte no qual eles contam terem presenciado o fogo do “ouro”, mas não foram cavar com medo, para eles, aquele era um lugar amaldiçoado.

Pauli, era assim. Eu fui pescar com o Cley, teve uma hora que sentimos cheiro de fumaça, tavamos longe da comunidade, no meio do nada. Falei pro Cley: bora ver o que é isso! Fomo, chegamo lá e tinha um fogo, no meio de um campo, só tinha capim, juquiri, e não tinha ninguém, nem uma alma viva, me arrepiei todinho, Cley também. Disse: vambora que isso é amaldiçoado! E o Cley: deve ser ouro, vamo lá ver. Eu disse: tu é doido, vai só tu! Acho que o Cley ficou com medo também, começou a dar uns ventos frios, silêncio, o Cley disse: vambora daqui, e fomo sem olhar pra tras, parecia que a gente remava e nunca saia do lugar, acredita? (A.S. PESCADOR, 60 ANOS)

As histórias sobre as visagens são contadas pelos pescadores, os mais velhos e por quem participa da vigilância noturna no lago, porém nem todos admitem publicamente ter vivenciado essa experiência. Os que ainda não viram as “visagens”, não questionam a sua existência, nem escondem o medo e o receio diante da possibilidade de vivenciar momentos tão assustadores. Elas são descritas pelos seus narradores como uma experiência geralmente individual e sempre aterrorizante, com exceção da noite em que um grupo de pescadores estava fazendo a vigilância noturna quando viram a Cobra Grande, no Lago Novo e no Lago Buracão.

Segundo relato dos comunitários, as visagens podem aparecer em vários lugares: na mata, nas estradas ou nos terrenos próximos às residências. Há uma maior probabilidade de ocorrerem no período da noite, de madrugada ou ao meio dia, porém alguns moradores dizem que tem horas específicas que as visagens andam na mata, ou no rio, e até nos quintais das casas, são: seis horas da manhã, ao meio dia, as seis da tarde e à meia noite. Após a visagem ter aparecido em determinado local, eles são considerados “lugares amaldiçoados”, onde as pessoas precisam estar vigilantes, atentas, procurando se resguardar com todos os cuidados para que a visagem não se manifeste novamente. Seu Antonico nos relata a visagem que ele viu, e que para ele, “*isso é obra do demônio*”

“Eu fui pescar, geralmente eu volto lá pelas 10 da manhã, nesse dia fiquei até mais tarde. Eu tava lá no igapó pescando de caniço, foi quando eu senti um peso no meu bote, era um peso que parecia que tinha mais alguém no bote, mas só tinha eu. Olhei no meu relógio e já era meio-dia. Me deu medo, pensei: isso é obra do demônio, eu não posso ficar com medo porque o demônio utiliza do medo pra nos levar e Deus tá comigo! Comecei a orar, orar, orei e ia remando pra fora do igapó, remando e orando. Parece que quando eu saí do mato, aquela coisa foi se afastando e o peso foi saindo do bote. Nunca mais voltei lá, lugar amaldiçoado!

3.4 Participando da pesca na comunidade

Durante cinco anos, eu fui vista como a menina dos mapas da Sapopema para os comunitários. Meu trabalho era fazer o mapeamento e voltar. Geralmente ficava somente um dia na comunidade e voltava. Eu deixava de conviver com eles, e eles sempre me viam como a “Dona Pauliana”, como se eu fosse alguém muito importante, e eles tinham vergonha de me convidar para ir a suas casas. E eu precisava mudar essa realidade, precisava conquista – lós.

A oportunidade surgiu quando eles resolveram fazer uma pesca comunitária de pirarucu, o objetivo dessa pescaria era angariar dinheiro para a reforma do barracão comunitário. Eles me perguntaram se eu queria ir ver a pesca. Rapidamente respondi que sim, pois para mim esse era um momento histórico. Desde que eu frequento essa comunidade, sempre foi falado que eles não faziam pesca comunitária. Já tinham realizado uma, mas que não tinha dado certo. Foi o momento perfeito para quebrar o gelo entre nós. Aceitei o desafio, e eles (os pescadores) sempre rindo, dizendo que eu não ia aguentar, íamos acordar muito cedo, passar o dia todo no sol, ia ser muito penoso. E eu, sempre rindo. Combinamos o horário e cada qual foi para sua casa.

No dia seguinte, acordamos as quatro da manhã. Eu, dona Lindomar e o Ney (ele é o atual presidente da comunidade. A esposa dele fez nosso café e ficamos aguardando as outras pessoas. Aos poucos foram chegando, outros ligando para avisar que já iriam esperar no caminho. Por volta das cinco da manhã, com os equipamentos prontos, saímos. Nesse momento percebi que eu era a única mulher (mais isso já era esperado), nesse momento lembrei da visão clássica da antropologia: Malinowski (1978) desembarcando nas ilhas Trobriand “sozinho na praia”. Nesse caso, era eu, sozinha no meio de um monte de homens. Confesso que comecei a sentir medo, frio, insegurança, nostalgia, e até rejeição, sentimentos que devem ser normais a qualquer pesquisador e que provavelmente advém do processo de familiarização com novos sujeitos sociais, onde existem práticas sociais e valores diferentes, embalados por algo entusiasmante, que para eles é a pescaria. Mas não é qualquer pescaria, é a pesca do pirarucu, o maior peixe de água doce!

Outra coisa que percebi era que todos os homens levavam um terçado na cintura. Logo pensei, deve ter muita cobra aqui! A fim de puxar conversa, perguntei para o mais próximo a mim: tem muitas cobras aqui? E ele respondeu: “*mas se tem, elas brincam de pira por esses lados*”. Ele percebeu que eu fiquei com medo, começou a rir e gritou para todos ouvirem que eu tinha medo de cobras. Eles riram, claro, e ouvi alguém dizer: “*não te preocupa Pauli, olha aqui o que temos pra matar elas e te proteger*”, e mostra o terçado.

Pensei, o terçado deve ser um instrumento necessário para a proteção deles! Isso era na seca, no mês de novembro. Nesse período está tudo seco na várzea, e temos que andar bastante até chegar onde tem água, nesse percurso ninguém tirou o terçado da bainha e nem usaram para cortar folha ou algo parecido. Comecei a ficar intrigada e a me perguntar se quando eles saiam para pescar na cheia, eles também levavam o terçado.

As horas foram passando, a expectativa era que a pescaria seria o dia todo, porém as dez horas da manhã já tinham pegado vinte pirarucu, e o presidente resolveu dar por encerrada a pescaria. Retornamos para a comunidade. Ia começar o processo de limpeza dos peixes. Pensava que as mulheres eram quem fazia essa parte, ledô engano. Na comunidade de Pixuna, os homens pescam e eles mesmos limpam os peixes e pesam. Cada homem tem uma função, quem determina as funções é o presidente da comunidade. As mulheres não participam de nenhum processo do manejo do pirarucu na comunidade.

Outro objeto muito presente nas pescarias é a canoa, e a cachaça. A canoa é o principal meio de transporte não só do pescador, mas do ribeirinho, do homem amazônida, e podemos até dizer que é um item essencial para a sobrevivência do pescador, pois é com ela que eles vão pescar para conseguir seus meios de subsistência. E a cachaça, principalmente é um objeto de discórdia na comunidade, ela sempre anda muito escondida no fogão da canoa. Como na pesca do pirarucu os pescadores não usam canoa, e sim botes, não tem como esconder “*a preciosa, a oncinha, a branquinha*”, então eles colocam nas garrafas pets como se fossem água para beber.

Figura 24 - Pôr do sol na comunidade de Pixuna do Tapará



Fonte: SANTOS, 2017 (Arquivo Pessoal)

Depois da minha primeira ida para uma pescaria, outras vieram, e comecei a perceber que o terçado e a canoa estão imbricados no pescador, assim como a cachaça, mas para alguns pescadores, a cachaça deixou de ser um objeto essencial nas pescarias, devido à religião de alguns. A venda de bebidas alcoólicas na comunidade é proibida, inclusive está escrito no estatuto da comunidade essa proibição, assim como também é proibido o consumo de bebidas alcoólicas nas dependências de espaços coletivos da comunidade, só podendo ser consumida exclusivamente nas casas de moradores. Recentemente uma senhora começou a vender cachaça em sua residência, e isso tem sido motivo de discussões nas três reuniões da associação que eu fui, na última reunião ela recebeu um ultimato, ou para de vender ou iam denuncia-la na delegacia da cidade, pois segundo o que foi dito, ela está infringindo uma regra do estatuto e causando baderna na comunidade.

3.4.1 O terçado, a canoa e a cachaça

A canoa é uma companheira inseparável do pescador pelos rios, furos, igarapés e lagos da Amazônia, é o principal meio de transporte do ribeirinho, podemos dizer que sem uma canoa, o homem amazônida não vive.

A canoa é uma ferramenta carregada de tradição, essencial para o homem que vive da pesca. A confecção da canoa é de um conhecimento repassado de pai para filho. *“Guardado pelos mais velhos e que os mais novos não se interessam”*, por ser um processo muito trabalhoso. Segundo seu Antonico, antigamente eles mesmo faziam suas canoas, agora eles compram na cidade

Ao acompanhar algumas pescarias, sempre me perguntava se o terçado realmente era um item essencial ou não. Já na cheia, percebi que ele era mais um acessório do que um item de necessidade. Resolvi perguntar novamente: por que vocês andam com esse terçado para cima e para baixo? Não saem sem ele? Eis que me responderam: *“é pra nossa proteção”*, *“nóis nunca sabe o que podemos encontrar na pescaria”*, outro respondeu *“o que é um homem sem uma arma, nós tem que se proteger como pode”*. Perguntei novamente: mas se proteger do que? Aí o Pilha respondeu: *“olhe dona menina, aqui tem muitas coisas que aparecem, sabe? Os seres das florestas, das águas, essas visagens, sabe?”* E eu perguntei: vocês já viram esses esses seres? *“Olhe, aqui aparece muita visagem. O Antonico já viu, muita gente viu. Eu mesmo nunca vi, mas eu acredito, e nunca saio sem meu terçado!”*

Então percebi que o terçado é um objeto de poder e ao mesmo tempo de proteção também e que ele está incorporado, de certa forma ao corpo do pescador. Fiquei a imaginar o pescador como um herói mítico, pois todo herói possui uma arma, e a do pescador é o terçado.

Podemos perceber pelos discursos anteriores que o terçado dá ao pescador, coragem em suas andanças, ele se sente forte, capaz de enfrentar qualquer coisa quando está com sua arma, e o mesmo acontece com a cachaça que para o pescador ela vai ser como a bebida possuidora de magia, desencadeador de força, para que o pescador fique forte. Desafiando qualquer perigo que apareça na sua frente e ainda servindo como analgésico e desencadeador dos devaneios e das visagens que eles veem:

“Não bebo a cachaça só por causa do frio, sabe. Tem muito carapanã, as vezes tem muita chuva e dá muito frio nas noites de vigilância. Não vou negar que ela também me dá uma “curagem” para enfrentar as visagens, as aparições. Muita coisa acontece de noite, sabe? O primeiro gole sempre tem que ser pra mãe d’água, pra ela nunca deixar faltar nada e a pescaria ser boa! A gente pode ainda pisar num puraqué, numa cobra ou numa arraia, aí a cachaça dá coragem pra enfrentar tudo isso também, né? (Pilha, 37 anos)

Podemos perceber que essa declaração caracteriza a cachaça como um objeto de encanto, de coragem e que desperta a coragem do pescador que a busca ou transforma a cachaça em forma de evasão e força, pois ela dá a coragem para os pescadores enfrentarem as diversidades da pesca.

O processo também de ingerir a cachaça, pode ser a inserção do pesquisador ao meio do pescador, se oferecida, claro. Como na comunidade de Pixuna, a venda e o consumo de bebidas alcoólicas são proibidos, esse uso é muito sutil, os pescadores só bebem escondidos. E quando eles se sentem muito seguros, mostram a cachaça para nós. Depreende-se que esses três objetos deixam de serem simples objetos de trabalho ou de diversão para se transformarem em elementos dos místicos da Amazônia, que podem auxiliar os pescadores em suas pescarias.

Figura 25 - Voltando da Pescaria



Fonte: SANTOS, 2017 (Arquivo Pessoal)

Percebe-se que a prática de pescar, a hora de botar a roça, o lazer, os cuidados com a horta revelam fatos do cotidiano que demonstram uma sensibilidade para com seus afazeres e cuidados com a natureza, e esta ação não é somente o trabalho do ribeirinho, ele é um ritual, que tem caráter de troca e de sobrevivência.

A vida cotidiana desse ribeirinho é bastante simples, ele dorme ao cair da noite e acorda nas primeiras horas da manhã, por vezes, ainda nem é dia e ele já está de pé. Levanta, vai botar a malhadeira ou verificar a malhadeira que colocou a noite, para pegar o almoço. Trabalha no roçado no período do verão, alimenta-se da pesca e da caça. No final do dia, retorna para casa, toma banho no rio na beira do rio, janta, as vezes assisti a novela, dorme cedo, para no outro dia começar tudo novamente.

Através do pensamento de Sahlins (2003), sobre a cultura estar permeada por uma dimensão prática e simbólica, percebemos que esse mundo mítico lembrado pelos narradores do Pixuna, nos mostra os aspectos entre a relação dos humanos com os não-humanos entre natureza e cultura, posicionados nessa dualidade. Então o mundo imaginário se reinventa nessa lógica do prático com o simbólico, visto que a sociedade também é permeada por essas simbologias.

Galvão (1976) em seu livro sobre “Santos e Visagens” nos chama a atenção para o fato de como o ambiente natural concorre para a organização de um tipo particular de religiosidade do caboclo amazônico, com a presença de personagens como o boto, a curupira, a cobra grande, a anhangá e outros seres das florestas e das águas que têm esses locais, como suas moradas. Já Maués (2006) nos fala dos encantados, ou do “encantado do fundo”. Para ele, este é um personagem do mito resultante entre o sincretismo entre as crenças indígenas, católicas e africanas, e os encantados podem se manifestar de três formas: o bicho do fundo, quando aparece como: cobra grande, o boto; a “oiara” ou iara quando aparece em forma humana, muitas vezes personificada de uma bela mulher nas praias e manguezais; os caruana, quando permanece invisível, incorporando-se nos curadores na chamada pajelança cabocla com a finalidade de curar os doentes que aparecem como clientes nas sessões de cura desses xamãs.

As narrativas dos pescadores de Pixuna estão presentes no cotidiano da comunidade e tem uma relação íntima com quem as contam. Na Amazônia é comum se ouvir histórias sobre a Cobra Grande que no lugar dos olhos, tem duas tochas de fogo, histórias dos botos que “malinam” quem mexer com ele, ou que atacam as malhadeiras dos pescadores, histórias de pessoas que se transformam em animais, como a mulher que se transforma em égua, outra que se transforma em porco e sai correndo pelos campos, ainda estórias de lobisomem.

Entender essas visões é mergulhar no universo caboclo – ribeirinho e entender a sua visão de mundo permeadas por significados diferentes dos nossos, entender sua estrutura econômica, sociais, culturais e religiosas, pois é através desses mitos que eles se atualizam

suas condutas morais, preceitos éticos e religiosos dentro das narrativas orais e em suas vivências, ao realizar comparações entre passado e presente, deixa entrever novas concepções de mundo atuais (ARAÚJO, 2010)

Na lenda sobre a cobra encantada Honorato, uma mulher dá à luz a duas crianças, Honorato e Maria Caninana, duas cobras. A mãe jogou-as no rio, onde se criaram, mas Maria Caninana vivia fazendo malvadezas até que foi morta pelo irmão, que tinha bom coração. Sempre que assumia a forma humana, ele ia visitar sua mãe, a quem implorava que o desencantasse. Para que o encanto fosse quebrado, ela deveria chegar ao corpo adormecido da serpente, pôr um pouco de leite na sua boca e ferir -lhe a cabeça, de forma que sangrasse e possibilitasse o desencantamento. Galvão (1976). Oliveira e Filho (1986) relatam que entre os Ticuna do Alto Solimões (Amazonas), o mito da cobra “Boiúna” é identificado no arco-íris e concebido como um mau espírito do fundo das águas, e senhor das argilas e dos potes de barro, sendo dois gêmeos representados no mito cosmogônico por Yoi e Ip, portando, nas duas histórias nós temos a presença do bem *versus* mal, e explica a conduta moral de certas pessoas....

A visagem também é outro elemento que aparece na crença das populações ribeirinhas, elas foram trazidas pelos colonos brancos e por negros na época do povoamento e se misturaram com as crenças ameríndias. Quanto a isso, Galvão (1976, p. 66) esclarece que:

Essas crenças se modificaram e se fundiram ao catolicismo constituindo a religião do caboclo. Em alguns casos transformaram-se de tal maneira que hoje é impossível determinar sua fonte original. Em outros, porém, conservaram caracteres que permitem atribuí-las a um dos elementos formadores da cultura e da sociedade do caboclo amazônico.

O medo dos seres sobrenaturais aquáticos como a Cobra Grande, o boto, e o navio encantado que não é animal, porém amedronta os pescadores. Para os ribeirinhos o boto é um animal de duas facetas em nossa região: é um mamífero em forma de peixe que vive nas águas amazônicas. Nos dizeres de Maués (2006), o boto constitui um tabu alimentar inconsciente (ninguém ao menos concebe a possibilidade de comer a sua carne), porém, concomitantemente, é tido como símbolo sexual, um objeto de desejo de homens (boto fêmea ou “bota”) e mulheres (o boto macho, transformado em um belo rapaz). Por não ser comido como alimento, é pensado como vigoroso parceiro sexual (outra forma de “comida”). A cópula de uma pessoa com esse animal, segundo relato de pescadores, pode levar a morte pelo orgasmo sexual, caso não tenha quem a afaste do animal (GALVÃO, 1976). A outra faceta sobre o boto inclui o lugar de encanto, onde vive os companheiros do fundo, espécie de mundo submerso que abarca todo esse

imaginário. Galvão (1976) destaca que uma das concepções que se tem sobre o boto é que ele é um encantado, por isso recebe características humanas. Na Amazônia existem duas espécies de boto conhecidas, o boto grande vermelho, tido como o perigoso, e o pequeno, preto, chamado de tucuxi, o bondoso.

No nordeste paraense, temos a presença do encantado conhecido como: Ataíde. Representado pela figura de um homem negro e “potente” que habita as áreas de manguezal, na região bragantina e possui forte conotação sexual. No Tapajós, os indígenas acreditam, que o grande pajé Merandolino não morreu, e sim foi encantado e hoje vive no mundo dos encantados, onde vez ou outra conversa com seus filhos (VAZ FILHO, 2003).

No próximo capítulo apresento as narrativas dos pescadores, e como aparecem as contradições nas falas deles. Acompanhando as pescarias, era uma coisa e nas entrevistas eles relatam outra coisa.

CAPÍTULO III: OS DO LADO DE LÁ VERSUS OS DO LADO DE CÁ!

“O caboco diz que tem a mãe d’água, a cobra grande. Agora a cobra grande ainda não vi ela, mais o fogo dela já vi. Que o Amazonas era ali aberando a restinga e ia embora. Lá pro Tapará a gente pescava pra lá, numa noite pescando o caboco falou: *“e agora o que nós faz?”* Nós na bandalheira, falomo: *“rapaz olha a cobra grande!”*, *“não, não tem vambora, bora atravessar pra li”*, e quando vinha chegando na beira numa ponta que chamam ponta da praia, quando dei aquele fogo varou, eu disse: *“olha, lá vem a cobra grande, bora pra beira”* rememo, rememo chegemo lá na beira, quando chegou de frente pra nós ela parou, aquele fogo grande e de lá ela dobrou direito em nós e fomos pra beira e falei: *“se ela vi eu corre em terra que em terra ela não vem”*, ela veio até um pedaço e depois dobrou direto num capim e foi embora, eu disse: *“olha tá vendo! diz que não, mas tem”*! (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, 80 ANOS)

4. TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS E A DIFICULDADE DE FISCALIZAÇÃO COMUNITÁRIA.

Abordo nesse capítulo o conceito de território e como este é construído a partir das mediações entre humanos e não-humanos. Tomando a princípio o conceito de território em Haesbeert, cujas ideias o autor “prioriza dimensões simbólicas e mais subjetivas, [...] é visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço” (HAESBAERT, 2002, p. 18). Ao contrário dos conceitos clássicos de território, como em Raffestin (1980) no qual o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação e que é marcado pelas relações de poder. Para ele “o território revela relações marcadas pelo poder. (...) se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço.

No sentido do ponto de vista geográfico, o território é abordado, a partir da concepção política-administrativa do território nacional, enquanto espaço físico onde se localiza uma nação; um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço marcado pelo trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras determinadas. Ainda, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço, ou podemos dizer que ele cria sua identidade ao seu território, o que evidencia novamente a relação do poder (HAESBAERT, 2002).

Saquet (2004) também analisa a ideia de território como instrumento de poder, ele ainda faz um resgate das discussões de Hasbaert das diferentes interpretações do conceito de território levando em consideração as três vertentes mencionadas por ele (jurídico política, econômica e cultural), como sendo essenciais para se fazer as interligações necessárias. Na fala do interlocutor 1, podemos perceber como o território é percebido a partir das mediações

entre humanos e não humanos, aqui na presença da Cobra Grande que aparece na Comunidade de Pixuna e como esses mitos se relacionam com a natureza e podem modificar as relações sociais na comunidade.

É lá não pode pescar no buracão mesmo. Só pode pescar de espinhel e de arpão lá, malhadeira não. Lá tá proibido a pesca de malhadeira desde o dia em que a Cobra Grande apareceu lá. Era proibido a pesca lá e decidiram nesse ano que podia pescar de malhadeira lá, né. Podia pescar de malhadeira, e o povo foi pra lá com suas malhadeiras, de noite quando a equipe foi fiscalizar, a Cobra Grande apareceu pra botar a gente pra fora, agora muitos pescadores não vão mais nem pescar lá com medo da cobra, inclusive eu (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Diversas etnografias têm se preocupado em compreender as relações simbólicas entre humanos e não-humanos no espaço natural (GALVÃO, 1976; FRAXE, 2004; MAUÉS, 2011; MOUTINHO; VAZ FILHO, 2013), nos estados do Amazonas e Pará. *Ibidem*, estudou no estado do Amazonas, na comunidade de Itá no qual ele destaca o, universo religioso do caboclo amazônico, descrevendo a crença do “reino encantado”, onde habitam os “companheiros de fundo”, na figura do Boto que se transfigura em homem. Pesquisas análogas têm sido feitas no Baixo Amazonas estudando comunidades tradicionais e/ou indígenas e as dinâmicas mediações entre humanos e encantados, a saber (VAZ FILHO, 2013; WAWZYNIAK, 2003). Tanto Maués, quanto Harris destacam o aspecto religioso do catolicismo popular das comunidades tradicionais da Amazônia e como que essas práticas católicas se entrelaçam com as práticas da pajelança.

Nesse trabalho, procuro identificar essas relações entre os territórios do mundo material e como este sofre influencias do mundo imaterial, suas relações com os seres da mata e os seres das águas, suas práticas simbólicas e como estas se relacionam com seus mitos e as relações dentro da comunidade de Pixuna.

4.1 As fiscalizações e invasões nos lagos/ acordos de pesca

Os acordos de pesca comunitários determinam o sistema de regras de pesca, que podem ser divididas em quatro tipos: regras de acesso; de uso; de punição; e de fiscalização. Cada grupo de regras age em diferente nível e é influenciado por fatores distintos (CASTRO e MCGRATH, 2011). Para inibir as invasões dos lagos de pesca, os pescadores através do que foi determinado no acordo de pesca comunitário, realizam fiscalizações no território da comunidade, principalmente nos lagos mais piscosos. Eles se dividem em equipes, somente os

homens participam, até alcançarem a idade de 60 anos, idade esta que ele é dispensado das suas obrigações de vigilância. Se não puder ir no seu dia da fiscalização, deve justificar a falta, trocar o dia com um companheiro, ou se realmente faltar, este deve pagar a falta com o equivalente a uma diária da comunidade (R\$50,00). Estes fiscais são responsáveis em acionar o poder público, caso haja a aproximação de um barco de pesca nas localidades da comunidade, porém estes nunca vão (a justificativa é que não tem transporte). Vejamos os relatos:

Olha, maiores dificuldades, Poli, foi na época que nós começamos esse trabalho (manejo de pirarucu), de lá pra cá dessa época pra nós existiam outras dificuldades das pessoas de fora envadir o lago, já tem vários anos de trabalho nosso, ai nós sentimos a dificuldade que nós era muito ameaçado, que as pessoas atirarem, vinha recado se as pessoas pegassem nós lá eles iam meter a bala, e assim mesmo a gente ia, nós só andava de grupo grande (20, 30 pessoas), e ai nós fomos vencendo, vencendo. Quando é agora, os de fora notaram, uma época um ano como esse com uns três ou quatro anos as coisas “graças a Deus” melhorou, pra mim melhorou! (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS).

As maiores dificuldades é as invasão do povo de fora, porque agora não, agora tá mais maneiro, logo que nós começamos o negócio era feio, até bala teve pelo meio. Pauliana: Acertou algum? Interlocutor 4: Graças a Deus que não. Interlocutor 4, pescador de pirarucu, 68 anos

Segundo relatos dos pescadores, na época em que eles começaram a se organizar enquanto associação, e elaborar seus acordos de pesca, a comunidade sofria muitas invasões por parte de pescadores de fora (que são de outras comunidades e até de outros municípios), eles vinham armados, roubam os peixes, principalmente o pirarucu (*Arapaima gigas*) geralmente, eles entravam o território da comunidade nos seus barcos grandes (geleiras), enchiam de peixes a embarcação e iam embora. Deixando a comunidade sem peixes, pois eles usavam o “arrastão” e levavam tudo. Quando perguntados sobre quais eram as dificuldades que eles enfrentavam atualmente, eles responderam que são as dificuldades na fiscalização por causa da invasão dos lagos, conforme os relatos que seguem:

A dificuldade é na fiscalização de lago, que tem confronto é uma situação arriscosa, na pesca tem algumas coisas que é um pouco arriscada como é o caso dos jacarés, mas não e tanto quanto à fiscalização, a gente nunca sabe o que pode encontrar. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Pauliana: Quais as dificuldades enfrentadas por vocês pescadores desta comunidade? Interlocutor 2: Os invasores de fora. Pauliana: Pra roubar

peixes? Interlocutor 2: É! (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Pauliana: E existem conflitos nessas áreas de pesca? Interlocutor 4: Geralmente é sempre quando e pessoal de fora, mais não tinha um conflito mesmo, mais sempre tinha assim, mas quando chegava junto deles, conversava com eles e saia, as vezes ficavam bravos. Pauliana: No caso são as invasões de pesca, invasões dos lagos? Interlocutor 4: É. As pessoas de fora vêm invadir as áreas que são da comunidade. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

Antigamente, a maior dificuldade deles era com a invasão dos lagos pelos pescadores e geleiras de fora; hoje a dificuldade que eles relatam são os conflitos entre os comunitários, pois, eles lutam principalmente para combater o roubo de peixe pelos próprios comunitários *“Já não é os de fora, é os de dentro também que não que respeitar o trabalho da comunidade, já que não são muito, são umas quatro ou cinco pessoas por aí, é que faz esse tipo de abuso.* (Interlocutor 1, pescador de pirarucu, 60 anos).

Vale ressaltar que a fiscalização é de total responsabilidade da comunidade, eles elaboram suas regras e determinam quantas equipes, quantos homens em cada equipe, e como será dividido, levando em consideração a idade mínima e a idade máxima, todos os homens da comunidade participam. Outra dificuldade é o preço baixo do pescado e a falta de conscientização ambiental por alguns pescadores da comunidade. Vejamos a seguinte narrativa:

Eu nasci aqui mesmo, sou filho daqui. Pauliana: o senhor sabe me dizer quais as dificuldades enfrentadas por vocês aqui na comunidade? Interlocutor 7: uma das maiores que eu vejo é a comercialização dos produtos (preço baixo), mas também uma outra aqui que é importante é a falta do manejo mais adequado, ao meu modo de entender, ainda falta mais, que melhora mais porque tem uma coisa que é assim, não adianta tu pensar em ganhar só hoje se o futuro teu vai tá comprometido, senão se tu não tem uma expectativa de trabalho em sequência, tu vai ganhar só hoje e amanhã tu vai ficar sem nada. Precisa de um treinamento que a gente possa desfrutar dessa pesca até mesmo porque nós semos de uma comunidade restrita, então se a gente não tiver um controle com aquilo que nós temos, nós pode passar consequência depois (INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Esse manejo do pirarucu citado pelos interlocutores é baseado nos acordos comunitários ou “acordos de pesca” que especificam as medidas a serem tomadas e as sanções a serem usadas contra infratores. Só lembrando que aqui não estamos falando dos acordos formais oficializados pelo IBAMA, e sim os acordos comunitários ou informais que não tem validade perante o poder público. Em geral, esses documentos são elaborados em reuniões comunitárias e assinados pelos presentes que estão em concordância. O documento

então é escrito em forma de petição, com as assinaturas anexadas, e é apresentado ao IBAMA, à Colônia de Pescadores, à SEMMA e ao Conselho de Pesca Regional para o reconhecimento formal. Todavia, este reconhecimento não implica em apoio legal, mas serve para legitimar o acordo aos olhos da comunidade, provendo apoio moral, se não legal, para as ações de fiscalização dos acordos (MCGRATH *et al.*, 2016)

Pauliana: Tem ocorrido muita invasão aqui? Interlocutor 7: não, as vezes acontece 2 ou 3 vezes por ano, agora esses últimos anos isso faz uns 5 anos atrás, eles entravam de geleira de bajara e vinham da cidade. O último roubo grande que teve assim foi do pirarucu lá no Lago Novo que fizeram duas pescaria boa, segundo comentário que nós tivemos aqui entrou cerca de 60 pescadores, faz 2 anos isso. Essa safra que passou de fiscalização não teve nenhuma invasão. (INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

A última invasão relatada ocorreu por volta de dois anos atrás quando teve três pescadores atingidos por tiros pelos invasores, não se sabe quem foi que atirou e nem de que região eram. O fato é que um pescador ainda tem até hoje, uma bala alojada em seu corpo. As últimas invasões não foram tão perigosas assim, elas foram mais na “surdinha”, como que soubessem o horário que já não teria fiscalização para adentrarem e roubarem os peixes do lago. Por isso os pescadores do Pixuna acreditam que os roubos atuais têm conivência com moradores da comunidade, o que para eles, dificultam o próprio trabalho que é realizado na comunidade.

4.2 Os acordos de pesca: territórios institucionalizados

Os acordos de pesca são instrumentos coletivos da gestão dos territórios de pesca, ainda que isso seja de legislação do Governo Federal. Os acordos comunitários, para os próprios comunitários tem mais valor que as INs do Governo Federal. Estas, como já foi dito no segundo capítulo, são consideradas obsoletas e sem validade para os pescadores, porém para o governo, ela continua tendo validade.

Nesse tópico, um dos objetivos é retratar a gestão do território de várzea através dos acordos de pescas; o território dos encantados, o que os diferencia da concepção burocrática concebida através da Implementação dos Acordos de Pesca, pois ao contrário dos acordos jurídicos, aqui esses territórios são percebidos como místico-religiosos, através da experiência vivida, e determinados atemporalmente já que quem determina o período são os encantados.

Os acordos de pesca elaborados pelas comunidades ribeirinhas aqui na região amazônica são uma estratégia para proteger seus lagos da pressão da pesca comercial, nesse

processo (MCGRATH *et al.*, 1993; 1994) fala que essas comunidades estão desenvolvendo uma nova forma de proteção dos recursos pesqueiros que são os Acordos de pesca, em que uma ou mais comunidades delimita um conjunto de lagos de várzea e define as regras de pesca.

Pauliana: e, as regras de pescas da comunidade estão sendo discutidas?
 Interlocutor 1: Estão sim, nas reuniões, nas equipes elas são discutidas, a gente troca as ideias, porque quando vai pra reunião a gente quer a melhor ideia, então isso tem acontecido nas equipes, e quando leva pra reunião a gente discute pra ver qual é a maior, e graças a Deus que nessas ideias não tem aqueles conflitos nas reuniões, não existe, existe depois que as pessoas vai abusar, sai de lá e vai fazer por conta própria, mas é onde eles se rebenta. As equipes discutem e depois vai para a reunião da associação, aí joga lá, aí discuti pra ver qual é a possibilidade da melhor, aí a gente escolhe e acata, aí vai pra ata e da ata aí mesmo fica, aí quando tem uma pessoas que ela erra ela é chamada pela diretoria, aí se ela abusar encaminha pra Semma. Como foi feito agora. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Portanto os acordos comunitários representam a organização dos pescadores na tentativa de mediar os conflitos que o poder governamental, na falta de diretrizes, recursos ou funcionários não conseguem resolver, e esses sim têm validade para os pescadores e estes por sua vez podem ser bem mais antigos, “Pauliana: O senhor lembra o ano que começaram a se mobilizar para criar os acordos? Interlocutor 3: Olha, eu não tô lembrado, mas já faz tempo, uns 40 anos. (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, 80 ANOS), o que corrobora com nossa pesquisa de campo, e também com Silva e Ferreira (2017) e McGrath *et al.* (2004).

Na fala do Interlocutor 1, (Pescador de pirarucu, 60 anos) percebemos como eles se organizam para discutir a elaboração nos acordos de pesca. No trabalho de campo, tive a oportunidade de participar de uma reunião da associação comunitária que a pauta principal era a elaboração do acordo de pesca ano de 2017 a 2018. De acordo com a fala desse interlocutor, no primeiro momento, eles discutem as regras dentro da equipe de vigilância, para então na reunião ser socializada e colocar para a votação em assembleia “Estão sim, nas reuniões, nas equipes elas são discutidas, a gente troca as ideias, porque quando vai pra reunião a gente quer a melhor ideia”, aliás todos os pescadores entrevistados falam que as regras do acordo comunitário começam a ser discutidas antes da reunião da associação.

Figura 26 - Pesca do Pirarucu



Fonte: SANTOS, 2017 (Acervo Pessoal)

McGrath *et al.* (1993) referem-se ao manejo de lagos, como “o conhecimento e a experiência e iniciativa das localidades próximas dos sistemas lacustres constitui um recurso de imenso valor no desenvolvimento de um programa regional de gerenciamento pesqueiro”. Essas formas organizadas coletivamente criam os instrumentos de manejo dos recursos pesqueiros não somente nas áreas da comunidade, mas também em trechos de rios piscosos, que pressupõem ser de domínio do território de determinado grupo, uma relação de poder sob os recursos naturais.

Pauliana: vocês discutem as regras de pesca? Interlocutor 9: sim, a gente vai nas reuniões e lá as vezes surge a proposta de alguns, e a gente vai na votação e decide na votação, aí na votação a maioria ganha. Pauliana: Os órgãos do governo eles ajudam vocês nessa elaboração e discussão dos acordos de pesca? Interlocutor 9: não, é só a gente mesmo! (INTERLOCUTOR 9, PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Pauliana: Os acordos de pesca vêm sendo discutidas? Interlocutor 4: Todo ano são discutidas. Pauliana: Onde elas são discutidas? Interlocutor 4: É na comunidade e na região, nas reuniões da associação, nas reuniões do conselho. Pauliana: Mas e vocês mesmo que decidem, vocês fazem os

acordos de pesca? Interlocutor 4: É. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

Estes instrumentos de gestão se baseiam na apropriação histórica dos territórios de pesca em questão, tendo legitimidade para o estabelecimento de normas e princípios para a regulamentação dos recursos. É o sentimento de pertencimento de uma porção do espaço, cuidando deste como o coletivo e de todos, e dão legitimidade enquanto grupo social e na defesa do território.

4.3 Construção dos territórios possíveis

Maldonado (1993, p. 105) nos diz que no mar, os territórios vão além de espaços simplesmente demarcados: eles “são lugares conhecidos, nomeados, usados e defendidos. A familiaridade de cada grupo [...] com uma dessas áreas marítimas cria territórios que são incorporados à sua tradição”. O mar representa o espaço da subsistência onde o território torna-se duradouro como local. Então, para esta autora os territórios são criados a partir dos procedimentos usuais dos pescadores com as áreas marítimas que se incorporam à tradição da pesca, dos pescadores e se reinventa nas suas relações cotidianas com o território ocupado. Vejamos o relato do pescador de pirarucu, com relação ao Acordo de Pesca baseado com conhecimento ecológico dos pescadores.

Pauliana: vocês discutem as regras dos acordos de pesca? Interlocutor 6: Com certeza. Pauliana: como vocês determinam essas regras? Interlocutor 6: É com os conhecimento nosso, a gente vê o que é melhor pra gente aí a gente discute bacana. Pauliana: Vocês discutem onde? Interlocutor 6: No barracão comunitário nas reuniões da associação, no conselho de pesca. Pauliana: É o acordo interno de vocês né? E nas reuniões do conselho vocês discutem sobre as regras de todo o PAE? Interlocutor 6: Isso, do PAE e dos acordos que a gente mantém na comunidade e eles respeitam, porque nós somos individuais, a gente faz a colocação nossa de que é os acordos da nossa comunidade e pega o apoio das outras. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Outro autor que trabalha com o conceito de território, é Raffestin (1980) e ele diz que o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação e que é marcado pelas relações de poder. Para ele “o território revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder”. O autor revela a construção do território por meio das relações de poder, este por sua vez é exercido por classes sociais diferenciadas ou por grupos de uma mesma classe, aqui será

trabalhado entre os ribeirinhos (que são também pescadores e agricultores) moradores da comunidade de Pixuna do Tapará.

As formas de territorialização na referida comunidade caracterizados aqui pelos “invasores” de outras comunidades e os pescadores sempre foram, pois estes se apropriam dos recursos naturais de uso comum (DIEGUES, 2001), ou seja, áreas de caça, de plantação e lagos piscosos. Sendo que os pescadores dependem desses territórios para a continuidade de sua reprodução social, manter o seu modo de vida e preservar para que não falte para as futuras gerações.

Há nesses conflitos, entre pescadores, barcos de pesca e por vezes pescadores da comunidade que não respeitam o acordo de pesca e “roubam” o peixe de madrugada, os interesses são diferenciados, pois território de pesca para um é a reprodução do seu modo de vida e, para outro é a reprodução ampliada do capital, onde a mercadoria (o peixe) (MARX, 1995) é o vetor dessas disputas, embasados no modo de reprodução capitalista que só visa o lucro.

Por sua vez, os pescadores demarcam as territorialidades por meio de apetrechos de pesca, que armam nos rios e lagos para a captura do pescado, estes demarcam o território, ou seja, neste ponto outra canoa ou pescador não poderá efetuar a pescaria.

A forma de territorialização dos espaços das comunidades do Baixo Amazonas é em forma de manejo dos lagos de pesca, mas não com a intenção de acumular capital e sim como manejo de grande importância para a reprodução do grupo, segundo MCGRATH (1993) essas populações pescam o equivalente para sua alimentação e o excedente é vendido.

A construção desses territórios se dá através dos acordos de pescas. Estes são discutidos nas reuniões comunitárias, nas assembleias da Colônia de Pescadores Z-20, nas Reuniões dos Conselhos Comunitários, e algumas vezes nos Conselhos dos PAEs de Várzea.

Pauliana: Vocês discutem as regras de pesca? Interlocutor 5: sim, nas reuniões da comunidade mesmo, reuniões da associação. Pauliana: Tem algum outro local que vocês discutem? Interlocutor 5: porque no caso é assim, nós mesmo aí na comunidade mesmo, mas quando se trata dos acordos até que nós tivemos na reunião do conselho, a gente discutiu em relação a pesca, e a regras da nossa comunidade e aqui mesmo. Pauliana: As regras da comunidade são internas? E o do conselho e de todo o PAE? Interlocutor 5: Isso. (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU, 39 ANOS)

Pauliana: As regras da comunidade são discutidas entre vocês? Como elas são discutidas? Interlocutor 7: Elas são levantadas em propostas e vai pra assembleia discutir, embora sendo incluído dentro do plano de uso, dizer que já algumas coisa que já são das regras de uso, só que tem algumas coisas

dentro do acordo comunitário que ele é feita internamente, mais tem outras regras que são do plano de uso, embora não funcionando como deveria funcionar no plano de uso. Pauliana: Já teve uma atualização do PU? Interlocutor 7: Não, desde que foi criado não já foi discutido as regras da reforma, mas ainda não foi renovada. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Quando perguntados sobre a melhor época para pescar, eles falam que é quando “abre para a pesca” (15 de março), eles começam pescando os peixes” no geral”, depois vem o tambaqui (abril) e o carro chefe da comunidade que é o pirarucu (junho).

E quais são as melhores épocas para se pescar? Interlocutor 9: é o mês de março, julho, agosto. No mês de março a gente começa pescando os peixes geral, porque o tambaqui só abre em abril, o pirarucu a gente começa dia 1º de junho. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

É quando abre pro tambaqui mês de abril e nos mês de junho que abre pro pirarucu. Não. Junho, julho, só agosto parece. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

No inverno. Pauliana: Vai de quando? Interlocutor 2: Vai de 15 de março até agosto. Pauliana: E de lá, não pescam mais pra comercializar? Interlocutor 2: Não, só pro consumo. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

É pro final, agosto, setembro. Interlocutor 4: E vocês pescam o que? Interlocutor 4: Pirarucu. Pauliana: Só o pirarucu? Interlocutor 4: Tambaqui, todo tipo de peixe, quer dizer que aqui a gente pesca assim, uns gostam de um tipo de pescaria e outros já gostam de outros né. A minha é mais o pirarucu e agora, o tambaqui. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

O mês de abril, porque é quando começa. Pauliana: já tem peixe? Interlocutor 5: Já. É porque nossa pescaria é assim, vai de abril até no ultimo defeso que é do pirarucu, dia 01 de dezembro, só que a gente tem aquelas arregalias que é assim, fecha o tambaqui e fica só o pirarucu. Tá no acordo isso! (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU, 39 ANOS)

Geralmente no mês de junho eles não pescam o pirarucu (apesar da legislação federal permitir), segundo eles, no mês de junho a “água ainda está grande”, alguns pirarucus ainda estão de filhos, e eles estão “vilhacos”, e quando estão de filhos “eles ficam brabos”, os pescadores atribuem emoções humanas aos pirarucus. Interessante que a legislação federal permite a pesca do pirarucu de 1º de Junho a 30 de Novembro, porém e pesca na comunidade de Pixuna é organizada pelo nível da água, geralmente começa em julho quando as águas já estão baixando e vai até setembro, ou outubro dependendo da seca do ano. Vejamos os relatos:

O mês de abril, junho e julho, o maio é sempre mais ruim de peixe devido a água que ela cresce, vaza como este ano ela cresceu bastante e deu peixe e depois ela começou a vazar e escaciou o peixe. A gente pesca direto. Pauliana: O que mais vocês pescam aqui? Interlocutor: tambaqui, pirapitinga nessa época agora, e partir do mês de junho a gente pesca o pirarucu. Pauliana: E vocês pescam o pirarucu até quando? Interlocutor 6: Até em setembro. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Pauliana: e quais são as épocas boas para pescar? Interlocutor 7: Nós temos duas épocas, uma é no mês de abril e maio que são boas as pescarias, junho quanto a época que a água tá cheia geralmente a pescaria fica meia escassa, aí vai lá pra agosto pra setembro, outubro que é a época que o peixe tá voltando do lago, igapó e tá fazendo força pra sair. Pauliana: Vocês pescam pirarucu nos seis meses? Interlocutor 7: Não, acho que o pirarucu esse ano nós pescamos ele foi junho, julho, agosto, setembro e outubro, pela primeira vez, mais com o restante é só três meses ou quatro. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Pensando nesse contexto através de Bourdieu (1989), considerando o meio ambiente, incluindo o meio aquático e inserindo num contexto de lutas simbólicas, o poder de nomeação e classificação a partir dos recursos naturais permite redistribuir o poder sobre os recursos territorializados, legitimando ou não determinadas apropriações por distintos grupos. Os acordos de pesca também podem ser vistos dentro de um campo de disputas para se legitimar o acesso aos recursos pesqueiros, não sendo por isso assegurado o direito das comunidades ribeirinhas a esse território de pesca. Do ponto de vista do direito, pois esses restringem o direito de ir e vir nos territórios aquáticos (SILVA, 2018)

4.4 Infração e interdito

4.4.1 A infração

A infração é uma sanção aplicada por quem infringe o acordo de pesca, esta pode ser o que está previsto no regimento interno da comunidade ou pode ser as sanções aplicadas pelos encantados, no mundo do invisível, porém perceptível.

Bom, quando alguém inflige os acordos a gente tem um documento que é o plano de uso e também o estatuto da associação, então no estatuto tem que chamar a pessoa na primeira vez, na segunda vez tem que chamar e notificar e na terceira temos que tomar outras medidas, a gente encaminha pra outros órgãos competentes IBAMA, ICMBio, polícia. Rapaz, é uns que eles se queixam que tá passando necessidade, mas acho que não é não, é ganância. Desrespeitam o acordo só pra ganhar dinheiro, roubam nossos peixes e vendem. [...] é, eles aceitam nas reuniões, mas depois lá fora eles descorcordam, aí e por isso que eles fazem esses tipos de irregularidade, não

concordam acham que não é bom. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Segundo Wawzyniak (2003), a floresta, a água, os igarapés, os lagos e os animais terrestres e aquáticos possuem “donos” ou “mães”, e eles possuem a capacidade de se transformarem em seres de outras espécies, e em certas circunstâncias lançarem o seu olhar sobre os humanos, encantando-os ou deixando-os doentes, esses são o mau-olhado de bicho. Para este autor, os “donos” estabelecem regulamentos definindo atitudes para o acesso e uso dos recursos naturais.

Nós aplica as sanções aqui, mais a semma atua também. É porque a vezes a gente pega eles fazendo coisa errada, na comunidade, os descumprimentos dos acordos de pesca, foi o que aconteceu comigo teve um rapaz aqui na comunidade. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Nesse manejo comunitário, principalmente no Estado do Amazonas e Pará, um grupo específico de pescadores controlam o acesso e o uso do território de pesca, geralmente o território da comunidade. Os acordos de pesca contêm regras que regulam o uso do recurso pesqueiro definidas por membros da comunidade ou grupos de usuários locais, incluindo medidas e sanções a serem tomadas contra infratores. A fiscalização fica a cargo da própria comunidade que precisa de apoio governamental para dar efetividade aos acordos de pesca. Na realidade, essa postura é mais simbólica do que efetiva e serve para legitimar ações da comunidade, uma vez que as comunidades não possuem o apoio do governo nas fiscalizações contra os infratores.

[...] A confusão que tem é as vezes quando vem gente de fora, um tempo deram uns tiros e acertaram dois, vem pra roubar gado, peixe ai nesse retiro do Ciro Lima na beira do Amazonas, dali o Damásio, e o Filé, eles vinham subindo da vigilância enxergaram a bajara do caboco pra vê se já tava em terra, e meteram lhe a bala, pegou no Damásio não sei se já saiu, tiraram uma bala e anda tem uma na barriga dele, do Filé tiram um também. A maior confusão que tem é com os de fora mesmo. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Nos Acordos de Pesca comunitários, a comunidade aplica a sanção de acordo com o que está determinado no estatuto: primeiro a direção chama o infrator para uma conversa e se ele continuar infringindo as regras, este é encaminhado para a Colonia Z-20, e esta faz uma denúncia na SEMMA ou na Policia Civil, se for o caso. A Colonia Z-20 pode pedir a suspensão do seguro defeso, mas só depois de três infrações.

Pauliana: Depois que vocês discutem as regras de pesca, vocês mandam pra Semma ter o conhecimento? Interlocutor 5: Sim, no caso os acordos, e até essa semana nós tava lá comentando sobre como tá nosso acordo, tem falado porque tem que colocar nossa situação e que aconteceu de errado e eles tão do nosso lado nos auxiliando, principalmente a Z-20. É porque tem os acordos e daí os próprios pescadores não quer, se submeter a esse acordo e começa cometer as infração, aí ocorre essas questões. (PESCADOR DE PIRARUCU, 39 ANOS)

Pauliana: E as sanções ou punições que vocês tem na comunidade resolvem aqui mesmo? Interlocutor 6: De primeiro a gente tenta resolver aqui, se no caso a gente não conseguir resolver aqui a gente encaminha para os órgãos federais. Porque tem pessoas que faz coisas errada e tenta quebrar nossos acordos, e a gente fica com aquela desconfiança sempre, é porque aconteceu casos aí dentro dos nossos acordos com pessoas que tentam acabar com nossos acordos. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Pauliana: E quando um comunitário descumpri os acordos de pesca? Interlocutor 7: Olha o regulamento nosso, era que eles fossem chamados na reunião da comunidade pra dá uma conversada com ele e se caso visse que não houvesse um entendimento aqui, ele era pra ser encaminhado pro conselho e o conselho que encaminharia ou pra Semma ou pro IBAMA, INCRA alguma coisa dessa natureza, só que ultimamente tem acontecido, que tem sido levado direto, o conselho tem ficado de lado e levado direto mais pra Semma. Pauliana: Mas quando vocês conseguem resolver aqui mesmo, fica aqui mesmo? Interlocutor 7: Fica aqui mesmo. Nós fizemos alguns documentos assinado, mesmo se fosse manual fazia um rascunho bacana com cabeçalho e tu formulava algumas coisas dentro de um relatório e onde a pessoa assinava se comprometendo, e nós trabalhamos muito tempo dessa forma. (INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Quando, nas fiscalizações são apreendidos apetrechos de pesca, principalmente malhadeiras, essa é levada para o barracão comunitário e em dia de reunião, ela é queimada na frente dos comunitários. Se for pego o pescador cometendo a infração (que geralmente é a pesca com malhadeira) este é encaminhado e apresentado para a Colônia Z-20 e a Semma. Essas são as infrações do mundo material visível, definidas no Acordo de Pesca Comunitário.

Em uma das viagens de campo, tive a oportunidade de acompanhar a entrega de três ofícios da Semma para três comunitários que ajudaram no roubo de pirarucus. A notícia era que um grupo de pescadores da comunidade vizinha tinha fornecido malhadeiras para o grupo do Pixuna pescarem bodecos e venderem para a comunidade que forneceu as malhadeiras (importante lembrar que no Pixuna é proibida a pesca de malhadeira). No caso, o ofício era a intimação para comparecimento na Semma para devidas explicações, provavelmente esses pescadores não terão direito a receberem o Seguro Desemprego referente ao ano de 2019.

4.4.2 O interdito

As interdições na várzea amazônica: na lenda do Boto, diz respeito ao ato sexual entre o boto (animal irracional) personificado na figura do homem com a mulher (ser humano racional), uma consumação carnal entre o animal e uma humana. Essa é uma propagação em toda a Amazônia. Fraxe (2004) em seus trabalhos no interior do estado do Amazonas nos relata que há uma diferença entre o ato sexual do boto (em forma de homem) e da Bota (fêmea do boto), pois com a fêmea, a consumação do ato sexual não se daria na transfiguração em animal para ser humano, e sim permaneceria enquanto animal (forma de boto), uma vez que o sexo da bota é igual ao órgão sexual da mulher, e segundo os relatos de Fraxe em Carreiro da Várzea, no Amazonas, “a preferência do caboclo por essa relação decorreria do fato de que o sexo da fêmea do boto tem uma conformação muscular interna que contrai repetidas vezes durante a cópula, intensificando o prazer.”

Sendo essa também uma condição de interdito, nesse caso entre o homem (ser racional) com o animal (fêmea do boto), pois para o ato sexual acontecer, a Bota não precisa se transformar em mulher, este é realizado na forma de animal, e logo em seguida ao ato, a bota é morta pelo homem que lhe deu prazer, impedindo assim que a história se espalhe, ou impedindo a concepção e sucessão da espécie.

No nordeste paraense temos a presença do encantado comumente chamado de Ataíde, este pode se morfosear no marido da mulher, tal qual o boto, e esta pode ter um filho do Ataíde, segundo SILVEIRA *et al.* (2015) isso seria uma explicação ao adultério cometido pela esposa, pois ao Ataíde pode ser atribuído a paternidade, e ao mesmo tempo nos chama atenção o potencial que ele tem de ameaçar outro homem no manguezal, tanto do ponto de vista sexual quanto a violência física. Ele seduz a mulher e a ilude, mas também ameaça os homens com sua sexualidade exacerbada, para alguns homens ele é a representação da maior ameaça, daquela que destrói não somente a reputação, mas a própria vida, que é o sexo entre os homens.

Já aqui para o Baixo Amazonas, Vaz Filho (2013) nos relata que as botas seduzem e perseguem os homens, geralmente depois de uma provocação “*a corna, se tu for bota vai a noite lá comigo*”, a bota aqui, no relato: ela se personifica na figura de uma linda mulher, branca, loira dos olhos claros e muito bonita. Também não há amor envolvido, só uma conjunção carnal e um temor dos homens, pois segundo os relatos, “a bota é insaciável durante o sexo” deixando os homens fracos, debilitados, “mufinhos”, pois se não for feito um trabalho para afastar ela da casa do homem, esta voltará todas as noites, levando o homem

para a morte ou o mundo dos encantados. Aí entra a figura do pajé ou curador somente essas duas figuras podem fazer o trabalho de pajelança para afastar a bota e impedir que o homem morra ou seja levado para o fundo, no mundo do encanto.

Aqui na Comunidade de Pixuna, em nossas conversas informais percebi que alguns pescadores têm algum tipo de ritual antes de ir pescar (isso não foi relatado nas entrevistas): alguns levam dentes de alho, outros, pimentas malaguetas, folhas de arruda, tudo escondido. Segundo a crença local, esses objetos servem para afastar o mau olhado, a panema e são também uma espécie de amuleto. E quando adentram as florestas alagadas, o silêncio tem que ser absoluto para não desrespeitar “o dono” do lugar, ter uma pescaria próspera e tudo correr em segurança (PESCADOR, 60 ANOS).

Percebemos o respeito que o homem tem pela natureza e o temor também, pois respeitando os seres das florestas e das águas, ele terá uma pesca farta e segura. Esse respeito seria: retirar somente o pescado necessário para sua alimentação, ou o suficiente para o alimento e para a venda do dia; não pescar em locais proibidos, pois senão a Cobra Grande aparece; respeitar os dias santos e também respeitar o período de luto de alguém da comunidade (no período de oito dias eles não podem pescar). Nesse sentido, essa relação entre seres humanos e não-humanos é uma mediação entre os seres que se interrelacionam (SILVA, 2011), dentro de uma causalidade.

Godelier (1980, p. 166) observa que “os humanos são concebidos como que ligados a natureza por laços invisíveis, que fazem com que cada indivíduo, pela sua conduta, mantenha ou comprometa a ordem das coisas”. Quando o pescador segue seus ritos e respeita a natureza, ou quando ele não respeita a ordem “invisível”, como pescar só o necessário ou caçar somente o necessário ou “*os cabocos começam a sacanear com o bicho, com as coisas que fazem, malinar do bicho né, aí o bicho fica com raiva e judia do outro*”, nesse caso ele pode ser punido segundo a lei dos encantados, ele pode ficar perdido na floresta, não pegar nada na pescaria, não conseguir caçar, e assim por diante. Nesse relato o pescador está falando do Curupira:

Não, a curupira fez sacudir os pau onde eu tava trepado e vim me embora. Mas será? É rapaz a curupira, quando ela da pra judiar da gente ela judia pô, a gente vai andando de noite e de repente assim a gente ta perdido ela faz a gente se perder. Pauliana: Mas por que ele judia? Interlocutor 3: Porque os cabocos começam a sacanear com o bicho, com as coisas que fazem, malinar do bicho né, aí o bicho fica com raiva e judia do outro. (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, 80 ANOS)

Câmara Cascudo (2002, p. 112) descreve o curupira como sendo a mãe do mato, aquele que protege a floresta, podendo ser tanto do bem ou do mal de acordo com a intenção da pessoa. Ele, portanto, protege a mata e seus habitantes. Segundo a crença local, o curupira castiga aqueles que caçam indiscriminadamente ou por prazer, quem mata as fêmeas prenhes e os filhotes indefesos, e também aquele que destrói a mata sem necessidade alguma. Para estes, o curupira se torna um inimigo terrível, mas, por outro lado, ele ajuda aqueles que caçam por necessidade de se alimentar.

Segundo alguns relatos, quando o pescador já vai com a ânsia de matar a caça para vender ou pescar o pirarucu fora do período permitido, eles se perdem na floresta, ficam sem rumo, até “*a canoa fica sem rumo*”. Eles remam, remam e não saem do lugar. Nesses momentos, eles perdem o domínio, o controle sobre o território, uma vez que esse é regido pelos encantados e eles que determinam as sanções para quem infringe as regras.

4.5 Diversidade ecológica e o conhecimento tradicional

O conhecimento e saber tradicional, segundo Diegues (2009, p. 1), compreendem campos específicos como a “classificação de espécies aquáticas, comportamento dos peixes, taxonomias, padrões de reprodução e migração das espécies, cadeias alimentares”. Referem-se também “às características físicas e geográficas do *habitat* aquático, clima (nuvens, ventos, mudança do tempo), artes de navegação e pesca. Esse conhecimento tradicional também contextualiza as relações com o mundo sobrenatural”.

“Não, peixe tem, agora acontece que o peixe tá vilhaco, é muita malhadeira e o peixe vai embora, ele sente, eles entram pra esses aningal ralos só tão ali perto onde tá caindo o fruto e tão rodando por ali, descansando, mais não que não tenha, olha ontem varou aqui que ninguém viu jaraqui, o monte que pulava, o cardume que varou ali pro Bastião. [...] Pauliana: Qual é a melhor época da pesca aqui? Interlocutor 3: É agora, porque chega no verão é fechada a pesca. Pauliana: E vai até quando a pesca? Interlocutor 3: Em setembro, dependendo do nível da água Pauliana: Onde o senhor pesca é aqui na comunidade mesmo? Interlocutor 3: É ali pra trás dos matos, eu pesco até umas 9h aí eu volto pra casa. Tem gente que fala que não tem mais peixe, mais tem, tem tempo que os peixes ficam vilhaco e de repente eles aparecem em agosto que começam a puxar no caniço” (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUC, 80 ANOS)

Este autor, também nos fala que o processo de aprendizado desse conhecimento tradicional é uma prática informal, passado de forma verbal ou por vezes não é repassado através da fala, e sim nas ações do dia a dia. Ele fala que “os processos de transmissão do

aprendizado muitas vezes são tão sutis que os aprendizes não se dão conta do processo” (DIEGUES, 2009, p. 1). Vejamos os relatos:

Olha nos últimos anos tem variado porque como a gente tava realmente trabalhando quase em cima do manejo do pirarucu então variava, tinha vez que a gente ia até agosto, depois a gente passou pra setembro, esse fomos até dia 15 de outubro. Aí a gente determina de acordo com o nível da água. E as vezes também a gente tem sempre um critério na abertura da pesca quando é uma pesca elevada, exemplo se for de espinhel ou de malhadeira a gente na subida, a gente tem que acompanhar a água, porque se tiver uma água pouca ou a gente vai pegar muito peixe a gente percebe que é prejuízo pra gente. Então a gente deixa os peixes se espalharem um pouco, então agora na baixada a gente deixou um critério que a gente tava perdendo muito peixe, que na baixada é a gente ia pescar com um número maior de malhadeira e um linha mais fina e a malha pequena e pegava peixe muito pequeno, é uma perca, assim que a gente ia vendendo muito baixo, tem alguns critério né que a gente tem os acordos externos com a documentação da comunidades e também nos acordos internos que variam de acordo com as necessidades. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

A observação da lua, a subida das águas, dos comportamentos alimentares e comportamentos físicos dos peixes, os sons da natureza revelam a maneira desses povos se relacionarem com a natureza, dessa forma eles conseguem identificar cardumes, identificar os pirarucus fêmeas, dos machos, que tipo de frutos cada peixe come, e assim por diante. Além de terem uma audição apurada, pois eles conseguem identificar os peixes através do som que eles fazem quando estão se alimentando. Somente uma experiência de vida que faz com que os pescadores se relacionem desse modo com a natureza:

É tá previsto pra esses três meses, se a água da pra vazar, ai pode chegar mais 15 dias de setembro, mais só tá mesmo “palavrado”, mais só tá mesmo junho, julho e agosto, três meses, ai três meses só de pescaria. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

É porque tem um período que ele fecha, varia assim porque nós vamos conforme a água. É como tô te dizendo, a água tá grande no período assim, a gente continua a gente só não passa de dezembro, mas quando ela baixa, a gente fecha, conforme o nível da água. É pelo nível da água, nesse período que a água cresce o peixe fica mais difícil, eles ficam velhacos, tem muita água pra eles se esconderem (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU, 39 ANOS)

Pauliana: Mas vocês determinam a época que vão pescar de acordo com a subida da água? Interlocutor 7: É, conforme a baixada d’água, a pesca só começa em junho, aí de acordo com o período da água nós estabelece a paralisação. (INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

4.6 – Os territórios do lado de lá: os não-humanos

No imaginário amazônico, o sobrenatural convive diariamente com o mundo material, pois os dois formam, na perspectiva dos moradores, uma só realidade (VAZ FILHO, 2013). O mundo material seria esse nosso mundo da labuta, do trabalho, o mundo de perspectivas concretas; o mundo místico, do encanto ou espiritual é o lugar do invisível, daquilo que não consegue ou não pode ser explicado pela lógica racional, porém sua existência não é questionada, no qual um complexo de crenças permeia os dois mundos, onde humanos e não-humanos convivem harmoniosamente, porém em realidades distintas.

Durante a pesquisa de campo, percebi na fala dos interlocutores como o paradoxo se articula: ao mesmo tempo em que eles afirmam não acreditar nos encantados, conhecem alguém próximo que viu ou sofreu punições – malinesas – destas divindades. Outra peculiaridade é que estes mesmos interlocutores que afirmam não acreditar têm medo das divindades. Paradoxo este discutido por outros autores (VAZ FILHO, 2013) que estudou sobre humanos e a existência de divindades (SILVA, 2018). Situação Descrita nas falas abaixo:

Pauliana: o senhor acredita nos seres das florestas, das águas? Interlocutor 2: não, eu não acredito. Pauliana: E se o senhor visse alguma coisa de anormal o senhor acreditaria? Interlocutor 2: É se eu visse eu acreditava. Pauliana: E nos seres das florestas o senhor acredita no jurupari, na mãe d'água, no curupira? Interlocutor 2: Rapaz, eu acredito né, o pessoal fala, tem mais eu nunca cheguei a ver e nem ouvi o cântico de nada. Pauliana: Mais o senhor acredita por que os outros falam? Interlocutor 2: É, acredito sim. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Os pescadores narram histórias vividas na pesca, de seres sobrenaturais que vivem nas florestas e nas águas, ora causando medo, ora agindo como protetores dos lagos e florestas, conforme o interlocutor: *“Eu já vi, eu já vi várias vezes assovio, esses dias na subida d'água tava com o parceiro lá caçando capivara, e ouvi um gemido, de certeza era uma visagem. Mas eu fui lá e não era”* (Interlocutor 9: pescador de pirarucu, 40 anos)

5.6.1 O boto e a cobra grande

Ah, mais os botos, dizem que virava gente, o pessoal diz que quando tinha essas festas o boto virava gente se preparavam tudo pras festas e dançavam até de manhã com as garotas quando viam, aquele rapaz sumia, até que uma viagem descobriram, quando foi apareceu lá, aí a turma viram o rapaz, *“mas será que é boto?” “É boto rapaz”, “mas quando”, “vamos pegar esse caboco, quando tiver uma festa”*, naquelas horas ele apareceu lá na festa, quando deu umas 3h da madrugada partiram em cima dele quando iam chegando perto dele, ele correu e pulou na água, ele foi pra banda do

Tapajós e ele saía fazendo “baaa”, “olha tão vendo, agora dizem que não é boto”. (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, 80 ANOS)

Era noite, tava calmo, nós tava lá na bajara e nós vimo, um fogo la fora, nós era 7 pessoas, nós vimos ela lá fora ela ia andando, um fogo andando e não tinha nenhum barco pra dizer que era barco, mais não era, era ela o Paulo dali ele viu também, mais outro rapaz, e tinha um que tinha tomado ne e não viu, mais o Paulo que era meu parceiro de fiscalização ele viu também o Dielson. Pauliana: Mais vocês sentiram o pitiú dela? Interlocutor 2: Não, do lado que ela tava corria pra baixo, assim a água todo tempo correndo pra baixo e nós tava pra cima. Pauliana: Já teve algum caso de boto engravidar alguma menina aqui na comunidade? Interlocutor 2: Não, não essas coisas não! (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Os mitos amazônicos mais recorrentes nas falas dos entrevistados foram o Boto e a Cobra Grande. O mito da Cobra Grande, por vezes se confunde com o “Navio iluminado”, como se fossem uma única coisa, um único personagem (GALVÃO, 1976, FRAXE, 2004). Fraxe nos fala que o mito da Cobra Grande aparece como uma representação da mãe d’água, ou como a encarnação de um rapaz cujo nome é Norato e que se transforma em barco e engole as pessoas.

5.6.2 A Cobra Grande

A Cobra Grande é vista com um animal, uma sucuri grande. Aparece sempre a noite, e sempre adiante de uma tempestade ou em um temporal. Relatam que seus olhos brilham com a mesma intensidade que o farol do barco (GALVÃO, 1973) que ela pode aparecer também como um “navio encantado”, onde ele está sem tripulantes e vai deslizando pelo rio com todas suas luzes acesas. Na comunidade de Pixuna, temos as duas versões de formas distintas e não o mimetismo identificado por Fraxe (2004) no qual a Cobra Grande e o Navio Iluminado são a mesma coisa; tem pescador que garante que viu a Cobra Grande, ou ao menos os olhos dela brilhando e ainda o rastro dela, e tem pescadores que viram o navio desaparecer na sua frente, “na piscada do olho”, vejamos os relatos:

“Nesse lago novo, o papai contava que tava dando um temporal e lá ia levando uma bola de barranco, de capim, mato grande mesmo que fica em cima da superfície da água e uma arvore grandona conta o vento, a arvore dava mais 50 metros de comprimento, ele disse que era ela (a Cobra Grande) que tava em baixo e ia levando, porque o barranco ia contra o vento, não dava de ir sozinho. Era a Cobra Grande! (INTERLOCUTOR 3.1, PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Pauliana: Mas será que ela mora aí? Interlocutor 3: Essa daqui mora pra banda do lago novo, muita gente da comunidade chegou a ver ela, inclusive um vaqueiro da fazenda viu o rastro dela no verão mesmo, ela veio lá do lago novo, segundo que falaram que quando ela vinha ia abrindo por onde ela passava, e tão pesada que era as voltas dela iam arrastando na terra seca, ela passou uns quatro a cinco meses aqui, ela atravessou pra umas baixa

funda que tem do lago pra cá dos lago do amazonas e aparecia no verão seco o vestígio dela pro onde ela atravessa as restingas vai pra de baixo procurando abrigo fundo (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, ATUALMENTE APOSENTADO, PESCA SOMENTE PARA O CONSUMO, 80 ANOS)

A vida do pescador amazônico está ligada diretamente ao rio, cujo é habitado pelos encantados que residem no fundo, são os encantados do fundo (GALVÃO, 1976) e possuem poderes sobrenaturais. Da água temos dois seres encantados recorrentes em toda a Amazônia e que representam os maiores medos dos ribeirinhos, um deles é a Cobra Grande – O Norato – O Boiúna – A Sucurijú, “é um animal mítico que se transforma em navio iluminado, possui poderes sobrenaturais, surpreende e espanta os navegantes em noites escuras ou tormentosas (LOUREIRO, 2001, p. 98) e o outro ser encantado é o Boto, do qual falaremos mais adiante, vejamos mais relatos sobre a Cobra Grande:

“A Cobra Grande, essa sim eu já vi, nós tava no trabalho da fiscalização, nós era uns 8 mais ou menos, nós tava na boca do Pixuna, e aí nós tava todos sentados no porão da bajara assim nas enchivas e daí aquele fogo sai e atravessava lá no porto, assim nós achava que era uma lancha mas não era a lancha, era cobra grande porque tinha dois fogos no lugar dos olhos, e daí as vezes as pessoas falam, que era a voadeira, mas eu nunca vi voadeira fazer tudo aquilo que faz, que uma cobra faz, foi nessa parte que nós vimos. Pauliana: Mas ela não fazia barulho e nem o remaso que falam? Interlocutor 5: Não, não só deu aquele banheiro que é aquela onda na bajara e nós entremo pra dentro, e o pessoal ficaram com medo e entremos, e depois começou a chover. Nós tava na boca no rio Amazonas mesmo e depois que nós entremos pra dentro lá, agora os meninos viram aqui no lago a cobra grande, que eles iam a noite também fiscalizar e viram ela de búbuia, assim boiada, enxergaram aquele vulto grande e ia sumindo aquele vulto, eles pararam a bajara, daí eles foram pra beira do lago depois acendeu aqueles dois olhos, assim e correu assim, e aquele olho corre mesmo e igual uma lancha mesmo e depois sentou e sumiu e eles voltaram, não conseguiram ir pra frente não, ficaram com medo. (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU 39 ANOS

“Aparece o navio, eu já vi, aparecia aqui. Eu tava pescando com esse dito marido da minha prima, apelido dele era pão, e nós tava bem ali daquele lado, bem ali perto daquela ponta, nós tava pescando dorada, era mês de julho pra agosto, aí nós tava com espinhel, fomos soltar o espinhel pra fora de noite e quando demos o navio apareceu pra li pra banda da boca, mais muito igual navio de turista, mas de mais. Aqueles pau de cargas e luz lá em cima, atravessou pra esse lado e depois ele voltava pra li pra esse lado aqui de novo e ele voltava pra li, aí a gente, “*rapaz que navio é esse será que tá perdido, eu disse pra ele*”, esse navio não tá perdido, está muito claro, aí ele disse: “*rapaz eu não sei*”, aí eu disse: “*desde essa hora que ele apareceu não some pra quem vai pra banda de Santarém e só vem neste rio*”, aí depois ele beradiou, e ele disse: “*bora ver o espinhel*” e eu disse: “*umbora*”, aí a gente começou a puxar o espinhel e eu olhando sempre pra banda do navio quando ele foi suspendendo a pedra, quando suspendeu bem assim que

eu vi já tava perto, eu disse: “pão dobra, bora dobrar rápido que o navio tá no nosso lado”, aí ele olhou e disse: “pelo amor de Deus dobra”, aí não teve mais quem pegasse, deixei ele puxar mais o espinhel aí sortemo e sumimo pra dentro do cerrado, aí ele parou lá naquela posição perto de nós, mas perto do que a escola, ali parou mas muito claro só que ninguém enxergava ninguém dentro, aí ele foi sumindo, foi sumindo e por último que sumiu, foi os dois paus de carga. Aí eu disse pra ele: *“rapaz, sabe pão que esse é o navio encantado que o pessoal tem visto aqui”*, aí ele disse: *“rapaz é mesmo e agora pra nós ir pra casa?”*, eu disse: *“bora desmanchar o espinhel e vamo embora aqui por esse cerrado pega essa beirada e vambora por dentro”*, aí e assim nós fizemos, fomo embora. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

“Uma vez tava pescando dorada na beirada, numa bajara que eu tinha, ai tava eu olhei pra fora e disse: “lá vai ela de bubuia”, meu parceiro disse: “mas será”, eu disse: “é, olha a canoa!”, mas tava um pouco longe daqui pra aquelas bananeiras lá, mas rapaz bora la com ele, mas não vai ninguém e luar tava parece dia, e disse: bora a canoa dele vai fugindo e malhadeira e fui chegando perto e percebi que não era a canoa aí era do comprimento de uma bajara só que na ponta assim tinha um bocado de galho, rapaz eu fiquei e desconfiei e aparecia aquele tronco e era largura da dessa lancha lá e aparecia pra tras uns 15 metros, ai eu peguei a lanterna mesmo luar, eu foquei mais não dava de ver bem o que era, ai eu disse: “dobra a bajara que isso não é coisa boa, é bicho feio aqui do fundo”, ele dobrou a bajara, e o bichão, quando nos demos ela boiou mais na frente e saiu assim, ai eu fiquei com medo, eu acho que era a Cobra Grande, mais não vi nada de fogo. Dizem que os olhos dela são duas tochas de fogo, né? Aí se era ela, eu não sei, mas que era grande, era sim”. (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, ATUALMENTE APOSENTADO, 80 ANOS)

Nesse relato, o interlocutor ora fala que era o Navio Iluminado, ora era a Cobra Grande, levando nós a cremos que talvez possa ser a mesma coisa também. A Cobra Grande que se transforma em Navio Iluminado. Vaz Filho (2013) diz que “há vários relatos da Cobra Grande que saiu da terra firme para o rio “rasgando” o chão e derrubando arvores” tal qual ocorreu em Pixuna, muitos não viram a cobra propriamente dita, viram somente seus rastros:

Rapaz a cobra grande que o pessoal falaram que já viu, eu nunca vi, eu fui umas vezes lá e dormir com o Amarildo, lá no lago pra mim vê ela, mas eu nunca vi, eu vi uns rastro de uma cobra que vem lá do lago novo, então a gente vimo o rastro no lago era muito grande dava dois palmos e pouco aquele rastro e era assim no igarapé e caiu pro lago, então o pessoal acha que era esse bicho que aparecia ai no lago, apareceu pra algumas pessoas, não foi pra todo mundo que apareceu (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

E outros afirmam veementemente terem visto a Cobra Grande:

Antes quando eu era mais novo eu fui pescar com meu tio pro Lago Grande (Monte Alegre), eu tava assim numa base de 13 a 14 anos, nós fomos

chegando lá no Piapó, aí meu tio veio e tava com aquele monte de acari e veio embora, aí nós ficamos lá eu com meu tio e o genro do meu tio também, quando nós colocamos a malhadeira e quando foi umas nove e meia pras dez a baixo do igapó grande que é um lago lá, nós tava bem assim no capim quando demo ela boiou assim fora e do outro lado tinha uma parte que tinha um outro pescador e ela correu no rumo dele e tava essa distância assim o fogo aí correu e aí apagou o fogo, aí correu pra perto do pasto, aí ficamos lá mais que essa casa longe da beira do lago, aí nós ficamos lá na canoa, aí passava perto assim que varava de um lago pro outro largão mesmo aí ela voltou lá fora e dobrou no nosso rumo que ela veio, aí nós tinha colocado uma malhadeira bem assim no igarapé, aí ela veio e ela parou, eu acredito que assim que nós demo bobeira, ela veio e parou, aí eu só fiz me enfiar por baixo, meu tio pelo porão e outro marido da minha prima deitou na proa da canoa dele aí nos olhava assim, ela clareava em cima do capim, aprecia cara de um caminhão, 15 min ela ficou lá, aí nós tremia de medo, se ela entra pra essa canoa ela pega nós, aí teve teve lá e ela foi recuando, aí ela entro de novo e correu, nós passamos a noite lá no burutizal e no outro dia a gente veio embora e não ficou mais lá! (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

A Cobra Grande eu já vi, foi assim já faz uns 18, 20 anos atrás antes de um temporal, eu olhei na beira e o temporal se formando e pra li era tudo fundo naquela boca do Tapará, eu via aquela tocha tão rápida que não dava 2 minutos ela atravessava pro outro lado do igarapé da praia, e parecia com foco de carro, rente a água, eu tava na beira ajeitando o barco e como eu vi que vinha um temporal grande, e sempre dizem que a cobra grande aparece em temporal, então ali na boca do Tapará não era tão baixo como é agora, saia da boca do Tapará em direção ao igarapé da praia, rápido e chegava no lago, parava e ficava só o fogo, acho que umas quatro vezes naquele corre, corre e eu acreditava que era cobra grande porque o pessoal fala que já tinha visto lá. Eu acho que ela não mora mais aí, ela já foi embora, devido as terras crescendo, que são as praias, a cobra grande gosta de tá mais no fundo e pra mim ela se mudou, hoje o pessoal coloca as bubuia e fica tudo de fora e naquela época era muito fundo. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Para alguns interlocutores, a Cobra Grande seria um encantado⁵ - uma pessoa que não morreu e foi levada pelos companheiros do fundo: *“e tinha uns locais que o caboco não passava lá que ela estava lá, esperando para encantar ele, levar eles pro fundo né?”*

Pra cá falam muito em cobra d'água, era mais isso daí que era muito comentado. Mas a minha mãe chegou a vê muitas vezes o foco dela, eles iam andando na beira do rio então tinha um local, mais era diante de temporal, tarde hora da noite e tinha uns locais que o caboco não passava lá que ela

⁵ Segundo Maués (1995, p. 19) os encantados são seres perigosos e podem levar uma pessoa para sua morada, no encanto. Por isso é necessário cautela com eles, não só pedindo a proteção divina contra os males que podem provocar, como adotando atitudes respeitadas no momento em que se passa pelos locais que onde costumam manifestar-se (o mangal, os rios e os igarapés).

estava lá, esperando para encantar ele, levar eles pro fundo né?
(INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Dizem que a pessoa fica encantado e vai embora pro fundo, pois é tudo isso tem essas “medosa” como diz o povo, diz que fulano se encantou e foi embora pro fundo, e assim vai. Aqui ninguém sabe dizer como foi né, porque caiu na água do barco do seu Amador que mora ali, chamavam de segurança veio da cidade, chegou lá, foi passar da proa do barco foi pular pelo lado escapuliu e até hoje não acharam, procuraram de todo jeito e não acharam. Foi duas pessoas que sumiu ai e não acharam, o outro foi o velho chamado Carieiro, ali pra banda do remanso ele foi vender pirarucu na casa do cunhado dele, aí esperaram e nada quando vieram procurava, tava a canoa no remanso o chapéu e o remo atravessado não acharam ele, sumiu também que até o dia de hoje ninguém sabe o fim daquele homem, que não acharam nem boiado também, foi encantado, só pode! (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, 80 ANOS)

Segundo este relato, duas pessoas sumiram misteriosamente da comunidade, ninguém sabe o que aconteceu, o que os levam a acreditar que os encantados levaram eles, e talvez eles sejam essas cobras que aparecem pelo Pixuna.

Não, as vezes a visagem é medo. Eu sei da cobra grande, tem o boto até dizem que ele se ingera em gente, nessa época que o finado titio que era vivo e eu pescava com ele na beira do amazonas, nós vimos 3 pessoas numa canoa branca e vinham remando da beira e nos tava puxando espinheis e eles vinham passando, aí eu disse que é esses cabocos uma hora dessa, e nos fomo pra beira e chegando perto e eles remando, e quando chegamos perto eles sumiram e depois levantou um cardume de boto em cruz e ele falou que eles eram boto que se gera em gente. Agora cobra grande no amazonas existe mesmo. Isso já faz muitos anos tava pescando com um cunhado meu ai onde é essa igreja, nós fomo pescar dorada e ela boiava daí a gente viu aquele fogo, aí saiu pra cima que chegava aqui de frente e era muito forte, quando eu chegava lá ela parava, e assim ela continuava umas três ou quatro voltas até que eu não vi mais, esse vez que eu vi (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Olha por falar em visagem eu não acredito em visagem, eu tô 50 anos aqui no Pixuna e ainda não vi nenhuma. O que nós vimos foi um, no dia que fomos fiscalizar lá o lago, nós tava na beira do Amazonas, nós vimos o fogo que meu tio dizia que tinha cobra grande, aí eu quando morava ali no Igarapé da Praia, sempre minha vó dizia que tinha, que durante tá lá o único fogo que eu vi foi lá na ponta da ressaca. Eu vi foi lá por dezembro do ano passado. Vimos dois fogos de olhos, era enorme e assustador. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

E para outros pescadores, a Cobra Grande é a protetora da comunidade, pois ela sempre aparece quando eles cometem uma infração, esta geralmente é a abertura da pesca de malhadeira nos lagos:

Eu acho que ela age mais como protetora do lago, porque sempre que eles abrem a pescaria no lago com a malhadeira, ela aparece e bota a gente pra

correr, sabe! E quando ela apreço, chove, dá temporal, vento vargeiro, de cima! (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU 39 ANOS).

Sob essa perspectiva (WAWZYNIAK, 2003) nos diz que esses seres são vistos pelos ribeirinhos como protetores das águas, dos aningais, dos lagos, dos igarapés, das praias e também dos animais terrestres e aquáticos, tal qual apontado pelo Interlocutor 5, a mãe do lago do Pixuna seria a Cobra Grande, esta protege tanto contra invasões de pescadores de fora da comunidade quanto os de dentro da comunidade também, pois quando ela aparece, a pesca é suspensa no lago e rapidamente a história da cobra se espalha, inibindo as invasões.

5.6.3 A malineza do boto

O boto é um animal ambíguo em nossa região: é um mamífero em forma de peixe que vive nos rios amazônicos. Segundo Maués (2006), o boto constitui um tabu alimentar (as pessoas não comem a sua carne), entretanto, é visto como símbolo sexual, um objeto de desejo de homens (boto fêmea ou “bota”) e mulheres (o boto macho, transformado em um belo rapaz). Por não ser comido como alimento, é pensado como vigoroso parceiro sexual (outra forma de “comida”). Vejamos um relato:

“Na verdade o boto persegue a gente até mesmo sem a gente maltratar ele, porque as vezes a gente maltrata de boto, várias gente arpua e eu também já arpuei, mas porque é assim a gente tá na canoa pescando e o boto vem lá mexer com a gente, pra mim um boto já quebrou um remo meu, então as vezes a gente tá pescando aí no lago, esse ano que não entrou aqui, mais quando entrava no lago na beira do amazonas então ele dá na malhadeira, ou então ele vem bem rés ao bote, e ele fica perseguindo rés ao bote, e o que acontece que as vezes a gente se aborrece com ele e arpua com uma vara ou com arpão mesmo, e então ele persegue mesmo a gente o boto, agora as vezes essa questão de arpiua, a gente arpua ele mas o cardume de boto vem pra cima e depois que solta ou mata ele e corta eles vão embora [...] : É, na verdade é um animal que ele persegue a gente, ele tem uma parte que ele não e do bem não” (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS).

No tempo do meu avô, mas do meu tempo pra cá não. Meu avô contou uma história e que várias gente contava a mesma história: *que numa casa morava uma família e na família tinha quatro filhas e o que acontece o boto vinha de noite e o boto adormecia todo mundo da casa e entrava e lá o boto mantinha relação com ela e depois o boto ia embora e ela conseguiu engravidar do boto*, então ele me contava essa história e o que aconteceu quando ela ficou grávida do boto, ele abandonou ela, o menino nasceu vivo, mas logo depois, ele morreu! (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS).

Também à crença sobre a malineza do boto, esta provoca doenças em quem tira brincadeiras ou “judia” dele. Partes do corpo do boto também são usados em trabalhos religiosos sua carne não é utilizada como alimento (tabu), quando é encontrado, seu corpo é todo aproveitado para uso medicinal e de magia: os olhos servem de espécie de talismã para despertar o amor, a carne serve para a cura da lepra, o cérebro para despertar o faro de cachorros, e uma infinidade de outros usos (GALVÃO, 1976).

Nesse imaginário, o boto pertence ao lugar de encanto, onde vive os companheiros do fundo, espécie de mundo submerso que abarca todo esse imaginário. Galvão (1976) destaca que uma das concepções que se tem sobre o boto é que ele é um encantado, por isso recebe características humanas. Na Amazônia existem duas espécies de boto conhecidas, o boto vermelho e o boto preto; “o boto preto é aquele que protege, e o boto vermelho é o *Don Juan* das águas, sedutor de moças donzelas e mulheres casadas” (FRAXE, 2004, p. 326) “*se tu chegar na beira do amazonas e tu vê o boto boiando principalmente, não é o botinho preto não, é o botão, é o vermelhão e faz mal*”, os pescadores da comunidade de Pixuna também relatam que quem “faz mal” é o boto vermelho, ele é temido por esses lados.

As cerimônias de pajelança na Amazônia ocorrem para curar as doenças que são praticadas pelo ataque do boto, curar o mau-olhado, a panema, afastar um encantado. O ataque do boto acontece quando ele se enamora das mulheres. Relato do Interlocutor, a respeito da relação dos botos no Baixo Amazonas:

“Eu tenho uma historia de um boto, a gente morava ali na frente, morava numa casa lá, o Santos eles moravam perto de nós, tava a Luciana, Ramon e o Helber eles eram pequenos, aí o Santos pescava saia ali pra trás do mato grande pra pescar acari nessa época tinha que sair 3h da madrugada, e a nossa casa ficava bem próximo, aí quando eu tava em casa umas horas, tava com os molequinhos pequenos, quando nós demos foi com aquele grito dela “*ai*”, aí nós fomos pra lá e ela tava em choro, ela disse que tava deitada na rede quando deu era o Santos, só que era a forma do boto, ela deitada com um filho daqui e outro daqui da rede, ela enxergou que não era o Santos, o erro do boto foi tirar a roupa tudinho, deitou com ela, usou ela, e ela querendo gritar e não saia nada, que ela adormeceu, quando ele saiu vestiu a roupa dele e saiu assim na porta normal e passou quando chegou la pra banda da beira se jogou na água era aquela zoadeira de boto pra lá, foi o tempo que ela se espernegou e saiu a voz dela, aí que ela gritou pra nós, ele ia lá na rede dela, e eu acho que foi feito um trabalho, isso um mês, ela teve que fazer um tratamento como o curador e afastou o boto dela. Por isso que eu digo que o inimigo entra ali no boto, e ela foi usada pelo boto e são coisas que acontece e que a gente vê, o que tá acontecendo eles chegam e contam o que tá acontecendo, se tu chegar na beira do amazonas e tu vê o boto boiando principalmente, não é o botinho não, é o botão, é o vermelhão e faz mal, pois é são coisas assim, por isso que eu digo que o animal, o peixe e a pessoa então não é caso do peixe virar o homem ou a mulher assim como o

homem, não é pra virar boto e nem a mulher virar bota, por isso que eu digo que o inimigo ele entra lá naquele animal, lá pra virar gente, porque o que faz virar? É o próprio inimigo, é tipo a bruxa” (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Vaz Filho (2013) diz que aqui para o Baixo Amazonas, o mito do boto “emprenhador” não é romântico, as mulheres têm muito medo do ataque do boto, mulher por ele seduzida passa a ter relações sexuais, e a frequência das visitas noturnas deixa a mulher com o aspecto de doente, pálida (amarela), pois no momento do ato sexual, seu sangue é sugado (GALVÃO, 1976), como se fosse uma espécie de vampiro. Se a mulher não for curada, ou “tratada” com um pajé ou um curador, esta poderá morrer. Galvão (1976) destaca que o boto tem especial atração pelas mulheres, principalmente aquelas que estão menstruadas, que devem evitar andar em barcos, canoas, e se aproximar de rios, este entra na casa das mulheres pelas quais se enamorou, deita-se na rede junto dela para seduzi-la e amá-la, podendo engravidá-las mesmo as que estejam menstruadas e olharem para ele muito perto (LOUREIRO, 2001; FRAXE, 2004).

Galvão também fala que não encontrou registro do caso ser inverso, da Bota (palavra que os ribeirinhos usam para designar as Botas – fêmeas) virar mulher e seduzir um homem, já Vaz Filho (2013) relata que na região do Tapajós há relatos das botas perseguirem homens, geralmente depois delas terem sido provocadas, tal qual aconteceu no Pixuna: aí ele disse assim “*a corna se tu for bota, vai a noite lá comigo*” (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS).

Olha o pessoal conta que teve um senhor lá da Costa do Taparará que foi daqui do Pixuna beradiando essa costeira que vai pra Costa do Taparará, e os botos começaram “bobobo” em baixo da canoa dele e saia e boiava e ele puxando na frente, aí ele disse assim “*a corna se tu for bota vai a noite lá comigo*” era um tio do Damásio passou, quando foi de noite ele deitado na rede dele quando ele olhou, e aquela mulher loira e bonita olhando pra ele, não falou nada, só foi sentando na beira da rede dele e ele foi com a mulher “coisar” e quando foi na outra noite de novo, mas ele sabia que era bota, olha pra terminar o embalo ele foi emagrecendo, foram fazendo pergunta pra ele, a família e nem a família não sabia e ele contou a situação e disse que tinha uma mulher que ia toda noite lá com ele, e essa mulher era a bota e tava acabando com ele, de lá foram chamar um curador pra fazer um trabalho pra afastar a bota dele, e ele ficou bem baqueado, precisou se mudar daqui da comunidade porque ela perseguia mesmo ele. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Pauliana: E o senhor já ouviu as histórias dos botos? Interlocutor 2: Já. Mais olha até meio que, uma vez um menino aqui foi mexer com ela e ela foi lá com ele de noite. Ele mexeu com ela (a bôta), ele morava lá pra

cima, e a bôta passou a noite inteira perseguindo ele até de manhã. Ficava com ele na rede até que amanhecia e pronto. E eu não mexo com esses bichos, com boto. Esposa: Acredito porque ele malina das pessoas. Pauliana: O senhor mexe com eles, tem medo dele malinar com o senhor? Interlocutor 2: Dirrepente eu mexo com ele e ele for lá comigo. Pauliana: O senhor teme o poder do boto? Interlocutor 2: É, eu tenho medo dele. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Segundo esses relatos, o homem precisou se tratar com um curandeiro para a bota deixar ele, os relatos evidenciam tal qual Vaz nos relata “que os homens têm dificuldades de se livrarem da bota, pois segundo eles, elas são insaciáveis no sexo, e sem a intervenção do pajé ou curador, ele pode morrer ou ir para o encanto (VAZ FILHO, 2013, p. 29). Outro relato da Bota:

Não, deixa eu te contar uma, eu tenho um cunhado, ele trabalhava lá em baixo e daí ele foi pro Amazonas, quando foi uma horas da noite ele ficou só lá, ele acha que foi porque ele começou a balar, ele com o cunhado dele começaram a balar os botos, e quando foi essa noite ele dormiu só lá na praia numa casa, ele acordou e viu aquela mulher loira deitada com ele, ele não conseguia fazer nada, não se mexia pra nada, não consegui falar, ele disse que quando ele se espantou, ele tava todo adormecido, daí ele disse pra mim: “*e aí o que tua acha?*”? Eu disse rapaz: “*não sei não, não sei te dizer porque nunca vi essas coisas assim*”, e ele jura que aquela mulher loira era a bota que veio molestar ele de noite, ele ainda diz que toda noite ela voltava, que ele já tava ficando mufino, acredita? Mas de dizer que um boto vai fazer mal a pessoa acho que pra mim não existe (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU 39 ANOS).

Fraxe (2014) relata que no estado do Amazonas, logo após o ato sexual, a bota ainda em êxtase é morta. Isso é feito para que a outra pessoa não seja levada para o fundo, e vire um encantado. Mantendo nesse caso, a submissão da fêmea tendo um destino trágico, uma vez que ela é morta por quem lhe deu prazer, e ainda pode haver o impedimento de uma fecundação e o prosseguimento de uma nova geração com essa morte. Nesse caso, isso se caracterizaria um interdito (uma relação homem x animal).

A intenção dos encantados é levar a pessoa para o mundo dos encantados, em alguns casos ele se enamora da mulher, vem sempre à noite, realiza o ato sexual e vai embora, outras vezes a mulher sofre a vontade incontrolável de ir para o rio, ora ela fica com aspecto pálido, amarela, e precisa ser tratada pelo pajé ou curador, caso contrário, ela morre ou vai para o encanto. O boto causa várias doenças, dependendo da categoria da entidade que está em epifania. Mas as doenças ou malinesas mais comuns que são provocadas pelo boto são o mau-olhado, flechada do bicho e ataque do boto e a panema.

4.6.4 Se engerar

E quando eu era mais novo eu me deparei com uma cena de uma mulher lá, que ela se virava pra bicho, e ela tinha um pacto, eu acredito nessas visagem porque assim a pessoa quando ela é vazia como a bíblia mostra então ela faz um pacto e esse pacto faz com que ela tenha esse lado dela aí, então por isso que eu passei a entender esse lado e acredita, não que é acreditar mais entender que existe isso de se engerar. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Acredita-se que uma pessoa pode estar sofrendo ataques de um encantado e se transformar em um animal e malinar dos outros (GALVÃO, 1976). Isso acontece porque ele deve ter infringido uma lei, cometido um abuso com os donos dos lugares ou contra os animais, e a consequência é se transformar em um “bicho visagento” durante o dia, os bichos mais comuns são: a porca, a égua e até um lobisomem apareceu nas narrativas, vejamos:

Lá na terra dessa mulher aqui tinha uma mulher lá que diziam que ela virava uma égua, e quando contavam pro filho ele não acreditava, e ele dizia: “*mas um dia eu vou ter que ver com meus olhos*”, era só chegar noite, aquela velha morava só, e quando foi um dia ele trepou numa árvore que ficava bem quase no canto da casa e lá, quando foi pra banda da meia noite ela abriu a porta, lá vem varando a velhinha, nessa época as mulheres não usava shorts e nem calça era só vestidos, aí ela só puxou aquele vestido grande, se abaixou lá e “*xoou*”, ela tá urinando e quando ele patetou, ela se deitou em cima da urina e virou ao contraio e quando subiu já era uma monstra égua, ele se espantou, é a mãe dele, e ela saiu a porteira e os cachorro latindo, foi correndo pra baixo no rumo do curral grande, quando foi umas 4h da manhã ele foi vê a chegada, quando foi umas 4h la vem os cachorros latindo, lá vem ela, chegou lá onde ela mijou, mijou como égua e se jogou pra lá e pra cá e quando se levantou já como gente, aí ela foi tomou um banho e entrou, ele falou “*bom agora acredito que o povo fala que minha mãe vira égua*”, isso foi lá na passagem onde ela morava. Por isso que eu digo assim, quem faz entrar ali é o inimigo, então tem que ser uma pessoa que aparenta e tenha contrato com o inimigo, porque não dizem que tem o feiticeiro? Ele tem um pacto com o diabo pra ele fazer o mal pra aquela pessoa. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Um dia o filho do Santos ia pra Santarém, ele tava sentado na ponte esperando o barco, aí quando ele viu tipo assim, um cavalo ia baixando e quando ele passou na direção da ponte, ele se alevantou pra ver, ele enxergou malmente um vulto, ele foi pra terra olhar “*mais eu vi um cavalo aqui*” ele olhou os cachorro que vieram embora latindo pra cá pra baixo, aí ele, o barriga também diz que ele já viu aí, ele vinha chegando da fiscalização, deixou o parceiro dele lá pra cima e voltou e quando ele chegou aí os cachorros tavam latindo quando ele olhou o cavalo tava comendo bem na beira desse campinho, ele correu quando chegou na casa dele, ele focava e enxergava e os cachorros avançando em cima dele aí ele ficou com medo, agora não se sabe quem é! (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

E uma outra vez quando eu era mais novo também, o pessoal falava em lobisomem, aí um dia eu conversava com pessoas mais velha e falavam que

o lobisomem era um cachorro, mais de onde vem esse cachorro? Não sei o que lá, pessoas que estudaram o livro do São Cipriano, e aprendeu, mais eu nunca tive medo desses negócios, uma vez a gente viu só que a gente não conseguiu pegar, e nem se aproximar ele correu aí eu fui pra uma outra comunidade chamada Estrela e era mata ainda, assim só tinha algumas partes de casas, aí eu vim de lá era umas meia noite, quando eu vinha pra chegar na minha casa acho que tinha uns 300m pra chegar, aí tinha escola e tinha a igreja era uma encruzilhada e sempre o pessoal fala que o lobisomem aparecia numa encruzilhada, aí era limpo e eu ia bem no meio, assim aí aquele negócio deu tipo um gemido e arrepiou tudo, fiquei parado olhei pro lado, olhei pro outro tava meio luar e quando olhei tipo assim pra essa lancha eu enxerguei aquele cachorrão muito grande e ele veio se aproximando de mim e eu fiquei parado, ele chegou perto de mim e tentou me atacar, quando ele tentou me atacar aí eu foi me lembrar que era o lobisomem, porque quando ele tentava me morder saía aquela tocha de fogo e o olho dele parecia que acendia e eu travei uma luta assim de uns 20 min, ele queria me morder e eu tentando me defender e então teve uma hora que eu perdi a minha voz e não conseguia gritar pra ninguém, mais eu não perdi a noção das coisas e apareceu três cachorros comum e começaram a atacar ele, e eu lembrei que atrás da escola tinha um monte de madeira corri pra lá peguei uma estaca e voltei, quando voltei ele não tava mais lá, ele tava no meio do bananal, corri pro meio do bananal, rodei quando dei tava chegando no açazal só que o açazal era muito feio e fui embora, e de manhã lá no vizinho ele tinha comidos uns cachorrinhos, a cachorra tava de cria aí ele não teve coragem de varar pra fora pra tirar ou fazer alguma coisa. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Para discutirmos sobre o termo engerar, vamos buscar as concepções do perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro (2002, p. 347) no qual ele diz que “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanos e não-humanos, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Ainda para esse autor, a transformação do corpo “está fundamentada na equivalência subjetiva dos espíritos” (2002, p. 395), portanto o corpo humano teria essa dualidade, homem *versus* animal, e seria a mudança de acordo com as perspectivas de cada um. Nesse caso, para Descola (1998) os humanos e os não-humanos compartilham as mesmas faculdades, comportamentos e códigos morais atribuídos aos homens.

Wawzyniak identificou essa categoria: ENGERAR que é de fundamental importância na Região do Tapajós, e significa transformar; em seu trabalho ele relata:

Há relatos indicando que também objetos inanimados se transformam em seres animados, como pode ser constatado na história relatada por um morador de uma das comunidades sobre o caso de uma flecha a ele presenteada por um cunhado. Segundo ele, ela se transformou numa cobra e tentou matá-lo [...] Contudo, uma outra explicação pode ser possível, ou seja, a de que tenham “se engerado” em outra qualidade de ser (WAWZYNIAK, 2003, p. 44).

Este autor, ainda faz considerações sobre “um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si - homens, animais e demiurgos” e relaciona a categoria “engerrar” ao “mau-olhado de bicho”. Pois é através do olhar do *bicho*, isto é, do ser mítico que tem poder de *engerrar*, que os humanos são afetados por mudanças no seu estado e mesmo transformações mais radicais.

Penso então sobre essa relação entre os humanos e os não-humanos sobre a perspectiva ameríndia de Viveiros de Castro que em alguns contextos os animais são vistos pelos caboclos como pessoas, ou que pessoas podem se transformar em animais, ou então que os animais são protegidos por “mães” e “pais” da floresta, da caça, das águas (GALVÃO, 1976). Portanto, nessa perspectiva, os animais são sujeitos e atores sociais, segundo o objeto de “Abdução de agencia” expressão usada por Viveiros de Castro: vejamos os relatos,

Lá no Igarapé da Praia quando eu morava lá, tinha um homem lá que, eu não cheguei a ver, mais os mais antigo diziam, eu ainda cheguei a ver o homem, eles diziam que ele virava um bode, era só chegar seis, seis e meia, essas horas, e o povo tava todo acordado e os cachorros latindo nas casas, “*lá vem o bode*”, aí quando foi um dia viram ele passar, aquele bode preto, ele ia até em baixo e voltava, aí quando foi um dia um senhor lá “*mais eu reconheci esse bode*”, tinha estrada o caminha era limpo nessa época o pessoal capinava com enxada e iam limpando e as mulheradas iam varrendo atrás, ficava larga mesmo a estrada parecia rua mesmo bem limpa, aí quando eles viram os cachorro latir, ele pegou uma vassoura meteu bem embaixo da varanda, aí ele viu os cachorros, ele quando ele foi entrando de baixo do assoalho “*arrulhiu e paá*”, ele deu uma carreira, deu uma volta e dobrou de volta numa correria, o bode passou correndo, aí ele correu atrás, mas não pegou, e quando foi de manhã ele amanheceu com a cabeça quebrada da vassourada na casa dele, e desde dessa viagem ele aliviou mais, aí ele se mudou lá pro Mararu. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

Eu tinha 17 anos, a gente ia pra igreja e a gente sempre costumava ir dia de quinta por voltar das 23:00 a 00:00h, e aí uma vez, eu e um colega meu percebemos que toda vez que a gente chegava 23h os cachorros, eles ficavam latindo e acontecia uma euforia desses cachorros e um dia, eu sempre fui corajoso, eu fui pastorear sozinho e eu vi um vulto lá, e eu calculei que fosse como os outros dizem, uma visagem, mas era uma mulher que tinha um pacto, ela se gerava em bicho, e a gente contratamo com ele, fomo no mato tiramos uns cacete de pau e deixamos lá, escondemos atrás de uma árvore, aí o pai dele falou que não era pra gente fazer aquilo que cada um é cada um, mais a gente era novo e não tava nem aí com o que acontecia e quando foi um dia fomos pra igreja e quando tava voltando da igreja, chegamos todo mundo entrou pra deitar e quando deu meia noite, os cachorros começaram a latir e quando começou a acelerar, nós resolvemos sair e quando varamos deparamos com uma cena e era uma porca grande e, ela batia nos cachorros, fomos atrás dela e começamos a dar paulada, e a paulada mais forte que ela levou foi debaixo do assoalho que tinha um pau pregado, assim e tava baixo, nessa batida que ela deu ouvi um gemido igual

de gente e nessa hora acalmou tudo, parou as coisas se aquietaram, aí fomos lá na beira tomamos um banho e voltamos pra dormir, aí dormimos um pouco quando foi umas 4h, aí o menino do lado chegou chamando que a mãe dele tava doente, e a mãe dele se acordou perguntando o que era, pra ir lá na casa da vó dele que ela tava doente, e eles foram pra lá, amanheceu e o pessoal começou a chegar pra visitar e nós ficamos meio cismado que era ela a velha, a que virava porca, e depois de umas 7h depois de tomar café nós fomos pra lá visitar, aí ela tinha uma marca nas costas e colocaram só um pano nas partes dela, e quando a gente cacetava assim na pá dianteira e aprecia os hematomas nela, aí quando foi pra banda da tarde ela morreu, quando a velha morreu, pronto acabou nunca mais apareceu a porca. (INTERLOCUTOR 9: PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Nas narrativas temos a presença da mulher que se engera em porca, a que vira égua, o cavalo misterioso que dizem ser uma visagem, a presença do lobisomem e o homem que se engera em bode. Interessante notar que esses seres aparecem sempre em horários específicos, não ataca outras pessoas, com exceção do lobisomem, se alimenta de outros animais e tem atividades noturnas.

Para Wawzybiak (2003, p. 50-51) engerar seria uma concepção do corpo como um processo que ocorre uma troca de aparências, e revela-se como um processo de construção e desconstrução da pessoa, o que leva essa pessoa engorada a adotar outros pontos de vista sobre si, mesma e sobre os outros seres, sejam humanos e não-humanos, a partir do “mau-olhado de bicho”. Pensando por essa perspectiva, a pessoa passa a pensar e agir de acordo com o animal em que está transformada, não tendo consciência de si. Galvão (1976) diz que ela não tem consciência de si porque está sobre um encanto e precisa se desencantar através de rezas e trabalhos feitos pelo pajé, curador, benzedor, porém não é todo pajé que pode fazer esse trabalho de desencantamento, somente os mais poderosos podem fazer (WAWZYBIAK (2003).

4.6.5 A panema

O conceito de Panema na Amazônia é tido como “má sorte”, “desgraça”, “infelicidade” (GALVÃO, 1976), esses conceitos são atribuídos para eventos que não tem explicação aparente:

É uma força mágica, não materializada [...] que é capaz de infectar crianças humanas, animais ou objetos. Não empresta força ou poder extraordinário, ao contrário, incapacita o objeto de sua ação [...]. não se trata ocasionalmente de infelicidade ocasional, má sorte, azar mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, e para as quais existem processos apropriados. Não resulta de um caso infeliz, mas de infrações de determinados preceitos (GALVÃO, 1976, p. 81).

Entre os pescadores acredita-se que a mulher menstruada dá a panemice, trazem má sorte na pescaria, elas não podem passar por cima dos apetrechos de pesca, pois estes “ficam empanemados” e precisam ser colocados na pimenta, na casa de cupim ou cortar uma embiara de uma saia de uma jovem “moça” para tirar a panema, e a pesca ser próspera novamente. Eu mesma fui acusada de trazer a panema para determinado pescador, segundo ele, nos dois dias que eu o acompanhei na canoa, ele não pegou nada, e no dia em que eu não fui, ele pegou, ai ele disse que eu era a panema em pessoa. Vejamos outros relatos:

Não, depois que eu me converti eu não acredito na panemisse, mas antes eu acreditava, teve uma vez que a Anita foi pegar a beira da saia da cunhada dela, uma imbiara minha, e aí ela cortou a imbiara da saia que mandaram ela cortar, rapaz essa mulher ficou muito brava, Deus te defenda, aí nessa época que eu acreditava, aí continuei matando pirarucu, porque diziam quando ela ficava brava pega pirarucu (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Pauliana: E o senhor tem alguma superstição que o senhor faz antes de ir pescar? Interlocutor 3: É uruca né? Como fala, tá urucado faz um banho de ortiga chamada urubuticoria, faz um banho dela e toma banho que tu vai ficar esperto. Pauliana: o senhor acredita na panemisse? Interlocutor 3: A panema existe, as vezes a gente não pega nem pra boia, tô li dizendo! Antes falavam muito, hoje não se vê mais. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Nas falas dos pescadores notamos que eles falam que acreditavam em panemice muitos anos atrás, e depois que se converteram, passaram a não acreditar mais. Porém nos trabalhos de campo, acompanhando algumas pescarias percebi que eles costumam levar pimenta, alho e galhos de arruda para a proteção do “mau olhado” e caso fiquem panema, eles passam a pimenta malagueta no anzol ou no caniço para esta retirar a panema. Segundo eles, na comunidade, os evangélicos são ensinados que a panema não existe e que é pra eles não acreditarem, pois se eles acreditarem, ela acontece. Retratando novamente o paradoxo, ao mesmo tempo que dizem que não acreditam, eles levam objetos para sua proteção contra a panema.

Pauliana: E o senhor acredita na panemisse? Interlocutor 5: Eu acreditava, mas agora não acredito mais. Porque não sei, eu sou evangélico e as coisas muda porque se a gente passa acreditar numa coisa aquilo acontece, e na época que eu não tinha tanto conhecimento da palavra eu ia pescar, eu ia caçar e eu errava a capivara, daqui como aí nessa televisão, de espingarda, e eu dizia que eu tava panema, antes eu atirava brincando e matava, mas agora não, eu digo que não acredito não, desacreditei que isso acontece! INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

4.6.6 O fogo

olha só o Maciel meu filho e meu irmão que viram la na boca do ronca água, eles iam pra fazer comida, nessa época eles viram fogo na ponta do igarapé numa ponta de terra, eles falaram que iam cuidar de assar o peixe lá naquele fogo que os homens já tavam assando e quando eles foram chegando o fogo foi apagando e a cabeça foi aumentando e eles olharam de volta e chamavam eles, e eles viram que não era coisa boa e foram embora. (INTERLOCUTOR 1, PESCADOR DE PIRARUCU, 60 ANOS)

Um outro elemento que apareceu nas narrativas foi a presença de um fogo que se transformava em cabeça de um bicho muito feio. Nas nossas conversas, eles atribuem a aparição do fogo, ao tesouro que foi enterrado pelos cabanos, ainda na época da Cabanagem, este, porém, é um tesouro amaldiçoado, fruto da morte “quem cavar e achar, está amaldiçoado e nunca mais será feliz”

4.6.7 O benzedor

Galvão (1976) fala que os benzedores não possuem muitos poderes, curam os males de menor importância como o quebranto, já a panema braba, assombro de bicho, “febres” e feitiçarias são da capacidade do pajé. Não se pode deixar de falar dos povos que vivem na Amazônia sem se falar da importância que os pajés, benzedores e curadores tem na importância da ordem material e espiritual. Em como, a pajelança constitui o sistema pelo qual os indígenas e ribeirinhos interpretam e agem no mundo, esses sacerdotes e sacerdotisas do povo se fazem necessários sempre que ocorrem desarranjos. É a hora de defumar, benzer, *costurar*, *puxar* os ossos para seu lugar etc. (VAZ FILHO, 2013). Eles costumam ser bem discretos, e não oferecem seus serviços, os outros é que os procuram. Eles não dizem que curam, mas que Deus e a fé curam. Eles estão ali como uma espécie de intermediador ou intercessor.

Atualmente na comunidade de Pixuna não tem um benzedor, nem parteira, nem pajé e nem “puxador”. Antigamente tinha um benzedor chamado de Tarubá, este rezava e retirava o quebranto⁶ das crianças. Quando alguém precisa de um serviço desse tipo, ele vai até a comunidade de Tapará Grande, distante cerca de quarenta minutos da comunidade, e nem sempre a ida de uma pessoa ao benzedor é bem vista na comunidade. Uma vez que a comunidade de Pixuna é predominantemente evangélica. Eles vão meio que escondidos, pois isso pode trazer represálias pelos féis da igreja a qual pertencem.

⁶ O quebranto é uma forma de mal-estar atribuída a fatores de ordem não natural, o mau-olhado também é uma forma de quebranto, a inveja também. A única forma de quebrar o quebranto é através da reza do pajé, curador ou benzedor (GALVÃO 1976)

Tinha um, há muitos anos, já morreu. Ele só benzia, mas os evangélicos não levava, naquela época que ele tava, tinha pouco evangélicos, mas era a nação católica e depois que foi e foi que ele morreu, e parece que cresceu algumas coisas assim, agora como não existe, eles vão lá pro Tapará Grande que lá tem pessoal que benze tudo. Aí no caso o evangélico, a criança adoce ele vai e faz a oração na cabeça dela, no caso o pastor, né! ele ora naquela criança, e acredita no poder de Deus. Pauliana: Lá no Tapará Grande? Interlocutor 6: sim, lá tem benzedor, tem puxador, pra você vê que aqui no Pixuna, nem puxador de desmentidura tem mais, ele corre ali no Tapará tem cinco, seis, lá! Pauliana: Desde quando ele morreu nunca mais teve um benzedor? Interlocutor 6: É porque ele já vinha duma geração lá de cima, é tipo parteira, aqui não existe parteira, naquela época tinha a dona Iná que é mãe do Bode, ela era parteira de primeira mesma, não existia esse negócio de levar pra Santarém pra ganhar neném lá, o pessoal do sítio eles eram mais é com parteira aqui, então tu podia ganhar teu bebê em casa, botava uma fé naquela parteira porque era dá boa, e ela era uma baxota, coroa, mais era boa de parteira. Hoje não vai ter neném liga pra Santarém e a ambulância vem, antes paria aqui e ficava 40 dias trancada e hoje não tu não vê isso, hoje e amanhã já tá fora. Então essa tradição vai parece que vai morrendo, eu me lembro muito que da Amélia eu ia buscar lá no Tapará, cansei de buscar a mãe do seu Lauro que aquela lá era uma das principais parteiras, dona Doroca lá no Tapará ela é uma das boas, então existia um dom as pessoas tinham um dom, o seu Antônio não era curador, nem feiticeiro não era nada, ele só fazia benzer, Deus deu aquele dom pra ele lá de benzer. (INTERLOCUTOR 6, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Não tinha muito nessa época, tinha duas parteiras só, e benzedor era só o Tarubá mesmo que fazia reza e tirava o quebranto, se tivesse de quebranto podia ir lá com o Tarubá que ele tirava. (INTERLOCUTOR 7, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

A presença desses seres místicos no universo da pesca e na ribeiridade amazônica, interferem na maneira deles e de nós vermos esse mundo encantado, essas práticas fazem parte do mundo das populações tradicionais, do qual não podem ser separadas da maneira deles verem o mundo, pois são através dessas práticas e a presença desses seres que eles conseguem se reproduzir e existir.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – O que os não-humanos podem nos ensinar?

Os ribeirinhos da Comunidade de Pixuna do Tapará utilizam diversas concepções do território varzeiro com diferentes finalidades sociais. O uso social destes territórios compõe as territorialidades ribeirinhas na várzea do Baixo Amazonas. Seja nas atividades da agricultura familiar ou da atividade pesqueira, eles constroem seus modos de vida e seus territórios em meio ao ecossistema da várzea marcado pela sazonalidade das águas: enchente/cheia e vazante/seca do Rio Amazonas. Os pescadores de Pixuna acreditam que a Cobra Grande que aparece no Lago Buracão e no lago Novo, é uma espécie de protetora dos lagos e da comunidade, acreditam na panema, mesmo dizendo que não acreditam, pois para as pescarias, eles levam cachaça para a Mãe d'água, levam galhos de arruda, pimenta malegueta, e de jeito algum as mulheres menstruadas podem entrar na canoa. Acreditam na malinesa do boto e no seu “engeramento”. Acreditam nos seres das florestas, como o Curupira, e que este e os outros seres protegem as florestas e os animais.

Os saberes tradicionais, os valores comunitários e suas regras de uso dos recursos naturais são responsáveis pelo equilíbrio da fauna e flora e o uso sustentável dos recursos existentes na comunidade, e como esse conhecimento é repassado de geração em geração. Os planos de utilização do Assentamento Agroextrativista Tapará devem levar em consideração os conhecimentos locais e incorporar as experiências da comunidade, como modo de valorização dos conhecimentos tradicionais, principalmente no que tange ao manejo do pirarucu e fortifiquem seus valores e tradições dentro do PAE Tapará.

A gestão dos recursos pesqueiros nos lagos, também deve ser considerada como um fator de destaque na medida em que compreendem fatores de suma importância à reprodução do modo de vida local das comunidades tradicionais em áreas de várzea e na conservação dos ambientes e recursos utilizados por essas populações. A falta de políticas públicas na demarcação dos territórios da pesca para as comunidades haliêuticas e o fortalecimento jurídico das mesmas ou uma revisão das Portarias dos Acordos de Pesca e dos Planos de Utilização – as atuais já estão obsoletas – e para os pescadores, não tem legalidade, o que ocasiona uma série de problemas, entre eles a falta de apoio institucional para as fiscalizações de pesca com o intuito de inibir as invasões e o roubo do peixe. Dialogar com os saberes dos pescadores pressupõe reconhecer que estas comunidades possuem modos de vida, religião e trabalho tradicionais que possibilitam formas diferentes de ver o mundo, a partir de uma perspectiva nativa.

O que esses não-humanos podem nos ensinar? As representações simbólicas dos pescadores por vezes aparecem de maneira pessoal, mas também são expressas através do

saber/fazer adquirido na convivência com pescadores antigos (INGOLD, 2018), são aspectos carregadas de simbolismo e pertencimento registradas através de suas histórias e práticas de pesca que garantem não só visualizar e perceber o seu território como também observar o universo cultural impregnado no modo de vida através dos costumes e das dinâmicas registradas pelo saber/fazer da pesca artesanal na Amazônia.

Discorrer sobre os saberes dos pescadores pressupõe reconhecer que estas comunidades possuem modos de vida e trabalho tradicionais que possibilitam formas diferentes de ver o mundo, ainda mais na Amazônia que o mundo material é permeado pelo mundo imaterial e estes convivem paradoxalmente, existindo e coexistindo, vivendo e resistindo.

Ao pensarmos sobre a dimensão simbólica do imaginário na Amazônia, especificamente na comunidade de Pixuna do Tapará, algo nos chama atenção. É a visão mística e, ao mesmo tempo, conflituosa que ora se relaciona com a floresta e a água, por vez se relaciona a valores, religião e posturas éticas dentro da comunidade. Isto implica deslocar uma miríade de interpretações para fora da questão simbólica, reunindo possibilidades reais para se compreender essas imbricações dentro do sistema cultural, tal qual acreditar ou não nos seres das florestas e das águas.

As histórias sobre as visagens são contadas pelos pescadores, os mais velhos e por quem participa da vigilância noturna no lago, porém nem todos admitem publicamente ter vivenciado essa experiência. Os que ainda não viram as “visagens”, não questionam a sua existência, nem escondem o medo e o receio diante da possibilidade de vivenciar momentos tão assustadores. Elas são descritas pelos seus narradores como uma experiência geralmente individual e sempre aterrorizante, com exceção da noite em que um grupo de pescadores estavam fazendo a vigilância noturna quando viram a Cobra Grande, no Lago Novo e no Lago Buracão.

Há evidentemente em Pixuna, uma harmonia paradoxal: ao mesmo tempo que essas narrativas fantásticas orientam e atribuem sentidos ao cotidiano dessas comunidades, numa breve conversa com muitos dos ribeirinhos contatados, eles negam terem visto, no entanto, afirmam que conhece alguém que viu, quase nunca é ele quem vê, sempre é um amigo, compadre, vizinho, parente. Ao que parece, ver uma visagem, para eles é pecado, uma espécie de tabu, ao visto que eles são orientados pelo pastor a acreditam que as visagens são fruto da imaginação deles, o medo faz com que eles criem essas situações, e ainda são orientados conforme a bíblia, que esses seres são seres demoníacos.

Algumas histórias fazem da natureza um território social habitado por seres encantados como a Cobra Grande, o Navio Iluminado/Encantado, o Boto que, ao longo das narrativas, dos moradores acabam adquirindo forma humana, as “visagens, com eles denominam, e que evidenciam conflitos, discórdias, mundos mágicos, respeito e medo e que por sua vez, se reproduzem socialmente.

Estes eventos relatados carregam um poder explicativo sobre o lugar, a relação dos moradores com a mata, com as terras, com o território e principalmente com o rio. E de certo ponto, nos revelam moralidades, um dos aspectos mais recorrentes nas aparições, é a pesca excessiva, pescar além do que precisa ou pescar no lugar proibido pela comunidade pode trazer desgraças, ganância, provocar a cobiça, levar à loucura e, até, provocar a morte. Esses relatos sobre os não-humanos parecem trazer à discussão a crença nas múltiplas relações entre humanos e não-humanos, a natureza como uma dimensão múltipla e rizomizada e os ensinamentos de como estabelecer vínculos com os deuses encarnados objetivamente nas “coisas da natureza”.

Essas crenças, assim como também a influência da igreja ajuda a dividir o território da comunidade, antes da aparição da Cobra Grande no lago do buracão, não existia proibições de locais de pesca, podia se pescar em qualquer lugar. Depois que a cobra grande apareceu, eles proibiram a pesca no lago do buracão, permanece fechado até hoje, sendo permitida somente a contagem populacional do pirarucu no lago, porém poucos pescadores aceitam ir fazer essa contagem com o presidente da comunidade. Fecharam também o lago novo, pois segundo relatos, a Cobra Grande apareceu lá em noites de tempestade, os olhos dela eram iguais dois faróis de carro. Os acordos de pesca levam sempre em consideração essas proibições desses lagos, eles sempre frisam que os pescadores não podem pescar além do que é permitido, pois a Cobra Grande pode aparecer e destruir toda a comunidade de Pixuna.

A comunidade atualmente é dividida entre os “de cima” (evangélicos), e os “de baixo (católicos). Segundo os próprios moradores, os católicos que vêem “as coisas de visagens”. Raramente esses participam das comemorações da comunidade, e desde que o presidente da comunidade foi eleito (ele é evangélico), as coisas pioraram. Agora um movimento para mudar o nome da escola municipal que se chama Escola Municipal de Nossa Senhora de Aparecida” para Escola Municipal da Comunidade de Pixuna do Tapará, por ser um nome de uma imagem ligada a igreja católica, eles não querem mais esse nome. Percebi também, como as decisões da comunidade são fortemente influenciadas pela igreja neopentecostal. O pastor é uma espécie de oráculo, tudo que o presidente faz, antes ele

consulta o pastor, o que gera muita desconfiança e intrigas na comunidade. Existem dois campos de futebol, um da igreja católica e um da igreja evangélica, e as delimitações entre a comunidade são bem definidas, é como se existissem duas comunidades em uma. Passar a não acreditar na existência dos não-humanos seria consequência de sociabilidades pautadas em outras formas de regimes de crenças? É preciso fazer uma profunda reflexão e estudo sobre como essas igrejas neopentecostais influenciam o mundo vivido dessas comunidades varzeiras no Baixo Amazonas.

REFERÊNCIAS

- AB' SABER, A. Bases para os estudos dos ecossistemas da Amazônia Brasileira. *Estudos Avançados* n°16(45), São Paulo: USP/Instituto Estudos Avançados, 2002
- ACEVEDO MARIN, R. E; **Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade**. Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará, Belém: UFPA/UNAMAS/SEJU, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de preto, terras de santo, terras de índio uso comum e conflito. In: **Terra de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª Ed, Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo e Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- AZEVEDO, C. R., APEL, M. 2004. **Co-gestão: Um processo em construção na várzea amazônica**. Estado do Pará. Manaus: IBAMA/Pro Várzea.
- BARTHEM, R. B., PETRERE JR., M.; ISSAC, V.; RIBEIRO, M. C. L. D. B., MCGRATH, D. G., VIEIRA, I. J e BARCO, M. V. “A pesca na Amazônia: problemas e perspectivas para o seu manejo”. In: VALLADARES-PÁDUA, C. e BODMER, R. E. (eds.). **Manejo e conservação de vida silvestre no Brasil**. Rio de Janeiro, MCT/CNPq/ Sociedade Civil Mamirauá, 1997, p. 173-185.
- BATISTA, J. C. B. FOTOGRAFIA: Instrumento de pesquisa em educação. **I Jornada Latino-Americana e II Colóquio Brasileiro: Pluralidade e Realidade Latino Americana: Desafios à Mudança em Educação**, em Brasília – DF, setembro/2003.
- BEGOSSI, A. Áreas, pontos de pesca, pesqueiros e territórios na pesca artesanal. In: BEGOSSI, A. (Org.). **Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia**. São Paulo: Hucitec, 2004. p. 223-255.
- BENATTI, J. H. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (Org). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2011. p. 93-113.
- BENNATTI, J. H.; MCGRATH, D. G.; OLIVEIRA, A. C. M. Políticas Públicas e Manejo comunitário de recursos Naturais na Amazônia. **Revista Ambiente & Sociedade**. VI (2) 2003. p. 137-154.
- CAMARA CASCUDO, L. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.
- CÂMARA, E. P. L. & MCGRATH, D. G. A Viabilidade da Reserva de Lago como Unidade de Manejo Sustentável dos Recursos da Várzea Amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia**. 11(1). 1995. p. 87 - 132.
- CASTRO, F. & MCGRATH, D.G. O manejo comunitário de lagos na Amazônia. **Parcerias Estratégicas**. 12, 2001: 112-126.
- CRUZ, M. M. Sítios agroflorestais na várzea do Careiro. **Revista de Geografia da Universidade do Amazonas**, Manaus, v. 1, n.1, p. 105-122, julho/2019.

- DA SILVA, R. E. COLETORAS DE SEMENTES DO TAPAJÓS: Mulheres, saberes práticos, relações de gênero e a floresta. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 43, 12 mar. 2015.
- DANTON, Thaís. Conflitos, mediação e acordos: os castanheiros do Lago Ayapuá e a RDS Piagaçu-Purus. In: ESTERCI, Neide; SANTANNA, Jr, Horácio Antunes de; TEISSERENC, Maria José Aquino (org). **Territórios socioambientais em construção na Amazônia brasileira**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, 197 – 226.
- DIEGUES, A. C. S **O mito moderno da natureza intocada**. 6.ed. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, 2008.
- DIEGUES, A. C. S. Caiçaras e jangadeiros: cultura marítima e modernização no Brasil (1920-1980). **Série Documentos e Relatórios de Pesquisa**, n. 1, São Paulo, 2004
- DIEGUES, A. C. S. **Conhecimento e manejo tradicionais em áreas protegidas de uso sustentável**: o caso da resex marinha do Arraial do Cabo-Rio de Janeiro. 2003.
- DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 2000.
- DIEGUES, A. C. S. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. São Paulo: Ática, 1983.
- DIEGUES, A. C. S. **Povos e mares**: leituras em sócio-antropologia marítima. São Paulo: NUPAUB-USP, 1995.
- DIEGUES, A. C; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB), 2001, p. 87-88.
- DIEGUES, A.C. Aspectos Sócio- Culturais e Políticos do Uso da água. Texto publicado no **Plano Nacional de Recursos Hídricos – MMA**, 2005.
- DIEGUES, Antonio Carlos. **Conhecimento e manejo tradicionais em áreas protegidas de uso sustentável**: o caso da resex marinha do Arraial do Cabo-Rio de Janeiro. 2003.
- ELIADE, Mircea (1998) **Tratado de História das Religiões**, São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (2001) **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**, São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ESTERCI, Neide. *Cientistas e povos da floresta: a invenção de novos territórios de proteção ambiental na Amazônia*. In: ESTERCI, Neide; SANTANNA jr, Horácio Antunes de; TEISSERENC, Maria José Aquino (org). **Territórios socioambientais em construção na Amazônia brasileira**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, 21 -38.
- FAO. **Informe del Taller sobre manejo y asignacion de Recursos Pesqueros a Pescadores Artesanales em America Latina**. Valparaiso – Chile, FAO – 2000.
- FEENY, D.; BERKES, F.; MCCAY, B. J.; ACHESON, J. M. **The tragedy of the commons**: twenty-two years later. *Hum. Ecol.* 18 (1), 1990, p.1-19.
- FISCHER, C.F.; AMADOR, A.L.G & CHAGAS, L.D. Pesca de águas interiores. IBAMA (Coleção Meio Ambiente. **Séries Estudos Pesca**, 2), 1992, p. 27.

- FORLINE, L.; FURTADO, L. G. **Novas reflexões para o estudo das populações tradicionais na Amazônia:** por uma revisão de conceitos e agendas estratégicas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 2002, 18(2), p. 209-227.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- FURTADO, L. G. **Pescadores do rio Amazonas: Um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993b, p. 486.
- FURTADO, L. G. Reservas Pesqueiras, uma alternativa de subsistência e de preservação ambiental: reflexões a partir de uma proposta de pescadores do Médio Amazonas. *Povos das Águas: Realidade e perspectiva na Amazônia.* (Org) Furtado, L.; Leitão, W.; Mello, A. F. – Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993a, p. 292.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo amazonas.* 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1952]1976. (Col. Brasileira, 284)
- GODELIER, M. **L'idéal et le matériel.** Paris, Fayard. 1984.
- GUEDES, E. B. **Território e Territorialidade de Pescadores nas Localidades Céu e Cajuuna Soure-Pa.** 161p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- HAESBAERT, Rogério. A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da Al Qaeda. *Terra Livre*, São Paulo, v. 1, n. 18, jan. /jun. 2002, p.37- 46.
- HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste.** Niterói: EDUFF, 1997.
- HARRIS, M. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade,** 2006.
- HARTMAN, W. Conflitos de pesca em águas interiores da Amazônia e tentativas para sua solução. In: Diegues, A. C. [eds.] **Pesca Artesanal: Tradição e Modernidade.** Anais do III Encontro de Ciências Sociais e o Mar no Brasil, São Paulo, 1989, p. 103-118.
- HARTMANN, W. Por uma co-administração de recursos pesqueiros em águas interiores da Amazônia: o caso das comunidades ribeirinhas e pesqueiras do lago Grande de Monte Alegre. **Populações Humanas, Rios e Mares da Amazônia.** Anais do IV Encontro de Ciências Sociais e o Mar no Brasil. 6 a 9 de Junho, 1990. São Paulo.
- INSTITUTO DE PESQUISAS AMBIENTAIS DA AMAZONIA (IPAM).** Projeto Básico de Desenvolvimento Sustentável do Assentamento Agroextrativista – Tapará. Belém: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, 2010.
- ISAAC, V. J., BARTHEM, R. B. Os recursos pesqueiros da Amazônia brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 11(2). 1995, p. 295-339.
- ISAAC, V. J., CERDEIRA, R.G.P. 2004. Avaliação e monitoramento de impacto dos acordos de pesca na região do médio Amazonas. **Documentos Técnicos 3.** Manaus: Ibama/Provarzea. 2004.

ISAAC, V. J.; SILVA, C. O. da; RUFFINO, M. L. A pesca no baixo Amazonas. In: RUFFINO, M. L. (Ed.). **A pesca e os recursos pesqueiros na Amazônia brasileira**. Manaus: ProVárzea, p. 185-209, 2004.

JABOUILLE, Victor. **Iniciação à Ciência dos Mitos**. Portugal, Editorial Inquérito. (1986/1994).

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LEONEL, Moura. **A morte social dos rios: conflito, natureza e cultura na Amazônia**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Ciência do Concreto. In: _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1962.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

LOUREIRO, J.J. **Cultura amazônica uma abordagem poética**. Belém, CEJUP, 1995.

MALDONADO, S. C. “O caminho das pedras: percepção e utilização do espaço na pesca simples” In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **A imagem das águas**. São Paulo: NUPAUB/USP, 2000 .

MALDONADO, S.C. **Mestres e ares: espaço e indivisão na pesca marítima**. São Paulo. Annablume, 1993.

MARX, Karl. **A Mercadoria. Os Fundamentos da Produção da Sociedade e do seu Conhecimento**. In: FORACHI, Marialice e MARTINS, José de S. (organizadores). **Sociologia e Sociedade** (Leituras de Introdução a Sociologia). Rio de Janeiro. LTCLTZ. 1995.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **O simbolismo e o boto na Amazônia: Religiosidade, religião, identidade**. História Oral, v.9, nº 1, p. 41-28, jan-jun. 2006.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.

MCGRATH, D. G.; CASTRO, F.; FUTEMMA, C.; AMARAL, B. D.; CALÁBRIA, J. Manejo Comunitário da Pesca nos Lagos de Várzea do Baixo Amazonas. Furtado, L.; A. F. Mello e W. Leitão (eds). **Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia**. Belém: MPEG/UFPA. 1993 a, p. 213-230p.

MCGRATH, D. G.; CASTRO, F.; FUTEMMA, C.; AMARAL, B. D.; CALÁBRIA, J. **Fisheries and the evolution of resource management on the lower Amazon floodplain**. *Human Ecology*. 21(2) 1993 b, p. 167-195.

MCGRATH, D.G. **Varzeiros, geleiros e o manejo dos recursos naturais na várzea do baixo Amazonas**. NAEA 4. 1991, p. 1-34.

MCKEAN, M; OSTROM, E. Regimes de propriedade comum em florestas: somente uma relíquia do passado? In: DIEGUES, Antonio Carlos e Moreira, André de Castro (orgs.).

Espaços e recursos naturais de uso comum. São Paulo: Núcleo de apoio à pesquisa sobre populações humanas e áreas úmidas brasileiras, USP, 2001.

MORÁN, E. F. **A ecologia humana das populações da Amazônia.** São Paulo: Vozes, 1990. (Coleção Ecologia & Ecosofia).

OLIVEIRA FILHO, João P. **O nosso governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar.** Tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ, 1986.

OSTROM, E. **Governing the commons: The Evolution of Institutions for Collective Action: The Political Economy of Institutions and decisions.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura amazônica - Uma poética do imaginário.** Manaus: Editora Valer, 2015.

PAIVA, M. P. **Administração Pesqueira no Brasil.** Rio de Janeiro: Interciência., RJ, 2004.

PEREIRA, H. S. **Iniciativa de co-gestão dos recursos naturais da várzea.** Estudo do Amazonas. Documentos Técnico. Ibama/ProVárzea. Manaus, AM. 2004, p. 132.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SAHLINS, Mashall. **Cultura e razão prática.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAMAIN, E. Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: O jornal La Lumière (1851-1860). **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 44, n. 2, 2001.

SAQUET, Marcos Aurélio. O território: diferentes interpretações na literatura italiana. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. **Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens.** Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

SILVA, C.N. O conceito de território nos estudos sobre pesca. In: **Caminhos e Lugares da Amazônia: ciência, natureza e território.** MOTA, G. et. al. (Orgs.). 1ª ed. Belém: GAPTA/UFPA, 2009.

SILVA, C.N. **Geografia e representação espacial da pesca na Amazônia paraense.** Belém: GAPTA/UFPA, 2012.

SILVA, C.N. *Modo de vida, meio ambiente e estudo de gênero na ilha Trambioca (Barcarena – PA).* 2003. Trabalho de Conclusão do Curso (Graduação em Geografia) – **Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará**, Belém, 2003

SILVA, C.N. **Territorialidades e modo de vida de pescadores do rio Itaquara, Breves – PA.** 2006. 189f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

SILVEIRA, M.I; SCHAAN, D.P. **Onde a Amazônia encontra o mar: estudando os sambaquis do Pará.** Revista de Arqueologia. V. 18, P. 67 – 79, 2005.

SOUZA, C. H. L. **Elementos para a compreensão da territorialidade camponesa na Amazônia: a experiência dos trabalhadores rurais em Araras em Ubá (Pará).** 1994. 155f. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Departamento de Ciências Geográficas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

SPOSITO, Eliseu Savério. Sobre o conceito de território: um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.;

SAQUET, M. A. **Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

VAZ FILHO, F. A.; CARVALHO, L. G. (Org.). *Isso tudo é encantado*. 1. ed. Santarém: UFOPA, 2013.

VAZ FILHO, F. *A emergência étnica do povos indígenas no baixo rio Tapajós (Amazônia)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social, PPGCS-UFBA, Salvador, 2010).

VAZ FILHO, F. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras*. 1. ed. Santarém: Ufopa, 2016. v. 1. 138p.

VAZ FILHO, F.; TAPAJÓS, J. A. P.; CARDOSO, L. S. “Lutando por Direitos, apesar do forte preconceito”. *Povos indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 443-450, 2017.

TRIVINOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo. 8a. Edição, Atlas, 2008.

WAWZYNIAK, João Valentin. *Agentes comunitários de saúde: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil*. **Campos, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 59-81**, 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/20164/13421>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará – Brasil*. 2008. **Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos**, São Carlos. Disponível em: <http://www.bdt.ufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. *Percepção da internação e do ambiente hospitalar por ribeirinhos do Tapajós, Pará, Brasil*. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, Brasília, v. 5, n. R. H. Maués • 61 *O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena?* p. 89-104, 2011. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/viewFile/966/908>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. **“Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo**. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348>. Acesso em: 19 mar. 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. *Curupira engerado em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos locais*. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, v. 44/45, p. 5-18, 2004.

WAWZYNIAK, João Valentin. *Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará*. In: **REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27., 2010, Belém. Anais...** Belém, 2010. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.