



Maíra Fernanda Tavares de Melo

**As apreensões do universo da caça: Uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto,
Ilha do Marajó/PA**

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

2017



Maíra Fernanda Tavares de Melo

**As apreensões do universo da caça: Uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto,
Ilha do Marajó/PA**

(Defesa de mestrado)

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros.

Belém, Pará

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPa

Melo, Maira Fernanda Tavares de

As Apreensões do universo da caça: uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto, Ilha do Marajó/PA / Maira Fernanda Tavares de Melo. - 2017.

Orientador: Flávio Bezerra Barros
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2017.

1. Caça - Aspectos sociais - Marajó, Ilha do (PA). 2. Quilombolas - Marajó, Ilha do (PA). 3. Etnologia - Marajó, Ilha do (PA). I. Título.

CDD 22. ed. 338.3729



Maíra Fernanda Tavares de Melo

**As apreensões do universo da caça: Uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto,
Ilha do Marajó/PA**

(Dissertação de Mestrado)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia (UNIFESP)

Examinador Externo

Prof. Dr. Hilton Pereira da Silva (PPGA/UFPA)

Examinador Interno

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo (PPGA/UFPA)

Examinador Suplente

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (PPGA/UFPA)

(Orientador e Presidente)

Belém, 25 de Agosto

2017

“A tarefa não é tanto ver aquilo que ninguém viu, mas pensar o que ninguém pensou sobre aquilo que todo mundo vê.”

Arthur Schopenhauer

Dedico este trabalho à minha família, que sempre esteve comigo em todas as horas e nunca me deixou desistir. Obrigada, é pra vocês!

AGRADECIMENTOS

Cecília Sfalsin disse uma vez que “*Gratidão vai além de “muito obrigada”, ultrapassa gentileza e é superior a qualquer interesse. Gratidão é virtude de quem reconhece em Deus e no outro o valor que ele tem*” por isso, apesar de que em poucas palavras eu não possa expressar verdadeiramente a gratidão que eu tenho pelas pessoas que contribuíram para o desenvolvimento e término desse trabalho, deixo aqui o registro de que essa dissertação, apesar de ter sido escrita por mim, é fruto de construções e emanações vibracionais coletivas.

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus, que ao longo do caminho me mostrou que sem luta não há mérito na vitória e que sem pessoas pra compartilhar não há felicidade em conquistar. Obrigada Meu Deus, sem a certeza de que tu acompanhas sempre o meu caminho, eu não tenho certeza que conseguiria.

Aos meus pais, Admilson e Socorro, por acreditarem que a educação é o caminho que nos dá as maiores possibilidades na vida e por me bancarem na faculdade mais dois sofridos anos. Pai, eu sei que do seu jeito o senhor torce e ora pela minha felicidade. Mãe, obrigada por ser minha melhor amiga, melhor companheira e melhor pessoa que eu poderia querer ao meu lado. Desculpa pelas crises de existência e de ansiedade, sem a senhora do meu lado, certamente, teria sido muito mais difícil. Esse trabalho é dedicado a vocês dois, obrigada mesmo!

A minha *maninhas* querida, Marcela, pela paciência que ela aprendeu a ter comigo nos momentos de desespero e entrega de prazos; Pelos sapos que eu sei que ela engoliu por causa do meu stress. A gente briga, mas eu te amo. Obrigada maninhas.

A minha vizinha querida, Maria José, que vendo os dias passarem e eu sempre trancada no meu quarto escrevendo, escrevendo e escrevendo disse que não poderia me ajudar a escrever “por ser uma burra”, mas ia orar por mim, para que os bons espíritos iluminassem a minha cabeça. Vó, a senhora é a pessoa mais inteligente, mais linda e mais inspiradora que eu conheço. Um dia eu quero ter um terço da sabedoria da senhora. E deu certo, viu! Eu terminei!

Ao meu querido orientador, que além de me auxiliar nos problemas teóricos e metodológicos que apareceram pelo caminho, foi acima de tudo, um amigo. A antropologia, além de me trazer para o seu mundo, me deu o melhor pai científico que eu poderia ter. Professor Flávio, obrigada pelas conversas antropológicas e pelo acolhimento fraterno que encontrei no senhor, nos momentos mais difíceis. Pelos abraços nos corredores do NCADR e por acreditar no meu potencial, fez toda a diferença.

Agradeço às professoras Dras. Voyner Cañete e Edna Alencar pelas maravilhosas contribuições ainda no exame de qualificação, que foram imprescindíveis para o melhor desenvolvimento deste trabalho. Agradeço também aos professores Drs. Uirá Garcia e Fabiano Gontijo pela avaliação e pelas valiosas contribuições. Vocês me ajudaram a olhar mais fielmente para os caminhos da antropologia. Não poderia deixar de dar um agradecimento especial ao professor Dr. Hilton Silva, que acompanhou o meu caminho durante a graduação, todo o curso de mestrado e agora também na defesa. Muito obrigada, professor. Muito obrigada a todos!

Galera do BIOSE, como não lembrar de vocês? Bruno, Ana Paula, Israel, Maycom e Tayara, meninos vocês são demais!!! Obrigada pelos campos incríveis que compartilhamos e pelas ideias que trocamos durante os encontros do grupo.

Agradeço também aos moradores da comunidade quilombola de Bairro Alto, que me acolheram e me ensinaram muito. Meire, seu diquinho e Thaiane, eu agradeço por abrirem a porta da casa de vocês pra eu atar a minha rede naquele cantinho da sala. Saibam que eu me senti, verdadeiramente da família, quando estava com vocês. Falando nisso, tô com saudade do Daniel!!

Agradeço também a todos os caçadores, que além de interlocutores tornaram-se meus amigos e companheiros de jornada. Agradeço pela paciência em ter uma moça da cidade olhando e perguntando insistentemente sobre as coisas do mato.

Ao centro espírita luzes no caminho – CELUZ, em especial ao grupo renovação, onde realmente, renovei minhas energias em nossos encontros semanais. Obrigada pelas vibrações positivas e pela compreensão no momento que precisei me afastar.

Tanguetes, eu não poderia terminar sem agradecer a vocês minhas amigas-irmãs Marla, Anne e Thais! Obrigada pelo apoio, pelo suporte, pelos abraços e pelo colo que eu usei constantemente durante esses anos de mestrado. Quando uma de nós vence, todas vencemos. Então, NÓS vencemos! Obrigada por compartilhar amor comigo.

Agradeço também à Juliana Tobias, gêmea do coração que a vida me deu. Obrigada pelas palavras de incentivo e carinho. Obrigada pela força e pelas orações que sempre me deste. E muito obrigada por ser essa amiga-irmã-gêmea maravilhosa e parceira pra tudo, que sempre posso contar. Consegui! Vamos comemorar no pagode!!!

Ana Vilela em uma música intitulada trem-bala, diz que “*Não é sobre chegar no topo do mundo e saber que venceu. É sobre escalar e sentir que o caminho te fortaleceu*” diria que esse é o sentimento que eu tenho ao terminar esse capítulo da minha vida. De estar fortalecida, crescida e renovada. De somar uma infinidade de novas experiências e aprendizados, que fazem de mim uma pessoa melhor.

Ao final dessa fase a gratidão que sinto, realmente, não pode ser descrita, só sentida.

Obrigada!

RESUMO

Este trabalho é produto de uma etnografia realizada entre os quilombolas da comunidade de Bairro Alto, Ilha do Marajó/PA. Teve como objetivo principal compreender as relações estabelecidas entre homem e natureza, principalmente as relações entre humano e animal, e para isso, adotou a temática caça para aprofundar suas análises. A partir de uma abordagem etnoecológica investiguei aspectos sociais, saberes ecológicos tradicionais e cosmologias regionais que se integrassem à atividade de caça e constituíssem a realidade local. Descobri que os saberes ecológicos tradicionais dos caçadores são minuciosos, profundos e garantem a sobrevivência e a dinâmica de vida da população local, mas que também se configuram como apenas uma face da relação entre humano e animal, já que esta ultrapassa a barreira do objetivo e do visível, tendo também representações no campo simbólico e ritual que são importantes marcadores no entendimento integral das relações que podem protagonizar. Desse modo, defendo que a integração de conhecimentos tradicionais e conhecimentos simbólicos medeiam as interações entre homem e natureza e formam um conjunto de práticas locais que além de ser própria do lugar, também podem ser consideradas sustentáveis.

Palavras-chave: atividade cinegética, saberes ecológicos tradicionais, populações negras.

ABSTRACT

This study is the product of an ethnography carried out among the quilombolas of Bairro Alto community in Marajo Island/PA. It had as main objective to understand the established relations between man and nature, mainly the relations between man and animal. For that, I adopted the hunting subject to analyze deeply. From an ethnoecological approach, I investigated social aspects, traditional ecological knowledge and regional cosmologies that integrated into the hunting activity and constituted the local reality. I figured out that the traditional ecological knowledge of hunters is meticulous, deep and guarantees the survival and dynamics of the local population, but which also constitute only face of the relationship between human and animal, since it goes beyond the barrier of objective and the visible, having also representations in the symbolic and ritual fields that are important markers in the integral understanding of the relations that can carry out. In this way, I argue that the integration of traditional knowledge and symbolic knowledge mediate the interactions between man and nature, and form a set of local practices that besides being local, can also be considered sustainable.

Keywords: Hunting activity, traditional ecological knowledge and black populations.

LISTA DE FIGURAS

		Pág.
Figura 01	Localização geográfica do município de Salvaterra. Fonte: MDA/SDT 2009.	20
Figura 02	Mapa Mental da Comunidade Bairro Alto. Elaboração: Meire dos Santos e Wagner Sarmento	28
Figura 03	Desenho esquemático dos ambientes domésticos das casas da comunidade Bairro Alto	29
Figura 04	Dos caminhos que levam ao Bairro Alto	36
Figura 05	Sobre ensinar, ser e viver	36
Figura 06	As construções que desenharam o quilombo	37
Figura 07	O lar que me acolhe	37
Figura 08	A paisagem me cerca	38
Figura 09	A ponte das histórias	38
Figura 10	O meu lugar é aqui	39
Figura 11	O olhar que antecede o aprendizado	39
Figura 12	“Esse rio é minha rua”	40
Figura 13	A caça que me alimenta	40
Figura 14	O descanso necessário	41
Figura 15	Aprendendo o ofício	41
Figura 16	O trabalho que compensa	42
Figura 17	Essa floresta me sustenta	42
Figura 18	Desbravando meu pequeno mundo	43
Figura 19	O riso da felicidade	43
Figura 20	De pé no chão eu aprendi a viver	44
Figura 21	O meu universo particular	44
Figura 22	Representação de animais de caça feita pelo filho de um caçador	77
Figura 23	Representação de uma caçada ao Jacaré feita por uma criança da comunidade	78

Figura 24	A beira do rio na maré baixa, onde é possível visualizar rastros da capivara	83
Figura 25	Instrumentos utilizados na caça da capivara	85
Figura 26	A capivara depois de abatida sendo posta para escorrer o sangue	86
Figura 27	Indo trabalhar. O papel dos cachorros na atividade de caça	88
Figura 28	Paca e tatu, grupo dos animais mais caçados na comunidade de Bairro Alto	98
Figura 29	Jacaré capturado pela técnica de cabresto de corda e já amarrado	106
Figura 30	Espingarda e lanterna, instrumentos utilizados no cotidiano do caçador	107
Figura 31	Pião Roxo (<i>Jatropha gossypifolia</i> L), planta utilizada para curar panemia na comunidade de Bairro Alto	126
Figura 32	Aningapara ou Aninga comigo ninguém pode (<i>Dieffenbachia seguine</i>), utilizada como remédio contra a panemia.	127
Figura 33	Amuleto de dente do Jacaré-açu	129

LISTA DE QUADROS

		Pág.
Quadro 01	Viagens a campo	23
Quadro 02	Variáveis ambientais observáveis antes da atividade de caça	81
Quadro 03	Técnicas utilizadas no aprimoramento da habilidade cinegética	93
Quadro 04	Espécies de interesse para a caça na comunidade quilombola de Bairro Alto/PA	96
Quadro 05	Hábitos e atividades desenvolvidas durante o ano pelos caçadores	99
Quadro 06	Instrumentos de caça utilizados na comunidade quilombola de Bairro Alto/PA	104
Quadro 07	Conhecimentos tradicionais sobre a atividade cinegética apurados na comunidade quilombola de Bairro Alto/PA	108

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PPGA – Programa de Pós Graduação em Antropologia

FCP - Fundação Cultural Palmares

CPISP - Comissão Pró-Índio São Paulo

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MPEG - Museu Paraense Emílio Goeldi

PAPIM – Programa de Intervenção Metodológica

UFPA – Universidade Federal do Pará

MALUNGU – Coordenação das Associações das Comunidades de Remanescentes de Quilombos do Pará

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITERPA – Instituto de Terras do Pará

ARQBA – Associação dos Remanescentes do Quilombo Bairro Alto

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

SUMÁRIO

CAPÍTULO I – PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES	14
Apresentação.....	14
Percurso de uma antropóloga em formação	14
Os questionamentos iniciais e os objetivos traçados	16
O lugar da pesquisa. Por que o Bairro Alto?	17
A pesquisa de campo	18
Estratégias metodológicas.....	22
A comunidade Quilombola de Bairro Alto.....	24
Estrutura da dissertação	34
CAPÍTULO II – MINHA ESCRITA FOTOGRÁFICA	36
CAPÍTULO III - DOS QUILOMBOS ÀS CAÇADAS	45
Apresentação.....	45
Breve histórico da escravidão no Pará.....	45
Povos quilombolas	52
Os povos tradicionais e seus múltiplos saberes	56
As etnociências	63
Os vários caminhos da caça	66
CAPÍTULO IV – OS CAÇADORES E SEUS SABERES	75
Apresentação.....	75
Aquele que detém os saberes	75
A caçada da capivara	79
Os animais de terreiro e os cachorros-caçadores	86
À noite eles saem à caça	91
Para cada caça... Um tipo de estratégia!	94
CAPÍTULO V – A COSMOLOGIA BAIRO ALTENSE	113
Sobre os mundos habitados e os habitantes dos mundos.....	115
Relações cosmológicas no universo da caça.....	121
Os bravos caçadores que não dispensam seus amuletos.....	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

CAPÍTULO I – PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

“Olhos que olham são comuns. Olhos que veem são raros.”

J. Oswald Sanders

Apresentação

Muito mais do que palco de relações ecológicas, o mundo natural é fonte de infinitas interações entre os variados sujeitos que o compõe. A relação entre homem e meio ambiente é o que se ocupa centralmente este trabalho, tendo como objetivo principal compreender como se dão as relações entre os moradores da comunidade quilombola de Bairro Alto, Ilha do Marajó/PA e a natureza que os cerca, especialmente em se tratando dos animais de caça presentes no cotidiano desta comunidade. Nesse sentido, a fim de aguçar minhas percepções e poder analisar como ocorrem as relações entre homem e natureza escolhi como tema de trabalho a caça, já que a partir desta temática tenho a possibilidade de analisar sob várias perspectivas a influência da natureza na vida do homem, assim como a do homem no curso da natureza. Dessa maneira, minha intenção é analisar essa relação sob um ponto de vista social, ecológico e cosmológico para tentar entender, de fato, como os moradores da comunidade percebem e se apropriam do que a natureza oferece.

Neste capítulo introdutório busco contextualizar o leitor acerca da história por trás dessa dissertação. Desde as motivações pessoais e as justificativas que me fizeram dar início ao curso de mestrado à curiosidade científica e aos questionamentos acadêmicos que me trouxeram os problemas que esta pesquisa se propõe a responder. Ademais, trago aqui os objetivos específicos que compõem esta dissertação, abordo a metodologia e as estratégias de pesquisa que utilizei, bem como apresento a área e a população alvos do estudo. E por fim, mostro como está estruturada a dissertação, apresentando resumidamente o conteúdo dos capítulos que seguem.

Percursos de uma antropóloga em formação

A natureza sempre me encantou. Desde muito pequena, a curiosidade e o fascínio sobre o mundo natural foram meus companheiros na tarefa de tentar entender as demonstrações deste grande organismo vivo, que todos fazemos parte. Em minhas curiosas

indagações infantis, saber o porquê que as formigas tinham de caminhar todas organizadas em linha ou saber como os peixes conseguiam respirar debaixo d'água era extremamente importante. A descoberta das respostas me motivava a sempre achar outras perguntas que precisavam também ser respondidas. Esse fascínio sobre a natureza nunca pereceu e me fez escolher as ciências da natureza como a opção de uma vida.

Durante a graduação em Ciências Biológicas, alguns poucos textos sobre o homem e o meio ambiente que tive acesso me fizeram pensar e olhar para o mundo natural de forma holística, enxergando que para além dos índices químicos, físicos e ecológicos, existe um mundo que, muitas vezes é negligenciado nas ciências naturais quando se pensa em natureza, mas que, sem dúvida, deve ser considerado, que é o mundo onde os sujeitos interagem com a natureza física e a constituem.

Essa descoberta me levou a questionamentos mais subjetivos, que versavam principalmente sobre a interação entre o meio ambiente e os humanos, assim como da interação entre seres humanos e não humanos na natureza, além das próprias relações sociais que se estabelecem entre esses agentes. À medida que me aprofundava no tema, percebi que os povos da floresta, essa população que está em constante relação com a natureza, ocupava e continua ocupando posição marginal no que tange a curso de sua própria história e sua relação com o ambiente. Percebi que entre os acalorados discursos de conservação e preservação, em quase nada se leva em conta os modos de vida, a importância ou as necessidades dos povos tradicionais. Logicamente, estas questões fizeram-me procurar respostas em meios outros que não os livros de biologia e dessa forma, encontrar a antropologia pelo caminho, ou a antropologia me encontrar.

Devo confessar que descobrir um mundo relativizado, sem tempo e hora marcados no relógio tradicional é libertador e um tanto assustador no princípio, mas renovador no fim das contas. Reconhecer uma espécie animal, saber seus hábitos alimentares, padrões de reprodução e estratégias de fuga ainda fazem meus olhos brilharem, mas a necessidade por querer desvendar mais que dados biológicos é que me fez procurar pelas humanidades.

Quais são as relações existentes entre o homem e os seres da natureza? São todas elas relações visíveis? Como homem incorpora a natureza como parte integrante de seu sistema de crenças? Foi buscando responder a esse tipo de questionamento que o curso de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) com ênfase em Bioantropologia, me pareceu uma trajetória interessante frente a minha formação inicial, à qual serei eternamente apaixonada,

mas também pelas conexões possíveis de serem feitas com as ciências humanas e sociais permitindo análises mais completas sobre meio ambiente, sociedades tradicionais e ecologia humana na Amazônia.

Reitero, desta forma, que o tema escolhido para o desenvolvimento da dissertação - a atividade de caça em contexto amazônico – representa uma ânsia pessoal de tentar compreender as múltiplas relações que podem acontecer no meio ambiente entre seres humanos e não humanos. Mas também, representa ainda, o voo desta pesquisadora a universos mais relativizados, sem deixar, no entanto, minha paixão pela biologia de lado.

Já o interesse em fazer pesquisa em comunidades quilombolas, veio antes de tudo, pela necessidade pessoal de buscar a história do negro no Pará. Como chegaram até aqui? Que tipos de relações protagonizaram? Quais as histórias que viveram? Por detrás dessas perguntas existe um mundo de conhecimento que muito pouco foi pesquisado, documentado e divulgado, mas que constitui importante parcela de participação na composição da história do Pará. Essas perguntas emergiram em minha mente ainda na graduação, quando tive meu primeiro contato com comunidades quilombolas, em um trabalho sobre a socioecologia da saúde que deu origem a meu trabalho de conclusão de curso. A partir daí, essa necessidade pessoal em conhecer e me apropriar da história negra só aumentou, grande parte, pela minha ancestralidade. Sou negra e como tal, muitas vezes fui silenciada ou me deixei silenciar sem nem ao menos refletir ou problematizar os porquês de determinadas situações que ocorriam comigo ou a minha volta. Essa apropriação à qual comentei, e que continuo fazendo, fez com que eu entendesse a importância que é dar protagonismo ou me fazer protagonista de meu próprio povo, exaltando a enorme ecologia de saberes presente entre nós. Sendo assim, a possibilidade de unir aspectos que me fazem amar ser bióloga a aspectos que me treinam enquanto antropóloga foi o que me fez continuar trabalhando entre populações quilombolas e pesquisando sobre as relações homem-natureza.

Os questionamentos iniciais e os objetivos traçados

Como dito anteriormente, meu interesse em pesquisar povos tradicionais surgiu com o aprofundamento em leituras antropológicas e com a percepção de que grande parte dessa parcela populacional tem seus direitos negligenciados ou tem seus modos de vida e de relações com a natureza estigmatizados, sobretudo, relacionados ao mau uso e a finitude dos recursos naturais, à intervenção do homem na natureza e à manutenção da biodiversidade.

Muitos autores que desenvolveram e ainda desenvolvem pesquisas sobre o tema possuem opinião consistente a respeito do assunto, afirmando que os povos tradicionais não são a origem dos problemas ambientais que atualmente incomodam os grandes especialistas, mas pelo contrário, nos mostram formas de conhecer, se apropriar e manter os recursos naturais disponíveis. E que por isso é tão importante estudar e entender os valores, os modos de apreender a realidade e as relações sociais a fim de compreender como a natureza se posiciona dentro do universo que é cada povo (Posey, 1987; 1992; Diegues, 1996; Leonel, 2000; Diegues e Arruda, 2001; Toledo, 2001; Balée, 2008; Toledo e Barrera-bassols, 2015). Nesse sentido, meus questionamentos iniciais para desenvolver a pesquisa que deu origem a essa dissertação versavam, principalmente, em entender as realidades da comunidade para buscar as repostas sobre interação com a natureza, analisadas através da atividade cinegética na região.

Tracei, portanto, três objetivos específicos que me auxiliaram na formulação das respostas aos questionamentos iniciais: i) Compreender alguns aspectos sociais da realidade local no que se refere à interação entre homem e natureza ii) conhecer os saberes tradicionais dos caçadores e as estratégias de caça utilizadas na região e iii) investigar as cosmovisões dos caçadores e moradores da comunidade, bem como o universo simbólico em que a população se constitui e está inserida. Por meio destes três objetivos iniciais, pude entender de forma holística a relação homem-natureza na comunidade quilombola de Bairro Alto, Ilha do Marajó/PA.

O lugar da pesquisa. Por que o Bairro Alto?

A história dos moradores da comunidade quilombola de Bairro Alto demonstra que a população residente, em sua maioria, é constituída por descendentes de pessoas negras escravizadas, que foram trazidas à região para o trabalho nas grandes fazendas da ilha do Marajó no período da escravidão negra no Brasil ainda no século XIX (Salles, 1971). Durante todo esse período – de quase 200 anos – esse povo viveu, predominantemente, do extrativismo dos recursos naturais nos rios e nas matas e ainda hoje essa atividade constitui o principal meio de sobrevivência dos moradores, que o utilizam de forma sábia. Apesar de haver poucos estudos direcionados à biodiversidade da região de Salvaterra e arredores (França e Souza Filho, 2006; Garcia et al, 2014), e nenhum que faça correlação direta entre comunidades quilombolas e a biodiversidade das regiões onde vivem, é notável a riqueza

biológica que apresenta, demonstrando que existe íntima relação entre as formas como os moradores utilizam o ambiente e a manutenção dos recursos naturais, fazendo com que estes coletivos sejam excelentes cenários de pesquisa para os intentos dessa dissertação, que constrói pontes da relação homem e natureza, em especial os animais. Ademais, importa ressaltar que a história, a identidade e essas práticas ligadas à natureza formam uma constelação de saberes locais, que merece ser destacada e conhecida para além dos limites do quilombo. Logo, estes aspectos também terão importante contribuição na análise da atividade de caça.

Dentre as 16 comunidades existentes na zona rural do município de Salvaterra, a comunidade quilombola de Bairro Alto foi escolhida como locus principal de trabalho pela presença de um diálogo prévio com alguns dos moradores do coletivo sobre a existência de atividade de caça na comunidade, como também pelo desenvolvimento do Projeto “Ecologia de saberes na Ilha de Marajó” pelo Grupo de Estudos Interdisciplinares sobre Biodiversidade, Sociedade e Educação na Amazônia – BioSE, ao qual faço parte, nas duas escolas municipais de ensino fundamental que atendem as crianças do quilombo.

A pesquisa de campo

Antes mesmo de ir a campo e conhecer, de fato, a comunidade de Bairro Alto, eu já havia definido que lá seria a minha área de estudo, principalmente pelas razões que já mencionei aqui. O que me faltava era mergulhar na tarefa de entender a comunidade e suas formas de relacionamento com a natureza e com o mundo, e para isso eu precisava estar entre eles, conhecê-los, logo que isso fosse possível. E foi isso que fiz. Meu primeiro contato foi em Janeiro de 2016, quando acompanhada de uma colega que também desenvolveria o tema de sua dissertação na região e já tinha maior familiaridade com os moradores, liderou a viagem até o quilombo.

Reitero aqui, que a comunidade localiza-se na porção nordeste da Ilha do Marajó na zona rural do município de Salvaterra (00°45'12''S/ 48°31'00''W) (Fig. 01) e por isso existem dois meios de se chegar lá: pelos ares, via transporte aéreo ou pelas águas, em navios que saem diariamente do porto hidroviário de Belém ou do porto da balsa no distrito de Icoaraci também em Belém, sendo esta segunda opção – pelas águas – o mais utilizado não só pelos marajoaras como também pelos visitantes e turistas, principalmente, pelo fator econômico, já que os custos são menores ao se utilizar do transporte hidroviário.

Pois bem, nessa primeira viagem, partimos minha colega de trabalho e eu, com o raiar do sol de uma segunda feira de Janeiro. Na mochila, além de roupas, um caderno de campo e um pequeno rancho¹, que compartilharia com quem fosse me receber, trazia comigo a expectativa da primeira impressão e as incertezas de uma aprendiz em fazer antropologia, que tornava maior o peso que carregava nas costas. Meus questionamentos, minhas dúvidas ficavam maiores à medida que me aproximava do destino final. No entanto, ainda assim, durante o caminho, apesar de todos os pensamentos fervilhando em minha cabeça, foi impossível viajar pelas águas da Baía do Guajará e do Marajó e não perceber as cenas peculiares que envolvem o cotidiano amazônico e que encantam até os olhos menos atentos, como os meus costumavam ser. Ao longo do tempo, e das muitas viagens que fiz à região, aprendi a olhar por detrás do que parecia ser comum e ver um infinito de possibilidades. Que o menino do riso frouxo guiando sua canoa no meio de uma imensidão de água ou que a mulher que olha pela janela de sua palafita e a brincadeira dos meninos que se jogam do trapiche para banharem-se no rio, não são meras cenas, são possibilidades que se apresentam diante de nós.

São três a quatro horas de viagem para chegar ao porto do Camará, que funciona como porta de entrada para os municípios da microrregião do Arari². Este porto fica a 30 km de Salvaterra e para completar o caminho vans e ônibus estão sempre à espera dos passageiros que descem do barco. Durante este percurso, que dura em média meia hora, é possível observar a paisagem e as pessoas que frequentemente fazem essa rota contando seus “causos” em conversas amistosas. Na paisagem percebi grande quantidade de mata fechada, mas também áreas cercadas de grandes fazendas com plantações de abacaxi ou pasto de búfalos, além da presença de furos e igarapés³ por todo o caminho, que durante os meses do inverno amazônico invadem a pista da PA-154 e mostram a peculiaridade que é viajar e estudar a Ilha do Marajó.

¹ É uma pequena quantidade de mantimentos que se costuma levar à campo para compartilhar com as pessoas que aceitam receber os pesquisadores durante a pesquisa.

² A ilha do Marajó, considerada a maior ilha fluvio-marítima do mundo, possui dezesseis municípios, divididos politicamente em três microrregiões: O Arari, Portel e o furo de Breves. O município de Salvaterra pertence à microrregião do Arari (BRASIL, 2007).

³ Segundo os moradores da comunidade, furo é um caminho de rio mais estreito, formado entre duas porções de terra, que permite a comunicação de dois extremos e que não possui nascente. O igarapé, também é um caminho de rio estreito, no entanto possui nascente na mata e não permite a comunicação entre dois extremos. Há somente a saída para o rio maior.

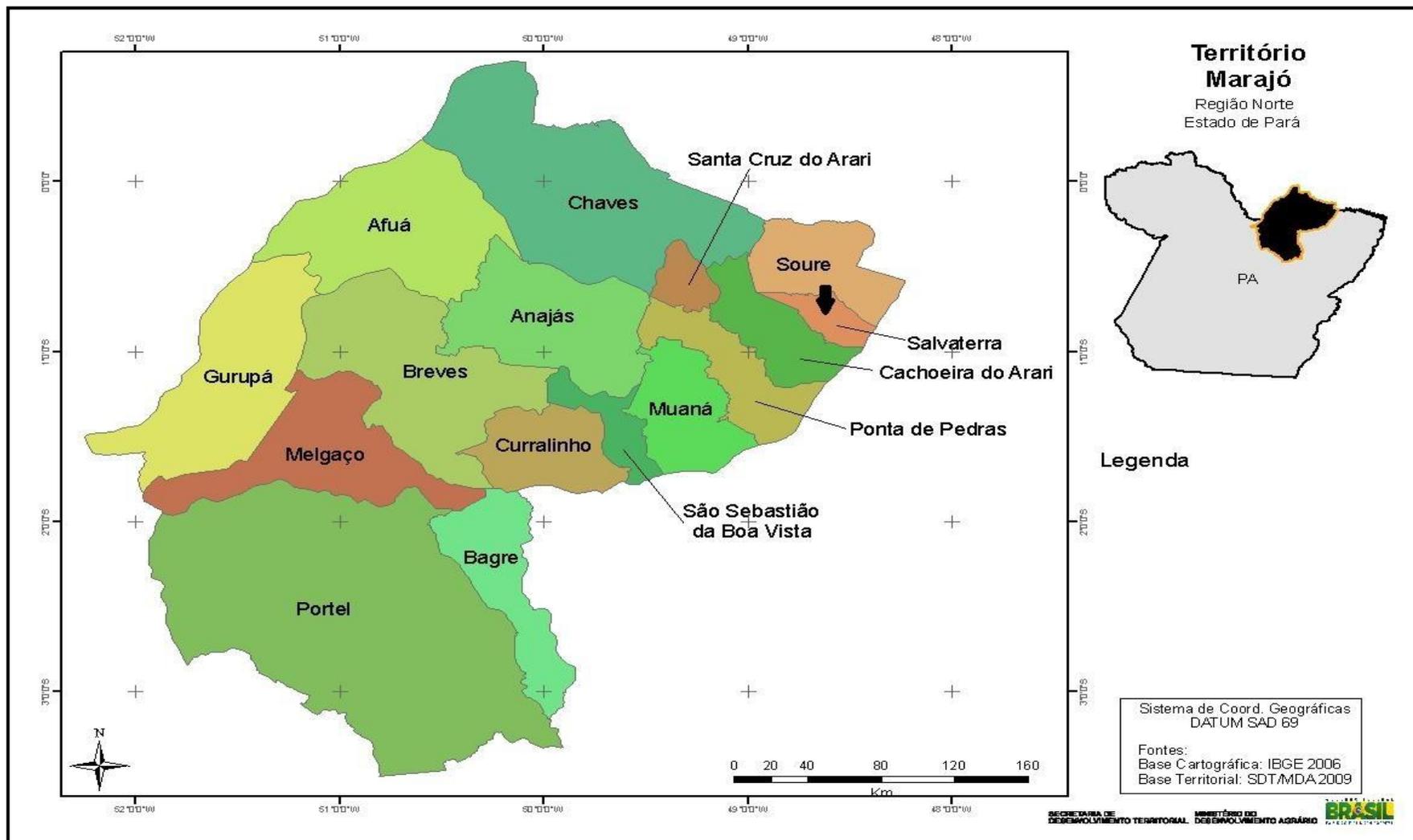


Fig. 01 Localização Geográfica do município de Salvaterra, modificado pela autora. Fonte: MDA/SDT (2009).

Chegando a Salvaterra, o ponto de encontro dos moradores do Bairro Alto e de alguns outros moradores de quilombos vizinhos é uma espécie de praça que fica ao lado da prefeitura do município. Lá se tornou um ponto de encontro e de sociabilidade entre eles porque fica localizado estrategicamente perto de vários serviços importantes como os mercadinhos, farmácias, lojas, entre outros. Além dessa diversidade de serviços, lá é o local onde a van que transporta os moradores da comunidade ao centro passa para buscar os moradores que foram à cidade. Duas vezes por semana, as segundas e às sextas-feiras, existe o serviço de transporte a quem precise ir ao centro de Salvaterra, que passa em horários determinados na comunidade de manhã e próximo do meio-dia no centro para buscá-los de volta. Este foi o principal meio de transporte que me utilizei para chegar à comunidade em todas as vezes que fui a campo, e enquanto esperava nessa praça que descrevi acima, aproveitava para conversar e ganhar mais confiança com as pessoas que também esperavam.

Este último percurso é rápido e, na maioria das vezes, muito engraçado, pois a van que atende o Bairro Alto também atende o quilombo de Bacabal e de Pau Furado e os moradores das três comunidades aproveitam para socializar e contar vários “causos” de festas, dores e amores. A van foi o espaço que primeiro tive oportunidade de me apresentar e falar sobre mim e o meu objetivo de pesquisa para quem, de olhos curiosos, olhava para mim de forma silenciosa, mas muito questionadora. Foi a partir dela que, a certa maneira, fui introduzida na localidade. Quando chegava à casa de pessoas a fim de me apresentar e conversar um pouco, as pessoas já sabiam quem eu era, quem me tinha como hóspede e mais ou menos o que eu estava fazendo por “aquelas bandas”.

Enquanto estive fazendo campo na comunidade, fui acolhida em duas casas: A primeira delas foi a do senhor Sebastião (Tião), um senhor muito distinto que adora cantarolar e agradar aqueles a quem recebe em sua residência. E na casa da senhora Meire e do Senhor Raimundo (Diquinho), que abriram as portas de sua casa e acabaram me adotando como parte da família. Em duas de minhas viagens me hospedei na casa do Senhor Tião, quando fui junto à minha colega de pesquisa pela primeira vez na comunidade e quando estava na companhia dos colegas do BioSE e por sermos muitos, a casa dele oferecia ótima infraestrutura e acomodação. Em todas as outras vezes que estive na comunidade adotei a casa da senhora Meire e do Senhor Diquinho como minha casa também, em parte por me oferecerem melhor articulação com os moradores em geral, já que estes são donos de um pequeno bar e de uma oficina de bicicleta me permitindo conhecer muitas pessoas, mas também porque notei que os

valores das pessoas da comunidade não me permitia a hospedagem na casa de um homem sozinho.

Como meus anfitriões, a senhora Meire e sua família, assim como o senhor Tião foram fundamentais no primeiro contato com o restante dos moradores e também mostrando os caminhos que compõe a comunidade. Logo que cheguei, ainda tímida e muito incerta por onde começar, esses amigos me ajudaram a continuar, me apresentaram a possíveis interlocutores, me levaram em festividades ou em locais de socialização, me fizeram, na verdade, conhecer o cotidiano da comunidade.

Ficar na casa da Meire, além de ter sido muito aconchegante, me permitiu perceber a comunidade mais profundamente. Isto porque, como já disse, lá funciona como um ponto de parada obrigatório a todos àqueles que chegam ou saem de lá. A todo o momento, as pessoas param para dar um “oi”, tomar uma xícara de café, encher o pneu de suas bicicletas ou motos ou mesmo só acenam e sorriem, em sinal de respeito e cortesia. Apesar de em sua casa morarem apenas cinco pessoas: ela, o marido, as duas filhas e o neto, a casa está sempre repleta de visita. O fato é que, esta sociabilidade que vivi lá realmente me permitiu entender um pouco a lógica da comunidade.

Já o senhor Tião foi importante por ter me apresentado aos meus principais interlocutores. Em minha primeira viagem, o questioneei a respeito da atividade de caça na região e quem poderia me ajudar a desenvolver a pesquisa, ele sempre muito solícito, guiou-me até a morada de alguns caçadores conhecidos na comunidade, aos quais tive a oportunidade de conhecer, conversar e me aproximar para continuar o trabalho.

Estratégias metodológicas

Quando escrevi o projeto de pesquisa, meu objetivo era permanecer dois meses em campo, dividindo esse tempo em duas viagens de um mês cada. Infelizmente, por razões contrárias à minha vontade, isso não foi possível. Isto porque, depois de conhecer e conversar com os caçadores que me ajudaram a tornar esta pesquisa possível, vi que era importante observar as atividades cinegéticas em épocas diferentes durante o ano inteiro, pois a forma como a caça ocorre varia com o passar dos meses, mas também por razões pessoais que não me permitiam o afastamento de minha residência por um período muito longo. Desta forma, organizei minhas viagens de acordo com as duas grandes estações do ano na região, o período

de cheia e período da seca. Foram ao todo sete viagens de campo à comunidade, com durações de pouco mais de uma semana ou duas semanas consecutivas, totalizando dois meses e meio de pesquisa (Quadro 01). Quatro dessas viagens, eu fiz no período de cheia, também chamado de inverno amazônico, que é compreendido pelos meses de Janeiro a Junho e é conhecido dessa forma porque é o período mais chuvoso do ano, aumentando o volume dos rios, que ficam cheios. Daí a nomenclatura. As três outras, fiz no período da seca, que seguindo a mesma lógica, é o período em que, pela falta de chuva, os rios têm seus volumes reduzidos e as temperaturas se elevam, caracterizando o verão amazônico, que compreende os meses de Julho a Dezembro.

Quadro 01- Viagens a campo

Meses do Ano	Tempo de permanência	Estação do ano
Janeiro/2016	Uma semana	Cheia/ Inverno amazônico
Abril/2016	Duas semanas	Cheia/ Inverno amazônico
Maió/2016	Uma semana	Cheia/ Inverno amazônico
Agosto/2016	Duas semanas	Seca/ Verão amazônico
Setembro/2016	Duas semanas	Seca/ Verão amazônico
Outubro/2016	Uma semana	Seca/ Verão amazônico
Maió/2017	Uma semana	Cheia/ Verão Amazônico

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Além do rearranjo relacionado à frequência das idas a campo, utilizei outras estratégias de pesquisa para o bom desenvolvimento do trabalho. Estas versaram, principalmente, à forma como obtinha os dados que aqui são discutidos. O principal método que fiz uso na condução deste trabalho foi o da observação participante (Malinowski, 1976), que analisa o seu objeto de estudo a partir das experiências que são vividas pelo próprio pesquisador quando está imerso em campo. Já como técnicas, ou seja, os procedimentos que adotei para a obtenção dos dados durante a observação participante, eu fiz uso das entrevistas abertas (Spradley, 1979) e das entrevistas semiestruturadas (Huntington, 2000), que permitem maior conforto ao interlocutor, por não haver grande formalidade na forma como pesquisador e pesquisado interagem. Além delas, utilizei a técnica de snowball ou “bola de neve” (Bailey, 1982), que consiste em encontrar potenciais interlocutores-chave ao bom desenvolvimento

da pesquisa, por meio de um primeiro interlocutor que o pesquisador já conheça ou que o foi previamente apresentado. A partir daí, são feitas indicações de quem seriam outros possíveis bons interlocutores para a obtenção dos dados em questão. O ponto de saturação se dá a partir do momento em que os nomes desses interlocutores-chave começam a se repetir. E aí, pode-se dar por esgotada a lista de pessoas consideradas “experts” no tema de estudo do pesquisador. E por fim, na tentativa de traduzir em forma textual todas as vivências, experiências, reflexões, anseios e dúvidas, utilizei a etnografia (Clifford, 1998), para tal intento, já que a experiência não pode viajar, mas as palavras sim. Aliado à etnografia, utilizei-me da fotoetnografia (Achutti, 2004) que tem por objetivo fazer uma descrição por imagem ou uma “escrita fotográfica”, ou seja, mostra possibilidades de contar a história de um grupo social sem a necessidade de palavras escritas, enfatizando, dessa forma, a capacidade que a fotografia tem de contar uma história. Em meu trabalho, busquei fazer das imagens mais do que ilustrações da realidade de campo, mas tentei trazer à tona outras realidades que não às vivenciadas por grupos outros.

Ademais, é importante deixar claro que conduzi a pesquisa junto aos moradores de Bairro Alto com anuência prévia de todos meus interlocutores, e que os dados que aqui exponho são frutos de minha capacidade de entender o mundo vivenciado pelos quilombolas, pelas narrativas que tive a oportunidade de presenciar e por observações diretas de acontecimentos vistos em campo. Ainda sobre os interlocutores, faz-se necessário documentar que, por minha dissertação se tratar de um assunto delicado face às questões legais relacionadas à atividade de caça, todas as identidades foram preservadas sendo os nomes, utilizados neste texto, fictícios.

A comunidade Quilombola de Bairro Alto

O município de Salvaterra é a região do Marajó que mais concentra quilombolas em relação à sua extensão territorial e ao seu número de habitantes. Tendo pouco mais de 20.000 habitantes e a menor extensão territorial dos municípios que compõem a ilha (1.039.072 km²) (IBGE, 2010), não é difícil de notar a expressividade das comunidades negras rurais na região. De acordo a Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará - Malungu (2006) até o referido ano, doze comunidades quilombolas haviam sido identificadas. Atualmente esse número aumentou, totalizando dezesseis comunidades (FCP, 2016), e tendo grandes chances de crescimento, dada a maior articulação política dos coletivos da ilha.

Infelizmente, a maioria dessas comunidades não possui a titulação definitiva, que é o documento obtido por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA ou do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, e possui apenas a certificação e reconhecimento da Fundação Cultural Palmares – FCP, que é o caso da comunidade de Bairro Alto, reconhecida em 2010 e que possui o processo de titulação iniciado, mas até o momento, sem resposta dos órgãos competentes.

A região que hoje constitui a comunidade de Bairro Alto foi ocupada primeiramente pelo senhor Joaquim Marinho dos Santos, um escravo liberto, que oito anos após o fim da escravidão, em 1896, requereu a terra à qual vivia com sua família junto à prefeitura de Soure (Leite, 2000). Essa terra passa a ser herança familiar e dividida sempre que necessário entre os descendentes da família, que nomeavam o local e estabeleciam os limites de propriedade (Cardoso, 2008). Passados 120 anos da primeira ocupação, a comunidade é, primordialmente, constituída de descendentes das primeiras famílias que habitaram a região e possui disposição geográfica que obedece a essa lógica, posto que o território total do quilombo possui várias subdivisões relativas a sítios antigos pertencentes a famílias distintas.

Quando cheguei ao quilombo, imaginava que o Bairro Alto fosse uma comunidade homogênea e una, sem qualquer vestígio de fragmentação interna, no entanto não foi isso que percebi. A cada passo que dava os moradores se autodeclaravam de sítios diferentes, e quase nunca do Bairro Alto, o que me causou muitas dúvidas, pois comecei a achar que a comunidade de Bairro Alto, na forma como tinha estudado, só existia no papel. Só depois de muito questionar as pessoas mais antigas pude entender a origem do nome desses sítios e que esta denominação mais específica se tratava de uma memória coletiva deixada pelos primeiros ocupantes, mas que todas elas compunham a comunidade em questão. Logo a comunidade, de modo amplo, conhecida como Comunidade Quilombola Bairro Alto, representa a unidade política e jurídica, mas a unidade afetiva está representada pelos nome dos sítios e vilas e é por essa razão que consegui perceber a diferenciação feita pela população local.

Estes sítios que são heranças da memória local são grupamentos humanos ligados, frequentemente, por laços de parentesco, vizinhança, casamento e relações de troca. Luís Fernando Cardoso (2008) denomina tais grupamentos de unidades sociais, que além das relações acima mencionadas compartilham o sentimento de pertença pelo território e uma história comum. São esses grupamentos que compõem as vilas e sítios tão comumente relatados em minhas andanças pelo espaço. O Bairro Alto é composto, até o momento, por

oito unidades sociais: Passagem ou sítio São Luiz, Santa Maria, Vila Galvão, Valentim, Vista Alegre, Marinquara, Bairro Alto e Ilha Cocal. A representação a seguir (Fig.02) nos dá uma ideia de como essas unidades se posicionam fisicamente no espaço da comunidade.

Espacialmente, a comunidade está situada em uma região de mata de terra firme e por isso é possível se locomover por ela andando ou de bicicleta, sendo esta última a preferência dos moradores. Em geral, as casas posicionam-se mais ou menos próximas dentro de uma mesma unidade social, o que forma as vilas menores como já mencionei. Já as maiores distâncias estão, normalmente, relacionadas a unidades sociais diferentes. O acesso também não é difícil. O Bairro Alto localiza-se a doze quilômetros de Salvaterra, este caminho sendo feito, comumente, de bicicleta, moto e até mesmo andando via caminhos alternativos e menos longos. O fornecimento de luz elétrica e sinal de telefonia móvel também estão disponíveis, embora os moradores reclamem muito do péssimo serviço, principalmente, em relação à rede de telefonia móvel. Pude comprovar por mim mesma esta observação, nos momentos que estava em campo e precisava me comunicar com alguém que estava na cidade, pois por vezes falei ao telefone no meio da estrada ou em campos abertos e, na maioria delas, Meire ou uma de suas filhas sempre zombavam da necessidade que eu tinha de ter que “falar com alguém de Belém”.

No Bairro Alto também há um posto de saúde da família, que funciona todos os dias no período da manhã e oferece medicamentos de primeira necessidade aos que procuram auxílio para casos menos graves, que não necessitam de uma ida ao pronto socorro de Salvaterra. E uma escola de educação infantil, que atende as crianças até o quinto ano do ensino fundamental e é formada por professores quilombolas. Já as crianças que frequentam do sexto ao nono ano são atendidas pela escola da comunidade de Pau Furado, vizinha à comunidade de Bairro Alto. E o ensino médio e superior só é possível de ser frequentado se os alunos se locomoverem até Salvaterra.

Em relação às casas, pude perceber que as construções obedecem a uma ordem implícita. A maioria das casas possui três ambientes distintos: o ambiente doméstico particular, onde há os compartimentos comuns a uma casa, como quarto e sala; o ambiente doméstico com socialização, normalmente composto por uma cozinha coberta, que acaba se tornando uma extensão da casa e abriga o jirau⁴, cadeiras e mesas, é onde ocorrem as

⁴ Jirau é o nome dado a uma armação de madeira construída à pouco mais de um metro do chão e que é utilizada, entre outras coisas, para a colocação de utensílios domésticos e para o tratamento de comidas.

“conversas de porta”, onde se recebe os amigos para tomar o “cafezinho”. E por fim, o terreiro, maior ambiente de socialização, que é a parte exterior da casa, onde, geralmente, se tem árvores e chão de terra (Fig. 03).

O Bairro Alto não é uma comunidade grande (Fig. 02). Possui três vias principais: Uma na passagem/ Sítio São Luiz por onde se pode entrar e sair da comunidade, que se liga com a via que passa pela vila de bairro alto e vila Galvão, onde há a terceira via que leva à vila de Marinquara e Valentim. Para chegar a Santa Maria usa-se uma ramificação da via da Passagem. Já a Ilha Cocal só pode ser acessada de barco, pois fica do outro lado do rio que corta a comunidade.

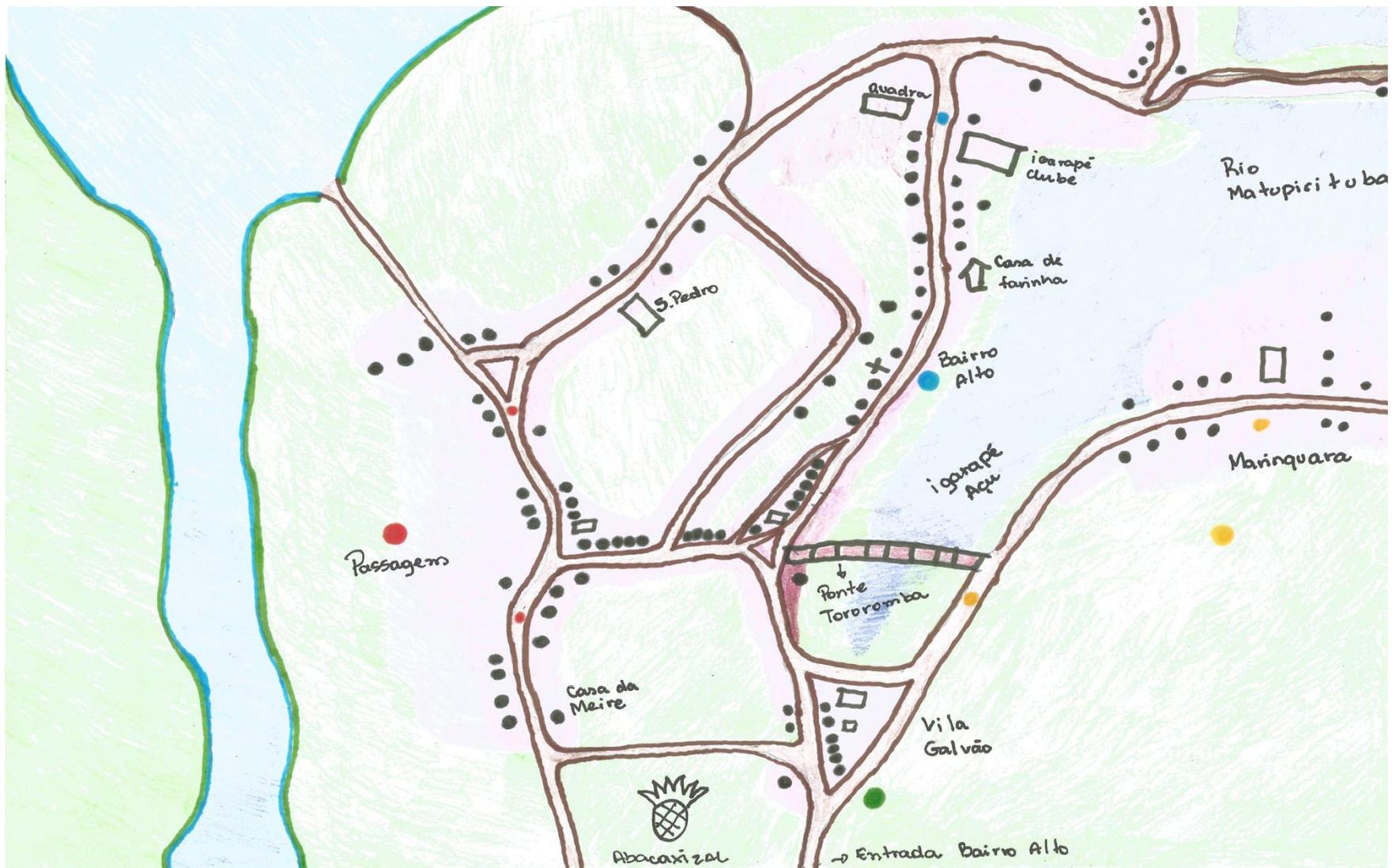


Figura 02- Mapa Mental da Comunidade Bairro Alto. Elaboração: Meire dos Santos e Wagner Sarmento.



Fig. 03 – Esquema dos ambientes domésticos das casas da comunidade Bairro Alto.

Um fato que é bastante evidenciado ao se analisar as disposições geográficas das residências do Bairro Alto é a maneira como as famílias se distribuem no espaço. É comum perceber que em uma mesma porção de terra, normalmente, pertencente ao membro mais velho de uma família, vão se formando núcleos familiares menores, compostos, geralmente, por filhos, netos e bisnetos que ao constituírem família constroem suas casas muito próximas ou nas dependências do terreno de seus ancestrais. Esse tipo de prática, que observei em quase todas as unidades sociais que visitei, faz com que os laços de parentesco traçados entre os habitantes da comunidade também se relacionem com o território e com a terra, fazendo com que “aquele pedaço de terra” e não outro tenha muito mais valor simbólico às pessoas que compartilham modos de vida, moradia e também parentesco. Segundo Alessandra Schmitt *et al* (2002) essa correlação direta entre parentesco e território é o que constitui identidade, na medida em que a noção de pertencimento ao lugar é proveniente também do sentimento de familiaridade e também de parentesco, como ocorre na comunidade, e que em se tratando de comunidades negras rurais ganha ainda mais destaque tendo em vista as recentes lutas por direitos territoriais travados entre quilombolas e o Estado.

Digo sentimento de parentesco, porque percebi que este não é exclusivo aos que possuem laços de consanguinidade. Ao analisar as relações na comunidade de Bairro Alto, pude notar que a maioria das unidades sociais é formada por núcleos de famílias extensas, que ultrapassam o sangue e são concebidas a partir deste sentimento de família ao qual me reporto acima. Amizades antigas, laços de compadrio, parentes advindos pelo casamento são formas bem comuns de formação desses laços. Fábio Leite (1995), ao falar do fenômeno das famílias extensas negro-africanas, menciona que a família extensa, para o povo em questão, transcende os limites físicos de uma casa, abrangendo todos aqueles que possuam alguma relação com a matriarca da família, sendo estes provenientes da própria família, de entrelaçamentos conjugais ou mesmo de fora dela. Já Flávia Cristina Mello (2001), que estudou as famílias mbyá e chiripa guarani no Sul do Brasil, conceitua família extensa como “*grupo de famílias nucleares unidas entre si por descendência e organização familiar e política a um casal idoso de ancestrais comuns que ocupam o lugar de lideranças neste grupo familiar*”. No caso das relações familiares de Bairro Alto, notei que os conceitos se aplicam tendo em vista a forma como os núcleos familiares de cada unidade social se formam. Ademais, a noção de família extensa também representa como bem coloca Leite (1995) uma unidade de produção familiar, fato que também não pude deixar de notar na comunidade. As famílias extensas do Bairro

Alto compartilham, além de território, os espaços de roça, de caça, os instrumentos de produção de farinha, etc.

Muito embora os motivos acima mencionados façam parte da forma como o espaço é utilizado pelos quilombolas do Bairro Alto, não posso deixar de mencionar que os processos de conflitos territoriais existentes na localidade também são razões das atuais disposições geográficas das residências na comunidade. Segundo os moradores, existem muitos problemas com perda de território e conflitos com fazendeiros e até mesmo órgãos estatais que cada dia cerca a comunidade por todos os lados, não os deixando transitarem por espaços, que na teoria pertencem ao Estado por serem terras devolutas, mas que na prática são cercadas aos quilombolas, que ficam incapazes de realizar atividades de caça, pesca e extrativismo. Além disso, os cercamentos que ocorrem na comunidade, os impedem também de ter seu “próprio pedaço de terra”, posto que essas fazendas avançam com suas cercas, tirando a possibilidade, não só, de os quilombolas não possuírem espaço para atividades produtivas e de sobrevivência, como também para a construção de suas próprias casas em espaços diferentes que não o terreno de seus ancestrais.

Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009), a partir do depoimento de uma mulher moradora da comunidade de Bacabal (comunidade vizinha a Bairro Alto), aborda a questão e demonstra que cada vez mais os quilombolas estão se tornando prisioneiros de um espaço restrito e que diminui a cada dia. Segundo ela, esses processos têm origem “...com a compra de benfeitoria de antigos moradores, a expansão dos domínios com base em documentos forjados...” além de serem autenticados por “*administrações que têm sido coadjuvantes por provar e consentir decisões e ações que consideram ter direitos de proibir a circulação, fechar povoados e fluxos de água*” o que privatiza e fragmenta a terra que, historicamente, é habitada pelos quilombolas e por isso, deveria estar sob sua tutela.

A maior preocupação dos moradores centra-se no avanço desses cercamentos e na possibilidade de perderem territórios necessários à reprodução de suas práticas locais, como acesso à rios e igarapés para a atividade da pesca ou à mata, onde desenvolvem o extrativismo vegetal, possuem cultivos diversos e exercem atividade de caça. Durante a pesquisa de campo, ouvi e presenciei vários episódios de conflitos relacionados ao território, dois deles em que os moradores foram chamados à polícia para maiores esclarecimentos. A grande parte dos relatos envolve atos violentos, sejam eles de palavras ou físicos e ameaças de todas as

espécies. Os quilombolas demonstram levar uma vida de medos e incertezas por não saberem ao certo quem os pode amparar e como.

Desta forma, entendo que a questão territorial está entre os aspectos mais importantes em desenvolver pesquisas em comunidades quilombolas, pois são povos que por muito tempo foram silenciados e possuíam fraca articulação política, o que contribuiu para o cenário encontrado atualmente na maioria das comunidades quilombolas do país. Atualmente o grupo estudado começa a ter melhor articulação política e percebi que questões que envolvem os quilombolas coletivamente estão sendo centrais nas pautas de reunião da associação dos remanescentes de quilombos do Bairro Alto – ARQBA e em conversas paralelas relacionadas ao espaço de direito que lhes pertence, assim como a articulação com os outros coletivos de Salvaterra e do Pará.

De acordo com a atual presidente da associação de moradores do Bairro Alto, a comunidade possui 130 famílias e cerca de 350 pessoas, entre os quais o número de mulheres leva uma pequena vantagem em relação aos homens. As famílias são numerosas e muito próximas, sendo comum como já abordei, várias famílias em áreas bem próximas ou na mesma área familiar. Todas as pessoas que entrevistei são beneficiárias do Governo Federal de alguma forma. As mulheres que possuem crianças em idade escolar recebem o auxílio do programa bolsa família. Já o auxílio do programa seguro defeso e a aposentadoria do INSS – Instituto Nacional do Seguro Social - são benefícios que contemplam ambos os sexos, no entanto bem mais difíceis de conseguir.

O modo de vida tradicional ditado pelo tempo da natureza é o que se desenrola na comunidade. As pessoas obedecem ao tempo para realizar as suas atividades desde a simples visitas de cortesia à casa de alguém ao período e forma de coletar bacuri na mata. Existe hora certa para tudo e todas elas respeitam o “tempo do rio” e o “tempo da mata”. Às vezes, em minha ansiedade por encontrar informações, tentava seguir minhas próprias regras, ou tentava estabelecer horários e programações que não iam de acordo com essa lógica, mas sempre alguém me dizia que eu precisava ter paciência que as coisas aconteceriam ao seu tempo, principalmente, se fossem atividades relacionadas ao rio ou à mata. A maioria das pessoas com quem trabalhei, exerce atividades de pesca, caça, cultivo e extrativismo para a sua reprodução e como atividade econômica, no entanto, não são todos. Existe uma parcela significativa da população que se dedica a outros tipos de atividade como a docência nas escolas quilombolas da região ou a trabalhos no terceiro setor em Salvaterra.

Nessas atividades ligadas à docência ou ao setor de serviços não notei divisão de trabalho ligada ao gênero sendo, desta forma, desempenhadas por homens e mulheres, no entanto, pude perceber que nas outras atividades mencionadas há uma clara separação dos papéis de homens, mulheres e crianças quando estas estão presentes. Normalmente, os homens ficam responsáveis pela caça e pesca. Já os afazeres domésticos e o cuidado com as crianças ficam com as mulheres. Pelo que pude perceber a coleta de bacuri, o roçado e a confecção de farinha são atividades desempenhadas por ambos, até mesmo pelas crianças quando supervisionadas. Aliás, o processo de confecção de farinha é o principal representante das redes de socialização entre integrantes de uma mesma família. Todo o núcleo familiar se reúne para a feitura da farinha. É nesse momento que histórias são contadas, momentos são lembrados e os ofícios são passados aos mais jovens. Há, entretanto, espaços de socialização determinados pelo gênero. O espaço dos barcos, assim como a cozinha estão entre eles e se tornam importantes dentro de um grupo social, pois são cercados de regras invisíveis que determinam a sua aceitação ou não no grupo. Enquanto mulher eu pude ter um vislumbre da lógica que permeia esses espaços e percebi que os assuntos e acontecimentos lá presentes são de carácter estritamente femininos como a feitura de remédios a base de elementos plantas e partes de animais, pajelanças e mistérios do parto.

Assim como em todo grupo social, as afinidades são importantes para o estabelecimento de amizades, meios de reciprocidade e alianças. A comunidade de Bairro Alto não foge a essa regra. São por afinidades que são definidos apoios em questões importantes, auxílio em uma hora difícil, etc. Essas afinidades são, comumente, estabelecidas a partir de redes de sociabilidade que permitem a cada sujeito se inserir em um grupo. Notei que existem várias dessas formas de socialização, entre as quais posso citar: i) o encontro amigável em bares e tabernas que comercializam bebidas alcoólicas, sendo estas o principal fator atrativo; ii) a realização de bingos, que são uma espécie de quermesse fora da igreja, que oferecem música, venda de comidas e bebidas e a marcação de bingos com vários prêmios; iii) a presença em grupos religiosos, como o grupo de jovens e o grupo de mulheres que se reúnem para fazer orações e as igrejas evangélicas; iv) a presença em festividades de santos católicos. Esses ambientes, e às vezes, a intercessão entre eles permite que a comunidade se torne cada vez mais unificada.

Nesse sentido, as festas religiosas são eventos importantes na dinâmica da vida dos quilombolas, muito embora não seja apenas pela questão religiosa, mas por uma questão social. Cada quilombo de Salvaterra possui um Santo Católico protetor, que protege a

comunidade e por quem os moradores fazem uma grande festividade no período do ano em que se comemora o seu dia. Nossa Senhora do Bom Remédio é a padroeira da comunidade e juntamente com São Pedro, configuram as duas maiores festas religiosas do Bairro Alto. São Pedro comemorado nos dias 27, 28 e 29 de Junho e o Círio de N. S. do Bom Remédio, que ocorre no último domingo de Outubro.

Em sua maioria, a população autodeclara-se católica, sendo algumas famílias pertencentes à religião protestante, no entanto, é possível perceber que as marcas das religiões de matriz africana são muito presentes na comunidade. Nas festas religiosas da comunidade e das comunidades vizinhas que tive a oportunidade de presenciar, vi misturarem-se aspectos sacros e profanos, assim como aspectos referentes à religião católica a elementos característicos de religiões de matriz africana, o que demonstra que as raízes da religiosidade atrelada aos negros trazidos da África ainda é muito presente e importante na dinâmica da comunidade. As festas, apesar de serem de influência católica, possuem tais marcas de outras religiosidades, como a presença do tambor e do batuque, a ingestão de cachaça, as oferendas em forma de mais cachaça e flores aos Santos, aos moldes do que é feito aos espíritos de pretos velhos e outras entidades das religiões de matriz africana e a procura de cura para algum mal físico entre benzedeiros e pajés são alguns exemplos que pude conferir de perto.

Estrutura da dissertação

Como o leitor pôde acompanhar, este primeiro capítulo teve por objetivo apresentar as histórias que entremearam esta dissertação, conhecer o objetivo geral e os específicos, se familiarizar com área de estudo e o grupo pesquisado. O capítulo segundo, intitulado “Minha escrita fotográfica” busca materializar por meio de imagens o que não consegui transformar em palavras. Busco trazer as sensações e sentimentos que vivi a todo o momento estando em campo e que são capazes de traduzir a realidade do grupo estudado.

O terceiro capítulo faz a construção teórica necessária ao desenvolvimento da pesquisa e traz a trajetória dos negros na Ilha do Marajó, a importância dos saberes tradicionais como forma de estabelecimento de práticas locais na natureza, traduzida pela atividade de caça.

O quarto capítulo trata especificamente dos saberes e estratégias de caça que se fazem presentes na atividade e demonstra de que forma há a construção dos saberes e das práticas locais que envolvem homem e natureza. O quinto capítulo traz à discussão os aspectos

simbólicos e cosmológicos que permeiam a realidade da comunidade de Bairro Alto, demonstrando os caminhos pelos quais se origina o sistema de crenças local.

E por fim, na última parte, faço as considerações finais deste trabalho, onde revisito os principais pontos destacados nos capítulos anteriores e busco costurar os pensamentos que conduziram esta dissertação.

CAPÍTULO II – MINHA ESCRITA FOTOGRÁFICA



Figura 04 - Dos caminhos que levam ao Bairro Alto.



Figura 05 - Sobre ensinar, ser e viver.



Figura 06 - As construções que desenham o quilombo.



Figura 07 - O lar que me acolhe.



Figura 08 - A paisagem que me cerca.



Figura 09 - A ponte das histórias.



Figura 10 - O meu lugar é aqui.



Figura 11 - O olhar que antecede o aprendizado.



Figura 12 - “Esse rio é minha rua”.



Figura 13 - A caça que me alimenta.



Figura 14 - O descanso necessário.



Figura 15 - Aprendendo o ofício.



Figura 16 - O trabalho que recompensa.



Figura 17 - Essa floresta me sustenta.



Figura 18 - Desbravando meu pequeno mundo.



Figura 19 - O riso da felicidade.



Figura 20 - De pé no chão que eu aprendi a viver.



Figura 21 - O meu universo particular.

CAPÍTULO III - DOS QUILOMBOS ÀS CAÇADAS

“Sou Guerreiro do Quilombo, Quilombola...

Eu sou Negro dos Bantos de Angola...

Fomos trazidos pro Brasil

Minha família separou

Minha mana foi vendida

Pra fazenda de um senhor

O meu pai morreu no tronco

No chicote do feitor

O meu irmão não tem a orelha

Porque o feitor arrancou

Na mente trago tristeza

E no corpo muita dor

Mas olha um dia

Pro quilombo eu fugi

Com muita luta e muita garra

Me tornei um guerreiro de Zumbi...”.

Guerreiro do Quilombo – Cantigas de Capoeira.

Apresentação

O capítulo que agora inicio é o resultado das pesquisas bibliográficas que me auxiliaram a construir e aprimorar o conhecimento teórico responsável pela escrita desta dissertação. Nele é possível observar todos os autores e teorias que me embasei para fazer as análises que me foram possíveis fazer. Inicio trazendo à reflexão um breve histórico sobre a trajetória do povo negro no Pará, em especial na Ilha do Marajó. Faço questão de abordar este tópico – e até me estender um pouco – por uma demanda da própria comunidade, que ao ver a primeira versão do trabalho, achou importante que lá mesmo houvesse uma fonte de pesquisa futura que contasse um pouco dessa trajetória. Além deste enfoque, trago à análise, a importância dos saberes e práticas locais de povos tradicionais para a sua própria reprodução e na relação homem-natureza. Neste ponto, avanço nas colaborações, abordando o tema que se concentra o meu trabalho, a caça.

Breve histórico da escravidão no Pará

De um passado de resistências a um presente de lutas por reconhecimento de direitos, a história do negro no Brasil não se tornou fácil em nenhuma época. Trazidos do continente Africano na condição de pessoas escravizadas para se tornarem a principal força de trabalho necessária à continuação da colonização, os negros, além de tornarem-se os braços que construíram o país, trouxeram seu sangue, sua luta e suas histórias para contribuir à

diversidade da constituição do povo brasileiro. História essa deveras marcada, pela dor, pela opressão, pela invisibilidade e pelo silêncio, ainda que forçado, mas cheio de silêncio. Esse contexto vem se modificando ao longo do tempo e a história vem sendo reescrita graças à mobilização e ao emponderamento do grupo. Um ponto importante dessa mudança que ocorre atualmente é o real entendimento de como se deu o regime de escravidão no Brasil e especialmente, na Amazônia. Por isso, é importante que se faça um breve histórico para se contextualizar a presença de comunidades negras rurais em todo o Estado do Pará e a importância delas no contexto regional e de contribuição para a identidade negra.

Deslocada do status de paraíso terrestre à inferno verde, a Amazônia não despertou, num primeiro momento, grande interesse de exploração dos colonizadores. Os primeiros esforços de colonização só foram feitos pelos Espanhóis no final da primeira metade do século XVI, entre 1540 – 1542, em uma expedição liderada por Francisco Orellana, mas que não resultou em nenhuma política efetiva de controle e domínio do território. Muito embora o tratado de Tordesilhas garantisse a posse de terra aos espanhóis, não houve interesse no povoamento da Amazônia. Diferentemente da Espanha, Portugal não hesitou ao iniciar medidas para o controle efetivo da região, principalmente porque já existia interesse de outras nações europeias como a Inglaterra, França e Holanda de dominar e povoar a região. A expulsão dos Franceses do Maranhão foi o primeiro alerta aos portugueses da necessidade de exercer controle sobre a região (Salles, 1971; Panno, 2005).

A partir desse primeiro movimento de Portugal, que ainda ocupava o Maranhão, foi que o interesse em povoar a região amazônica foi se desenvolvendo, principalmente, pela necessidade de defender o território de nações inimigas. Foi dada a Francisco Caldeira Castelo Branco a missão de realizar uma expedição à terra longínqua e definitivamente iniciar o processo de povoamento e exploração da região. A criação do Forte do Presépio e a fundação da cidade de Belém, em 1616, marcam o início de toda a trajetória de ocupação e de exploração portuguesa na Amazônia (Salles, 1971; Panno, 2005). Logo, podemos perceber que o interesse em ocupar a Amazônia, em um primeiro momento, trata-se apenas de uma estratégia militar dos Portugueses em não perder território para outras nações colonizadoras, ou mesmo de conquistar outros, já que teoricamente a Oeste do Tratado de Tordesilhas, as terras seriam de Nação Espanhola.

Durante a colonização da Amazônia, não podemos deixar de mencionar a grande importância conferida às ordens religiosas no processo de catequização e “dominação” dos

indígenas (Salles, 1971). Esta foi importante porque a mão de obra indígena foi a principal força de trabalho no que tange à exploração da Amazônia. Os índios conheciam a floresta e sabiam exatamente onde encontrar tudo o que os colonizadores estavam interessados. Além disso, existiam em grande número e poderiam atuar no extrativismo das especiarias encontradas por aqui, conhecidas como drogas do sertão, como a baunilha, a castanha, o tabaco, o cacau e os frutos exóticos que tinham alto valor econômico no mercado europeu e desempenharam importante papel na economia local da época (Panno, 2005).

Muito embora a escravidão dos *gentios*⁵ tenha sido a mais expressiva na Amazônia, dado o numeroso contingente populacional de indígenas no território, não significa dizer que não houve escravidão negra. No início da colonização, quase não havia negros na região, cenário este que muda completamente com o passar do tempo e com as mudanças contextuais que a Amazônia encenou no período colonial (Salles, 1971; Bezerra Neto, 2001; Chambouleyron, 2006; Fonseca, 2011). Bezerra Neto (2001) discute que no ano de 1822 os negros escravizados chegavam a 46% da população na província do Grão Pará, que numericamente correspondia a 5.719 pessoas, que ultrapassavam a população branca residente na região de 5.643 e a de negros libertos de 1.109. No entanto, não é incomum que se pense apenas na atuação indígena no que tange à escravidão na Amazônia.

A invisibilidade da escravidão negra na Amazônia se deu, primeiramente, devido à pobreza dos colonos da região, ao tipo de economia que se estabeleceu por aqui (o extrativismo), a abundância de mão de obra indígena e a debilidade no tráfico de negros. O extrativismo de drogas do sertão privilegiava a mão de obra indígena e a pobreza dos colonos impossibilitava a inserção de grandes contingentes de negros para o trabalho na lavoura, que não foi atividade tão desenvolvida como em outras capitanias do país. Esses fatos fizeram com que muito pouco se falasse de negros escravizados na Amazônia nesse período (Chambouleyron, 2006; Silva, 2012).

A escravidão indígena, que à primeira vista pareceu ser a opção perfeita, revelou-se dramaticamente desfavorável com o passar do tempo. Os indígenas foram assolados por doenças aos quais não tinham nenhuma imunidade. Epidemias de gripe, sarampo, tuberculose e, principalmente, varíola dizimaram centenas de milhares de indígenas, diminuindo substancialmente a força de trabalho na região, o que ocasionou uma crise econômica e uma

⁵ Gentios, foi o nome dado aos índios pelos missionários de diversas ordens religiosas que se assentaram na Amazônia. Para mais, ver SALLES, 1971.

maior abertura para a inserção do braço negro na Amazônia (Salles, 1971; Panno, 2005; Silva, 2012). Apesar do alto valor que tinha um negro, que chegava a custar 100.000, (cem mil réis) em meados do século XVII, em relação aos indígenas que se pagava preços irrisórios por eles, e as grandes dificuldades destes de serem trazidos para a região amazônica, o tráfico de negros aumentou consideravelmente após se perceber que os indígenas não se adaptavam à laboriosa jornada de trabalho, não tinham imunidade a doenças trazidas pelos colonizadores, como já dito e tinham ao seu lado as grandes ordens religiosas, principalmente os jesuítas, que acreditavam que os indígenas deveriam ser catequizados e não feitos escravos por outros senhores que não eles próprios, o que acirrava os muitos conflitos que existiam entre colonos e missionários. A mão de obra escrava negra surge naquele momento, também como uma forma de diminuir os conflitos decorrentes das situações acima descritas (Salles, 1971; Silva, 2012).

A diversidade de ecossistemas encontrada na região Amazônica permitiu, e por que não dizer, obrigou o negro a estar presente em diferentes espaços, de acordo com as atividades produtivas. Vicente Salles (1971) discute em seu livro os diferentes ambientes em que o negro foi inserido durante a escravidão na Amazônia, desde as casas grandes senhoriais, aos engenhos e fazendas do interior. Ocuparam-se principalmente da extração de drogas do sertão, mas também se inseriram em atividades de construções, em plantações de cacau, cana de açúcar, algodão e tabaco, em algumas poucas atividades de agricultura de subsistência e na pecuária. Agregaram também em atividades domésticas das casas senhoriais presentes na região (Cavalcante, 2011).

Dentre essas atividades, na região de Marajó estabeleceu-se como um tipo de sociedade colonial baseada, principalmente, da pecuária. Destacando-se também a atividade extrativista e a pesca, dada a grande variedade de paisagens que podiam ser exploradas. No entanto, em se tratando de escravidão, o destaque está centrado nas fazendas de gado, pois estas acumularam muito mais escravos que os outros tipos de atividade na ilha. Análises feitas por José Veríssimo, no século XIX, e Frei Caetano Brandão, no século XVIII, atestam que o negro constituía a maior parcela da população da ilha de Marajó nesses períodos, assim como em todo o território paraense (Salles, 1971).

Com o aumento da escravidão negra na região, as penosas condições de vida e a grande interação com indígenas escravizados, por compartilharem de uma mesma situação, há, naturalmente, o aumento de revoltas e fugas de escravos. Além de compartilharem dores,

índios e negros passam a compartilhar o domínio sobre a floresta e os modos de escapar dos senhores e sobreviver nas matas (Gomes, 1997; Funes, 1995). Esses sentimentos só crescem ao longo dos séculos, e as vésperas da assinatura da Lei Áurea, chegam ao clímax nas paragens de Belém (Bezerra Neto, 2001). O resultado de toda essa mobilização, de revoltas e fugas é o surgimento dos quilombos. Acevedo Marin (2009) afirma que na ilha de Marajó, as fazendas e os engenhos foram os lugares que mais se valeram do trabalho escravo indígena e negro e que foram nas “*fímbrias das fazendas que se formaram as comunidades de fugitivos*” da ilha. Ou seja, os quilombos formados na região, ainda na época da escravidão na Amazônia, foram muitas das vezes, formados perto das grandes fazendas e dos engenhos de cana de açúcar, os grandes senhores de escravos sabiam de sua localização, no entanto não atentavam contra os quilombos diretamente, por saberem da força que os negros tinham juntos.

Os quilombos são originados no contexto dessas fugas como lugares de resistência no meio da floresta. Um lugar para o qual, negros escravizados, poderiam fugir, permanecer seguros e sobreviver para continuarem mobilizando-se cada vez mais, na luta contra a escravidão. Esses portos seguros no meio da mata foram ficando cada vez mais numerosos, em unidades e em população. Bezerra Neto (2001) mostra várias manchetes de jornais do século XIX que demonstram o aumento no número de fugas de escravos e da maior mobilização destes em quilombos. Os negros aprenderam a se mobilizar politicamente e a tornarem-se agentes ativos na luta pelo abolicionismo (Bezerra Neto, 2001). Nesse intento, os lugares escolhidos pelos negros fugitivos para estabelecerem os quilombos foram, principalmente, ao longo dos rios, em suas margens. Por este motivo é que a maioria das comunidades quilombolas no Pará está às margens dos rios, herança da história negra na Amazônia.

Já a palavra quilombo, originada das várias línguas Bantu Africanas e que significa “acampamento guerreiro na floresta”, por muito tempo representou exatamente isso, um lugar de resistência à escravidão, um foco de luta contrária ao sistema imposto e somente isso (Teixeira e Amaral, 2010). No entanto, ao contrário do que se pensa, o quilombo não era apenas esse acampamento isolado, esse refúgio ao sistema escravista, mas diria que além de ser um foco de resistência era também um santuário, onde práticas da cultura Africana e os valores trazidos de sua pátria mãe eram reafirmados e nunca esquecidos. Além disso, dentro dos mocambos estabeleceu-se um sistema de organização social, política e econômica verdadeira (Salles, 1971). Estudiosos do tema têm se debruçado a nos mostrar que os

quilombos localizavam-se em regiões conhecidas e relativamente fáceis de serem encontrados e combatidos, lugares esses que também permitiam aos negros certa autonomia econômica, na possibilidade de troca de suas produções por bens de consumo necessários à continuidade da existência desses lugares (Salles, 1971; Gomes, 1997). Ou seja, podemos entender que os mocambos, tornaram-se muito mais que esconderijos no mato, mas sim sociedades “secretas”, muito bem estruturadas e com objetivos claros de resistência e liberdade.

Muito embora tenham se passado quase dois séculos da abolição da escravidão no Brasil, esse conceito quase que eternizado pela sociedade escravocrata do século XIX, sobre os quilombos ainda permanece “engessada” no imaginário da população. Almeida (2011) concorda com o fato de que o conceito de quilombo está congelado, e aponta para a necessidade de se redimensionar os significados da palavra, posto que este conceito origina-se a partir de um ato de imposição, que precisa ser questionado e redefinido. Para tanto, o autor nos afirma que se faz necessário uma depuração em torno dessa definição jurídica presa à etimologia e as disposições legais do período colonial para que possamos vislumbrar as novas significações atribuídas à palavra quilombo.

Marques (2009) consegue visualizar esse “engessamento” ao nos mostrar que esta definição está presente até no dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Ao fazer, o que eu chamaria, de um pequeno inventário das definições que se tem até hoje em relação à palavra quilombo, o autor nos faz perceber a grande herança portuguesa que permeia seus significados e que por mais que se tenham passado séculos, o conceito de quilombo definido pelo Rei Dom João V, ao Conselho Ultramarino Português em 1740 como “*toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em partes despovoadas, ainda que não tenha ranchos levantados, nem se achem pilões nele*” ainda existe e resiste (Conselho Ultramarino, 1740 *apud* Teixeira & Amaral, 2010; Marques, 2009).

É necessário pensar que se no passado os mocambos já não representavam apenas um lugar para onde se podia fugir, atualmente as comunidades remanescentes de quilombos, vão muito além dessa visão simplista e generalista que ainda ronda por aqui. Schmitt, *et al* (2002) também apontam para a necessidade do redimensionamento desse conceito binário fuga-resistência que ainda vive na sociedade e a urgência de adequá-lo a realidade vivida hoje.

É preciso ressignificar, ressemantizar a ideia de quilombo, para que se possa enxergar as comunidades de remanescentes de quilombos como um grupo de efetiva participação na

vida política e pública, como sujeitos de direitos. Ressignificação essa que permita a afirmação desses grupos em suas especificidades e enquanto diversamente históricos.

Muito mais do que uma forma de resistência ao sistema opressor, as comunidades quilombolas e as pessoas que a constituem enquanto remanescentes de quilombos podem ser caracterizadas, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011), por terem três pontos importantes em suas trajetórias. A primeira delas trata-se de não se poder separar sua identidade negra do território ao qual estão inseridos historicamente, fazer isso é violentar a memória e a cultura de todo um povo. O segundo ponto importante é reconhecer a autonomia desses grupos, conseguida graças a políticas específicas e a processos de luta social. E por fim, o terceiro ponto diz respeito à posse de uma territorialidade, pois é nesse espaço que são construídas as relações de pertença, memória e valorização da cultura local. Ou seja, as comunidades de remanescentes de quilombos possuem um sentimento de pertencimento étnico e territorial do lugar ao qual estão inseridos. Não se trata mais de isolamento voluntário ou resistência a um sistema, mas sim de um lugar de memórias e cultura compartilhadas, identidade e luta por direitos.

Almeida (2011) chama a atenção para a escrita do texto legal do art. 68, do ato das disposições constitucionais transitórias (ADCT), que reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas aos quilombolas e verifica que há certa ambiguidade de sentidos. Ao mesmo tempo em que o texto procura atualizar o conceito de quilombo e dar nova significação aos seus integrantes, auxilia-nos a perceber que a escrita está ainda embasada na visão colonial de quilombo, reformulada, é claro, mas ainda assim embasada nesse conceito “frigorificado” que persiste à passagem do tempo. Ao utilizar-se do termo “remanescente”, nos dá a ideia de que o reconhecimento legal refere-se ao que “já foi”, ao que “sobreviveu”, ao que “perdeu o poder de ameaçar” e por isso, em nada tem de novo e de ressignificado, mas ainda parte de um conceito incrustado e preconceituoso.

Outro ponto importante colocado pelo autor é o caráter obrigatório que se lê na questão da territorialidade, que também deriva de uma visão colonial. Segundo ele, “o conceito de quilombo não pode ser territorial apenas, ou fixado num único lugar geograficamente definido, historicamente documentado e arqueologicamente escavado”, tem que se basear num contexto onde território, identidade, autonomia política e vários outros fatores integrem-se a fim de realmente superar as visões coloniais de quilombo. Delimitar

quilombos apenas a espaços físicos é violentar a trajetória historicamente construída e diminuir em importância os aspectos simbólicos presentes nessas populações.

Marques (2009) ao abordar o assunto, afirma que a categoria “remanescente de quilombos” precisa ser encarada como um ente vivo, ativo que se constrói e se afirma enquanto quilombola, que luta por direitos e se faz ouvir. É, e deve ser entendida, como um constructo social do presente, deixando para trás as ideias “passadistas e refrigeradas” herdadas da sociedade escravocrata, originária na interface entre os discursos antropológico, jurídico, dos próprios quilombolas e dos movimentos sociais envolvidos. E por isso, funcionaria como um organismo vivo que se retroalimenta espontaneamente.

Povos quilombolas

Os povos quilombolas, não só na Amazônia, mas em todo o território nacional, passaram – e ainda hoje passam - por um longo histórico de lutas pelo próprio reconhecimento enquanto comunidades de ancestralidade africana, lutas em busca de ações afirmativas em políticas públicas próprias e lutas por direitos de titulação da terra a qual habitam. As comunidades de remanescentes de quilombos constituem-se cada vez mais fortes, organizadas e politizadas, o que tem garantido a elas direitos próprios de sua natureza. Uma das grandes conquistas do movimento é o critério de autoidentificação adotado pelo governo federal por meio do decreto nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003, onde:

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Brasil, Decreto lei nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. (Brasil, 2016).

Diante desse histórico de lutas, houve um ganho muito grande desde a promulgação do decreto. Só o reconhecimento do Estado de que a presunção de ancestralidade negra, assim como a memória e a construção de uma identidade negra não pode ser designada por outros e sim pelos próprios sujeitos já indica mudança em como se enxerga as populações quilombolas. Ao longo dos anos, a mobilização política das comunidades negras rurais tem aumentado proporcionalmente à autoatribuição de comunidades quilombolas pelo Brasil. Quanto mais se discute, mais se problematiza e se politiza e dessa forma, as populações

começam a se autoidentificar e reivindicar direitos. Acevedo Marin e Castro (1999) fizeram um levantamento no Pará, que além de identificar as comunidades de remanescentes de quilombos no Estado, dividi-las por microrregiões possibilitando maior aprofundamento e relação com a história negra do Pará, mostra como se deu e continua se dando as formas de mobilização política dos grupos para se fazerem visíveis diante das esferas públicas, nos mostrando que, de fato, a mobilização política constitui importante fator no que tange à luta por direitos.

Estima-se que em todo o território nacional existam mais de três mil comunidades quilombolas, mas, infelizmente, nem todas as comunidades existentes foram reconhecidas adequadamente. Até Março de 2016, a Fundação Cultural Palmares (FCP) identificou e certificou 2.667 comunidades rurais quilombolas em todo o Brasil (FCP, 2016). As regiões Norte e Nordeste são as que mais apresentam comunidades de remanescentes de quilombos com 328 e 1.675 respectivamente. Ainda segundo a FCP, das 328 comunidades quilombolas da região norte, 233 estão localizadas por entre os vários municípios do estado do Pará. O que vale ressaltar, no entanto, é que desse número (328) apenas 264 possuem certificação do órgão e muito menos ainda possuem a titulação de suas terras perante os órgãos competentes (Fundação Cultural Palmares, 2016). De todo o país, o Pará, apesar da grande invisibilidade que ainda se prega com relação a presença de negros escravizados na Amazônia, é o estado brasileiro que possui o maior número de terras tituladas adequadamente (Acevedo Marin e Castro, 1999), sendo 58, das 163 tituladas em todo o Brasil (CPISP, 2016).

O Arquipélago do Marajó é a região que concentra grande quantidade de comunidades quilombolas no Pará. Só o município de Salvaterra, de acordo com dados do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, publicado em 2006, possui pelo menos 13 comunidades identificadas, mas não todas tituladas. Hoje sabemos que esse número aumentou e que o município abriga 16 comunidades quilombolas. Sendo o menor município da região, podemos destacar a importância da população negra quilombola. A pesquisa apontou ainda, que quase 40% da população rural de Salvaterra era constituída de remanescentes de quilombos na época, e dessa forma, boa parte das atividades econômicas da cidade passava pelas populações dessas comunidades (Malungu, 2006). Em conversas informais com lideranças locais, podemos perceber que passados dez anos da pesquisa a influência da zona rural no município de Salvaterra ainda é bastante expressiva. E boa parte delas, passa pela mão das populações quilombolas.

Como já aqui referenciado, os negros escravizados que viveram na região de Marajó, foram trazidos para lá a fim de atuarem, principalmente, nas fazendas de gado na atividade pecuária. É importante, todavia, discutir quais os principais personagens da história dos negros na ilha do Marajó, o porquê vieram, como chegaram e como viveram naquelas paragens no período colonial.

O grupo indígena foi o primeiro povo a ser feito escravo no período colonial na Amazônia. Na região da Ilha do Marajó não foi diferente. O início da colonização e, conseqüentemente da escravidão vermelha⁶, se deu com a chegada das diversas ordens religiosas, principalmente, a Companhia de Jesus, que depois de se estabelecer iniciou, de fato, o processo de escravização dos indígenas por meio de lutas pelo apaziguamento dos “selvagens”. Os negros foram sendo introduzidos aos poucos no cenário Marajoara, à medida que se desenvolviam as atividades econômicas e os indígenas iam sendo massacrados pelos terríveis sistemas de captura utilizados pelas ordens religiosas.

Mercedários, Carmelitas, Franciscanos estão entre as ordens religiosas que estiveram presentes na ilha, mas foram os Jesuítas que dominaram por muito tempo a região. Somente com uma grande pressão dessas outras ordens religiosas e a primeira expulsão dos Jesuítas da ilha que houve repartição das terras e, naturalmente, dos índios e negros entre às demais ordens religiosas. Essa repartição do território do Marajó fez com que cada ordem religiosa acabasse por “controlar” uma parte da ilha. Esse grande domínio religioso sob as terras do Marajó fez com que essas ordens se tornassem as maiores detentoras de rebanhos de gado e, conseqüentemente, se tornassem as principais senhoras de escravos em território Marajoara (Lopes, 2006).

O governo do Marquês de Pombal, já em 1758, expulsa de vez a Companhia de Jesus da região do Marajó sob o pretexto de os frades não possuírem título legal de posse da terra e entrega, por meio das sesmarias, a novos colonos, pessoas essas que em geral eram “militares e pessoas casadas, vindas do reino e estabelecidas no Pará” (Vianna, 1904 p. 155). Neste momento, as atividades iniciadas pelos padres missionários já estão desenvolvidas e os colonos dão continuidade ao trabalho na agricultura, e principalmente, na pecuária que ficou conhecida como atividade típica da região (Acevedo Marin, 2009). É também nesse período, na segunda metade do século XVIII, que os negros aumentam mais uma vez em número, para que no século seguinte sejam maioria na ilha (Salles, 1971). Depois da pecuária, as atividades

⁶ Esta é a denominação utilizada para designar escravidão de indígenas. Para detalhes, ver SALLES, 1971.

econômicas exercidas pelos negros escravizados centravam-se na indústria canavieira, cacaueteira, tabaqueira e de arroz, mas também existiam plantações de mandioca, milho e café em que se podia enxergar a mão de obra escrava.

Gomes (1997) mostra que houve a formação de quilombos e/ou mocambos por toda a extensão da Amazônia colonial e destaca que entre as principais regiões está a área do Marajó, em destaque as regiões da ilha de Joannes, Soure, Caviana, Mexiana, Arari e Chaves, onde duas dessas áreas são próximas ao município de Salvaterra, local de minha análise. São poucas as informações de como se formaram especificamente cada um dos focos de resistência ao sistema escravista, no entanto podemos afirmar que sua formação segue a linha de todos os outros mocambos do Grão Pará: a fuga das grandes fazendas de gado e/ou das grandes plantações para a busca de liberdade individual e coletiva.

No Marajó, Acevedo Marin (2009) nos fala que as comunidades remanescentes de quilombos existentes atualmente na região, nascem nas “sobras da terra” de fazendas e sítios que foram abandonados no período da crise da pecuária extensiva, ou mesmo, por meio de doações ou compras que foram conseguidas por pretos que viviam por ali, como exemplifica ao mostrar a origem das terras conhecidas, na época, por Nossa Senhora de Natividade ou Boi Gordo e que hoje recebe o nome de Deus Ajude, que foi doada por um Alferes de nome Luiz Antonio de Sousa. Assim como esse exemplo, muitos outros casos de doação, compra e apropriação marcam a história dos quilombolas do Marajó e os fazem legítimos donos dos lugares que guardam a memória de uma trajetória tão rica quanto a que eles têm.

Cardoso (2008) afirma que as informações sobre a população negra na ilha do Marajó não são fartas, e as que existem oferecem uma “visão embaçada, míope” sobre a forma como os negros viviam, e ainda vivem, na ilha. De fato, as documentações existentes sobre o processo de escravidão negra, não são específicos, no entanto, não podemos descartá-los por concluirmos que se tratam, em parte, de aspectos gerais sobre a escravidão na Amazônia. Os documentos dão um vislumbre do Grão Pará no período colonial e de como os negros conseguiram resistir ao sistema opressor e se estabelecer em quilombos, que hoje guardam em seus territórios muito mais que uma extensão de terras, mas a memória de um passado coletivo de luta e resistência e o dever de construir um futuro digno aos seus.

As comunidades quilombolas, assim como outras populações tradicionais, assumem papéis de íntima relação com o meio ambiente, e até certo ponto de dependência, pois os modos como vivem, as atividades que desenvolvem e as visões acerca do mundo são

diretamente influenciados pela natureza e seus ciclos biológicos e cósmicos. E são essas relações, as visíveis, e também as invisíveis com a natureza, é que me interessam e que me motiva a pesquisar os saberes locais e a interação homem-natureza em um contexto de comunidades tradicionais, em especial as comunidades de remanescentes de quilombos na Ilha do Marajó, Pará.

Os povos tradicionais e seus múltiplos saberes

Muito se tem pensado sobre a importância da manutenção e preservação de áreas protegidas e a preocupação com as espécies vivas que compõe o meio ambiente. Especial atenção tem sido direcionada às florestas tropicais, particularmente, a Floresta Amazônica por ser a detentora de grande parte da biodiversidade mundial. Graças a uma combinação de fatores como clima, solo, relevo, hidrografia, etc. esta é considerada megabiodiversa (Sousa, 2010). De acordo com o Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, são cerca de 30.000 espécies de vegetais, o que representa 10% de toda a flora mundial, 1.300 espécies de aves e de peixes, 400 espécies de mamíferos, 240 de répteis e 163 de anfíbios, ressaltando-se que a maioria das espécies são endêmicas, o que significa que só podem ser encontradas na Amazônia, o que atrai o interesse do mundo inteiro para a nossa região. (MPEG, 2016).

Para além dos domínios físicos, que fazem a Amazônia ser o cenário das maiores riquezas biológicas do mundo, mais recentemente o interesse pelos povos que a habitam tem crescido sobremaneira, muito provavelmente pela maneira diferenciada que estes se utilizam e compreendem o território, respeitando os ciclos naturais e manejando-o de acordo com visões de mundo historicamente construídas e perpetuadas por meio das gerações.

O governo federal, na tentativa de caracterizar quem seriam os povos tradicionais, por meio do decreto Nº 6.040 de 7 de Fevereiro de 2007, art. 3º parágrafo I, definiu que povos tradicionais são: *“grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição”*. No entanto, o estabelecimento de uma definição não encerrou os questionamentos teóricos e práticos que cercam o tema.

Apesar de uma tentativa oficial de definição, o problema conceitual que ronda o termo “tradicional” é bastante grande. Vários autores têm se dedicado à tarefa de estudar povos

culturalmente diferenciados (Arruda, 1999; Cunha e Almeida, 2000; Diegues, 1996; Little, 2002; Barreto-Filho, 2004; Viana, 2008) e por isso constantemente problematizam sobre essa questão conceitual que não finda. A grande problemática reside no fato de haver uma grande diversidade de sociedades humanas que se inter-relacionam muito fortemente com a natureza, mas que ao mesmo tempo guardam grandes diferenças culturais, sociais e étnicas entre si muito grandes, o que põe em questão a existência de uma categoria que abrange tanta diversidade.

O conceito de povos tradicionais é complexo e até certo ponto problemático, por ser altamente abrangente e envolver grupos sociais tão heterogêneos, como se discute acima. Diegues (1996) aponta que entre os grupos pertencentes à categoria de populações e sociedades tradicionais⁷ estão desde indígenas a caiçaras e quilombolas, grupos que entre si possuem grandes diferenças, e por este motivo, certas vezes, lutam por questões diferenciadas que acabam os afastando enquanto categoria única. Dessa forma, com tantas diferenças que os afastam, é necessário entender quais as especificidades que os unem. Povos estes que ao longo do tempo estudaram a natureza de forma diferente das sociedades urbanoindustriais e que possuem conhecimentos tão importantes quanto os obtidos por meio da ciência positivista, e que se concebem a partir da interação dessas gentes com o ambiente natural o qual vivem.

Não há consenso absoluto na maneira como podemos, de fato, caracterizar os povos tradicionais. Embora todos apontem para a íntima relação do homem com a natureza, existem algumas divergências quanto a outros aspectos. Para Rinaldo Arruda (1999) a definição de comunidade tradicional perpassa pela utilização quase primitiva de técnicas e instrumentos de produção, mão de obra familiar, produção eminentemente para a subsistência, pouca ou nenhuma articulação com o mercado nacional e baixo impacto da natureza local.

Antonio Carlos Diegues (1996) vai além desse conceito quando em seu texto aponta que a cultura tem papel preponderante na definição de população ou comunidade tradicional e aprofunda a sua análise quando se utiliza da palavra simbiose para designar a relação estabelecida entre a natureza e os grupos humanos. Em ciências biológicas, o termo simbiose é utilizado para designar uma relação ecológica entre espécies diferentes que é benéfica a ambos os organismos envolvidos, ou seja, mutuamente vantajosa e, sempre, obrigatória, que

⁷ Povos, comunidades, sociedade e populações são as nomenclaturas mais utilizadas em se tratando deste assunto, aqui utilizo o conceito de povos tradicionais de Paul Little (2002). Quando, em meu texto outras nomenclaturas forem utilizadas é porque faço menção à escrita que os autores, com quem debato, utilizaram.

significa dizer que um não pode viver sem o outro e que a ruptura desta relação pode levar a morte de ambos. Apesar de extremista, se levada às análises feitas por Diegues, me parece um termo bem apropriado para descrever a relação homem-natureza, haja vista a visível necessidade que um tem do outro. Diegues (1996) aborda ainda a íntima relação que esses povos possuem com a territorialidade como parte central nas suas dimensões culturais, econômicas, religiosas e ancestrais.

Paul Little (2002) aprofunda esse debate sobre a constituição dos povos tradicionais e sua relação com a territorialidade, que para ele é “*o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico*” demonstrando que o lugar, a terra é importante fator na identidade dos povos tradicionais, já que a territorialidade não se define apenas pelas dimensões físicas, mas também pelos significados simbólicos que permeiam a relação do homem com a natureza, levando ainda à reflexão de que um conjunto de razões objetivas não pode estabelecer quem são e como vivem os povos tradicionais.

Ainda de acordo com Little (2002) o conceito de povos tradicionais tem um carácter empírico, mas também um carácter político muito forte e que é central para sua sociogênese, possuindo para isso três razões originárias. A primeira delas relacionada à luta por direitos a territórios de grupos socialmente diferenciados frente a possíveis usurpações do Estado-Nação ou de outros agentes. A segunda e a terceira razões têm justificativa na perspectiva ambientalista, sendo a segunda tendo sido fruto da corrente preservacionista da natureza e de saber como lidar com os grupos humanos que poderiam desviar dos objetivos principais de preservação. Já a terceira razão aparece como um elo entre a corrente socioambientalista e os grupos humanos que se mostraram altamente capazes de utilizar a natureza de forma sustentável, o que para o autor garante a dimensão política que cerca o tema. Adicionalmente, o autor aponta que:

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais aqui analisados mostram na atualidade (...). Em resumo, o conceito de povos tradicionais procura encontrar semelhanças importantes na diversidade fundiária do país, ao mesmo tempo em que se insere no campo das lutas territoriais atuais presentes em todo Brasil. (LITTLE, 2002, 283:284).

O trecho acima deixa claro que além de questões ligadas à íntima relação com a natureza e os modos de vida desses povos, o carácter político e fundiário não pode ser desvinculado da categoria de povos tradicionais, pois envolve a luta por direitos que foram insistentemente negados a populações que foram historicamente invisibilizadas, como ocorre com as populações quilombolas que é o meu foco.

Henry Barreto Filho (2004) mostra por outro lado, não diretamente a questão territorial, mas o problema que perpassa a noção de povos tradicionais originária nas convenções sobre parques nacionais e áreas protegidas promovidas por correntes do conservacionismo mundial, que admitiam que populações originárias e autóctones eram parte dos ecossistemas a serem protegidos, na figura de “zonas antropológicas”, que restringiam seus territórios a áreas zoneadas, que significava forte intervenção na forma de ordenamento e apropriação dos espaços e os colocavam na perspectiva de um *enforced primitivism*⁸. Apesar de essa noção conceitual ter sido superada cientificamente, respingos dessa lógica ainda são possíveis de se verificar e é uma das principais razões que deixam o debate da presença de povos tradicionais em áreas protegidas.

Juliana Santilli (2005) observa que há uma grande fragilidade conceitual ao discutir a temática, ao se pensar em dois aspectos que estão intrinsecamente ligados a tal questão: O primeiro deles centra-se na ideia de que os grupos humanos tidos como tradicionais estão à beira da modernização e da tecnologia, que estes por caracterizarem-se como tal carregam consigo o atraso seja sob quaisquer aspectos que se esteja analisando, o que bem se sabe que não é verdade. O segundo deles, foca, por outro lado, na invisibilidade forçada que se pode gerar ao enquadrar grupos humanos diversos em uma mesma categoria. Léna (2002) afirma que essas misturas de categorias “nativas, sociológicas e políticas” dificultam os processos definidores de políticas públicas específicas para cada grupo. Continua sua análise demonstrando que para categorias com estatutos e lutas por identidades mais bem definidas como no caso dos povos quilombolas e dos povos indígenas essa invisibilidade não gera tanta influência, mas por outro lado, ao olhar os grupos de ribeirinhos, por exemplo, não se podem obter as mesmas conclusões.

Muito embora esses aspectos sejam extremamente relevantes e altamente discutíveis, não tratarei aqui desta abordagem, e por isso cabe-me dizer que em meu trabalho, considerarei

⁸ “The automatic assumption that indigenous peoples will accept or even welcome cultural stasis as a condition of their involvement in conservation management” (Clad, 1984, p. 69 apud Barreto-Filho, 2004, p.113).

termos como populações tradicionais, sociedades tradicionais ou comunidades tradicionais e locais como categorias sinônimas, onde seus significados estão de acordo com o que Diegues & Arruda (2001) definiram e que já foi discutido anteriormente. Ademais, concordo com Little (2002) ao me utilizar do termo povos tradicionais ao “*em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações*” quando se tratar de ideias de minha autoria, posto que a utilização da palavra “povos” “*coloca o conceito no debate do direito desses povos, que se transformam em instrumentos estratégicos nas lutas por justiça social*”.

O que é importante não perder de vista é que os modos de vida, a autoidentificação, a noção e o sentimento de territorialidade e pertencimento e todas as demais peculiaridades tornam os povos tradicionais o que são grupos culturalmente diferenciados e diversos, que reproduzem historicamente seus modos de vida, suas relações sociais e ambientais e que desenvolveram modos particulares de existência.

Esses modos particulares de viver, que tanto são discutidos ao se tratar de povos tradicionais, se personificam nos modos de como as pessoas percebem, interagem e se tornam parte do ambiente em que vivem. O conhecimento empírico da natureza, aquele obtido por meio das experimentações e vivências, é basilar nesse sentido, pois permite que se expliquem como se perpetuam todos os processos que envolvem as práticas locais. Os grupos humanos que possuem, em sua estrutura, íntima relação com o ambiente que os cercam, guardam em suas sociedades conhecimentos adquiridos através da experiência e que marcadamente são importantes para a manutenção de suas vidas, como também para a construção de um saber tradicional específico e único de cada povo.

Manuela Carneiro da Cunha (1999) chama de saber local ou tradicional (que utiliza como sinônimos) ao conjunto de práticas que se constroem e reconstroem internamente em sociedades de povos tradicionais por meio da observação, pesquisa e experimentação e demonstra a importância que esse conhecimento possui para o mundo. Ela mostra que o saber local não é um conjunto de práticas prontas ou pré-estabelecidas que as sociedades apenas reproduzem, mas leva à reflexão de que o saber local é, sobretudo, produto de raciocínio e pesquisa, e que portanto, é dinâmico e continuamente construído.

Lévi-Strauss (1989) já havia chamado a atenção para a existência de várias formas de pensamento que seriam possibilitadas pela existência de várias formas de olhar, perceber e classificar o mundo, e que estas por sua vez, só existiriam graças à diversidade de povos. Neste ponto, o autor exemplifica tal questão ao analisar pelo viés dos sistemas de classificação a ciência e a magia. Sobre a magia, Lévi-Strauss afirma que esta não é apenas “*uma forma tímida e balbuciante de ciência*”, e que ela não pode ser vista com uma “*etapa da*

evolução técnica”. Afirma, pelo contrário, que a magia é “*um sistema bem articulado e independente*” deixando claro no exemplo de que magia e ciência são sim duas formas de conhecimento que buscam compreender o mundo e as coisas do mundo e convergem neste quesito, no entanto, ao mesmo tempo são desiguais por partirem de pressupostos diferentes e, portanto, devem ser postas em paralelo e não em lados opostos, tentando fazer com que uma tenha mais validade que a outra, simplesmente porque não devem ser comparadas sob um único ponto de vista.

Carneiro da Cunha (2007) também se preocupa em debater sobre as aproximações e dissensões que existem entre o saber científico e os saberes tradicionais, indicando que apesar de os dois partirem de uma mesma lógica, a vontade de conhecer e responder aos questionamentos do mundo possuem premissas distintas, o que os coloca em extremidades opostas em se tratando de resultados obtidos. Enquanto o conhecimento tradicional opera na unidade da percepção – levando em consideração os cheiros, sabores e cores - o conhecimento científico se concentra em unidades conceituais, ou seja, formula conceitos do que e como as coisas são. Completa ainda, demonstrando a necessidade, cada vez mais urgente, de não rivalizar saberes e aproveitar a aliança muito profícua que se tem e terá unindo o melhor de cada mundo.

Mais importante do que reconhecer a diversidade de formas de pensamento e organização científica, é atentar para a coexistência dessas múltiplas formas no cenário atual, no sentido de pensar alternativas de diálogo em detrimento à uma invisibilidade forçada, que por muito tempo, foi imposta. Toledo & Barrera-Bassols (2009) afirmam que a razão para que essa superestima de uma, o pensamento científico tradicional, em detrimento aos outros, os saberes locais, está fundada nos próprios produtores do conhecimento acadêmico, a quem não foi ensinado entender a ciência de forma diferente daquela eternizada pelo método científico e por isso, muitas vezes reafirmam diferenças e marginalizam formas de olhar, analisar e categorizar o mundo que contraponham à acadêmica.

Segundo a definição de Darrel Posey (1992) sobre o conhecimento de povos tradicionais, temos: “*o conhecimento tradicional é um sistema integrado de crenças e práticas características de grupos culturais diferentes, e os povos tradicionais, geralmente afirmam que a natureza para eles não é somente um inventário de recursos naturais, mas representa também forças espirituais e cósmicas que fazem da vida o que é*”. Ou seja, não basta viver em um ambiente e utilizar seus recursos. As relações cósmicas e espirituais com a terra são também preponderantes para essa identificação, fazendo com que os povos tradicionais e suas peculiaridades regionais sejam também considerados patrimônios culturais.

Vitor Toledo & Narciso Barrera-Bassols (2009), põem em perspectiva as características mais importantes desses povos: De que para qualquer tipo de uso da natureza é necessário algum tipo de intelectualidade (que diferente do que se vê comumente, não é treinada na academia e sim na vida) e que a transmissão dessa ciência é ágrafa, ou seja, não utiliza a escrita que pode ser documentada com maior facilidade, utilizam-se nessas transmissões a oralidade e a memória. E que o conhecimento não tem dono ou donos, é um conhecimento coletivo, local, diacrônico, dinâmico e holístico. Esses conhecimentos se diversificam dentro dos grupos tradicionais de acordo com o gênero e idade, de acordo com suas particularidades. Na verdade, a identidade é que outorga que tipo de conhecimento cada personagem terá na sociedade, e se, se atribui o fator tempo à análise consegue-se perceber um processo de acumulação e transmissão de pensamentos e conhecimentos diversificados e altamente dinâmicos que vão se aperfeiçoando ao longo do tempo, graças aos vários olhos geracionais que podem enxergar o processo de construção do conhecimento.

Outra questão que é importante ser tratada e que se faz útil em minha análise é o que os autores denominam de complexo K-C-P (Kosmos, Corpus e Práxis). Para Toledo e Barrera-Bassols, (2009) o real entendimento da natureza da sabedoria está centrado na interrelação entre estes três elementos. Para eles, a construção do conhecimento local sempre está em conformidade com o modelo. Dessa forma, aplicando o Corpus (conhecimento), acumulado e transmitido oralmente, às Práxis (práticas) condizentes com a realidade local, nunca se esquecendo de aliá-la ao Kosmos (crenças) é que são tecidos os saberes locais de determinado povo. Desse modo, as práticas locais, pensadas por meio do corpus e aliadas ao cosmos configuram saberes que deixam de ser negligenciados e passam a ser valorizados, visto que buscam a interrelação da natureza de forma integral e, dessa forma, muito mais harmoniosa e não degradatória.

Passado o momento em que esse saber local deixou de ser irrelevante e não científico e passou a ser a “tábua de salvação” do manejo bem sucedido da natureza, observa-se o constante e crescente interesse de entidades mundiais de como se apropriar desse saber para o bem dos ecossistemas mundiais. É inevitável não pensar novamente no que escreve Paul Little (2002) que aponta que na sociogênese do conceito de Povos tradicionais o fator político tem papel central. Atualmente existe um discurso, defendido pelos países do Hemisfério Norte, que prega que a gestão dos recursos naturais localizados ao sul do Hemisfério seria mais bem manejada se fossem controlados por eles, pois os povos tradicionais dessas localidades, que se utilizam dos recursos presentes na floresta, a conhecem e auxiliam na sua

manutenção, mesmo que de forma indireta, não seriam capazes de geri-la de forma sustentável e em harmonia com a preservação ambiental tão em voga no presente (Santos, 2005). Mas o que se esconde por detrás de tal discurso? Esse pensamento se legitima, de fato?

É importante pensar na utilização sustentável dos recursos naturais dada a atual conjuntura do planeta. Utilização esta que deve ser pensada em conjunto com os povos que conhecem profundamente esses espaços, ou seja, tem de haver um pensamento em harmonia com os conhecimentos dos povos tradicionais, sem impor ou infligir violências múltiplas aos mais diretamente relacionados. Segundo Virgílio M. Viana (1999), os processos de conservação dos recursos naturais caminham por duas estradas, mas nenhuma delas leva, de fato, em consideração os povos tradicionais, que detêm o real conhecimento dos ecossistemas da floresta e que são peças chave para a implementação bem sucedida de projetos em prol da biodiversidade. Ainda segundo o autor, esses dois caminhos, “um cosmético” e outro “utilitarista”, ou mascaram decisões já tomadas à distância e fingem dar voz a essas populações por reuniões pouco eficientes e nada em harmonia com os interesses locais no primeiro caso ou são bem eficientes em coletar o [*conhecimento “deles” para o “nosso” projeto*], ou seja, “importam-se” apenas quando há algo de “útil” a se aproveitar em favor de entidades exógenas a realidade da floresta, como no segundo caso.

Por isso reitero a necessidade de estudar os povos tradicionais a fim de acabar com a perpetuação dessas ideias há muito tempo impostas, mas que até hoje continuam presentes no imaginário da maioria da sociedade. Além de chamar a atenção para a proteção da propriedade intelectual e a manutenção da gestão da diversidade biológica da Amazônia nas mãos das próprias comunidades e entidades nacionais. Por fim, a problemática transpõe as questões ambientais e envolve questões de cunho ético e político, pois estão intimamente relacionadas com a luta por direitos à povos invisibilizados e a soberania em tomar suas próprias decisões.

As etnociências

Já se sabe que os Povos Tradicionais retiram seus recursos diretamente da natureza, assim como são sociedades possuidoras de ricos conhecimentos e estratégias ecológicas. Também já se sabe que a aliança entre o saber científico e o saber local pode representar possibilidades relevantes de crescimento tanto para a academia quanto para a realidade desses grupos humanos. Por um lado, o saber científico ganha novas perspectivas de atuação e compreensão do ambiente e o saber local ganha o devido e merecido reconhecimento

enquanto mais uma forma de conhecimento do mundo e da natureza. Cabe-me agora, aprofundar na compreensão do que são as etnociências para que se possa apresentar a perspectiva que estou utilizando na investigação.

De acordo com Marcio D'olne Campos (2002) as etnociências podem ser entendidas como a “*etnografia da ciência do outro a partir de um referencial da academia*”, ou seja, que pode ser entendida como um conjunto de práticas, que possam ser etnografadas, de um determinado grupo ao qual possa ser aplicado um referencial da academia tradicional. Já para Marie Roué (1997) as etnociências seriam as pesquisas interessadas em estudar conhecimentos e “*saberes populares fora do eixo saber científico ocidental*”. Gilmar Farias e Ângelo Alves (2007) interpretam as etnociências como a análise dos saberes locais e suas respectivas comparações, mesmo que eventuais, aos saberes academicamente aceitos. Angélica Firmo (2012) contribui afirmando que etnociências seriam pesquisas ligadas às ciências naturais, porém preocupadas em ter o ser humano também como objeto de estudo. E daí, nasceriam às diversas etnociências que conhecemos na atualidade. Diegues (1996), por outro lado, diz que as etnociências partem da linguística para explicar o conhecimento tradicional sobre os processos naturais. Já Alpina Begossi (1993) propõe um entendimento mais complexo sobre etnociência, abordando que esta busca entender, perceber, conhecer e classificar o mundo através dos olhos de diversas culturas.

Embora os conceitos sobre etnociência não possam ser considerados universais quanto aos seus interesses, campos de estudo, etc, podemos entender que as etnociências surgem a partir do reconhecimento de que os saberes locais são construídos a partir de sistemas de classificações diferentes do ocidental e particularizados segundo cada cultura estudada e que essas outras formas de conhecimento possuem enormes potencialidades em se tratando do uso e manejo adequados da natureza.

A etnobotânica é uma das etnociências que mais possui estudos e que mais é reconhecida no campo científico tradicional (Nascimento e Conceição, 2011; Barroso, et al 2010; Oliveira, et al. 2009; Monteles e Pinheiro, 2007; Silva, 2002). No entanto, recentemente, áreas como a etnobiologia e a etnoecologia ganham cada vez mais espaço e contribuem de formas mais significativas nas discussões acerca do conhecimento das populações tradicionais (Botelho, 2014; Barros, 2012; Firmo, 2012; Toledo e Barrera-Bassols, 2009; Baptista, 2007; Little, 2002).

Segundo as definições de Posey (1986), a etnobiologia pode ser entendida como a ciência que estuda o papel da natureza biológica no sistema de crenças de um determinado grupo humano, assim como a adaptação deste mesmo grupo a um determinado ambiente. E dessa forma, estaria em relação direta com a ecologia humana, só que, no entanto daria ênfase às construções cognitivas de conceitos e categorias utilizadas pelos povos. Begossi (1993) corrobora esse pensamento ao afirmar que a etnobiologia preocupa-se em analisar as classificações biológicas dadas pelas comunidades tradicionais. Logo, podemos entender que a etnobiologia trata, principalmente, “da taxonomia local” construída coletivamente e de geração a geração através da memória e oralidade nos grupos humanos tradicionais.

Já a etnoecologia estaria relacionada ao estudo de como esses conceitos categorizados estão sendo compreendidos, percebidos e acumulados pelos grupos humanos, além de como são feitos os diferentes usos e manejos da natureza. Flávio Barros (2012) discute que a etnoecologia é a ciência intercessora entre as ciências humanas e ciências biológicas, por buscar compreender como as populações tradicionais percebem o ambiente.

Na verdade o que podemos notar é que as duas ciências parecem estar no meio, caminhando entre as ciências humanas e naturais e que possuem caráter transversal. Milena Souza (2004) interpreta tanto a etnobiologia como a etnoecologia como campos interdisciplinares, e por esse motivo difíceis de delimitar objetivamente seus objetos de estudo.

José Geraldo Marques (2001) afirma pensar que o objetivo principal da etnoecologia baseia-se na integração entre conhecimentos ecológicos, tradicionais e científicos, centrando-se na diversidade cultural. Ademais, expõe que a abrangência da disciplina se dá por: (1) a flexibilidade quanto aos ecossistemas e contextos em que as pesquisas podem ocorrer, o que significa dizer que seja qual for o contexto sociocultural ela é passível de acontecer, (2) a disciplina pertencer a um campo de saberes entrecruzados, especialmente integrados a biologia e à antropologia, (3) permitir a formulação de metodologias ajustáveis à variadas realidades e (4) enfatizar a importância de dados não quantificáveis e da metodologia de caráter qualitativo.

Nesta pesquisa assumo esta abordagem intercessora entre as etnociências, em especial a etnobiologia e etnoecologia, por pretender aprender não só a taxonomia local realizada pelos moradores do Bairro Alto, mas também perceber como o complexo K-C-P teorizado por

Toledo & Barrera-Bassols (2009) aplica-se dentro das práticas de atividade de caça, meu campo de estudo.

Os vários caminhos da caça

Ao longo da história da humanidade, a caça tem sido atividade desempenhada pelos humanos não só como estratégia de sobrevivência, por representar fonte importante de proteína animal, mas também por representar um instrumento de reprodução de costumes e práticas importantes, principalmente, para os povos tradicionais. A história da evolução nos conta que o desenvolvimento das atividades de caça, desde as sociedades de caçadores e coletores dos primeiros homínídeos, foi determinante para o avanço de habilidades cognitivas refinadas, aprimoradas pelos humanos (Neves *et al*, 2015), tendo ainda coevoluído ou favorecido a evolução da Inteligência e da astúcia humanas (Sabbatini, 2001), possibilitando interessantes arranjos sociais e evolutivos.

Passados milhares de anos, a atividade de caça passa a ser circundada não só por questões ligadas à sobrevivência ou ao aperfeiçoamento de habilidades, mas também por um universo simbólico que permite relacioná-la às práticas locais de povos tradicionais que são importantes para a reprodução e manutenção de si mesmos ao longo do tempo, tornando-a um dos elementos centrais quando se estuda esse tema. Os primeiros trabalhos, no campo das ciências biológicas principalmente, que relacionam caça a povos tradicionais têm como objetivo mostrar a importância da atividade de caça para a segurança e soberania alimentar em comunidades não urbanas (Pierret e Dourojeanni, 1967; Ayres e Ayres, 1979; Chagnon e Hames, 1979; Redford e Robinson, 1987; Martins, 1993), sendo seguidos por trabalhos ou que mostram o impacto da caça na diversidade e quantidade de populações animais (Martins, 1993; Calouro, 1995; Peres, 2001, Linke, 2009) ou que mostram os caminhos escusos pelos quais a comercialização de carne de caça vêm passando em razão de se configurar atividade ilegal (Mendonça, 2009; Mendes, 2010) denotando, principalmente, que a importância dada à cultura peculiar ou a manutenção de práticas locais pelos povos tradicionais eram – e continuam sendo, muitas vezes, – invisibilizadas.

Atualmente, essa visão puramente ecológica e cartesiana, que não contempla de forma integral ou mesmo não contempla de nenhuma forma as populações humanas que se originam e se perpetuam em zonas onde a caça representa um dos pilares da constituição social, vêm sofrendo mudanças significativas, posto que já são numerosos os trabalhos que possuem abordagens em que a relação entre humanos e meio ambiente não se reduz a impacto e

devastação ambiental (Hurt e Ravn, 2000; Bird, 2005; Nutall, 2005; Zamudio, 2013). Mark Nutall *et al* (2005), ao tratarem da caça entre os Inuit no Ártico, discutem que atividades como a caça, o pastoreio, a pesca e a coleta são importantes meios de sociabilidade contínua entre o meio ambiente, os animais e os seres humanos que vivem em contato direto com a floresta, pois estes tipos de atividades influenciam de forma direta nas práticas culturais e alimentares da população local. Já Douglas W. Bird *et al* (2005) que trabalharam entre os aborígenes Australianos, comprovam que as relações entre homem e meio natural na Austrália aparecem de forma sinérgica, ao demonstrarem que uma de suas práticas locais importantes - a queimada - tida como prática contraproducente à natureza, melhora a performance de caça nas regiões contempladas pelos incêndios, sem grande impacto ao meio ambiente. Entre os Povos Tradicionais Brasileiros e Amazônicos, também é possível encontrar trabalhos que objetivam tratar a respeito da atividade de caça como uma prática que ultrapassa o simples ato de se alimentar ou mesmo que transpõe essa dualidade criada pela contemporaneidade de exploração de recursos x conservação ambiental (Andrighetto-Filho *et al*, 1998; Dias, 2004; Campos, 2008; Lima, 2008; Figueiredo e Barros, 2016), fazendo com que a caça seja vista sob outra perspectiva.

Nas ciências humanas, em especial na antropologia, a atividade de caça é comumente relatada em trabalhos etnográficos (Silverwood-Cope, 1990; Viveiros de Castro, 1992; Lima, 2008; Garcia, 2010; 2012a; 2012b, Bento, 2013) sendo vista como uma forma de relação do povo com o próprio povo, com a natureza e com os seres do mundo, possibilitando reflexões subjetivas profundas que permitem a análise de estruturas sociais, cosmológicas e também ecológicas, se pensarmos na relação homem-natureza, naturalmente existente no fazer da atividade. Ao redor do mundo, são importantes os trabalhos que abordam tal temática, abrindo espaço para mais discussões a respeito (Willerslev, 2004; Laugrand & Oosten, 2015)

Rane Willerslev (2004), que trabalhou entre os Yukaghirs, um pequeno grupo caçador do nordeste da Sibéria, aponta que para este povo as relações estabelecidas entre presa e caçador durante a atividade de caça ultrapassam os limites do visível e do palpável, estando permeada por relações simbólicas e sobrenaturais. Para eles, a atividade de caça é também uma relação entre pessoas – já que consideram todos os seres animados como pessoas - seus corpos e a possibilidade de mudança de perspectivas, o que estaria diretamente ligado à forma como ocorrem as caçadas e ao sucesso obtido na atividade pelos caçadores locais. Na crença Yukaghir, humanos, animais, árvores e rios possuem o que eles chamam de *ayibii*, uma espécie de essência de vida, que os anima e os torna seres de uma mesma natureza,

habilitados, dessa forma, a se metamorfosearem, temporariamente, em corpos de outras espécies. Essa possibilidade e a forma como ela ocorre, seria o aspecto chave de como se dão as relações de caça neste povo, possuindo, como coloco anteriormente, sentidos que ultrapassam os saberes ecológicos e aliam-se a práticas locais social e historicamente construídas.

Nesta mesma perspectiva, Frédéric Laugrand e Jarich Oosten (2015), que estudaram as relações de caça na sociedade Inuit, observaram que para esse povo as relações entre homem e animal são fundantes no que se refere à estruturação da sociedade e suas regras sociais, pois organizam a vida diária, noções de espacialidade e temporalidade em função dessas relações. Assim como entre os Yukaghirs, os Inuit acreditam que os animais possuem uma “*life essence*” e por isso são considerados como “*aqueles que vivem*” (uumajuit), juntamente com os humanos e outros seres que também são colocados na mesma categoria. Deste modo, lidar com os animais, de forma geral, já possui sentido diferenciado aos Inuit. Em se tratando da caça, especificamente, além dos mecanismos ecológicos específicos a cada animal habitante da região, práticas simbólicas como cantos xamânicos e o carregamento de amuletos são observados e considerados importantes e fundamentais para o bom exercício da atividade de caça.

Na Amazônia é muito grande o poder simbólico representado pela caça, principalmente entre os povos indígenas, não a excluindo dos outros aspectos da vida das pessoas, no entanto, é visível importância das representações simbólicas das práticas de caça nas sociedades amazônicas, o que reafirma a importância dessa atividade na constituição social dos povos tradicionais.

Elsje Lagrou (1991), que desenvolveu um trabalho junto aos Kaxinawá no Acre, discute em sua dissertação de mestrado, que a relação existente entre humanos e não humanos na cultura Kaxinawá é fortemente codependente, já que eles estruturam suas vidas em torno do que denominam *yuxin* – traduzido por eles como *encantado* – que seria uma espécie de força do cosmos, que anima os seres vivos e que pode se metamorfosear – também entendido como se materializar – em um ser de carne e osso e estabelecer conexões espirituais com as pessoas. Na crença Kaxinawá o *yuxin*, “*reflete a unidade de "essência" entre os seres animados, pois os yuxin podem assumir a forma, a visibilidade e mais, o próprio corpo do animal, da planta e do homem*”. Neste sentido, importa dizer que as relações deste povo com a natureza, principalmente, com plantas e animais é resguardada por noções simbólicas de

valores espirituais com o *yuxin*. Essas análises permitem inferir que, a caça, por se configurar um ato em que o *huni kuin* (Kaxinawá legítimo) se encontra com a caça ou com o *yuxin* materializado no animal também é resguardada por certos valores e simbolismos que reafirmam a cosmologia Kaxinawá e a importância dada à atividade na cultura local. A autora não se aprofunda muito neste aspecto, no entanto, afirma que durante o processo de iniciação de um menino à atividade de caça ou no próprio exercício da atividade, existem regras - o menino não pode comer sua primeira caça, por exemplo - e rituais - passar sangue dos animais caçados no arco e flecha - os quais não devem ser desrespeitados pelo poder e influência que o *yuxin* possui na vida das pessoas, o que denota de antemão, respeito e limites na atividade de caça.

Edilene Coffaci de Lima (2008), que trabalhou junto aos Katukina, no Acre, também chama a atenção para o *yushin* (que pode ou não ser o mesmo presente na crença Kaxinawá, pois possuem similaridades, mas a autora não afirma nada) e aborda que a relação dos Katukina com os animais fica mais evidenciada quando se fala das grandes serpentes (boídeos) presentes na região em que habitam, pois na crença local, as cobras são seres imortais e, por isso, guardam os conhecimentos do mundo. Neste sentido, seriam os únicos seres capacitados de repassar os conhecimentos xamânicos aos escolhidos para tal atividade e também de repassar os conhecimentos de caça aos futuros caçadores. Estar na mata e ter a possibilidade de encontrar com uma grande cobra pelo caminho representa passar por experiências acima das experiências terrestres normais, por isso tanto a caça quanto o xamanismo desenvolvido pelos Katukina são as atividades de maior destaque em seu sistema de crenças.

Philippe Descola (1998), em seu texto clássico que aborda as relações com o animal na Amazônia, afirma que “*diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais*”. O autor quer dizer com isso, que nas cosmologias amazônicas, não há distinção de naturezas diferentes entre humanos e não humanos, mas apenas graus de consciência, ou ainda diferentes pontos de vista entre homens, animais, espíritos e quaisquer outras subjetividades que estejam sob análise. Ademais, ainda aponta, assim como observado nas etnografias supracitadas, não somente amazônicas (Lagrou, 1991; Willerslev, 2004; Lima, 2008; Laugrand & Oosten, 2015) que englobados em uma mesma categoria de “pessoas”, por

apresentarem uma espécie de alma que anima todos os seres, é que são capazes de estabelecer comunicações ou inter-relações entre si.

Neste mesmo contexto é que Eduardo Viveiros de Castro (1996) constrói sua teoria a respeito do Perspectivismo Ameríndio. O autor afirma que a teoria é o resultado de anos de observação e pesquisa em diversas cosmologias das Américas, onde percebeu haver similaridades nas crenças e práticas de vários povos. Viveiros de Castro buscou construir um modelo, onde é claro, se afasta das cosmologias que lhe serviram de inspiração devido às suas particularidades, mas que de forma geral, consegue abarcar a essência do pensamento ameríndio, que contrapõe o modelo relativista. O perspectivismo ameríndio pressupõe, principalmente, que o mundo é habitado por várias espécies, que são todos sujeitos no mundo. Esses sujeitos (subjetividades) presentes nas cosmologias ameríndias (homens, animais e espíritos) enxergam a si mesmo como humanos e as outras espécies diferentes das suas, como não humanos, e é por isso, que é formada a ideia de perspectiva, porque dentro da realidade que é única, sempre há mais de um ponto de vista. Nesse sentido, pode-se afirmar que todo acontecimento entre sujeitos possui, no mínimo duas perspectivas ou pontos de vista. É válido ressaltar também que há outro pressuposto, de que haja “*uma unicidade de espírito e uma diversidade de corpos*” e que seja por isso a capacidade de mudança de perspectiva. E que, na verdade, a natureza de todos os seres, seja a natureza humana, pois todos se enxergam como tal.

Para mim, interessa dizer, que a caça para o perspectivismo ameríndio, representa o campo simbólico onde as interações entre humanos e não humanos acontecem, portanto, possui papel central para o desenvolvimento e consolidação da teoria. Essa nova leitura, oferecida pelo autor, pode ser observada nas práticas locais realizadas entre os povos caçadores. O pressuposto de uma mesma natureza, materializada pela presença do *ayibii* entre os Yukaghirs, do “*life essence*” entre os Inuit ou do *yuxin* entre os Kaxinawá, além da observação de humanidade das cobras entre os Katukina só mostra que a ideia de perspectiva contempla de forma muito satisfatória, ainda que nem todas sejam cosmologias ameríndias, como se dão as relações de caça entre sujeitos no universo segundo o perspectivismo.

Ainda me cumpre dizer que, todos esses trabalhos, ao demonstrarem a importância das relações entre humanos e animais, humanos e não humanos, ou humanos e a natureza, da forma como melhor se entenda, fica evidenciado que, procurar entender as relações de caça em povos tradicionais, é desvendar não só mecanismos ecológicos de adaptação, mas também

sociais e cosmológicos, que se integram em uma rede de saberes e crenças locais estruturantes para cada sociedade.

Peter Silverwood-cope (1990) ao etnografar o modo de vida do povo Makú, etnia caçadora do Noroeste da Amazônia, aponta exatamente para este fato, de que a caça sendo atividade estruturante da sociedade está entrelaçada tanto às práticas ecológicas quanto as práticas rituais e simbólicas. Os Makú guardam conhecimentos ecológicos da mata, da fisiologia dos animais que caçam e de algumas práticas importantes que devem ser seguidas para o sucesso nas caçadas, como a observação de rastros recentes de animais e instrumentos de caça específicos para cada bicho. Atuam, normalmente, em grupo, fazendo acampamentos na floresta, e quando o fazem levam muito a sério seus intentos caçadores. Toda a aldeia participa dos acampamentos de caça na floresta, os homens e rapazes concentram sua energia nas caçadas propriamente ditas, as moças participam tomando parte da caçada em atividades mais simples, como soprar fumaça nas tocas de tatus, lancear pacas ou abater porcos do mato com paus. Já as mulheres se ocupam com a confecção de cestos com cipó do mato, a pesca e a coleta de formigas. No entanto, já apontando para práticas rituais presentes na sociedade Makú, o autor nos relata que as mulheres nunca usam zarabatanas ou arcos e flechas e também que “*nunca tomam parte da caçada noturna*”, apesar de não deixar claro o porquê desse fato. O autor ainda descreve que o cosmo Makú é estruturado em vários domínios, que são habitados por animais, como papa-figos e sanhaços, gaviões e urubus. Ademais, na cosmologia Makú, é relatado que acima da terra estão as *casas de caça*, lugar de onde desceriam as caças que habitam as florestas da terra e que seriam liberadas segundo a necessidade pelos donos dessas casas de caça, demonstrando, dessa forma, que as relações entre o povo Makú e os animais de caça, assim como com a natureza, de forma geral, são relações que estão interligadas e entrelaçadas ao seu cosmos e sistema de crenças.

O mesmo ocorre na narrativa de Tania Stolze Lima (1996), ao abordar a importância da caça para o povo Juruna, um pequeno grupo Tupi. Para eles, além de técnicas importantes para a caça de animais de forma geral, a caça aos porcos do mato, especificamente, assume um simbolismo a mais, posto que esta também se relaciona com a ação xamã, onde o xamã Juruna pode entrar em contato com o porco-xamã a partir dos sonhos com o objetivo de conseguir que este autorize a caçada a varas de porcos na floresta:

(...) Em sonho, o xamã (Juruna) vê esse porco se transformar em um homem, e busca fazer amizade com ele, oferecendo-lhe o cigarro para fumar. Ao sentir que a amizade está consolidada, o xamã lhe diz que os homens de seu grupo pretendem fazer uma caçada; e o porco-xamã combina com ele o local e o dia da travessia. Os caçadores vão à caça. (Lima, 1996; p. 23).

A partir desta perspectiva, assume-se também que regras específicas ditadas pelo porco-xamã devem ser respeitadas para que nunca falte caça e que nada de ruim aconteça aos caçadores Juruna, como se pode observar:

É preciso deixar sobreviver o auxiliar do xamã, e isso vale, inclusive, para as caçadas que não são possibilitadas por xamanismo (...) se alguém o matar, ele pode levar consigo a alma do xamã juruna que, conseqüentemente, adoecerá e morrerá” (...) A morte de um porco-xamã traz-lhe um destino singular. Sua alma vai viver com as almas dos mortos juruna, de cuja vida participa como um semelhante. Em contrapartida, um caçador que morresse na caça se tornaria um porco. (Lima, 1996; p. 23)

A transcrição aponta também para a noção de perspectivismo ao mostrar que na visão Juruna, os homens podem se transformar em porcos, não mudando de natureza espiritual, somente trocando de “roupa” como bem coloca Viveiros de Castro.

Já entre os Awá-Guajá, estudados por Uirá Garcia (2012a), a caça é vista como atividade perigosa, não só pelas dificuldades que a floresta e a própria atividade apresenta aos caçadores, que podem ocasionar até a sua morte, mas também pela possibilidade de o caçador ser atingido pela *ha'aera*, traduzido como “vingança animal” que está presente em muitos animais e que pode causar doenças aos caçadores. Garcia (2012a) relata que *ha'aera* “é uma substância constitutiva do próprio ser” e está presente na pessoa Awá, assim como em alguns animais. A atividade de caça se mostra perigosa, pois é nela que os animais ou o espírito deles podem se vingar dos caçadores jogando essa substância neles. Como consequência, pode haver doença, morte ou um grande azar em matar animais na mata, o que para os animais representa uma vitória na guerra que é travada entre caçadores e presas. O autor defende que ser atingido pela “vingança animal” e estar “*pãnēmũhũm*” representa a vitória da perspectiva das presas animais à perspectiva humana personificada pelos Awá-Guajá, já que este, impossibilitado de estar na floresta caçando, diminui o perigo aos animais.

Carla Dias (2004) também demonstra importante relação entre humanos e animais, quando faz uma etnografia bastante densa sobre os ribeirinhos da Reserva Extrativista do Alto Juruá no Amazonas. Apesar de não se tratar de uma cosmologia indígena, e de não ficar

evidenciado que exista a crença em mudanças de perspectivas entre animais e humanos como ocorre nas cosmologias ameríndias, pode-se constatar a centralidade da caça para a comunidade, na forma como os ribeirinhos enxergam o mundo e lidam com as situações de caça. Na Reserva Extrativista onde foi realizada a pesquisa é muito forte a ideia de que existem seres, leia-se animais e *encantes*, que também são dotados de subjetividade e intencionalidade e estão presentes no cotidiano da floresta ao qual habitam os ribeirinhos. Esses seres responsáveis por domínios ontológicos diferentes criam regras de convivência, acordos e outras coisa que garantem a todos eles harmonia de coabitarem o mesmo espaço físico. A autora aponta, que a caçada, nesse sentido, representa “*um momento de negociação social entre a tríade ontológica: caçadores humanos (predadores humanos), presas animais e donos dos animais*” (encantes) e se torna central por estar integrada ao sistema de crença e ao cotidiano dos ribeirinhos.

Algo muito parecido foi encontrado por Marilena Campos (2008) entre os ribeirinhos do Rio Cuieiras no Amazonas. Ao descrever a relação entre humanos e não humanos, a autora aponta que há uma tentativa de estabelecer laços de afinidade e reciprocidade entre caçadores e entidades do domínio ontológico, principalmente, com a “*mãe do mato*”, protetora dos animais, posto que a partir de uma relação pacífica com esses seres é possível viver de forma harmoniosa na floresta. Os caçadores narram que existem acordos que os auxiliam a estabelecer boa convivência, como evitar caçar muitos animais ou oferecer uma caça ao “dono na mata” como forma de respeito e gratidão. Ademais, Marilena destaca ainda a importância da caça para a economia simbólica da região, ao tratar do ato de “*vizinhar*” carne de caça com as pessoas mais próximas, como forma de estreitar os laços, mas também de estabelecer regras implícitas de reciprocidade. Seu texto ainda traz a importância da íntima relação que é vivenciada pelos moradores do rio cuieiras com a natureza e com os animais, materializada pelos saberes diversos acumulados transmitidos aos mais novos, que acabam eternizando tais práticas.

Trabalhando especificamente em comunidades quilombolas, Figueiredo e Barros (2016) fazem apontamentos semelhantes ao encontrado por Dias (2004) e Campos (2008), mostrando, principalmente, que as relações com a natureza, seja ela em nível físico ou espiritual (na forma de seres não-humanos) influenciam diretamente na forma como a população local constrói seu sistema de crenças e relaciona-se com a floresta. Tabus alimentares, procedimentos ao abater a caça, regras de dias e horários bons para a caçada ou mesmo o respeito pelas figuras míticas do universo de cada comunidade são importantes para

a manutenção de práticas locais que asseguram uma estrutura social e simbólica dos povos tradicionais.

A caça, antes de tudo, representa um domínio onde é possível entender como os saberes ecológicos tradicionais se integram ao cotidiano e ao sistema de crenças de cada comunidade estudada, nos permitindo dizer que ela é uma forma muito eficiente de entender as sociedades e as regras sociais e simbólicas que as apoiam.

CAPÍTULO IV – OS CAÇADORES E SEUS SABERES

“*Eu gosto de andar no mato de pé descalço mesmo, é melhor*”. D. L., 45.

Apresentação

Estar em outro lugar que não aquele que sempre lhe foi habitual é se permitir a viver novas experiências, olhar e compreender o mundo sob perspectivas outras. Situações da vida diferentes permitem que sejamos sempre aprendizes. Estar na comunidade de Bairro Alto durante o desenvolvimento desta pesquisa foi, antes de tudo, me ver como eterna aprendiz e ter a oportunidade de nunca deixar a curiosidade de lado e sempre questionar. Em meio à minha falta de jeito em subir na canoa ou aos meus passos barulhentos no mato, diria que fui uma aluna muito aplicada, desejando tirar o máximo das aulas que tive com os melhores professores da mata que pude conhecer.

Este capítulo é a materialização do saber tradicional dos caçadores e moradores da comunidade quilombola de Bairro Alto, mas também é a escrita viva das experiências que vivi e pude aprender sobre a biologia dos animais e as estratégias de caça desenvolvidas na região.

Aquele que detém os saberes

“[...] Ai nós ia devagar com a vara, com o laço na ponta da vara... ai ele metia assim (imitando o movimento que se fazia) ai quando a gente batia nele ele levantava assim o focinho e começava a chiar (shuuuu shuuuu) e os outro tudo chiando também (shaaaaa shaaa) abismado de ver a gente os jacarés... tavo bravo de ver a gente... ai tinha que ir devagar e o menino ia e metia o cabresto assim na cabeça dele e tãã apertava no pescoço dele e nós dois puxava ele lá pro campo. Chegava lá no campo ele ia devagar assim e batia no olho dele, pra fechar o olho dele assim (gesticulando como se fazia) vinha aqui por trás com a mão, por cima da costa dele e pegava no olho dele, já ia um laço no bolso, uma cordinha... ai amarra a boca, peiava ele e nós ia embora com ele na costa [...]”S.J, 63.

O caçador sabe esperar, ele é paciente, persistente e se adapta com rapidez às adversidades impostas pela natureza. Tem o passo macio como o veado, os ouvidos atentos como os dos cachorros, mas destaca-se por possuir a esperteza que é própria de sua espécie e aprender habilmente a se utilizar de tudo e todos para o sucesso de suas intenções. Diria que essa é a descrição do *bom caçador*, que muito já trouxe e muito já deixou em situações

vividas na mata e no rio. A trajetória que percorreu para ser, não um mero caçador, mas sim o *bom caçador* é cunhado pelo acúmulo de experiências e capacidade de se sobressair às estratégias de fuga dos animais de caça.

O bom caçador, no entanto, não foi sempre assim. Já foi menino curioso e jovem aprendiz. Quando, então, se tornou o bom caçador? Como aprendeu a traçar estratégias, montar armadilhas e estabelecer padrões de comportamento?

Das várias indagações que fiz às pessoas sobre como se tornaram caçadores ou como aprenderam as técnicas que hoje utilizam na atividade de caça, nenhuma delas aponta passos específicos a serem seguidos, muito embora, todas converjam para dois aspectos importantes: i) a necessidade, e ii) a experiência. A necessidade aparece como aspecto importante por estar relacionada aos papéis que cada sujeito tem na vida familiar. No Bairro Alto a divisão do trabalho baseia-se segundo gênero e idade, onde as mulheres ficam responsáveis pelo espaço doméstico e pelos filhos. Já os homens são responsáveis por trabalhos que envolvam maior força física e que garantam o sustento da família, como a caça e a pesca, seguindo os mesmos padrões de outras sociedades amazônicas. Nesse sentido, aprender os mecanismos que faça com que esse homem seja um bom caçador transforma-se em estratégia adaptativa de sobrevivência e não somente a aprendizagem pela aprendizagem. Já no quesito experiência, esta é tida como basilar porque é por meio dela que o caçador aprende verdadeiramente. A observação, a tentativa, os erros e as repetições são bases para a apropriação de saberes, e é por meio da experiência que elas são possíveis de serem testadas, pois garantem ao caçador aguçamento espacial e biológico que são fundamentais para exercer a atividade.

Segundo os moradores, os caçadores do Bairro Alto costumam iniciar a atividade de caça por volta dos 11 ou 12 anos de idade, primeiramente acompanhando os pais ou tios e fazendo nada mais do que observar tudo o que acontece durante a caçada para que aos poucos “peguem o jeito”, e somente com mais experiência, por volta dos 15 anos - é que têm acesso ao principal instrumento de caça, que é a espingarda, o que também é observado em Dias (2004), Valsechi & Amaral (2009) e Figueiredo & Barros (2015; 2016).

Além disso, durante esse período apuram suas percepções em relação à mata e ao rio, assim como refinam seus saberes em relação aos animais presentes na região, pois caçador de verdade tem o dever de conhecer muito bem o espaço por onde anda e saber quais os modos mais eficazes de desenvolver a atividade cinegética. O jovem aprendiz só é, de fato, considerado caçador quando conseguir sair sozinho para o mato e for bem sucedido.

Nas observações constantes que pude fazer junto aos meninos da comunidade que possuem até doze anos de idade, pude comprovar minhas hipóteses de que durante todo o período infantil essas crianças são ensinadas, mesmo que indiretamente, através de histórias de parentes próximos, sobre o universo da caça, e dessa forma, vão acumulando saberes sobre os animais de caça muito específicos como os hábitos reprodutivos e alimentares, os lugares onde se pode encontrá-los, suas principais características, etc. A mim ficou muito mais claro esse viés da transmissão de saberes locais aos pequeninos quando, ao fazer uma oficina de desenho com as crianças da comunidade e solicitar às crianças para desenharem seu dia a dia em família e o que mais gostavam de fazer, a carne de caça e os animais de caça foram constantes e muito fidedignos aos relatos que pude obter dos caçadores experientes (Fig. 4 e Fig. 05), o que, marcadamente, influencia na forma como os meninos enxergam as atividades desempenhadas pelos adultos e como a enxergarão quando se tornarem adultos.

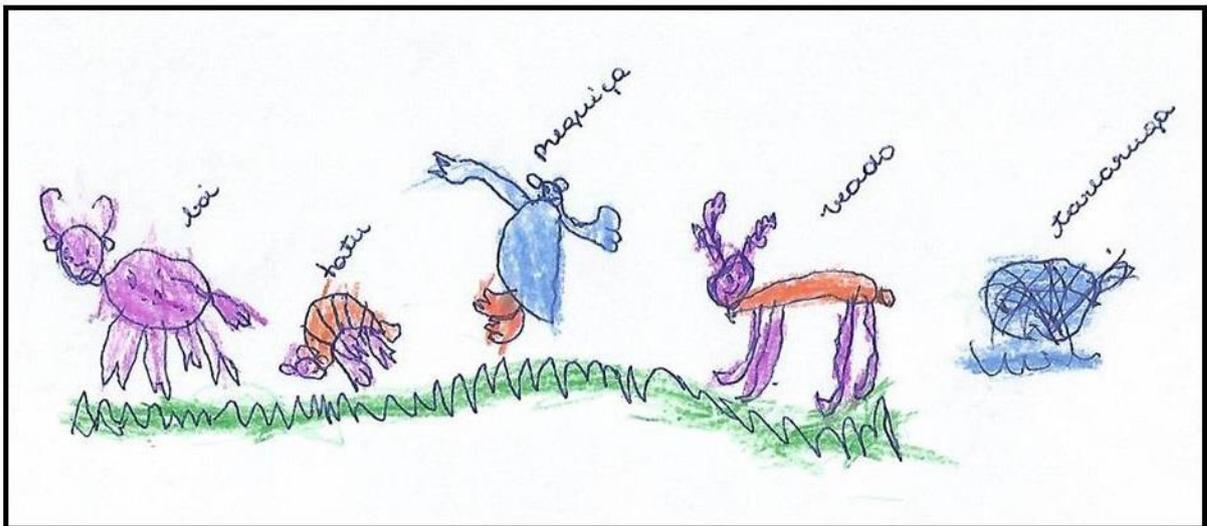


Fig. 22 – Representação de animais de caça feita pelo filho de um caçador. Elaboração: Luiz Cláudio, 9 anos.

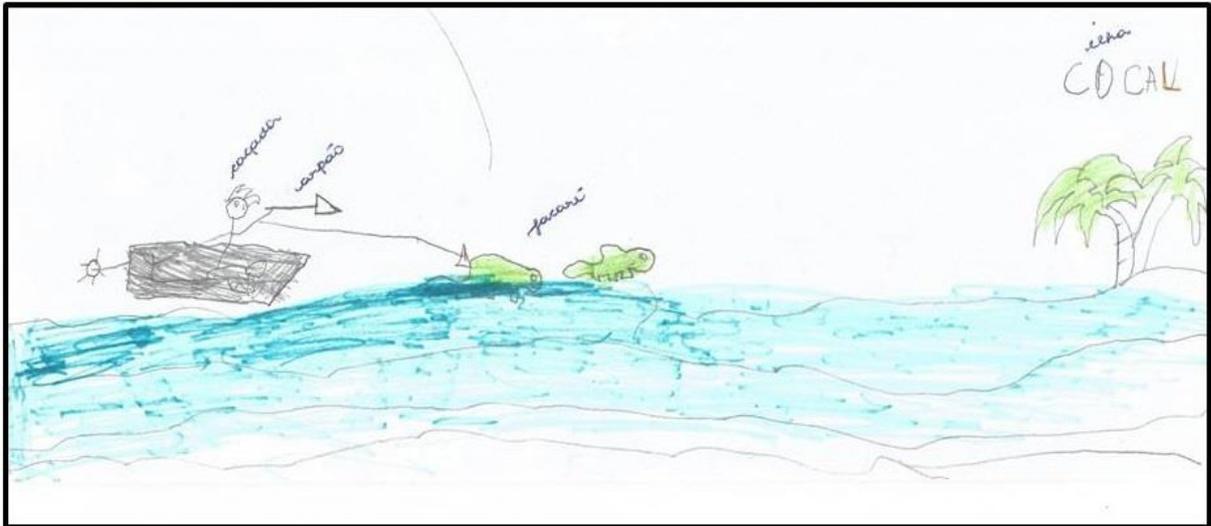


Fig. 23 – Representação de uma caçada ao Jacaré feita por uma criança da comunidade. Elaboração: John Felipe, 12 anos.

Nem todos os homens adultos da comunidade exercem atividade de caça para a sobrevivência, pois há uma boa porcentagem da população que trabalha em escolas e fazendas da região, contribuindo para o setor de serviços. Para estes a caça deixa de representar uma estratégia de sobrevivência e passa a ser um dos modos de socialização exclusivo do sexo masculino, entre familiares e amigos e, dessa forma, reforça as relações sociais na comunidade, sem deixar de exercer papel importante para a constituição da identidade local.

Ainda segundo meus interlocutores quando perguntados sobre o que se tinha que ser ou fazer para ser um bom caçador, a maioria das respostas tiveram um fator em comum: a coragem. Como se pode verificar na transcrição abaixo:

Pra ser um bom caçador? Em primeiro lugar o cara tem que ter coragem. É... porque o pessoal caça de noite... (pausa) às vezes sozinho... (pausa) tem que ter coragem, né?! Não é pra qualquer um... É... Tem que ter coragem e disposição pra ir. C, 26.

As reticências presentes na narrativa de um dos caçadores apontam para o não dito, aquilo que fica nas entrelinhas, o subentendido. E me leva a crer que esse mistério em se falar dos perigos que envolvem a caça e a necessidade de haver coragem para praticar a ação esteja diretamente relacionada ao campo simbólico e as práticas específicas que auxiliam o caçador no exercício de sua atividade. Dessa forma, consigo enxergar que além de estratégia de sobrevivência e meio de sociabilidade entre o grupo de caçadores, a atividade de caça emerge como símbolo de virilidade e brabeza, pois não são todos os que conseguem lidar com os perigos da floresta, tornando quem o faz, diferenciados e muito respeitados. Ser caçador eleva

o status social do homem dentro da comunidade. Digo isto, porque apesar de não compartilhar dessa sociabilidade em nenhum momento, dadas as barreiras de gênero existentes, é comum ouvir mulheres indicarem essas características que aqui exponho.

Em grupos indígenas também é possível enxergar essa relação. Lima (1996) ao fazer uma etnografia sobre um pequeno grupo tupi, os Juruna, percebeu que caçadores têm por característica necessária, a coragem. Na caça aos porcos, comum nas cercanias da aldeia, os caçadores ao se depararem com a caça não podem sequer emitir um grito, pois “*sua alma foge e é capturada pelos porcos*”, o que corrobora a ideia de que a coragem é indispensável àqueles que querem se tornar caçadores e também que essa característica está intimamente relacionada com o conjunto de crenças de determinada comunidade.

Dessa forma, consegui observar que o que constitui um caçador na comunidade quilombola de Bairro Alto ultrapassa os conhecimentos biológicos. É claro que são fundamentais, no entanto, não são exclusivos. O bom caçador é aquele que pode ser, gradualmente, ensinado por seus pais, tios e avôs. Foi treinado a perceber pela observação, a se locomover nas matas e rios e a reconhecer os barulhos dos animais na floresta. Além disso, o bom caçador deve ser um homem de coragem, pois está constantemente em perigo⁹, por andar sozinho – em alguns casos - no mato exposto às forças invisíveis que habitam a floresta.

A caçada da capivara

Olhar a hora da maré seca, chamar o pessoal pra ir junto, preparar o cacete e o arpão, as redes e as iscas, arrumar um lanche pra enganar o estômago, sinalizar para os cachorros entrarem na canoa, ligar o motor e ir... Ao longo do caminho, conversar, observar os melhores locais para a caça, deixar as percepções ditarem os procedimentos a seguir. Entrar no igarapé escolhido, desligar o motor e seguir à remo... A partir daí, deixar que os barulhos e indícios que a natureza dá guiem a canoa na busca pela caça. Ao mesmo tempo em que o bicho homem se concentra, o cachorro-caçador se prepara. Estar na natureza e ir atrás da caça, significam se despir dos barulhos do mundo e se concentrar no que a mata e o rio estão falando. Saber se orientar pelo sentido do vento e da correnteza, perceber o rastro que o bicho deixa na beira do rio, se comunicar com o companheiro de jornada sem precisar emitir um único som (por meio de gestos e olhares), sentir o momento exato de jogar o arpão e capturar

⁹ Quando falo de perigo, estou me referindo aos perigos de ordem prática, como ataques de animais ou dificuldades de andar na floresta ou de ordem ontológica como o encontro com encantados e visagens.

a caça. Não ultrapassar nenhum limite não dito, nem desrespeitar as criaturas do mato e do rio... São os passos fundamentais para uma caçada bem sucedida. E foi durante a caçada da capivara que pude perceber todos esses fatos em um dia que acompanhei o desenvolvimento da atividade.

Como aqui mesmo já mencionei, os saberes acumulados dos caçadores constituem formas de adaptação desses sujeitos ao meio ambiente, para que dessa forma, reproduzam suas práticas e se perpetuem no espaço (Castro, 2000). Esses modos de adaptação, aqui representados pelos saberes, personificam-se nos conhecimentos específicos sobre a biologia dos animais, com seus refinados saberes sobre habitats, nichos ecológicos, estratégias de alimentação e reprodução. O dia que acompanhei a caçada da capivara se tornou um marco nesse sentido, pois pude observar exatamente esse aspecto. Foi a partir da observação dos fatos que exponho agora, que visualizei como os saberes tradicionais relacionam-se com as práticas locais.

Foi no começo de Janeiro de 2016. Havia acabado de chegar à comunidade em minha primeira viagem de campo. Sem saber por onde começar ou o que perguntar, fui apresentada pelo Senhor Tião – personagem que me recebeu em sua casa em minhas primeiras idas a campo – a alguns moradores que exercem a atividade de caça ativamente. Após as devidas apresentações e explicações sobre as minhas intenções de pesquisa, fiquei muito surpresa ao me indagarem se eu tinha coragem de acompanhá-los em uma caça de capivara.

Tendo em minha mente a necessidade de viver a experiência da caça para tentar entender a lógica da comunidade e dos caçadores, despi-me de meus receios e medos da antropóloga iniciante e aceitei o convite de pronto. Mesmo incertos sobre a minha coragem e certeza em segui-los, todos os moradores que conheci naquela ocasião demonstraram boa vontade em mostrar, e por que não, ensinar sobre os seus saberes e percepções.

Ao estabelecermos o dia em que sairíamos no intento de caçar a capivara, um dos moradores com quem conversava e que liderava o grupo de caçadores, o Senhor Gilberto, que se diz “caçador experiente desde menino” começou a confabular sobre os planos para o dia da atividade com os outros homens presentes e entendidos do assunto. Os caçadores se reuniram a minha frente, comandados pelo Seu Gilberto, e se puseram a traçar estratégias de como poderiam me mostrar um pouco da realidade a qual falávamos pouco tempo antes. Comentaram do tempo, das horas no relógio, da maré e até da lua! Que todos esses e outros fatores mais eram variáveis, se pretendíamos caçar. A essa altura me perguntava, como tanta

coisa entrava na equação? Seu Gilberto, ao perceber meu olhar marcado por pontos de interrogação fez a gentileza de me explicar o que seriam todas essas variáveis que eles estavam falando e por que eram tão importantes que elas fossem verificadas previamente. Explicações essas que mostro aqui (Quadro 02) com o intento de tornar claro que os ciclos biológicos e naturais influenciam de maneira determinante na vida e nas atividades que são desempenhadas na comunidade. O nível da maré, a ocorrência de chuva, as fases da lua e a presença ou ausência de vento são as principais variáveis ambientais observadas antes das caçadas, sejam elas diurnas ou noturnas.

Quadro 02 - Variáveis ambientais observáveis antes da atividade de caça.

Variável Ambiental	Explicação dada pelos caçadores
Maré	Dependendo do tipo de animal que se queira caçar, é importante saber em que horário a maré está cheia e está seca, para que se possa traçar a melhor estratégia de captura. Para a caça da capivara (como explicaremos mais a frente) saber o horário da maré é preponderante.
Chuva	A chuva atrapalha a caça de forma geral, seja de dia ou de noite, e por isso não é o melhor momento para a caça. O barulho do pingo d'água confunde os ouvidos do caçador
Fase da Lua	A caça é mais bem realizada em noites escuras. A lua, em seu esplendor noturno ilumina os caminhos das caças e estas “enxergam o caçador” e não aparecem.
Vento	O “assovio” do vento confunde os ouvidos do caçador.

Fonte: Pesquisa de Campo, 2016.

Foi a partir desse episódio que comecei a entender que a caça na comunidade é complexa e demanda, além de condições biológicas adequadas e articulação social entre os caçadores e suas famílias. Biológica por envolver a dependência dos ciclos naturais e social por envolver, em certas ocasiões como na caça da capivara, a necessidade de realizar as caças em grupo, e a depender de quem compõe o grupo que irá caçar pode-se perceber a configuração social que é vivenciada na comunidade.

Relações de poder e de empatia são estabelecidas e marcam as decisões sobre a composição do grupo de caça. O poder está marcado pela titularidade dos objetos que são importantes na atividade. Aquele que possui o barco ou o motor é o que detém mais poder e também é quem escolhe o grupo ou dá anuência para a realização da atividade. A escolha se dá por empatia, e na maioria das vezes, o grupo é composto por membros de uma mesma unidade social, já que estes são os parentes mais próximos. No Bairro Alto há uma tendência

de que as atividades em grupo, como a roça, a pesca e a caça, sejam feitas por moradores da mesma unidade social e, frequentemente, da mesma família. Consegui perceber que entre as unidades sociais há certas tensões¹⁰, que às vezes são veladas e outras vezes não e que acabam fragmentando a comunidade como um todo, o que dá as unidades sociais mais força e, conseqüentemente, as relações advindas do parentesco.

Tendo sido decidido o grupo de caça que eu acompanharia, no dia e horário combinados, apareci na casa de um dos caçadores que me levaria à caçada. Lugar onde há um porto e onde o barco fica aportado, portanto ótimo para todos se encontrarem. Logo que cheguei, percebi que apesar de se aproximar a hora em que todos tinham acertado, não havia movimentação ou preparação para sairmos. Ao indagar sobre a situação a um dos homens que também iria, fui esclarecida de que “a maré ainda não estava boa”, e que o horário que havíamos acertado havia sido apenas uma estimativa, mas que tínhamos que esperar o “tempo da maré” para não sairmos antes de as capivaras deixarem seus rastros pela beira do rio na maré baixa e facilitar a captura do animal pelos caçadores.

Naquele momento eu não entendi bem o que aquilo realmente queria dizer. No entanto, uma das coisas que aprendi estando em campo é que, muitas vezes, não precisamos fazer todas as perguntas, a observação e os fatos também nos trazem respostas. E foi isso que aconteceu. A possibilidade de acompanhá-los me ensinou muito sobre os seus saberes e as estratégias que utilizam para otimizar tempo e esforço na caçada.

Na hora em que todos os caçadores decidiram que podíamos partir, saímos em direção aos possíveis lugares onde se podia encontrar o animal. Um fato que me chamou muita atenção nesse momento, em que nos aprontávamos para subir no barco, foram as ações feitas pelos cachorros, que sem mesmo nenhuma sinalização dos caçadores subiram no barco e tomaram seus lugares como criaturas ativas e necessárias à atividade desenvolvida.¹¹ Ao longo do caminho pude perceber que a primeira preocupação dos caçadores é em estabelecer o lugar onde irão procurar pela caça, e por isso, conversam sobre suas últimas caçadas para decidir por onde podem procurar, eliminando os lugares que foram utilizados recentemente. Nesse dia o lugar escolhido foi o Igarapé-Açu, que fica bastante distante da comunidade tendo levado quase 2h para chegarmos lá, é necessário porém, levar em consideração que entre os muitos igarapés e furos que estão pelo caminho, os caçadores fazem tentativas de encontrar a

¹⁰ Para mais detalhes: Cardoso, 2008.

¹¹ Aprofundar-me-ei nesse tema mais a frente.

caça e por isso talvez o tempo contado no relógio não demonstre claramente a verdadeira distância que foi percorrida.

Finalmente, ao chegarmos ao local escolhido, comecei a perceber a mudança de atitude dos homens que estavam comigo e também dos cachorros. O silêncio, como uma regra implícita, calou as perguntas que fervilhavam em minha cabeça, e a concentração nos sons e nos menores movimentos que vinham das árvores e da beira do rio ganhavam a atenção de todos. O que para mim, a primeira vista, era um monte de lama remexida, para os caçadores se tratava de um indício que um animal havia passado por ali. E a depender do tipo de rastro que se verificava os caçadores conseguiam dizer qual espécie se tratava. No lugar onde estávamos os mais frequentes eram os jacarés e as capivaras e por isso também consegui diferenciar as pegadas. Rastros menores e sutis pertenciam às capivaras, já rastros maiores e que pareciam ter algo arrastado pertenciam aos jacarés. Foi nesse momento que entendi a necessidade de ter que esperar a maré estar baixa, pois sem os rastros que guiavam a ação dos caçadores, seria ir procurar a caça aleatoriamente e, dessa forma, demorar mais tempo ou demandar de mais energia e esforço, o que não é interessante para os caçadores, já que depois de capturar a presa ainda são necessários cuidados posteriores com a carne, como “tirar o bucho”, “descourar” e salgar ou cortar em pedaços e congelar.

Ainda segundo os caçadores os quais acompanhei, a necessidade da maré estar baixa centra-se nos rastros que os animais fazem quando vem à beira do rio e que podem ser observados na lama que se forma quando a água está baixando (Figura 06). São por meio desses vestígios que os caçadores vão atrás das caças eles próprios, ou utilizam-se dos cachorros para auxiliá-los no trabalho.



Figura 24 – A beira do rio na maré baixa, onde é possível visualizar rastros da capivara. Janeiro/2016.

Outro aspecto bem interessante que percebi durante a viagem foi que as atividades de caça e pesca se entrelaçam, pois não há rigidez sobre a atividade que vão desempenhar. Pode-se ter planejado para caçar, mas a pesca pode ocorrer concomitantemente. No dia em que pude acompanhá-los, o intuito era sair à caça da capivara, no entanto os instrumentos ligados à caça de outros animais como facão e cordas também se faziam presentes no barco, assim como instrumentos exclusivos da atividade de pesca. Assim que entramos no igarapé escolhido, um dos homens que estava presente e que já havia amarrado iscas com carne de capivara a uma cordinha com uma boia de isopor na ponta, objeto que chamam de tambão, começou a amarrar a armadilha a galhos de árvores baixas por onde passávamos, na esperança de que na volta algum peixe houvesse mordido a isca. Além disso, em alguns pontos mais fundos do igarapé, os homens paravam a canoa e jogavam a tarrafa – uma rede pequena de arrasto que se põe e tira na mesma hora. A observação, mais uma vez, demonstra que as atividades são mediadas pelas percepções dos caçadores na hora em que estão no rio ou no mato e por isso são flexíveis e adaptadas a cada situação e por isso devem estar preparados.

Ademais, percebi que os caçadores encaram a saída ao rio como uma oportunidade de retornar para a casa com algo útil à alimentação da família, por isso estão sempre preparados para fazer outras atividades que não àquelas previamente pensadas. Logo, a caça da capivara, naquele momento, representou muito mais que atividade cinegética, mas relações sociais e biológicas entre o meio ambiente e o ser humano. Social por estar diretamente relacionada ao papel social do homem como grande provedor da família e biológico pelas interrelações possíveis entre animal e humano.

Ainda sobre as memórias daquele dia, devo dizer que pude perceber que a caça da capivara além todos os papéis que desempenha social e politicamente como mencionei acima, é vista pelos caçadores e pelas suas famílias também como uma forma de lazer. Apesar da caça ser tida como uma atividade presente no campo das obrigações para com a família, na garantia de seu sustento, a caça da capivara também pode ser interpretada como uma forma de lazer. Nas muitas conversas que tive com os caçadores sobre os vários tipos de caçadas, grande parte deles falava da caça da capivara como algo divertido e animado, sendo esta uma das caças preferidas entre os caçadores.

O comportamento da capivara é o que parece ser a causa desse momento de lazer. Os cachorros têm por função encontrar e levar o animal até a beira do rio, mas na maioria das vezes a capivara quando entra na água desaparece e volta à superfície bem longe de onde

submergiu. Os caçadores, observando as bolhas de ar que despontam na água, frutos da respiração do animal, começam a persegui-la; utilizando os remos para mover a canoa, o arpão - uma ponta de lança de ferro pequena que é acoplada a um pedaço de madeira longo e que é lançado no animal e prende em sua carne quando perfurado - e o porrete - uma tora de madeira lapidada e que se utiliza para golpear a cabeça do bicho - para abater o animal (Fig. 07). No entanto, essas tentativas não são todas bem sucedidas. Às vezes, o animal consegue driblar os caçadores, tenta morder e até virar a canoa, o que confere adrenalina ao acontecimento e, posteriormente, muita risada sobre o evento. No dia que os acompanhei, um dos caçadores foi empurrado da canoa, caiu na água e quase não conseguiu matar o animal. O caminho de volta foi marcado por “encarnações”¹² dos outros caçadores que faziam piada a respeito do colega menos afortunado.

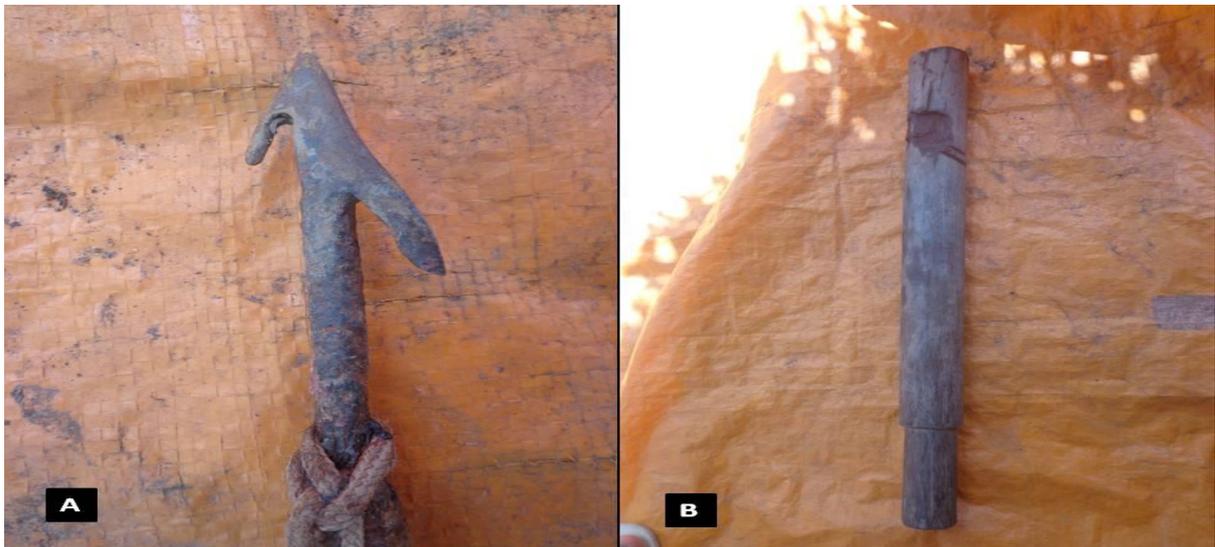


Figura 25 – Instrumentos utilizados na caça da capivara. A- Arpão; B- Porrete. Janeiro/2016.

Depois de se darem por satisfeitos com os animais abatidos, era hora de voltar para casa. Em minha cabeça o trabalho havia terminado e só restava seguir o rio e retornar ao porto de onde saímos. Não poderia estar mais enganada! O caminho de volta foi tomado, quase completamente, pela limpeza dos animais capturados, retirando o que eles chamam de “bucho” e que consiste na retirada dos órgãos internos do animal. Há toda uma técnica especial referente à área onde se deve abrir o animal de modo a “fazer menos sujeira” e ter “menos trabalho”, o que chama atenção, mais uma vez, para os conhecimentos profundos da anatomia dos animais com que mais convivem.

¹² Uma forma de dizer que estão zoando, brincando com alguém.

Chegando a terra firme, os animais são desembarcados e inicia-se um novo processo: a retirada do excesso de sangue. São colocados anzóis pelo lado de dentro de suas bocas e amarrados a uma corda que passadas pelo galho de uma árvore ficam suspensas para que o sangue possa escorrer rapidamente, já as patas ou “mocotó” como são chamadas são cortadas para facilitar o processo (Fig. 08). Dessa maneira passam a noite toda, até que fiquem quase sem sangue. Na manhã seguinte os caçadores começam a “tirar o couro” e a salgar ou cortar em pedaços e congelar.



Figura 26 – A capivara depois de abatida sendo posta para escorrer o sangue. Janeiro/2016.

Os animais de terreiro e os cachorros-caçadores

Presença constante na vida das pessoas, os cachorros são elementos vitais na cinegética dos caçadores do Bairro Alto. De animais de criação, domésticos e mansos a exímios auxiliares de caça, protetores e feras incontroláveis na floresta, esses animais parecem desempenhar dupla e ambígua relação com os seres humanos, dependendo da função que exercem. No entanto, antes de falar dos cachorros em si, gostaria de fazer alguns apontamentos de observações que fiz sobre os animais de forma geral.

Um dos pontos que me interessa em destacar, em primeiro lugar, é que identifiquei a existência de uma hierarquia entre os animais que habitam os terreiros das casas da comunidade. Na base dessa organização estão as galinhas e patos, que abandonados à própria

sorte, alimentam-se de tudo aquilo que está disponível no chão do lugar, normalmente cascas de frutas, restos bem fragmentados de grãos e até animais menores mortos. Em seguida, compondo esta escala, o porco entra em cena, pois a ele é conferido certo grau de importância, graças ao seu valor econômico quando vendido, e por isso, certa quantidade de cuidado lhe é empregado. As mulheres costumam jogar comida nos chiqueiros para mantê-los sempre gordos e saudáveis caso haja alguma necessidade. Subindo um pouco mais no grau de importância dada aos bichos, aqui entram os xerimbabos¹³, que possuem grande grau de cuidado, principalmente pelas crianças, que perambulam pela área comum com o animal agarrado ao corpo, cuidando como se fossem bebê. Os adultos, no entanto, tendem a não se apegar muito a esse tipo de bicho, pois segundo fui informada, quando crescem vão embora ou são mortos se se mostrarem muito perigosos, o que difere das sociedade indígenas, onde o xerimbabo possui grande importância na vida das pessoas (Erikson, 2012). No topo desta estrutura estão os cachorros, criaturas que como mencionei, possuem relação dupla e ambígua com os humanos. Por um lado são muito valorizados, sendo os únicos animais a serem nomeados, independente da função que exerçam, e por outro, parecem representar apenas um estorvo ao sossego daqueles que estão por perto, sempre famintos e descomedidos (Büll, 2015, Vander Velden, 2016). Confesso que à primeira vista a convivência entre cachorros e humanos não foi algo que me aguçou os sentidos, muito embora depois de acompanhar o desempenho desses animais nas caçadas, ocorreu-me que a atividade cinegética e os cachorros estão, indiscutivelmente, muito próximos.

Percebi que entre os cachorros há uma distinção de tratamento, sendo esta distinção a origem de uma relação ambígua com os seres humanos. Aqueles que acompanham seus donos nas caçadas ganham tratamento especial, sendo verdadeiramente cuidados. São os que recebem melhor alimentação e cuidados quando doentes e ocupam posição diferenciada em relação aos outros animais criados pelos moradores. Já os animais não aptos ao comportamento de caça são desprezados pelos humanos como grandes companheiros e aliados, mas ainda assim possuem status superior a outros animais que habitam o terreiro. Büll (2015) aponta que a nomeação é um dos fatores que aponta tal superioridade. Barbosa (2007) ao estudar os povos Aparai e Wayana também observou o mesmo comportamento existente no Bairro Alto e evidencia, por meio de um relato sobre “um dia de cão” as

¹³ Animais silvestres transformados em mascotes ou animais de estimação, normalmente advindos de alguma aventura de caça onde a mãe foi morta e deixou o filhote sozinho na floresta. Ver: Erikson, 2012.

diferenças existentes entre aqueles que se comportam como companheiros de caça e aqueles que simplesmente não o fazem.

Devo confessar que a habilidade que os cachorros têm de auxiliar seus donos nas tarefas de caça é impressionante e me deixou extremamente surpresa. Estes são os primeiros a subir na canoa e a prepararem-se para o seu trabalho (Fig.09). Eles são fundamentais nas caças diurnas, pois enxergam e sentem o odor dos bichos melhor que os caçadores. Na caça da capivara, ao qual observei de perto a atuação destes, pude perceber que ao menor sinal delas (e com isso quero dizer barulho que meus ouvidos não treinados sequer sonhavam ouvir), os cachorros pulam na água em direção aos campos para correr atrás do animal. Se obtiverem resultado positivo e encontrarem o animal, a sua tarefa é levá-los até a água para que assim os caçadores possam fazer uso do arpão e do porrete para abater de vez a caça. Essa forma de utilizar o cachorro também foi vista junto à população ribeirinha da Reserva Extrativista de Alto Juruá no Acre em estudos realizados por Dias (2004) que apesar de não especificar para que tipo de caça se utilize tal técnica descreve com muita similaridade o papel do cachorro nas caçadas à beira do rio que ocorrem no Bairro Alto.



Figura 27 – Indo trabalhar. O papel dos cachorros na atividade de caça. Janeiro/2016.

A autora também afirma que os moradores do Alto Juruá distinguem dois tipos de cachorro-caçadores, os “paulistas”, cães mais especializados que caçam animais maiores, e os “pés duros”, cães mais generalistas que perseguem quase todos os animais na mata, fato que não ocorre no Bairro Alto, apesar de também haver uma nítida distinção no tratamento entre cachorros que são caçadores e aqueles que não exercem atividade como bem mostrei acima.

A partir do momento que observei a ação realizada pelos cachorros, fiquei muito curiosa em saber como se dava o processo de aprendizagem desses animais e também o porquê de alguns animais caçarem e outros não. Foi então que fui compelida a pedir explicações sobre o assunto aos caçadores, pedindo que me explicassem tal feito. No início a única resposta que obtinha era que eles aprendiam uns com os outros, onde os mais velhos ensinavam os mais novos e nada mais. Logo percebi que o processo de adestramento dos cachorros ultrapassavam as questões de ordem prática, havendo artimanhas simbólicas que rondavam o assunto. Aos poucos fui observando que os caçadores utilizavam algumas técnicas para contribuir no ensinamento dos cachorros, no entanto, posso dizer que é unânime entre os caçadores que “os cachorros já tem um dom pra caça”.

Vander Velden (2016) ao estudar os Karitiana de Rondônia também observou que para este grupo “*o cão parece ter uma disposição inerente para a caça*” assim como observei no Bairro Alto, afirmando que as técnicas empregadas objetivam melhorar as habilidades cinegéticas dos animais e não ensinar conhecimentos novos, mas “devolver a disposição” à caça, que pode ter sido afastada do animal. O autor também concorda que a aprendizagem, de fato, se dá na mata, na companhia de outros canídeos “*já experimentados nas técnicas de procurar, perseguir e matar*”. Ainda sobre a temática, autores como Barbosa (2007), Koster (2009) e Medrano (2016) também concordam que a educação do cão feita pelos caçadores é reforço de uma habilidade que é inerente a ele, tendo apenas de ser aprimorada.

Barbosa (2007) afirma ainda que entre os povos Aparai e Wayana são também empregadas técnicas de adestramento para melhorar o desempenho dos animais na caça:

“Para adestrar e melhorar o desempenho de seus cães na caça, além de habituá-los desde cedo a longas caminhadas na mata, os Aparai e Wayana possuem técnicas específicas. Uma delas consiste em banhar os filhotes em infusões de raízes misturadas a pimentas, que amplificariam sua visão, audição e principalmente olfato. Outra são banhos dados em locais associados a espécies animais que se quer privilegiar, isto é, em poços frequentados por antas e porcos-do-mato, por exemplo. Por fim, há a retirada e o enterro de lascas de unhas, pelos e bigodes dos cães em trilhas de animais como cervídeos, porcos-do-mato, pacas e cutias. Enquanto que o primeiro procedimento visa aumentar as capacidades *inatas dos cachorros*¹⁴, os outros dois se baseiam no estabelecimento de uma conexão especial entre o cão e as espécies animais particulares” (Barbosa, 2007: 115-116).

¹⁴ Grifo meu, com objetivo de chamar atenção para a palavra inata que designa que os animais já nascem com a habilidade cinegética.

O trecho acima transcrito aponta duas coisas importantes que também encontrei na relação entre cachorros e caça no Bairro Alto: i) o fato de que ser caçador é uma habilidade inata dos cães, que estes já nascem com elas e que por isso nem todos teriam o mesmo talento na floresta e ii) que são utilizadas inúmeras técnicas de aprimoramento dessas capacidades e que para isso são empregadas, entre outras coisas, partes de animais e objetos que remetam às faculdades que se quer transmitir aos animais. Na comunidade de Bairro Alto pude listar quatro técnicas que fazem alusão a esse assunto (Quadro 03) e também perceber que certos atributos físicos dos cachorros são igualmente importantes, como a cor do focinho e o sexo do animal. Para os caçadores da comunidade, cachorros que possuam a área do focinho escura e forem fêmeas tendem a ter maior e melhor faro para a caça. Não consegui encontrar nenhuma forma de explicar como se dá essa relação entre os atributos físicos e a capacidade cinegética dos cachorros, a não ser pelo viés da grande experiência que tem os caçadores junto a seus animais de estimação e companheiros de caça.

Quadro 03 – Técnicas utilizadas no aprimoramento da habilidade cinegética

Técnica	Explicação dada pelos caçadores
Defumação com pelo de paca (<i>Cuniculus paca</i>)	A defumação com os pelos da paca tem por objetivo fazer com que o cheiro que lhe é característico fique “entranhando” na memória olfativa do cachorro, fazendo com que casse melhor e mais rápido.
Esfregar a barba da paca no focinho do cachorro	Tem por objetivo fazer com que o cachorro espirre bastante e introduza o cheiro da caça em seu nariz para achar mais rápido o animal.
Dar carne de caça crua e com sangue ao cachorro	A carne crua é dada aos cachorros com o objetivo destes aprenderem o cheiro do sangue das caças e, assim, apurar o faro.
Esfregar jambu do mato (<i>Acmella oleracea</i>) no focinho do cachorro	O jambu do mato é importante para aguçar os sentidos de caça do animal, na fala dos caçadores, serve para “melhorar o faro”.

Fonte: Pesquisa de campo, 2016.

Todas as estratégias que encontrei, tem por finalidade básica aumentar e melhorar a capacidade cinegética dos cachorros, sem estabelecer nenhum tipo de conexão com a presa, mas não excluo aqui tal possibilidade. Existem práticas dos caçadores que são tão íntimas e particulares que podem não ter sido observadas. No que tange às que pude conhecer e aprender, apesar de estarem circunscritas às questões de ordem prática, pois tem por objetivo melhorar as habilidades cinegéticas dos cães para melhorar o sucesso de caça dos humanos, posso dizer que essa temática transpõe tais questões objetivas e incorpora-se ao campo

simbólico, me permitindo enxergar como as práticas locais são influenciadas pelas sociocosmologias presentes na comunidade.

À noite eles saem à caça

Entre o período que cheguei a campo ao último dia que estive na comunidade de Bairro Alto, convivi com uma questão muito delicada e difícil de ser ultrapassada: o fato de eu ser mulher, solteira e estar trabalhando e pesquisando uma atividade que se relaciona, eminentemente, com o gênero masculino. E principalmente o fato de eu estar em um lugar onde os valores estão muito próximos aos tradicionais herdados do patriarcado brasileiro. Essa configuração ao qual fazia parte, não era bem vista aos olhos da comunidade de forma geral, tendo sido comum, no início, olhares femininos atravessados e insinuações maldosas a respeito do meu interesse em saber sobre “as coisas do mato”. Tive muita dificuldade em estabelecer relações de amizade e confiança com os caçadores, principalmente com aqueles que mais se aproximavam da minha idade, pois suas mulheres travavam obstáculos aos meus intentos. Tudo estava no não dito, ofuscado por comportamentos desconfiados e duvidosos. Ou nunca podiam ser entrevistados, ou quando disponíveis suas mulheres ou seus filhos sempre se faziam presentes. Ao perceber este cenário e o pouco resultado que vinha tendo nas tentativas de conversar com os caçadores mais ativos da comunidade, vi que era necessário mudar a minha estratégia de ação a fim de acabar ou ao menos amenizar a situação que estava vivendo.

A primeira atitude que tomei foi ampliar o meu leque de interlocutores, trazendo as esposas à minha pesquisa antes de manter maior contato com os seus maridos. Procurei conhecer suas rotinas, seus trabalhos e também investigar o papel da mulher na atividade de caça, se houvesse algum. A partir daí, a minha entrada enquanto pesquisadora foi mais aceita, principalmente, pela comunidade feminina, o que enriqueceu minhas análises e tornou possível o melhor desenvolvimento do tema.

Desta feita, pude relacionar os dados que obtive junto às mulheres com a vivência que tive enquanto mulher na comunidade e atestar que o Bairro Alto é marcado pela existência de ranços de uma sociedade patriarcal, que tem na figura da mulher a submissão, a fragilidade e a passividade. Apesar de não ser homogênea e nem absoluta, pois muitas mulheres da comunidade trabalham e estudam fora do Bairro Alto, contribuindo para a sua economia doméstica, é bastante marcada essa configuração social, onde o homem é o grande provedor do lar e as mulheres assumem papéis secundários ou que não são valorizados. Torres e Rodrigues (2010) realizaram pesquisa em sociedades de várzea amazônicas e obtiveram

percepções parecidas, tendo visto que as próprias mulheres assumem que possuem papéis de auxiliares de seus esposos fora do ambiente doméstico, principalmente nas roças, e que não valorizam o trabalho realizado dentro de casa.

Dado esse contexto, não foi difícil perceber que as atividades ligadas à caça e à pesca também possuem, bem marcadamente, essa configuração. Não diria que a atividade de caça é exclusivamente masculina, já que algumas vezes as mulheres acompanham seus maridos nas caçadas a curso na floresta¹⁵, no entanto essas situações são raras. Ao serem indagadas sobre isso, obtive duas respostas recorrentes das mulheres, que andar na floresta sozinha é muito perigoso¹⁶ ou que não seria seu trabalho. Os homens, por sua vez, também apontaram a questão do perigo de ir sozinha à mata como a principal razão da tímida participação feminina nas caçadas, mas também foi possível identificar motivos como a incapacidade em lidar com a espingarda e disporem de menos força física para andar e correr no mato.

Na sociedade indígena Awá-Guajá estudada por Garcia (2010), que é um grupo eminentemente caçador, as mulheres têm importante papel nas caçadas. Quando presentes, somente elas se comunicam com os cachorros-caçadores e apontam os locais possíveis de esconderijo das caças, sendo estas muitas vezes, as lideranças nos grupos de caça, demonstrando que elas são mais do que “damas de companhia”, mas personagens ativas na atividade mais importante do grupo. Nas palavras do autor “*não existem caçadas que uma esposa não possa participar junto com seu marido ou irmãos*”. O grupo Makú, por outro lado, estudado por Silverwood-cope (1990) tem nas mulheres apenas auxiliares de caça, meras coadjuvantes dos homens caçadores. Não há impedimentos para a sua presença na mata, mas as mulheres na sociedade Makú possuem menor grau de importância em relação às mulheres Awá-Guajá assim como ocorre na comunidade de Bairro Alto.

Muito embora possuam tal status, as mulheres Awá-Guajá não vão à mata sozinhas. Ou andam acompanhadas de outras mulheres e seus cachorros, ou estão sempre com alguém da família ou da futura família como irmãos, marido ou noivo, pois assim como ocorre no Bairro Alto, os perigos da mata são bastante evidenciados pelas pessoas principalmente em se tratando de caças no período noturno. Garcia (2010) não deixa clara a possibilidade da presença de outros homens na situação que me refiro acima, mas aponta que esses “*passeios de caça*” também possuem outra conotação, mais íntima, e até sexual, denotando que é na floresta que, muitas vezes, ocorrem “*as primeiras carícias e descobertas do sexo*”, deixando

¹⁵ São caçadas em que os caçadores saem em caminhos pré-estabelecidos pela floresta em busca de animais de caça. Abordarei este tipo de caçada mais à frente.

¹⁶ Como já apontado anteriormente, quando se referem a perigo, os caçadores se referem a perigos de ordem prática e ontológica.

margem para entendermos que as mulheres vão à mata somente acompanhadas de seus familiares ou maridos, pois outra em situação pode significar muito mais do que caça.

Pude perceber esta mesma situação quando estava em campo e, a partir daí entender o porquê de tanta relutância por parte dos caçadores da minha presença nas caçadas noturnas. Não foram poucas as vezes que perguntei aos caçadores que me ajudavam sobre a possibilidade de acompanhar uma caça noturna, mas quase sempre obtive respostas negativas e muito desconforto ao tratar do assunto, mas ainda assim, nunca desisti de conseguir. Desse modo, a única forma que eu enxerguei de conseguir acompanhar uma caçada à noite foi convidando não só o caçador, mas também sua esposa. Assim sendo, entendo que esta realidade assuma um carácter de regra social implícita, e o meu desconhecimento sobre ela é que causou tanto incômodo a respeito da situação.

Ademais existe um viés importante a ser observado em relação à presença das mulheres na floresta. A construção histórica da dualidade entre natureza e cultura colocou em lados opostos a figura feminina e masculina do ser humano, tendo no homem a visão do ser possuidor da cultura, da moral e da espiritualidade, necessários a evolução cultural. Já à mulher restou a aproximação à natureza e aos instintos selvagens característicos dos animais. Nela criou-se uma visão de transgressão e descontrolo de si mesmo que aproximaria os seres humanos de sua natureza animal e primitiva. A capacidade de gerar um novo ser e o sangramento mensal eram vistos como atestados do primitivismo e da necessidade de afastamento, dando origem a todas as visões preconceituosas e negativas a respeito da mulher.

Mary Douglas (1976) afirma que “*o corpo, enquanto meio de expressão, está limitado pelo controle que sobre ele exerce o sistema social (...) Assim, o controle corporal se constituiria numa expressão de controle social*”. Em relação ao papel da mulher na comunidade é possível dizer que as crenças a respeito da natureza da mulher venham ao encontro do que escreveu Douglas, pois o que é observado no Bairro Alto é que sobre a mulher recai o pensamento de descontrolo corporal que estaria ligado ao descontrolo social que ela exerce nos estados de menstruação e gravidez. A mulher se aproximaria da natureza e, portanto, da animalidade e se afastaria da cultura e da evolução, que é vista como possibilidade apenas para o gênero masculino. Por isso é que, talvez, nos momentos em que se faça necessária a separação da natureza animal do ser humano de sua humanidade – como nos casos em que os caçadores entram na floresta para caçar – a mulher e todas as representações da natureza animal do homem não sejam bem vistas e por isso, não permitidas, mesmo que isso ocorra somente de forma simbólica.

Não quero dizer com isso, que a comunidade de Bairro Alto pense dessa forma, mas é possível que ranços dessa construção histórica cristã ainda tenham influência na maneira como os moradores enxerguem o mundo e uns aos outros, o que justificaria ou explicaria o comportamento observado. Já que a mulher aproxima o homem culturalmente superior da animalidade, mantê-la afastada ou sob proteção daquele que consegue dominar os instintos é garantir que a cultura se sobreponha à natureza.

O que posso concluir com isso é que interditos da mulher na mata, além dos motivos de ordem prática, perpassam também pelas construções sociais sólidas que uma pequena sociedade tem e que pode ter origem muito antiga, mas que ainda são reproduzidas nas práticas locais. O espaço da floresta e, conseqüentemente, da caça, é espaço masculino, que possibilita a reafirmação do homem e da cultura sobre a natureza.

Para cada caça... Um tipo de estratégia!

Experimentar estratégias, confirmar hipóteses e conhecer comportamentos animais é imprescindível para o caçador do Bairro Alto, pois representa a íntima relação estabelecida entre homem e meio ambiente no que se refere à utilização dos recursos naturais e a sustentabilidade local. Pode ainda representar a dinâmica da construção e reconstrução de saberes e reprodução das práticas regionais voltadas à atividade cinegética. Durante o tempo que acompanhei os caçadores e aprendi um pouco da “arte da caça”, obtive informações valiosas a respeito da ecologia dos animais e de como os caçadores se utilizam desses conhecimentos em benefício próprio durante as incursões na mata. Estabeleci também quais eram as espécies mais abundantes na região, as que tinham maior frequência de caça e aquelas que possuíam algum tipo de interdição simbólica. Determinei os tipos de caçadas e os melhores instrumentos utilizados em cada ocasião. O que faço, a partir de agora, é apresentar esses dados.

Uma das primeiras indagações que fiz aos caçadores da comunidade relacionou-se com a ocorrência e abundância das principais espécies encontradas na região que eram alvos de suas caçadas e de como se dava o processo da caça. Em relação à abundância das espécies, as respostas quase totalmente apontam para uma nova configuração regional, favorecida pelo aumento demográfico e o surgimento de novas tecnologias rurais. Os caçadores mais antigos argumentam que as caças vêm diminuindo com o passar dos anos e que atualmente está muito difícil exercer atividade de caça na região. Em parte pelo aumento da população e, conseqüentemente, o maior número de pessoas que exerce atividade de caça, mas também

pelo aumento da “zoadá” causada pelo uso de novas tecnologias nas cercanias do mato, fato que também foi apontado por Dias (2004). Segundo eles o barulho muito forte afugenta a caça, que procura outros lugares para viver, cada vez mais dentro da floresta e mais longe dos centros das comunidades, que fica claro na fala a seguir:

“De antigamente a gente não caçava de varrida¹⁷ não. Não precisava. Era só sair de noite pela estrada, na beira do mato, que a gente matava caça. Agora... tem que procurar muito... Também por causa do barulho, né... Elas fogem...”. S.D, 49.

Outro ponto que importa ser discutido e que também fica evidenciado na narrativa acima é a questão da pressão da caça nas cercanias do Bairro Alto. Devido ao grande número de caçadores que hoje existem na comunidade e o exercício da caça desregrada, os números de espécies diminuíram ao longo dos anos. Nas constantes conversas que tive com os caçadores essa é uma das grandes preocupações apontada por eles, visto que, para uma grande parte deles, a caça representa, além de garantia de alimentação, uma possibilidade de fonte de renda quando outras atividades são escassas ou inexistentes.

Além da diminuição das espécies devido à maior pressão de caça, os caçadores relatam que com o passar dos anos só aumentam as dificuldades de se exercer atividade de caça na comunidade devido ao pouco espaço que se tem para este fim. Os conflitos e, conseqüentemente, os cercamentos que a área da comunidade vem sofrendo são os motivos dessa nova configuração. Os fazendeiros que são proprietários das fazendas que cercam a comunidade, mesmo não fazendo uso da extensão total de suas terras, proíbem a entrada e até a passagem dos quilombolas pelas suas terras ou mesmo em braços de rios próximos às suas terras, o que dificulta e muito a vida das pessoas, não só pelo problema relacionado à caça, mas pela dificuldade de encontrar lugares que podem ser utilizadas para fazer roçado.

O senhor Lucas, que tem seu modo de vida pautado na roça de mandioca e na pesca, conta que já não possui alternativas para trabalhar, como evidenciado na transcrição abaixo:

Hoje a gente tá cercado aqui... pelo lado do caçador tem a Embrapa, já por aqui tem a fazenda da Forquilha e o São Macário... eu já não tenho terra pra roçar... de antigamente a gente arrendava ali no São Macário... mas depois que ele morreu, a gente não pode nem passar na frente. Hoje eu faço roça lá num pedacinho da Embrapa... mas até quando eles deixarem... o dia que não puder mais... não sei o que eu vou fazer. (S. G, sem idade).

¹⁷ É uma pequena trilha na mata feita pelos caçadores para estes seguirem em procura da caça.

Os conflitos de terra são centrais na comunidade, pois mexem com a estrutura social e econômica da comunidade. Atingem a caça, a pesca e o extrativismo de frutos regionais, pois essas atividades são desempenhadas em lugares que não podem mais ser acessados devido aos cercamentos. Sem terras para o cultivo, os quilombolas, muitas vezes, se arriscam burlando as regras impostas pelos fazendeiros, ou procuram exercer outras atividades que possam lhes trazer renda, modificando drasticamente sua relação com a terra e ainda se expondo à perigos.

Muito embora fique evidenciada a diminuição na abundância das espécies nas cercanias da comunidade, os caçadores afirmam que ainda é grande a diversidade de animais de caça encontrados na região. Registrei 20 espécies de interesse cinegético pertencentes às classes taxonômicas de répteis e mamíferos (Quadro 04), onde apenas quatro delas possuem maior frequência de caça (paca, tatu, veado e capivara), por estarem entre as preferências alimentares das famílias dos moradores de Bairro Alto.

Diferentemente de outras sociedades tradicionais amazônicas (Silverwood-cope, 1990; Martins, 1993; Calouro, 1995; Fragoso *et al*, 2000; Trinca, 2004; Campos, 2008; Garcia, 2010;) as aves não são consideradas caças para os moradores do Bairro Alto. Elas, assim como os peixes, também representam fontes de obtenção de proteínas, no entanto, quando se pergunta a respeito de caça em nenhuma das entrevistas que fiz elas apareceram como animais classificados como “de caça”. Percebi que, em termos taxonômicos, os moradores do Bairro Alto classificam os animais em três grandes grupos: os peixes, as aves e as caças, (representadas por mamíferos e répteis), sendo esta a razão pela qual as aves não foram relatadas como caça. Essa divisão não é clara, no entanto, influenciam de sobremaneira na pressão de caça sobre os animais existentes na comunidade, já que as aves raramente são abatidas de forma premeditada, mas quase que exclusivamente por oportunidades que cruzaram o caminho do caçador.

Quadro 04- Espécies de interesse para a caça na Comunidade Quilombola de Bairro Alto/PA.

Classe animal	Nome Local	Identificação taxonômica
Reptilia	Jacaretinga	<i>Caiman crocodylus</i>
	Jacaré-açu	<i>Melanosuchus niger</i>
	Tartaruga	<i>Podocnemis expansa</i>
	Muçuã	<i>Kinosternon scorpioides</i>
	Jabuti	<i>Chelonoidis carbonária</i>
	Camaleão	Chamaeleonidae
	Jacuraru	<i>Tupinambis sp.</i>
	Capivara	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>

Mammalia	Caititu	<i>Pecari tajacu</i>
	Cutia	<i>Dasyprocta leporina</i>
	Guariba	<i>Alouatta caraya</i>
	Macaco-da-noite	<i>Aotus sp</i>
	Mucura	<i>Didelphis marsupialis</i>
	Paca	<i>Cuniculus paca</i>
	Porco-espinho	<i>Coendou speratus</i>
	Quati	<i>Nasua nasua</i>
	Tatu -“normal”	<i>Dasypodidae sp.</i>
	Tatu-bola	<i>Tolypentis tricinctus</i>
	Tatu-canastra	<i>Priodontes maximus</i>
	Veado	<i>Manzana sp.</i>

Fonte: Pesquisa de Campo, 2016. Elaborado pela autora.

Como mencionei rapidamente, os animais mais caçados, ou seja, aqueles que possuem maior pressão de caça são, em sua maioria, os que possuem maior palatabilidade entre os moradores da comunidade (Fig. 10), sendo eles, em ordem de preferência, a paca, o tatu, o veado e a capivara. Quando perguntadas sobre o assunto, quase todas as pessoas, fossem elas adultas ou crianças, homens ou mulheres, respondiam que a paca era o animal mais saboroso da mata, que tinha a carne mole, suculenta, e por isso, era muito disputada entre os caçadores. O tatu e o veado também foram muito comentados, por terem a carne bastante deliciosa, contudo por serem animais “reimosos”, certas pessoas guardavam reservas em se alimentar desses animais. A capivara, por outro lado não apareceu como tendo o melhor dos paladares, contudo por ser um animal muito comum na região, sua captura é mais fácil, e desta forma, é caçado mais frequentemente.

Observei que um dos motivos principais pelos quais o veado e o tatu são consumidos com reservas por algumas pessoas da comunidade gira em torno de uma característica que lhes é peculiar, são “reimosos”. A “reima” é um impedimento de ordem simbólica que recai em cima de certos animais de caça. Ela pode existir por alguma característica física do animal, como aparência, fisiologia ou hábitos alimentares, como é o caso da mucura, que além de possuir aparência peculiar, possui uma glândula que pode emitir um odor muito forte e que “*pode fazer mal*” a quem comer. Ou também pode decorrer de uma característica do espírito do animal. No caso do tatu, os caçadores relatam que ele possui espírito vingativo à quem recusa a sua carne e por isso, toda vez que alguém o faz, o animal se vinga, deixando panema¹⁸ o caçador que o abateu. Já em relação ao veado, é contado que seu espírito faz mal às mulheres gestantes, fazendo com que não prossigam com a gravidez. Mesmo possuindo

¹⁸ Abordarei esse assunto mais a frente, no cap. 4.

este caráter limitante relacionado ao seu consumo, a carne de veado e de paca são as mais apreciadas e consumidas na comunidade.



Figura 28- Paca e tatu, grupo dos animais mais caçados na comunidade de Bairro Alto. Setembro/2016.

Já em relação aos saberes ecológicos tradicionais dos caçadores, pude comprovar que para cada tipo de animal e época do ano, os caçadores desenvolveram estratégias distintas que permitem com que haja caça durante o ano inteiro. Não foi evidenciada pelos caçadores a melhor época do ano para a atividade de caça, a maioria dos moradores relatou que pratica a atividade o ano todo, mudando a estratégia a depender da estação. No entanto, há uma tendência a se realizar mais a atividade durante o inverno, pois é a época mais difícil da pesca e também a época da frutificação dos frutos amazônicos, o que facilita os encontros com a caça que se alimenta desses frutos. Como se pode ver:

Aqui não tem esse negócio de época ruim não... a gente caça sempre. Se tá inverno a gente vai de manhã com os cachorros. Se tá no verão a gente caça a noite. Tem caça o ano inteiro. (A. J, 31).

Os meses de Janeiro a Junho, caracterizado pelo inverno amazônico, são majoritariamente, preenchidos por atividades de caça no período da manhã acompanhadas dos cachorros, que podem ou não ser feitas em grupo. Já nos meses de Julho a Dezembro, durante o verão amazônico, são mais comuns as caçadas no período noturno, sem a presença dos

cachorros e sem restrição com relação ao número de participantes, sendo comum, no entanto a caçada individual ou no máximo em dupla (Quadro 05).

Quadro 05 – Hábitos e atividades desenvolvidas durante o ano pelos caçadores

Inverno Amazônico (Cheia)						Verão Amazônico (Seca)					
Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Caça com cachorro pela manhã; ✓ Frutificação de frutas de interesse para as caças; ✓ Tendência de ser o melhor período para a realização da atividade de caça; ✓ Caçadas em grupo. 						<ul style="list-style-type: none"> ✓ Caça noturna e a curso; ✓ Melhor época para a pesca; ✓ Não se utiliza cachorros; ✓ Caçadas individuais ou em dupla. 					

Fonte: Pesquisa de Campo 2016.

As caçadas em grupo obedecem a regras sociais já bem estabelecidas na comunidade. De forma geral, são feitas por grupos ligados pelo parentesco, sendo este parentesco consanguíneo ou não. Ocorrem, principalmente, entre irmãos e primos, pais e filhos ou tios e sobrinhos. Ou ainda entre amigos que possuem muita “consideração” uns com os outros. O que pude perceber é que esses grupos não são montados ao acaso ou na hora em que se vai caçar. Esses grupos já são pré-estabelecidos e construídos ao longo do tempo, por meio de relações de confiança e companheirismo. Quando há caças em grupo existem alguns pormenores interessantes de serem ressaltados, como é o caso de com quem fica a liderança do grupo ou como é feita a divisão da caça entre os caçadores que participaram da caçada. Sobre isso, temos:

Por exemplo, sempre sai pra caçar eu, o Camilo e o Rodolfo. É nós três já... sempre. Mas se o Camilo chamou é ele que é o líder... o cara já chamou já... Já tá com aquela disposição... então ele que lidera. Porque saber... a gente sabe por igual. (A.J, 31).

A caça é dividida por igual entre a gente aqui... A gente sempre tenta pegar um pra cada um no mínimo... quando não dá a gente divide o que a gente pegou por igual... ah...mas se não dá pro cara ir... fica difícil... porque não dá pra ficar dando assim... ta difícil. Eu vizinho mermo só com a mamãe... (A. J, 31).

Como podemos perceber, os caçadores do Bairro Alto acreditam que a liderança de uma caçada não depende de idade ou nível de conhecimento sobre a mata ou os animais, mas

sim a da disposição que o indivíduo mostra no empreendimento de uma caçada, isto porque, segundo eles pode oferecer boa sorte à caçada. Já em relação à divisão da caça, nota-se que a prática de partilha da carne de caça entre vizinhos e parentes já não é mais tão comum, diferentemente do que foi observado por Dias (2004), Campos (2008) e Figueiredo e Barros (2016), isto porque, segundo os moradores, além de se estar mais difícil conseguir numerosas caçadas bem sucedidas, a reciprocidade em relação à carne de caça “já não é mais como antigamente”, evidenciando que as relações simbólicas presentes no contexto da caça vêm passando por mudanças entre os quilombolas do Bairro Alto.

Ainda sobre as caçadas, são nesses momentos também que os saberes ecológicos dos caçadores são interessantes e bem aproveitados. Esses homens, sabendo os hábitos dos animais preconizam uma caça em detrimento de outras e melhoram a sua produtividade. Neste quesito, aprendi muito a respeito da biologia dos animais, aqui evidenciados por meio dos hábitos da paca (*Cuniculus paca*) e do tatu (*Dasypodidae* sp.). Os tatus são animais terrestres, que vivem em tocas e/ou buracos por eles cavados na terra. Possuem hábito noturno e reproduzem-se uma vez por ano (meses de Dezembro e Janeiro). A cada vez que um tatu fêmea gera filhotes, todos eles nascerão do mesmo sexo e em número de quatro. Para se caçar os tatus é preferível que seja no período das chuvas, pois a partir do conhecimento de seu habitat de ficar embaixo da terra, sabe-se que a chuva irá alagar a sua “casa” e estes serão obrigados a construir ninhos em lugares altos, aonde a chuva não chegará. Os caçadores, por saberem desse comportamento do animal, utilizam-se disso e preconizam a caça ao tatu nos meses do inverno amazônico, pois acham mais fácil, como podemos observar abaixo:

“Ele cava muito o tatu...Tem época, quando tá verãozão mermo que a gente não consegue tirar mermo. A gente cava buraco que da gente em pé assim dentro dele... e não consegue pegar... Quando tá cheio o buraco é rápido... ele dá na água ele recua... a tendência dele é saltar”. S.L, 49.

Já sobre as pacas, estas possuem hábito noturno e comem frutas. Reproduzem-se de três em três meses e a cada “*barrigada*” a fêmea gera dois filhotes. Mais uma vez, os caçadores desenvolvem estratégias de captura desses animais por conhecerem,

detalhadamente, a biologia do indivíduo. Desse modo, a principal forma de pegar o animal, sem ir atrás dele, é através de uma técnica chamada de “espera na comida¹⁹”.

“A gente arma o mutá sempre perto de uma árvore de anajá, bacuri ou tucumã. As paca gostam muito... aí, quando ela vem roer as fruta que tão caídas a gente escuta a zoada e se prepara pra atirar”. S. J, 63.

Além dos hábitos dos animais de caça ²⁰mais predados na região, pude conhecer e estudar a etologia de outros animais que são de interesse na caça para os moradores do Bairro Alto, assim como as estratégias e instrumentos utilizados pelos caçadores na tarefa quase que diária de encontrá-los nas matas, várzeas e rios. Por estratégia, deve-se entender “a construção de um plano de ação ou esquema de operações com um objetivo explícito”. No que se refere à atividade cinegética, entendo que estratégias de caça devem ser entendidas como todos os procedimentos e esforços realizados pelo caçador a fim de conseguir predação. O conhecimento do hábito dos indivíduos é, sem dúvida, um dos fatores importantes ao se pensar nas formas de obtenção da caça, contudo as estratégias é que materializam o pensamento de predação do caçador.

Assim como Martins (1993), Calouro (1995) e Almeida *et al* (2002), identifiquei quatro tipos principais de caçadas utilizadas como estratégia de obtenção de caça: a caçada a curso, de espera, com cachorro e a com armadilha. Adicionalmente, pude perceber um quinto tipo de caçada presente na da comunidade, a caçada oportunística, como visto em Campos (2008), que não se agrupa a nenhum outro tipo por existir apenas por conta do acaso e não por algo previamente pensado pelo caçador. Cada uma delas é utilizada de acordo com as condições ambientais adequadas para a maior probabilidade de sucesso na caça.

A caça a curso é caracterizada pela ida do caçador aos lugares em que há grande probabilidade do encontro com a caça. É feita, na maioria das vezes, no período noturno e durante o verão, tem grande relação com as capacidades de percepção dos caçadores e o conhecimento prévio dos hábitos dos animais. Para ser bem sucedido nesse tipo de caçada, o caçador deve ter o ouvido apurado e saber reconhecer os sons característicos de certos

¹⁹ É o nome de uma estratégia de caça utilizada pelos caçadores da comunidade, que consiste em esperar a caça, normalmente, perto de grandes árvores frutíferas aos quais os animais se alimentam, falaremos dela mais adiante.

²⁰ Abordo com maior riqueza de detalhes esse tópico no quadro 07 deste capítulo.

animais, até mesmo ter a capacidade de imitá-los, assim como, de poder seguir outras pistas deixadas pelos animais na mata, como as pegadas e as fezes. É também nesse tipo de caçada que os caçadores fazem uso do que chamam de “varrida”, um caminho, uma trilha aberta no meio da mata por onde os caçadores andam atrás dos animais. Para realizar este tipo de caçada é necessário que o caçador, horas antes de sair para a caça, estando ainda o dia claro, vá a essa trilha que foi previamente aberta e limpe com uma vassoura-de-mato (feita de pau de árvore e palha) as folhagens que estão no caminho, varrendo-as (daí o nome), para que os animais não escutem nenhum tipo de barulho causado pelo movimento do caçador no chão da floresta. Algumas vezes em que os locais previamente estabelecidos para a caça, são muito distantes da casa do caçador, este prepara uma trouxa com algum tipo de lanche e um pouco de água e parte para “fazer a varrida” não voltando para a casa até ter realizado a caçada ao cair da noite. Notei que neste tipo de caçada, muitos caçadores preferem estar sozinhos, pois dizem que a maior quantidade de gente leva a mais barulho e focos de luz na floresta e, conseqüentemente, menores são as chances de encontrar alguma caça.

Além da caça da capivara, ao qual já descrevi anteriormente, foi em uma caçada a curso que tive a oportunidade de estar presente e, através de minhas impressões, pude perceber alguns pormenores que não me foram ditos em palavras. Em primeiro lugar, é nesse tipo de caçada que a fase lunar tem influência determinante, sendo necessário que a escuridão completa da noite se faça presente para que os caçadores saiam à mata. Devo confessar que ao caminhar de olhos abertos e mesmo assim não conseguir enxergar nada, me foi um pouco assustador, mas a adrenalina e a curiosidade me fizeram não desistir. Em segundo lugar e de forma genérica, inicia-se a caça a curso por um caminho na estrada, que em determinado momento vai se estreitando e se tornando cada vez menor e coberto por árvores. Em alguns momentos, o caçador que abre o caminho para o grupo, para de caminhar e se põe a escutar os sons vindos da mata para determinar para onde se deve seguir. A comunicação entre as pessoas que participam da caçada, quando estão em grupo, é feita por meio de vocalizações preestabelecidas entre os caçadores e focos de luz da lanterna, que devem permanecer apagadas sendo acesas rapidamente somente para ter uma noção do caminho à frente ou na oportunidade de escutar a caça para jogar um foco de luz em seus olhos e “encandear a caça” por alguns instantes, estes necessários para o caçador atirar.

Já na caça do tipo espera, também conhecida no Bairro Alto como “espera na comida”, realizada no período noturno no período do inverno, o caçador faz uso de seus conhecimentos sobre os animais a serem caçados, principalmente, em relação aos seus hábitos

alimentares, posto que a espera se dá próximo a árvores frutíferas de interesse a alguns tipos de caça. Com o auxílio do mutá, que consiste em uma espécie de “cama” ou rede feita no alto das árvores, onde o caçador fica deitado, empunhado de sua espingarda, esperando pacientemente a caça vir se alimentar para poder matá-la. É muito frequente no período em que as árvores frutíferas estão dando frutos, sendo os mais comuns o tucumã (*Astrocaryum aculeatum*), o inajá (*Attalea maripa*), o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*) e o bacuri (*Platonia insignis*).

A caça com cachorro é feita durante o dia e, mais comumente, durante o período do inverno para caças que vivem em terra firme, mas também pode ser feita durante o ano inteiro na caça da capivara, muito comum na região da comunidade. Consiste, basicamente, em levar o animal à mata e deixar com que ele, por meio de suas capacidades olfatória e auditiva, localize a presa e a mate ou a encurrale para que o caçador possa matá-la. Diferentemente do observado por Dias (2004), os caçadores do Bairro Alto não distinguem seus cães caçadores como faz a população ribeirinha moradora da Reserva extrativista do Alto Juruá, no entanto, tem na figura do cachorro uma arma de caça importante e valorizada, que é demonstrada pela preocupação com o bem estar e saúde do animal, sendo este um dos motivos de não levá-los à noite para as caçadas, pois segundo os caçadores nesse horário a floresta é mais perigosa e os cachorros têm possibilidades maiores de saírem machucados dos eventos de caça. Não raro, ouvi relatos de caçadores dizendo que levar os cachorros para caçadas noturnas “era desperdício”, pois à noite estes companheiros de caça não enxergam tão bem e acabam se tornando mais frágeis que as caças do que no período da manhã. Saem bastante feridos e até mesmo cegos, o que impossibilita a sua participação em eventos que eles se fazem realmente necessários.

Entre todos os tipos de caçada que pude identificar na comunidade, a caça por armadilha é a menos utilizada, pois envolve perigos que os caçadores não estão dispostos a enfrentar (como uma morte acidental por uma bala de espingarda engatilhada na armadilha). No Bairro Alto, este tipo de caçada é voltada, principalmente, para a caça do Veado, que é muito difícil de ser capturado de outros modos. Utilizam-se pontos estratégicos para se armar a armadilha, principalmente em ambientes onde esses animais costumam dormir e procurar alimentos. A armadilha consiste basicamente em, amarrar uma linha em um caminho que o animal irá passar, essa linha deverá estar conectada ao gatilho de uma espingarda que será acionada no momento em que a caça tocar na linha. Geralmente, os caçadores montam-na no

final da tarde, voltando para ver o resultado na manhã do outro dia. Esta prática não é muito popular porque além da possibilidade da armadilha ser acionada por algum caçador desavisado que não a tenha observado, não tem garantia de que irá funcionar e que o caçador voltará com alguma caça para casa.

Por fim, observei a caça oportunística, que é muito frequente na prática dos caçadores. Essa caça ocorre durante a realização de outras atividades produtivas, como a pesca, o roçado, a coleta de frutos entre outras ocupações e tem como característica central a oportunidade que o caçador tem de ver uma caça e abatê-la. Não envolve pensamento prévio, mas sempre uma possibilidade de que possa ocorrer. Por isso é que os caçadores, quando partem para as atividades diárias na floresta ou no rio sempre saem munidos de instrumentos que possam servir para a captura de algum animal.

Essas estratégias, no entanto, não poderiam ser desenvolvidas sem a presença dos variados instrumentos de caça que os caçadores dispõem para a realização da atividade. Para cada tipo de caça, existem instrumentos específicos que auxiliam na captura da presa. A maioria dos animais é predada com o auxílio da espingarda, mas além dela, existem outros objetos importantes à caça. Listei 12 instrumentos de caça presentes no cotidiano do Bairro Alto (Quadro 06) que são úteis aos caçadores.

Quadro 06 – Instrumentos de caça utilizados na comunidade quilombola de Bairro Alto.

Nome do Instrumento	O que é	Em que situação é usado
Arpão	É uma vara de madeira com uma ponta de lança em ferro que perfura a carne do animal quando usado	Para caçadas de capivara e jacaré
Porrete	É um pedaço de madeira maciço e lapidado, que tem por objetivo cacetar o animal caçado	Usado, geralmente, na caça da capivara
Armadilha de laço ou mundé	Trata-se de uma estaca de madeira e um pedaço de arame que forma o laço, onde o caçador faz amarrações que fazem com que o animal fique preso quando passar por cima da armadilha	Utilizado na caça de pequenos animais como a mucura e a cutia

Armadilha com espingarda	Trata-se de uma linha de cobre amarrada ao gatilho de uma espingarda, que é acionada no momento em que o animal toca na linha	Utilizada na caça de veado
Cabresto de corda	É feito a partir de uma amarração na corda, de modo que haja um laço que caiba a cabeça e outro menor que caiba o focinho. Quanto mais o animal faz força, mais apertado fica a pressão exercida pelo cabresto	Utilizado na caçada do jacaré
Rede	Rede de pesca	Existem duas utilidades: na caça de animais de casco como a tartaruga e muçua. E na caça de macacos
Curral	Local que se cerca para a pesca, formado por um feixe de varas que seguram os animais quando as águas baixam	Na caça de tartaruga e outros animais de casco
Enxadeco	É uma ferramenta de agricultura que serve para cavar buracos na terra	Utilizado na caça de tatus
Lanterna	Instrumento de iluminação que cega, momentaneamente, a caça permitindo que o caçador atire com a espingarda	Utilizada nas caças noturnas para os diversos animais encontrados na mata
Espingarda	Arma de fogo que possui cartuchos de pólvora e que abatem o animal quase instantaneamente	É o instrumento mais utilizado pelos caçadores, sem restrições quanto ao seu uso
Facão e terçado	São facas amoladas e de tamanho maior que as mais comuns que auxiliam na captura dos animais	São utilizadas genericamente, no momento que se fazem necessárias, sem restrições quanto ao uso
Cachorro	Mamífero do gênero canídeo que, em alguns momentos, assume papel de arma de caça	Utilizado nas caças diurnas de quaisquer que sejam os animais.

Fonte: Pesquisa de Campo, 2016.

De todas essas técnicas, tive a oportunidade de ver os caçadores utilizando alguns desses instrumentos, como o cabresto de corda na captura do jacaré (Fig. 11), a espingarda na caçada a curso (Fig. 12) e o arpão e o porrete na caça da capivara (Fig. 07).

Além desses instrumentos de ordem prática, os caçadores do Bairro Alto se utilizam de objetos que tem seus significados validados no campo simbólico ²¹e que são igualmente importantes nas práticas de caça observadas. Isso se deve às construções cosmológicas locais que contribuem para a formação de um espaço onde crenças e práticas se integram. O que pude perceber é que a atividade de caça não é uma prática isolada, muito menos simples, porque só pode ser concebida a partir de uma construção social e histórica, onde os saberes, sejam eles ecológicos ou simbólicos, são fruto da oralidade, da tradição e da construção coletiva de um povo. Trata-se, portanto, de uma atividade complexa que envolve saberes diversos, sobre etologia dos animais, a adaptabilidade dos caçadores na tarefa da predação e as construções simbólicas em torno da atividade. No que tange a todos esses saberes elaborei uma tabela que procura considerar todos esses aspectos, integrando aspectos simbólicos e práticos que compõem a atividade cinegética desempenhada na comunidade quilombola de Bairro Alto (Quadro 07).



Fig. 29 – Jacaré capturado pela técnica de cabresto de corda e já amarrado. Janeiro/2016.

²¹ Tratarei do campo simbólico e das cosmovisões da comunidade no capítulo seguinte.



Fig. 30 – Espingarda e lanterna, instrumentos utilizados no cotidiano do caçador. Outubro/2106.

Quadro 07 – Conhecimentos tradicionais sobre a atividade cinegética apurados na Comunidade Quilombola de Bairro Alto/PA

Animal	Lugar onde vivem	Hábitos	Técnica de caça	Tabus ou práticas realizadas	Remédios a partir do animal
Paca	Mora nas matas, nos buracos encontrados no chão	Hábito noturno, que se alimenta de sementes e frutas	Caçada com cachorro, caçada a curso (lanterna e espingarda), caçada de espera (espera na comida)	A defumação feita com barba da paca torna o cachorro melhor caçador	Fel ²² da paca ajuda a retirar espinho do corpo. Barba da paca ajuda a tirar resto de parto do nariz. Banha da paca cura sinusite
Tatu-bola, tatu-canastra, tatu-normal	Encontrado nas matas. No inverno nos ninhos e no verão nos buracos	Hábito noturno, que se alimenta de frutas, sementes e minhocas	Caçada com cachorro, caçada a curso (lanterna e espingarda), caçada de espera (espera na comida)	Não pode fazer desfeita de sua carne, com perigo do caçador ficar panema ²³	Rabo do Tatu é utilizado para curar dor de ouvido
Cutia	Encontrada nos buracos das matas	Hábito diurno e noturno come sementes diversas e costuma roer o caroço das frutas	Caçada com cachorro, caçada a curso (lanterna e espingarda), caçada de espera (espera na comida)	X ²⁴	X
Veado	Habita as matas, debaixo das galhadas	Hábito noturno. Alimenta-se de folhas,	Caçada a curso (lanterna e espingarda), caçada de armadilha com	Não pode ser comido por mulheres grávidas, sob pena de	O fel presente entre as suas unhas é indicado para problemas na

²² BÍlis do animal.

²³ Azarado na caça, que não tem sorte. Aprofundarei o assunto no capítulo a seguir.

²⁴ O “X” significa a não ocorrência ou a não apuração dos fatos.

	das árvores	frutos e capim	espingarda	perder o bebê. O couro do veado é matéria prima para tambores	próstata
Capivara	Encontrada na várzea (mangue e campos)	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de capim, frutas e mandioca. A fêmea da cria uma vez por ano a um casal de filhotes	Caçada com cachorro, arpão e porrete. Caça noturna com lanterna e porrete	Dar carne de capivara aos cachorros ajuda a memorizar o cheiro da caça	O chá do osso e da banha da capivara é indicado para reumatismo
Camaleão	Encontrado nas matas (em cima das árvores)	Animal diurno e noturno. Alimenta-se de frutas. Tem hábito de enterrar seus ovos, que são de três a quatro dezenas	Caçada com cachorro, caçada de armadilha (laço) e caçada de oportunidade.	X	A banha do camaleão é utilizada como anti-inflamatório (dor de garganta)
Macaco Guariba	Encontrado nas matas (No alto das árvores)	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de frutas (inajá, coco, manga), palmito Reproduz-se uma vez por ano, gerando um filhote	Caçada a curso (espingarda) e caçada com cachorro	X	Gogó da guariba é usado para acabar com a tosse de guariba ou coqueluche
Macaco-da-noite	Encontrado nas matas (No alto das árvores)	Habito diurno. Alimentam-se de folhas. Reproduz-se uma vez por ano e	Caçada a curso (espingarda, rede e porrete) Coloca-se a rede embaixo da árvore onde	X	Osso triturado e queimado servido como chá ajuda na

		costuma carregar o único filhote nas costas	estão e começa a “cutucar” para que caiam na rede		cura da asma
Jacaré	Habita os Rios e Várzeas (enterrado na lama do igarapé)	Hábito noturno. Alimenta-se de peixes e animais de caça. Põe seus ovos no tabocal ²⁵	Caçada a curso (Arpão e cabresto). Primeiro se arpua o bicho e depois laça com o cabresto	Dente de jacaré açu é amuleto mágico-religioso que protege o caçador contra cobras	Banha do jacaré-açu cura AVC
Tartaruga	Habita os rios	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de sementes e frutas do mangue. Enterra seus ovos na praia	Caçada a curso na beira do rio (Curral e rede) ou capturada presa nas redes de pesca	X	Banha da tartaruga auxilia na cura contra qualquer tipo de baque
Muçã	Mora nos lagos e campos	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de capim e sementes. Enterra seus ovos nos campos, em lugares com areia	Caçada a curso (Pega com as mãos)	X	X
Jabuti	Mora no mato e nas várzeas	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de capim, sementes, frutas e o limo do pau	Caçada a curso (Pega com as mãos) ou é utilizado o cachorro	X	X

²⁵ Lugar onde se encontram um quantidade muito grande de tábuas.

Porco-espinho	Habita as mata. Nos buracos que cava de árvores caídas	Hábito diurno e noturno. Alimenta-se de sementes e frutas	Caçada a curso (espingarda e porrete) e caçada de espera	X	X
Caititu	Mora nas matas e andam em vara de vários indivíduos	Alimentam-se de Mandioca e frutas de manhã bem cedo ou no cair da noite. Reproduz-se durante a época de inverno e gera em torno de seis filhotes	Caçada com cachorro, caçada a curso (espingarda), caçada de espera	X	X
Quati	Mora nas matas ou no mangal. Faz seu ninho em árvores, sendo uma a cada noite.	Hábito diurno. Alimentam-se de frutas. Reproduzem-se anualmente gerando cinco ou mais filhotes	Caçada com cachorro, caçada a curso (espingarda)	X	Chá do “vergalho” (osso do pênis) do quati é eficaz contra a impotência sexual
Mucura	Mora nas matas. Faz sua casa em buracos no pau	Hábito noturno. Alimenta-se de frutas, ovos e galinha. Reproduz-se anualmente e gera de oito a dez filhotes	Caçada de armadilha (mundé ou laço), caçada de espera (espera na comida)	Tem um pitiú ²⁶ muito forte e por isso não é apreciado como comida	A banha da mucura é boa para curar garganta inflamada
Jucuraru	Encontrado nas matas	Hábito diurno. Alimenta-se de pintos	Caçada com cachorro,		Banha do Jucuraru ajuda é boa para

²⁶ Odor muito forte emanado de certos animais

	(em buracos no chão)	de galinha e sementes e tem o hábito de colocar seus ovos no cupinzeiro	caçada a curso	X	inchaço causado por inflamações. O fel é bom contra o veneno da mordida da cobra
Preguiça	Vive no galho das árvores	Alimenta-se de folhas de embaúba e gera um descendente por ano	Espingarda ou porrete	X	X

Fonte: Pesquisa de Campo, 2016.

CAPÍTULO V – A COSMOLOGIA BAIRRO ALTENSE

“Eu vou dizer uma coisa pra senhora, tudo tem mãe, tem que pedir licença pra entrar no mato.”

S.R, 25.

No dicionário, cosmologia significa o estudo do universo, tendo como foco de pesquisa a origem, a estrutura e a evolução do cosmos a partir da aplicação de métodos científicos validados pela ciência moderna. No campo antropológico, por outro lado, esse conceito amplia o seu significado e deve ser entendido como uma tentativa de explicar o mundo como um todo, analisando não só os processos de ordem exata, mas também os subjetivos e, principalmente, os ligados aos sujeitos que compõem o cosmos. Assim, pode-se entender por cosmologia uma forma de compreensão, percepção e apropriação do mundo segundo construções históricas e sociais de determinada cultura. Desse modo, é possível dizer que cada povo, que possua construções histórico-sociais particulares, também terá sua forma de enxergar o mundo única e original.

Lévi-Strauss (1989) em o Pensamento Selvagem chama a atenção para a existência de várias formas de pensamento que são favorecidas pela diversidade de povos culturalmente diferenciados e que, portanto, enxergam e classificam o mundo segundo seus próprios padrões e sistemas de crenças. As cosmologias (e se pode entendê-las como múltiplas, pois são únicas em cada povo) estão diretamente ligadas a essas formas de classificação e ordenamento do mundo, pois se constroem de maneiras diferenciadas, segundo cada povo.

Nessa perspectiva o conceito entra em consonância com o que escreveu Bruno Latour (1994) apontando para a não existência de uma cultura ou uma natureza universal e única, mas sim para a existência de naturezas-culturas próprias e diversas para cada povo. Nessa obra, Latour critica o pensamento relativista moderno que defende a existência de várias visões de um único mundo, tendo no mundo a figura de uma natureza universal; da própria realidade e nas variadas formas de enxergá-lo, as diversas culturas existentes na terra, como uma realidade relativa, virtual. E aponta que, por meio da simetria proposta pela teoria de natureza-culturas, haja uma equiparação entre ambos, tendo a possibilidade de não enxergá-los de forma hierárquica, a fim de não supervalorizar um em detrimento do outro, muito menos de comparar culturas, mas enxergar que colocadas vis-à-vis possibilitam a ampliação do que pode ser estudado. Raquel DiasTeixeira (2006) seguindo o mesmo fio condutor, afirma

que “*a clássica divisória natureza – (multinaturalismo) versus cultura (monoculturalismo) – não deve ser utilizada para descrever domínios internos das cosmológicas não ocidentais, pois tais categorias não possuem o mesmo conteúdo, nem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais*”. Dessa forma, tomo como base de minhas análises a teoria de naturezas-culturas proposta por Latour, entendendo que as construções cosmológicas locais são únicas e originais.

As construções histórico-sociais que formam a cosmologia do Bairro Alto são frutos de práticas construídas ao longo das gerações que vão sendo reconstruídas cotidianamente dentro da sociedade quilombola, reafirmando realidades e identidades, agregando novos valores e símbolos, sem nunca deixar de ver o mundo sob o ponto de vista único do povo que a construiu e que continua construindo os laços que cercam esta comunidade.

A natureza, as relações sociais, os modos de vida e de socialização foram marcadores importantes para a minha pesquisa acerca das formas de compreensão do mundo da comunidade, no entanto, foram as histórias que ouvi e as experiências que vivi que chamaram-me a atenção desde os primeiros dias de viagem, para as questões cosmológicas, pois estas se apresentavam extremamente imbricadas nas práticas locais. Ao longo do tempo fui tentando, perceber (e nem sei se, de fato, consegui) como a vida quilombola é guiada e de como as relações ecológicas e cosmológicas se encaixam e constituem as práticas que tanto estudei.

Em minhas caminhadas constantes pela comunidade, não foi raro ouvir dos moradores conselhos sobre quais caminhos evitar ou que lugares tinha que respeitar. Se se aproximava da hora do almoço ou das seis da tarde e estava junto de alguém tomando banho de igarapé, já me alertavam que já era tempo de sair, pois era hora da “Uiara²⁷”. Se estava a me preparar para fazer o meu caminho pela ponte até o “Marinquara”²⁸, era sempre lembrada de respeitar a “Sapa da Tororomba” e pedir licença para por lá passar. Se o sol já se punha no horizonte e a noite já cercava os caminhos da estrada, nunca ninguém se esquecia de me avisar sobre os perigos de encontrar a “Matintaperera” ou dos caminhos pelos quais ela costumava se engerar²⁹, para que eu pudesse evitá-los. Ao longo de minha construção enquanto antropóloga e das experiências que vivi (que este texto é produto) percebi que a cosmologia não se trata de

²⁷ Falarei mais profundamente sobre cada um desses sujeitos outro mais adiante no texto.

²⁸ Uma das unidades sociais do Bairro Alto e que para se chegar a ela se tem a opção de passar por uma ponte, chamada entre os quilombolas de ponte da tororomba, por lá morar uma sapa mágica protetora do lugar. Falarei dela mais adiante.

²⁹ É como é chamado pelos moradores, o processo de transformação da Matintaperera da forma humana à forma animal.

um aspecto da vida das pessoas, é a própria vida delas. É o que rege a vida na comunidade e em comunidade. Está presente nos sistemas de troca, nas alianças, no sistema de parentesco, nas atividades produtivas e de subsistência e em todo o resto, o que de fato, demonstra a sua importância na constituição da identidade local e, por conseguinte, nas lutas por direitos negligenciados. É essa cosmologia, que não faz parte de nenhum sistema de crenças, mas o constitui por inteiro e que rege a vida das pessoas, que apresento agora.

Sobre os mundos habitados e os habitantes dos mundos

A cosmologia do quilombola do Bairro Alto é construída a partir de uma visão da existência de três mundos – o mundo “de cima”, ou dos espíritos, o mundo “do meio” ou dos humanos e o mundo “do fundo” ou dos encantados– e de três tipos básicos de seres que habitam, respectivamente, esses mundos – os espíritos, os humanos e os encantados – que são essenciais para entender as práticas que regem os modos de vida local (Melo e Barros, 2016). São sobre esses mundos e essas criaturas que darei ênfase a partir de agora, pois a partir do entendimento dessa construção podem-se entender as práticas relacionadas à atividade de caça.

Os mundos, como já mencionei, são em número de três e estão estratificados em níveis físicos na natureza – o céu, a terra e a água. O primeiro deles é o mundo dos espíritos, esse é o mundo habitado pelos espíritos dos mortos que alcançaram a paz, que não possuem nenhum tipo de pendência no mundo dos humanos e que se localiza no alto, no céu (Melo e Barros, 2016). É para onde são endereçadas as preces a entes queridos que partiram e não comungam mais do mesmo habitat que os vivos. Percebi que sempre que se pedia auxílio aos que já haviam morrido nas frequentes rezas, feitas pelas mulheres da comunidade, havia menções ao alto, podendo indicar também que a localização do mundo em esferas superiores denota a aproximação com o divino, independente do tipo de religiosidade que expressam, sejam elas de ordem católica, protestante ou afroindígenas.

O segundo mundo é o dos vivos, que está no meio. Localiza-se entre o céu e a água e por isso é o mundo no qual estamos inseridos e que possibilita a interconexão com os dois outros mundos existentes por meio dos pajés.³⁰ É também o lugar onde os espíritos errantes – as *visagens* – estão circunscritas e onde algumas criaturas encantadas possuem agência sobre o homem e espaços naturais. No espaço dos vivos é que se misturam humanos, animais,

³⁰ Curandeiros que possuem o dom da cura por meio de interconexões que são capazes de estabelecer com os espíritos e com os encantados.

espíritos errantes que não encontraram a luz (visagens) e encantados que possuem alguma relação com os ambientes naturais que circundam a comunidade (Melo e Barros, 2016).

Já o terceiro mundo é de ordem dos encantados, criaturas invisíveis, geralmente, personificadas em animais, mas que não o são. Dizem os moradores que são criaturas “*místicas, encantadas mesmo*”, que possuem poderes sobrenaturais e que habitam o fundo das águas ou o interior das matas. Neste mundo localiza-se o último estrato construído pela comunidade em sua particular cosmologia, que é o mundo do fundo, do fundo das águas, onde todos os encantados fariam morada.

Dentre os três mundos que compõe a cosmologia do Bairro Alto, o mundo “do meio” é o mundo onde “*as coisas (supostamente) acontecem*”, pois é o mundo material, tangível, onde as relações entre os sujeitos humanos e sobre-humanos podem ser concretizadas e por isso que se pode verificar a agência desses seres, não só a partir da sua influência, mas também por meio de comunicações e encontros.

Essa separação em três mundos de forma tão marcada como ocorre no Bairro Alto não é evidenciada tão explicitamente em outras cosmologias amazônicas. No entanto, a ideia da existência de diferentes domínios ontológicos para diferentes sujeitos do mundo ou da existência de criaturas de diferentes naturezas não é nova. Eduardo Galvão (1955) ao pesquisar sobre a religiosidade amazônica em uma comunidade do município de Itá no Amazonas apontou para a presença da crença de seres sobre-humanos - como as visagens e os encantados – no imaginário local quando estudou sobre rituais de pajelança. Raymundo Heraldo Maués (2005) também atesta a existência de visagens e de encantados, assim como a sua influência na vida cotidiana dos seres humanos, na maioria de suas pesquisas. Apesar de os autores tratarem da religiosidade popular na Amazônia em seus trabalhos, é possível constatar que essas práticas são pautadas em uma construção cosmológica onde o papel do encantado, do pajé e das visagens ocupam lugar de destaque, e até centrais em seu sistema de crenças. No Bairro Alto, é notável que a influência desses seres sobre-humanos também ocupa lugar de destaque, sendo possível perceber esse fato nas práticas cotidianas que os moradores desempenham. Não fazer “*zoada*” em determinadas regiões de igarapés, evitar caminhar em noite alta por estradas mais afastadas, pedir licença aos “donos” ao entrar em igarapés ou caminhos de mata, entre outras são a materialização da importância dada à esses seres e à sua relação com os humanos.

Ainda sobre os encantados, Teixeira (2006), ao estudá-los na cosmologia dos povos do rio Erepecuru no Baixo Amazonas, afirma que o encantado “*pode ser muitas coisas*”, desde forças da natureza à “*um continuum de linguagem, história, valores e ser*”, demonstrando, assim como na fala dos moradores do Bairro Alto, que estes não são facilmente conceituados, no entanto são presenças vivas no cotidiano local. A autora conclui seu pensamento dizendo que “*ele está em toda parte e é algo incluído no cotidiano das pessoas*”, para chamar a atenção de que o encantado é parte inseparável da realidade das pessoas.

Do universo de criaturas existentes na cosmologia do Bairro Alto, que são classificadas segundo o mundo que habitam, percebi que no tratamento a todas elas os moradores possuem em comum o sentimento do respeito, sendo este mediado pelo medo e/ou por uma relação de causa e efeito. Aos espíritos que compõe o mundo “de cima”, o respeito surge pela circunstância de já terem partido e, também, pela proximidade com as santidades habitantes do céu. Já às visagens e aos encantados, pertencentes aos mundos “do meio” e “do fundo”, o respeito centra-se nas relações de medo e de ação e reação, que podem ser estabelecidas entre estas subjetividades, já que possuem agência no mundo dos vivos, podendo “*malinar*” os homens, caso não os respeitem.

Ilustrando esse fato, lembro-me de certa vez, ao conversar, informalmente, com um caçador sobre suas aventuras de caça, este me relatou um episódio sobre seu encontro com uma visagem na mata, dizendo que não a viu, somente a sentiu, descrevendo a sensação de ter o corpo todo arrepiado e a do medo instalado. Ao lembrar o fato afirma que não deveria ter mexido com a criatura, pois conta que as visagens só fazem mal quando são desrespeitadas, que foi o que ocorreu com ele. O caçador conclui lembrando, que desde esse dia, ele aprendeu a lidar com as visagens, dizendo que mesmo as enxergando pela floresta não as perturba mais, seguindo seu próprio caminho sem olhar para elas, como se pode observar no trecho abaixo:

Tem até um bacurizeiro lá que chamam de bacuri da forquilha... Tava escuro e aquele negócio gemendo lá pra cima né...Quando eu fui chegando perto... diabo! Aquilo foi arrupando o meu cabelo, ai eu pensei – esse negócio não é boa coisa... Ai ficou gemendo aquilo... vinha gemendo lá de cima e a minha lanterna murchando o foco... Ai eu disse assim – ah filho da [palavra obscena], tu quer fazer medo, vai fazer medo para o [palavra obscena] da tua mãe... Mas antes eu nem tivesse mexido... veio aquele negócio de lá, parecia uma pedra assim... tu é doido! Fiquei doidinho... que vale que eu não perdi o rumo da estrada... Vim embora quando vi aquilo quente escorrendo na minha cara... Rezei o terço da espada e me empurrei...

quando cheguei no campo, eu foquei a lanterna, eu olhei pra camisa chega tava vermelho isso aqui [o colarinho] de sangue... Tinha quebrado a minha cabeça... Não era pra eu ter mexido...era pra mim ter passado na minha viagem.. Ai eu aprendi... eu posso ver qualquer misura³¹... já vi muita misura assim, mas ai eu não mexo mais... S. L., 49. (Melo e Barros, 2016).

Como evidenciado no relato acima, é possível perceber que os seres sobrenaturais, as visagens nesse caso, que perambulam pelo mundo dos humanos possuem agência sobre os homens, podendo agir maleficamente sobre estes, chegando-lhes a causar males físicos. O medo e a relação de causa e efeito também se mostra oportuna por meio deste exemplo, já que fica clara na fala do caçador que o mau só ocorreu porque ele “mexeu”, ou seja, desrespeitou a visagem. Se o caçador ou quem quer que seja cruzar o caminho de um desses seres e não desrespeitá-lo nada acontecerá; caso o oposto ocorra, é certo que consequências virão. O respeito que hoje é demonstrado pelo caçador que me relatou este episódio é o mesmo que está entremeadado nas relações sociais não só entre homens e visagens, mas também entre os encantados, os homens e as mulheres na comunidade.

As criaturas que vivem no mundo “do fundo” ou no mundo dos encantados são também sobrenaturais e operam na mesma lógica vivenciada pelo caçador na transcrição acima, no entanto, apresentam habilidades que ultrapassam as das visagens e também competências particulares e por isso, talvez, possuam outra classificação e, portanto, outra natureza. Raymundo Heraldo Maués (2005) mostra que a encantaria na Amazônia é fenômeno resultante das práticas de pajelança, que une em diferentes graus, elementos indígenas, afro-brasileiros e católicos, o que refletiria a presença desse tipo de pensar na comunidade, já que há um entrelaçamento desses valores na construção identitária da mesma. O autor também afirma que os encantados seriam pessoas do mundo humano que teriam sido encantadas e levadas para “o fundo”, no entanto esse pensamento não é o mesmo que é difundido entre os quilombolas do Bairro Alto. Para estes, os encantados são seres à parte do mundo dos humanos, que possuem potencialidades e funções que os humanos não têm.

Os encantados do Bairro Alto são, em sua maioria, personificados em animais protetores dos espaços naturais como o rio, a mata, a cabeceira de um igarapé, um lago de interesse para a pesca, etc., tendo formas variadas, desde uma mulher com cauda de peixe, uma cobra de tamanho indescritível a animais com características peculiares e não naturais, como uma sapa branca. Essa ideia, de que os encantados são protetores de áreas naturais, é

³¹ Sinônimo de visagem, ou seja, um espírito de um humano morto errante no mundo dos vivos.

homogênea entre os caçadores e moradores da comunidade, tornando essas criaturas figuras centrais na cosmologia Bairro Altense. É comum ouvir das pessoas que “toda cabeceira tem um dono” ou que “tudo na natureza tem uma mãe” para demonstrar o respeito e a centralidade que os encantados exercem no cotidiano da região.

Entre os encantados, posso destacar que, apesar de todos pertencerem ao mundo “do fundo” que faz referência ao fundo dos rios e o habitat da mãe das águas, protetora dos encantados, alguns possuem morada nas matas como é o caso da Curupira ou Mãe do mato, responsável pela proteção dos seres que moram nas matas, principalmente dos animais. Entre os encantados de natureza aquática posso dizer que a diversidade é maior e que, em geral, esses encantados protegem pontos específicos, como uma cabeceira de rio, um pequeno porto onde se atracam alguns barcos, um igarapé, etc. o que remete à frase que escutei repetidas vezes durante a pesquisa “toda cabeceira tem um dono” e “tudo na natureza tem mãe”.

A Sapa da Tororomba é a primeira entidade que se revela no cotidiano da comunidade. Esta é uma sapa encantada na cor branca que habita a cabeceira do rio Matupirituba, rio que corta a comunidade e por onde se construiu uma ponte que liga duas unidades sociais – o Bairro Alto e o Marinquara – e que por isso se revela muito presente na realidade de todos. Essa ponte é utilizada com muita frequência e, segundo os moradores, deve-se pedir licença para passar por ela e sem fazer muito barulho, pois a sapa “não gosta de bagunça” e pode “malinar” quem não dê o mínimo respeito. Os relatos transcritos abaixo revelam esse caráter:

“Uma vez ia passando um senhor de lá pra cá na ponte ... que era a primeira ponte ainda. E ele ficou em cima da ponte. Ele ficou caído em cima da ponte... ele não pôde mais andar. Ele passou lá falando nome, falando palavrão... ficou lá. Aí, carregaram ele e levaram ele pra casa de um senhor que era pajé... e ai foi que ele fez o trabalho... Quando ele voltou já foi andando...” (Melo e Barros, 2016).

...Tem um dizer... eles não sabiam se era feminino ou masculino né... então a gente tinha que dizer assim: - Meu avô ou minha avó, dê licença de passar pra cá... por aqui não me faça mal! Pra poder passar e se não pedisse, adoecia...” D.C, 76. (Melo e Barros, 2016).

Além da sapa da tororomba, Melo e Barros (2016) descrevem outros encantados, que habitam diferentes áreas como o Jacaré do Portinho, que é responsável pela proteção de um

pequeno porto onde alguns barcos ficavam estacionados. A Cobra Grande do igarapé Mucunã, que é tão grande que seu corpo tem extensão para circundar toda a comunidade. O boto, figura reconhecida entre os povos amazônicos, que tem a capacidade de se transformar em homem e atrair mulheres para o rio ou atacá-las caso sinta o cheiro de sangue (menstruação) emanado delas e a Uiara ou Oraia, que é a protetora de todos os encantados, que é a mãe do rio e que tem a capacidade de atrair pessoas ao mundo dos encantados por meio da beleza de sua voz. Em todos esses encantados, assim como na relação estabelecida com as visagens, há o estabelecimento de respeito e reciprocidade. Durante a pesquisa de campo, percebi que esta relação configura-se numa espécie de contrato implícito entre esses agentes e é o que norteia todas as práticas relacionadas ao meio ambiente. A quebra desse contrato pode ocasionar males aos sujeitos envolvidos na questão, como a violência física destacada nos relatos vistos, mas também pode ocasionar em ações que atrapalham a caça e a pesca como a panemia³² ou ações que atordoem o juízo e bem estar do homem, como a mundiação³³.

A Matintaperera é outra figura que também está presente na vida cotidiana dos moradores do Bairro Alto, sendo a figura mais temida por todos que falam sobre o assunto. Este grande temor se daria pelo não conhecimento de sua natureza, pois suas características não a encaixariam em nenhum dos mundos e naturezas de criaturas descritas na cosmologia do Bairro Alto. Segundo me foi contado, a Matintaperera não poderia pertencer ao mundo “de cima” e ser espírito ou visagem porque é um ser vivo, e para pertencer a esse grupo o pressuposto inicial é a falta de vida. Já no mundo “do fundo” habitado pelos encantados, a incorrespondência seria pela maldade inerente deste ser. Enquanto que os encantados “malinam” apenas aqueles que desrespeitam a eles e aos ambientes ao quais protegem, a Matintaperera não teria piedade de ninguém que passasse a sua vista. O mundo dos humanos é o único em que ela poderia se enquadrar se não fosse a sua habilidade de se engerar, ou seja, de se transformar em animal, normalmente, em noites de lua. Os moradores dizem que como ela detém essa característica, de se transformar, também não seria humana, permanecendo, dessa forma, a dúvida em relação a sua natureza. Os moradores contam que, no início de sua vida, a Matintaperera era uma mulher, uma feiticeira, mas que desejosa por deter todos os conhecimentos do mundo, fez um pacto com o Satanás e este em troca de seu desejo, lhe deu o fardo de se tornar a Matintaperera, tirando a sua natureza humana (Melo e Barros, 2016).

³² Este assunto será abordado mais a frente, neste mesmo capítulo.

³³ Idem.

A mim, enquanto pesquisadora, ainda fica a dúvida da natureza da Matinta e mais estudos precisam ser feitos para que o mistério seja desvendado. O que é certo sobre a Matintaperera, no entanto, é que sobre ela recai apenas o sentimento do temor, bem diferente do que é observado em relação aos dois outros tipos de seres não humanos relatados pelas pessoas da comunidade.

Todas essas relações estabelecidas no e com o meio ambiente, na personificação desses seres sobre-humanos, são compartilhadas pela maioria dos moradores da comunidade, mas em especial com o grupo de pessoas que mais está em contato com a mata e com o rio em suas atividades produtivas e de sustento. Desse modo, os caçadores e pescadores são os grupos sociais que mais me forneceram histórias que demonstram como a cosmologia influencia nas relações com a natureza. Por isso dedico o próximo tópico às vivências cosmológicas no fazer diário do grupo dos caçadores, personagem principal de minha pesquisa.

Relações cosmológicas no universo da caça

Como já explicitiei no tópico anterior, a relação humano e não humano na cosmologia do Bairro Alto é muito forte e por isso desempenha papel central no fazer diário das pessoas. De forma geral, essas relações entre mundos são universais, estendendo-se a todos os habitantes da comunidade. No entanto, grupos específicos, que se identificam em algumas práticas e crenças em comum, podem desenvolver mecanismos de diálogo com esses outros seres de forma específica. O grupo dos caçadores por partilhar histórias e vivências, surge nesse contexto, pois são sujeitos que se fazem presentes em espaços, reconhecidamente, habitados por esses outros seres e o desenvolvimento de tais práticas é estratégia de convivência e relativa harmonia entre eles.

O que pude perceber é que essas estratégias – como o pedido de anuência para exercer atividade de caça em algum lugar, o carregamento de amuletos que garantem proteção ou mesmo a hesitação de certos lugares - são na verdade, contratos estabelecidos com os encantados, mas principalmente com a/o responsável pela proteção da floresta e dos animais, o Curupira ou “Mãe do mato”. Não há unanimidade, entre os moradores, sobre o fato de esse encantado ser do Gênero feminino ou masculino, ou mesmo serem dois encantados diferentes, o que, se sabe de fato, é que este ser (ou seres) é o guardião da mata. O ato de caçar só é visto pelos caçadores, assim como por pescadores e agricultores/extrativistas como um ato que possa causar danos ambientais e desmatamento quando seus praticantes abusam do que é

acordado com os encantados, não respeitando seus espaços ou caçando além do necessário. Campos (2008) ao fazer um estudo sobre a atividade de caça no Rio Cuieiras, no Amazonas, teve a mesma percepção dessa relação, concluindo que o acordo estabelecido entre as entidades é um dos fatores que marca o sistema simbólico dos ribeirinhos. Dias (2004) ao estudar os extrativistas do Acre, também observou um sistema de contrato entre humanos e não humanos, indicando que o estabelecimento desse tipo de relação, apesar de possuírem suas regras particulares, é constante nas cosmologias amazônicas.

A diversidade de acontecimentos possíveis que podem ocorrer em função da quebra do acordo com os seres não humanos nas matas é muito conhecido pelos caçadores e o temor de passar por eles é o que permite a permanência do mesmo. Entre o grupo de caçadores, notei que das duas formas de caçar (em grupo ou solitária) o temor e o respeito são levados em consideração de forma mais séria, nas situações em que o caçador está sozinho. Quando caçam em grupo tendem a perder o medo e a quebrar algumas regras que estão implícitas no acordo, como o abatimento do maior número de caça, principalmente. As histórias que ouvi sobre as consequências de se não respeitar esse contrato invisível, na maioria das vezes, tinha como contexto principal a caça a curso solitária, e por isso os caçadores que preferem essa modalidade da atividade são sempre muito cheios de mistério em relação às estratégias que utilizam na mata. É mais comum conseguir informações de moradores que caçam constantemente em grupo à conseguir essas mesmas informações de caçadores que preferem ir à caça sozinhos, pois esses contratos implícitos tendem ser menos flexíveis em caças individuais, talvez pela noção de estar completamente sozinhos em áreas que possuem seus “donos” que possuem agência sobre os humanos.

Ficar perdido na mata sem encontrar o caminho de volta é uma das possibilidades de acontecimento. Segundo um dos caçadores que entrevistei, esse é o “castigo” que o Curupira dá, não só aos caçadores, mas à população de forma geral, quando não se tem respeito por ele ou não se acredita na sua existência. É uma forma de brincar com as pessoas, já que o curupira tem mais ou menos a forma de um menino, e fazê-las crer na potência que ele é. Na oportunidade de falar sobre este assunto, pude colher o relato do Senhor Januário, que disse ter ficado a noite toda perdido na floresta “*sem encontrar o rumo na estrada*”. Ele dizia que era conhecedor da mata em que estava caçando, mas que naquele dia não conseguiu seguir caminho, andando em círculos quase a noite toda e só sendo “liberado” pela manhã. Ao lhe perguntar sobre o motivo que pudesse ser a origem desse acontecimento, o caçador riu dizendo ser melhor que eu não soubesse, demonstrando ter o conhecimento de que fizera

alguma coisa não permitida. Em outra conversa, dessa vez com a senhora Lourdes, esta me ensinou o que se deve fazer quando houver a percepção de que o Curupira te prendeu no mato. Segundo ela, sendo o Curupira um “*menino que gosta de brincar*”, deve-se confeccionar um cesto de palha com muitos nós, seguir para um caminho a sua frente e jogar o cesto para trás sem olhar, e logo em seguida, procurar o caminho que saia da mata. O Curupira “doido por brincadeira” se entreteria tentando desfazer os nós da cesta e se esqueceria da pessoa que estava mantendo cativa. A própria mulher que me relatou o acontecido disse que já tinha feito uso dessa técnica e comprovado a sua eficácia.

Ser atacado por algum animal feroz também surge como uma possibilidade aos abusos à natureza. Seu Luiz conta que certa vez, quando estava caçando sozinho na “*mata do bacurizal*” quase foi atacado por uma vara de queixada. Ao relatar a história, diz que naquele dia já tinha pegado muita caça, mas que ficou “*de olho gordo pra pegar mais*” aí os porcos apareceram “*do nada*” e pareciam de um jeito diferente, como se estivesse ali por algum motivo. O caçador, experiente no comportamento dos animais, logo percebeu que poderia ser um ataque comandado pelo Curupira e disse que largou tudo e foi embora. “*Larguei tudo. Larguei lá os tatu e a paca que eu tinha matado e fui embora. Até o meu facão fico lá. Vim me embora. Acabei ficando sem caça*”. Estes relatos demonstram como bem já coloquei, a agência dos seres encantados na natureza, mas também a existência de um contrato firme entre as partes e o conhecimento, entre os caçadores, de que para toda ação existe uma reação.

Ficar mundiado (enfeitiçado) também ocorre por lá. Cardoso (2008) que também trabalhou na comunidade quilombola de Bairro Alto, mostra, por meio de um relato, que ser mundiado é uma forma de aviso dos seres não humanos sobre o desrespeito de algo que não lhes agrada. No relato que o autor transcreve, fica claro que o horário da noite não é dos humanos e sim destes seres, devendo ser respeitado. As alucinações decorrentes desse tipo de feitiço são muito perigosas e por isso os caminhos, já conhecidos como “visagentos”, são evitados.

Em última instância ocorre a possibilidade de ficar panema. Apesar de aparecer também como uma consequência de algum desrespeito, da quebra de acordo entre humanos e não humanos, ficar panema é o único fato, entre todos os observados que pode ser causada a partir de uma relação entre humanos (Braga, 2017), porém sendo mediada por não humanos. Os caçadores afirmam que uma pessoa humana pode fazer algum caçador, de sua família ou não, ficar panema por não ter tido cuidado ao lidar com a carne de caça ou com os apetrechos

que envolvem a atividade, como a espingarda, por exemplo. Segundo Galvão (1951) a panema é uma força mágica negativa que infecciona homens, animais e objetos. É um poder que incapacita para o desenvolvimento de alguma ação, ligada à caça e à pesca, àqueles que são infectados. Entre os povos caçadores da Amazônia, estar panema, ou seja, estar sem sorte e ir mal na caça é amplamente conhecido, tendo sido descrita por variados autores (Galvão, 1951; Wagley, 1988; Clastres, 1995; Dias, 2004; Campos, 2008; Garcia, 2010). Entre os caçadores, também é definida como falta de sorte, infelicidade ou mesmo azar e ocorre devido à uma quebra de acordo, de um compromisso, normalmente estabelecido, entre o Curupira, administrador da mata, e os caçadores, utilizadores dos recursos naturais, que consiste, basicamente, em uma vingança, uma consequência à determinados atos dos caçadores ou de quem quer que tenha contato com os produtos de caçadas e pescarias.

Os quilombolas caçadores do Bairro Alto tratam este assunto com muita importância e não falam quase nunca dessa temática, por acreditarem que, de alguma forma, os bichos possam ouvir que se está falando deles e com isso planejarem uma vingança na forma de doença ou perda das capacidades cinegéticas, além de acreditarem que só conversar sobre o assunto possa fazer com que a “panemia” ronde os caminhos do caçador. Por isso, o que abordo aqui, é em maioria, fruto de minha observação, mais do que qualquer outra coisa.

Pelo que pude apurar, a possibilidade de ficar panema advém do descumprimento do trato nas seguintes ocasiões: 1) Quando o caçador ou pescador ultrapassa o limite de animais que podem ser pescados ou capturados, não respeitando os ciclos biológicos em que os animais estão envolvidos; e 2) Quando se fala mal do bicho e, conseqüentemente, de sua carne e se faz “desfeita” para o animal. No primeiro caso, aconselha-se não exagerar na quantidade de animais caçados para não correr o risco, sendo o número de 2 a 3 animais, de bom tamanho por caçada, o que também é evidenciado por Campos (2008) em seu estudo sobre os caçadores do rio Cuieiras. Já no segundo caso, é certo que o animal ou o Curupira irá se vingar do caçador ou pescador que tiver trazido o animal para casa, tendo sido ele ou não a fazer a desfeita. Sobre este assunto, lembro-me que quando estava em campo, certa vez eu presenciei uma briga de um caçador com seu filho pequeno, estando o caçador muito furioso com o menino que chorava e tentava se esconder entre as pernas de sua mãe. Ao perguntar sobre o acontecido ao avô da criança, que olhava a situação, mas não se intrometera, me disse que a criança tinha feito “desfeita para o tatu” que o pai havia caçado na noite anterior, mas que agora desejara comê-lo também junto à família. A fim de me esclarecer, o senhor continuou, dizendo que quando se desfaz de um bicho da mata, deve-se seguir até o fim com a

desfeita, não o comendo ou desejando sua carne posteriormente, porque o bicho pode ficar com raiva e fazer o caçador ficar panema, independente se tenha sido ele ou não o causador do problema. Este era o ponto que o pai do menino estava receoso, de ser castigado pelo animal pela desfeita da criança em relação à sua carne e ficar sem sorte para a caça. O avô do menino ainda me explicou que, mesmo sem saber do futuro em relação à caça, seu filho teria que tomar algumas providências em relação a ele mesmo e a seus objetos de caça, para evitar a panemia, como o banho com pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L) e a surra com galhos dessa mesma planta no cano de sua espingarda, para garantir que qualquer ação do encantado que viesse a prejudicar a caça não pudesse ser concretizada.

De acordo com Garcia (2010) entre os Awá-Guajá essa ideia de que os bichos podem ficar com *raiva* e se vingar do caçador também é bastante evidente. Para eles, os animais mortos ou seus fantasmas se vingam durante o período da noite após o momento em que os caçadores comeram de sua carne. Essa vingança é sentida no outro dia no corpo físico do caçador, de mulheres ou de crianças como doenças, indisposições, febres, etc. ou sendo específica do homem que matou o animal, a vingança se personifica em uma experiência de azar na vida.

Além da própria pessoa “ficar panema” observei, assim como defende Galvão (1951) que objetos e animais também podem ficar “empanemados”, sendo necessários que os mesmos procedimentos adotados aos humanos para curar a “panemia” também sejam realizados nos instrumentos ligados à caça como espingardas e facões e nos cachorros, pois são elementos centrais na atividade de caça. Wawzyniak (2012) ao estudar os ribeirinhos do Rio Tapajós afirma que os objetos e os caçadores precisam passar por um processo de defumação para que ocorra a cura e o caçador possa voltar a matar, porque se não, não conseguirá ter sucesso na caça nunca mais.

No Bairro Alto, como mencionei acima, falar sobre o assunto não é fácil, no entanto, no cotidiano de alguns dos caçadores com quem tive mais contato consegui estabelecer a existência de duas estratégias adotadas pelos caçadores para a cura da “panemia”, diferentemente dos Awá-Guajá, que nos relatos de Garcia (2010) aponta que a única coisa a ser feita por um caçador, caso este esteja com a panema, é comunicar o seu estado a sua esposa e descansar, pois ela tende a passar. No caso do Bairro Alto, a primeira dessas estratégias é o processo de defumação, que funcionaria como um processo de purificação. Nessa ocasião plantas, como o pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L) (Fig. 31), aningapara ou

comigo ninguém pode (*Dieffenbachia seguine*) (Fig. 32), croatamiri (não identificada) e cajussara (não identificada) - e partes de animais – como o pelo da paca - e o tabaco são utilizados para afastar a panemia do caçador e também dos objetos que eles utilizam. As plantas, normalmente, são utilizadas para “surrar”, ou seja bater em toda sua extensão, os objetos de caça como a espingarda, facões, laços e arpões. Já os pelos dos animais são utilizados nas defumações em torno de todo o corpo do caçador e também de seus instrumentos de trabalho. A explicação dada pelos caçadores, mas também por suas mulheres e filhas, que são quem preparam alguns desses “*remédios contra a panemia*” é que esses remédios possuem propriedades que “*mexem com o corpo e tiram a panema*”. No que pude entender, o que faz “*o corpo mexer*” é a sensação de coceira deixada por todas essas plantas. O caçador deve aguentar a sensação ruim causada pelo incômodo da ação das plantas e quando esta sensação passar, com ela a panemia também terá ido embora. Em se tratando dos pelos dos animais, ainda segundo os caçadores, não há o pelo de um animal específico, pois depende do animal que o caçador não está conseguindo caçar. A defumação deve ser feita com o pelo do animal desejado.



Fig. 31 – Pião Roxo (*Jatropha gossypifolia* L), planta utilizada para curar panemia na comunidade de Bairro Alto. Maio/2017.



Fig. 32 – Aningapará ou Aninga-comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia seguine*), utilizada como remédio contra a panemia. Maio/2017.

A segunda estratégia são os banhos, que também feitos com essas mesmas ervas que mencionei acima, auxiliariam no intento do caçador de melhorar do azar. Nos casos específicos de cura voltados para os cachorros-caçadores, são utilizados maços de uma erva chamada jambu-do-mato, que por possuir um cheiro forte, teria a capacidade de fazer o cachorro espirrar a panema que está dentro dele. Nas poucas vezes que um caçador falou comigo sobre a panema, disse-me que o banho de amoníaco era o produto ideal para curar a panema, o que fica evidenciado na transcrição abaixo:

Quando o cara tá empanemado? O que é bom mermo é amoníaco. Um banho de amoníaco é certo. Chega sai aquilo liso do corpo do cara... É a panema saindo dele. A.J, 30.

Entre os Zo'ê, grupo indígena tupi-guarani do noroeste do Pará, são realizadas alguns rituais específicos, chamados de *panun*, utilizados para a evitação do *panen*. Para cada situação que ocorre relativa à atividade de caça, ocorre também uma ação específica para a cura do *panen*. Um exemplo disso são as várias ações feitas para afastar animais muito perigosos como as cobras e as onças, chamadas de *panon*. Nesses casos, há procedimentos como a declamação de versos que as afastam, assim como ações gestuais feitas nas pessoas que desejam ser protegidas. *Jawara pani'em*, literalmente “onça panema” é feito em todas as crianças Zo'e na infância, objetivando que as pessoas não vejam a onça no seu caminho

durante a vida, mas se porventura ocorrer de se encontrar com algum desses bichos, o ritual tem de ser feito novamente. Anda há outra ação específica para se evitar a picada de cobra, *boj pani'em* “cobra panema” que é esfregar caldo de carne azeda para as cobras não se aproximarem (Braga, 2017). Nesses casos relatados por Leonardo Braga o objetivo é de que os próprios animais fiquem panema, não conseguindo enxergar os caçadores em seus intentos de caça.

No Bairro Alto os procedimentos adotados para evitar “estar panema” são endereçados aos próprios caçadores e seus instrumentos, no entanto, podemos perceber que as ações rituais também estão presentes na comunidade como forma de estar protegido e em harmonia com os seres causadores de tal mal.

Os bravos caçadores que não dispensam seus amuletos

Como evidenciado durante todo o capítulo, o ato de caçar, por ser uma atividade complexa, envolve muito mais que questões de ordem prática como os conhecimentos ecológicos dos caçadores. Envolve também artifícios ligados à ordem subjetiva e simbólica, como as relações de reciprocidade entre os seres humanos e não humanos. Além de essas inter-relações envolverem acordos invisíveis, são materializadas por pequenos objetos, conhecidos como amuletos e reconhecidos por possuírem poderes protetivos e de boa sorte aos seus portadores.

Entre os caçadores do Bairro Alto, além dos objetos propriamente ditos, observei uma diversidade de elementos que possuem significado simbólico relevante e que também são utilizados ou como fonte individual de proteção e sorte ou como parte integrante de amuletos confeccionados pelos caçadores. Melo e Barros (2016) destacam que esses amuletos são comumente constituídos de partes de animais – como o dente do jacaré Açu e a cabeça da cobra Surucucu - e alguns ingredientes reconhecidos como eficazes na proteção ao desconhecido, como o sal grosso, a pimenta, o alho e o tabaco.



Fig.33 – Amuleto de dente do jacaré-açu. Fonte: Melo e Barros (2016).

Na oportunidade de acompanhar uma caça a curso e de observar os materiais que os caçadores levavam para o mato, percebi a existência de dois principais amuletos utilizados no cotidiano da atividade cinegética do Bairro Alto. Escondidos dos olhos curiosos dos outros e guardados em uma pochete junto a instrumentos como uma pequena faca e os cartuchos das espingardas que são levados para as caçadas, o dente de jacaré-açu (*Melanosuchus niger*) (Fig. 13) e o tabaco (*Nicotiana tabacum*), que deve ser fumado na porronca³⁴, constituem os amuletos que os caçadores levam consigo para a floresta. Além deles, a cabeça da cobra surucucu (*Lachesis muta*) também é considerada objeto importante, devendo, no entanto, permanecer em casa.

O dente do Jacaré-açu é considerado um dos amuletos mais poderosos e muito procurado pelos caçadores pela grande proteção que ele traz. Segundo as histórias que ouvi e dos significados que apreendi, o dente do jacaré-açu tem o poder de afastar as cobras do caminho dos caçadores, principalmente a cobra surucucu (que possui o veneno mais poderoso da América do Sul e é muito temida), fazendo com que a cobra não passe pelo caminho do caçador ou enterre a sua cabeça no chão durante a sua passagem (Melo e Barros, 2016). Este comportamento desenvolvido pela cobra é atribuído ao poder que emana do jacaré, que sendo o maior animal e mais poderoso que se pode encontrar na região se sobrepõe ao poder dela,

³⁴ É uma espécie de cachimbo, explicarei mais à frente.

tendo esta que evitar o confronto com o seu oponente, o jacaré. Os caçadores acreditam que detendo uma parte do poder desse animal, materializado em seu dente, são possuidores também de sua força, o que os deixam completamente protegidos de ataques de cobras.

Além do dente do jacaré-açu, que já é amuleto valioso sozinho, os homens ainda aliam esse apetrecho a elementos como sal grosso, pimenta, alho e tabaco, que garantem, segundo eles, a proteção contra *visagens*, por também representarem formas de auxílio e proteção contra forças negativas. O sal pode representar a purificação e a redenção dos praticantes do mal. Já a pimenta é largamente reconhecida por sua atuação em trabalhos que afastam o mau-olhado e maus espíritos, sendo bastante utilizada na umbanda por alguns mentores espirituais como o Preto Velho e Exu. O alho, conhecido por seu odor forte, é representante da proteção contra poderes maléficos e animais como as cobras. Já o tabaco, considerado uma planta de poder, possui ainda mais simbolismos, pois, ao contrário dos outros, também está presente em rituais de pajelança sendo uma das vias de comunicação entre os pajés e os outros seres presentes na cosmologia do Bairro Alto. O fumo e a fumaça, consequência de sua utilização, afasta os maus espíritos e também dá ao caçador sensação de maior segurança na floresta.

A porronca, uma espécie de cachimbo preenchida de tabaco, é utilizada pelos caçadores quando estão sozinhos no mato e pretendem afastar as visagens que podem aparecer na escuridão da floresta. O tabaco, reconhecidamente herança de natureza indígena, é utilizado em rituais que objetivam aproximar o plano espiritual da terra, sendo o ato de fumar ou a fumaça produto deste ato, a representação de uma prece aos espíritos, quando se faz necessário o auxílio, o que encontra aproximação com os fatos observados na comunidade.

A cabeça da cobra surucucu também é amuleto presente no cotidiano das pessoas do Bairro Alto. Como já visto, ela é motivo de muito temor e de grande crença em seus poderes sobrenaturais. Por isso, a presença de sua cabeça, assim como ocorre com o dente do jacaré-açu, tem a capacidade de emanar o poder do próprio animal ao lugar onde se encontra o seu corpo ou parte dele. No caso que observei, a cabeça da cobra é utilizada como uma proteção contra “coisa ruim” na casa do caçador. Esse termo genérico “coisa ruim” pode abranger desde o mau-olhado de pessoas invejosas a ataques de bichos do mato que podem se aproximar da casa, sendo colocada em lugares estratégicos, onde possa exercer seu poder de proteção. Diferentemente do dente do jacaré-açu, que deve ser guardado e mantido em segredo, a cabeça da cobra fica exposta em algum lugar da casa, no entanto, não deve ser evidenciada e nem comentada a sua presença, sob pena de tornar o amuleto ineficaz. Na casa

do caçador que observei, a cabeça da cobra fica pendurada perto do jirau, em uma parte da cozinha a que todos têm acesso, mas nunca foi notada por mim, somente tendo sido alertada para a sua existência pela esposa do caçador, quando conversávamos a respeito de mau olhado e depois dela concluir que eu era uma pessoa de bem.

Sobre estes aspectos acima citados, como o fato de não se evidenciar os amuletos, como ocorre com a cabeça da cobra ou dos amuletos permanecerem em segredo, como no caso do dente de jacaré-açu ou de se procurar o isolamento para realizar o ato, como ocorre quando o caçador fuma a porronca, em todos eles encontro aproximações com o que escreveu Marcel Mauss em sua Teoria Geral da Magia quando este se refere aos atos e ritos mágicos. Para Mauss (2003) “os ritos mágicos e a magia como um todo são fatos de tradição”, ou seja, são atos que devem vir sendo reproduzidos por um longo tempo. Além disso, o autor propõe que esses ritos mágicos devem ser conhecidos por possuírem uma eficácia conhecida e por isso também possuírem a crença geral da sociedade ao qual estão inseridos. Ao encaixar a teoria de Mauss aos fatos observados no Bairro Alto, defendo a ideia de que as práticas encontradas entre os caçadores são, de fato, ritos mágicos, pois respeitam a noção descrita pelo autor. Em primeiro lugar, estas práticas são produtos de construções históricas, que não se sabe ao certo de onde surgiu ou com quem começou, o que se sabe, de fato, é que se constituem enquanto tradição local. Em segundo lugar, entre a pequena parte da sociedade, circunscrita no grupo de caçadores, é consenso que elas são eficazes e importantes para o sucesso e permanência na atividade, o que nos leva ao terceiro ponto que é a crença geral da sociedade, que também se verifica.

Ademais, outro ponto importante da teoria de Maussiana de grande interesse e também é encontrado no Bairro Alto é a relação dos ritos mágicos com o sagrado. Segundo Mauss (2003), ritos mágicos e religiosos encontram aproximações, pois pertencem a mesma categoria, a categoria do sagrado, tendo diferenças em suas naturezas, que são opostas. Enquanto o rito mágico é voltado a ações e atitudes concretas, o rito religioso encerra-se na metafísica. Na comunidade, os atos mágicos assim como os atos religiosos estão entremeados no fazer cotidiano dos caçadores. Se carregar o amuleto e se isolar para realizar o ato mágico é fato e parte do campo concreto, necessário aos ritos mágicos, as orações e bênçãos também se fazem presentes na realidade local, trazendo o caráter metafísico da experiência do sagrado e demonstrando que os caçadores exibem, em suas práticas, as duas naturezas diferenciadas por Mauss, fazendo-nos entender que suas práticas, dentro de suas realidades, são sagradas.

Todos esses elementos e representações presentes na construção simbólica do Bairro Alto demonstram a alta complexidade que é cosmologia local, tendo ainda mais expressão no cotidiano de quem lida com a floresta e os perigos que dela podem emanar. O que quero dizer com isso é que, no que tange as práticas relacionadas à caça observada na comunidade, esses elementos são fruto de uma construção coletiva e histórico-social que foi herdada, mas que também vem sendo reconstruída pelos moradores e que possui traços significativos da como também rituais de pajelança indígenas e das religiões afro-brasileiras, demonstrando que este constructo é particular e original, o que é peculiar de cada natureza-cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade quilombola de Bairro Alto possui características peculiares em sua estruturação, o que a torna única; cheia de riqueza e complexidade a cada olhar que lhe é lançado, se constituindo enquanto comunidade tradicional por possuir, principalmente, um modo de vida ligado e dependente da natureza; a construção e reconstrução do conhecimento pautados na oralidade e na memória e o grande laço de pertencimento estabelecido com o território.

As atividades cotidianas desvelam a forte relação que estes quilombolas têm com o ambiente. Pude identificar que a interação entre ser humano e natureza está imbricada na trajetória de vida dos moradores, não estando ligada somente aos universos da caça ou pesca, mas aparece como uma relação que ocorre constantemente e ininterruptamente, desde pequenos acontecimentos do dia a dia a grandes ocorrências.

No contexto da caça, elemento que pude aprofundar nesta etnografia, foi possível descortinar três aspectos, que ao passo que são distintos, entrelaçam-se e formam um só para a construção e reprodução dos conhecimentos tradicionais dos moradores do Bairro Alto. A saber: um aspecto ecológico, outro, social e um cosmológico ou simbólico, que chamo aqui de tríplice aspecto da caça, que são os pilares sob os quais estão sustentadas as vicissitudes da caça na comunidade investigada.

Nesse sentido, o aspecto ecológico, o primeiro a se pensar, ao abordarmos o tema, talvez pela materialidade que se possa alcançar com ele, traz à tona a importância dos saberes ecológicos tradicionais para o exercício e sucesso do encontro com a presa. Ele nos revela que as comunidades tradicionais possuem conhecimentos provenientes da observação e da experimentação que se constroem e reconstroem ao longo do tempo. Esses conhecimentos obviamente não estão desvinculados de suas crenças e práticas culturais. Na comunidade Bairro Alto, isso pode ser muito bem observado, primeiro ao notarmos que a constituição do caçador é um ofício que se aprende paulatinamente, sempre dos mais velhos aos mais novos através de observações e experiências diretas com a natureza. Segundo pelo imenso repertório de conhecimentos que os caçadores detém, justamente pela formação contínua no ofício que desde garotos são postos a praticar. E terceiro, pelas técnicas e instrumentos refinados e ajustados a cada animal que foram e continuam sendo desenvolvidos no ato de caçar, que envolve também o conhecimento ecológico dos animais que devem ser abatidos.

O segundo ponto a que me refiro no tríplice aspecto da caça faz referência a todo o arcabouço cosmológico que faz parte da natureza-cultura de cada comunidade, em especial às cosmologias amazônicas, onde o aspecto simbólico é mais relatado. No Bairro Alto, sua cosmologia própria funciona como um mediador, e até mesmo interventor, entre as relações possíveis que podem ocorrer entre humanos e natureza. As cosmologias ligadas à criação, origem e intervenção da natureza do mundo acabam por mitigar as ações das pessoas, que preferem não ir de encontro às crenças de toda uma comunidade. Dessa forma, as reimas que foram percebidas, os caminhos visagentos que não deviam ser seguidos, os animais que não são caçados, as plantas e banhos que possuem capacidades de cura de algum mal, as simpatias e os amuletos, são práticas que, aliadas aos conhecimentos ecológicos tradicionais herdados e construídos na história do povo local, influenciam de sobremaneira na forma como os moradores utilizam e relacionam-se com a natureza, fazendo, até certo ponto, um controle das populações animais.

O terceiro e último ponto presente no tríplice aspecto da caça está relacionado às questões sociais, posto que, entendo serem determinantes à atividade cinegética, pois orquestram o posicionamento entre o próprio grupo social de caçadores e entre os caçadores que fazem parte dessa relação e o mundo em que vivem. Nessa perspectiva, é importante ressaltar dois temas interessantes. O primeiro é que dentro de um grupo social há a existência de regras sociais de convivência e bem viver que devem ser avaliadas e, na maioria das vezes, seguidas, a fim de não causar nenhum desconforto ao grupo, como a formação de alianças entre caçadores e a constituição de grupos de caça, lideranças de grupo, divisões de tarefas e de animais abatidos, direitos, deveres e saberes partilhados, etc. Para além desses aspectos, é importante ter em mente que a atividade de caça envolve, além de tudo o que foi discutido até aqui, áreas de mata extensas que deveriam ser garantidas às comunidades tradicionais, e mais ainda, às populações quilombolas que por muito tempo tiveram seus direitos negligenciados. O que ocorre atualmente, como vimos, é o processo de cercamentos dos territórios quilombolas e cada vez menos espaço para que as populações possam viver, constituir suas roças, reproduzir suas práticas e inclusive exercer a caça, pondo em risco a existência e reprodução social dessas populações e de todos os aspectos aqui já mencionados. Ainda neste ponto, não posso deixar de dizer que, como consequência dessa realidade, além do aumento de conflitos fundiários pela falta de terras, a população busca outras maneiras de continuar existindo, sendo uma delas a comercialização da caça e o desmatamento de áreas verdes, pois

sem poder exercer as principais atividades produtivas, como a caça, o extrativismo e a roça, as pessoas buscam outras opções, mas ainda tendo a floresta como referência de recursos.

O tríplice aspecto da caça na comunidade quilombola de Bairro Alto retoma a ideia do complexo K-C-P (Kosmos, Corpus, Práxis) que defende uma integração entre o Kosmos, representado pelas crenças de grupos humanos tradicionais, ou seja, a cosmologia e os aspectos simbólicos; o Corpus, representado por um corpo de conhecimento construído e reproduzido ao longo do tempo e a Práxis, que seria todo um conjunto de práticas locais que se reiventam, sempre orientadas e influenciadas pelas crenças e pelo conhecimento tradicional. No Bairro Alto essas três esferas entrelaçam-se, gerando as práticas que puderam ser vislumbradas durante toda a dissertação.

Como conclusão final, posso dizer que as práticas historicamente construídas e reelaboradas nas práticas cotidianas dos moradores e caçadores no contexto em causa, tanto relacionadas ao saber ecológico tradicional, como às construções cosmológicas específicas da natureza-cultura da comunidade, medeiam as relações existentes entre os caçadores, o meio ambiente e os animais, fazendo com que haja um tipo de harmonia no caos que demonstram ser essas relações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo Marin, R. E. A. 2009. Quilombolas na Ilha de Marajó: Território e organização política. In: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Vol. I Construções identitárias e sociabilidades. GODOI, E. P de.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. E. A. (Orgs.) Editora UNESP, 338p.
- Acevedo Marin, R. E. A.; Castro, E. 1999. Mobilização política de comunidades negras rurais – domínios de um conhecimento praxiológico. *Novos cadernos NAEA*, 2(2):73 – 106.
- Achutti, L. E. 2004. *Fotoetnografia da biblioteca jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS Tomo Editorial. 319 p.
- Almeida, A. W. B.; 2011. Quilombos e as novas etnias. Manaus: UEA Edições. 196p.
- Andriguetto-Filho, J. M.; Kruger, A. C.; Lange, M. B. R. 1998. Caça, biodiversidade e gestão ambiental na Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil. *Biotemas*, 11(2):133-156.
- Arruda, R. 1999. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*, 5:79 – 252.
- Ayres, J. M.; Ayres, C.; 1979. Aspectos da caça no alto rio Aripuanã. *Acta Amazônica*, 9(2):287-298.
- Bailey, K. D. 1982. *Methods of social research*.
- Balée, W. 2008. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21(2):09 –23.
- Baptista, G. C. S. 2007. *A contribuição da etnobiologia para o ensino e a aprendizagem de ciências: Estudo de caso de uma escola pública do Estado da Bahia*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências. UFBA e UEFS, Bahia. 250p.
- Barbosa, G. C. Os Arapai e Wayana e suas redes de intercâmbio. 2007. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo: USP. 228p.
- Barreto-Filho, H. T. 2006. Populações tradicionais: Introdução à crítica da ecologia política de uma noção. Sustentabilidade e políticas de desenvolvimento. Sociedades caboclas amazônicas: Modernidade e invisibilidade, São Paulo: Annablume, 109-143.
- Barros, F. B. 2012. Etnoecologia da pesca na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, Terra do Meio, Amazônia, Brasil. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 4(2):286-312.
- Barroso, R. M.; Reis, A.; Hanazacki, N. 2010. Etnoecologia e etnobotânica da palmeira Juçara (*Euterpe edulis* Martius) em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo. *Acta Bot. bras.*, 24(2):518 – 528.

Begossi, A. 1993. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciência*, 18(3): 121-132.

Bento, R. C; 2014. *A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar. 135p.

Bezerra Neto, J. M. 2001. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará (1840- 1860). *Topoi*, 2(2):73 – 112.

Bird, D. W; Bird, R. B; Parker, C. H. 2005. Aboriginal Burning Regimes and Hunting Strategies in Australia's Western Desert. *Human Ecology*, 33(04):443-464.

Botelho, M. L. R. 2014. *Barreiras: Vida, Trabalho, Saberes e Desafios da Comunidade de Catadores de Caranguejo*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Biodiversidade Tropical. Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo: São Mateus. 220p.

Braga, L. V. 2017. *Pani'em. Um esboço sobre os modos de saber entre os Zo'é*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 230p.

Brasil. 2007. Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó. Presidência da República. Casa Civil. Grupo Executivo Interministerial. Grupo executivo do Estado do Pará. 296p.

_____. 2016. Decreto lei nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 27 de Abr. de 2016.

Bull, P. 2015. Formando sujeito, tornando objeto: relações com o cão na Amazônia indígena. Disponível em: <https://www.academia.edu/11400182/Formando_sujeito_tornando_objeto_rela%C3%A7%C3%B5es_com_o_c%C3%A3o_na_Amaz%C3%B4nia_ind%C3%ADgena> Acesso em 25 abr. 2017.

Calouro, A. M. 1995. *Caça de subsistência: Sustentabilidade e padrões de uso entre seringueiros ribeirinhos e não ribeirinhos no estado do Acre*. Dissertação (Mestrado). Departamento de ecologia .Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 94p.

Campos, M. A. A. 2008. *Cruzando ecologias com os caçadores do Rio Cuieiras: saberes e estratégias de caça no Baixo Rio Negro, Amazonas*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais. Universidade Federal do Amazonas, Manaus: UFAM. 111p.

Cardoso, L. F. C. 2008. *A constituição local: Direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó-Pará*. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 258p.

Castro, E. 2000. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. *Etnoconservação – novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos*. Editora: HUCITEC. NUPPAUB – US-. São Paulo, p.165 - 180.

Cavalcante, I. M. S. 2011. *Acesso e acessibilidade aos serviços de saúde em três quilombos na Amazônia Paraense: um olhar antropológico*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós Graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia. Universidade Federal do Pará, Belém: UFPA,140p.

Chagnon, N.A.; Hames, R. B.; 1979. Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data. *Science, New Series*, 203(4383): 910-913.

Chambouleyron, R. 2006. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 26(52):79 -114.

Clastres, P. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Clifford, J. 1998. *A Experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.

CPISP, 2016. Comissão Pró-Índio São Paulo. Disponível em < www.cpisp.org.br > Acesso em 10 Mar. 2016.

Cunha, M. C, 1999. Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Estudos avançados*,13(36):145- 163.

Cunha, M. C; Almeida, M. W. B. 2000. Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon. *Daedolus*, 129(2):315-338.

_____. 2007. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, São Paulo, 75:76-84.

D'olne Campos, M. 2002. Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas? In: *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rios Claros, SP. UNESP/CNPq.

Descola, P. 1998. Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1):23 – 45.

Dias, C. J. 2004. *Na floresta onde vivem mansos e brabos: economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá- Acre*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas Campinas: UNICAMP. 365p.

Diegues, A.C. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. 3.ed. São Paulo – SP. HUCITEC, 169p.

Diegues, A. C.; Arruda, R. S. V.; (Orgs.). 2001. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP. (Biodiversidade 4).

Douglas, M. 1976. *Purity and danger*. Routledge & Kegan Paul ED. 244p.

Erikson, P. 2012. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico Matis (Amazonas). *Anuário Antropológico* (online), p.15-32.

Farias, G. B.; Alves, A. G. C. 2007. Aspectos históricos e conceituais da etnoornitologia. *Biotemas*, 20(1):91 – 100.

FCP, 2016. Fundação Cultural Palmares. Disponível em <www.palmares.gov.br> Acesso em 10 Mar. 2016.

Figueiredo, R. A; Barros, F. B. 2015. A comida que vem da mata: Conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na reserva extrativista Ipaú-Anilzinho. *Fragments de cultura*, Goiânia, 25(2):193-212.

_____. 2016. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. *Desenvolvimento e meio ambiente*, 36:() 223- 237.

Firmo, A. M. S. 2012. *Etnoecologia da comunidade de catadores de caranguejo de Mucuri, Bahia*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Biodiversidade Tropical. Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus: UFES, 186p.

Fonseca, D. R. 2011. O trabalho escravo de origem africana na Amazônia. *Revista Veredas Amazônicas*, 1(1):14p.

Fragoso, J. M.; Santos, M. C.; Nascimento, V. M. L. 2000. A fauna Silvestre e práticas de caça dos moradores do seringal São Salvador (Mâncio Lima – Acre – Amazônia – Brasil): Um diagnóstico. Relatório apresentado para o PESACRE, Rio Branco, Acre, Brasil. 60p.

França, C. F.; Souza Filho, P. W. M.; 2014. Compartimentação morfológica da margem leste da Ilha do Marajó: Zona Costeira dos municípios de Soure e Salvaterra – Estado do Pará. *Revista Brasileira de Geomorfologia*, 7(1):33 – 42.

Funes, E. A. 1995. “Nasci nas matas nunca tive senhor”: *História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado). Departamento de história, Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo.

Galvão, E. 1951. Panema – uma crença do caboclo amazônico. *Revista do Museu Paulista* 5():221-225.

Garcia, E. T.; Tavares-Martins, A. C. C, Fagundes, D. N. 2014. Diversidade florística de briófitas da reserva ecológica do bacurizal, Salvaterra, Ilha de Marajó, Pará, Brasil. *Enciclopédia biosfera*,10(19): 2168 – 2182.

Garcia, U. 2010. *Karawara – a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo: USP, São Paulo. 456p.

Garcia, U. 2012a. KA’Á WATÁ, “Andar na Floresta”: Caça e território em um grupo Tupi da Amazônia. *Mediações*, 17(1):172 – 190.

Garcia, U. 2012b. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico [online]*, II. Disponível em: < <http://aa.revues.org/127>> Acesso em 09 de Janeiro de 2016.

Gomes, F. dos S. 1997. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Secs. XVII – XIX)*. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 773p.

Huntington, P. 2000. Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications. *Ecological society of America*. 10(5):1270-1274.

Hurt, R.; Ravn, P.; 2000. Hunting and its benefits: an overview of hunting in Africa with special reference to Tanzania. *Wildlife conservation by sustainable use*. Springer Netherlands, 295-313.

IBGE. 2010. Cidades. Dados Básicos. 2010. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=150630&search=para/salvaterral/infograficos:-dados-gerais-do-municipio>> Acesso em: Mai. 2016.

Koster, J. 2009. Hunting dogs in the Lowlands neotropics. *Journal of Anthropological Research*, v. 65:575-610.

Lagrou, E. M. 1991. Uma etnografia da cultura Kaxinawá entre a cobra e o inca. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 247p.

Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Editora 43.

Laugrand, F.; Oosten, J. 2015. *Hunters, predators and prey: inuit perceptions of animals*. New York: Berghahn Books. 408p.

Leite, I. B. 2007. *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos*. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC. Apud Cardoso, L. F. C. 2008. *A constituição local: Direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó-Pará*. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: UFSC, 258p.

Leite, F. 1995. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África: Revista do centro de estudos africanos*. USP, S. Paulo, 18-19(1):103-118.

Léna, P. 2002. As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. In: *Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais*, Rio de Janeiro.

Leonel, M. 2000. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. *Estudos avançados*, 14(40):231 – 250.

Lévi-Straus, C. 1989. A ciência do Concreto. In: *O pensamento Selvagem*. São Paulo, Ed. Papirus, 324p.

Lima, E. C de; 2008. Cobras, Xamãs e caçadores entre os katukina. *Tellus*. 8(15):35-57.

Lima, T. S. 2006. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2):21-47.

Linke, I. H. V. V. 2009. *Caracterização do uso da fauna cinegética em aldeias das etnias Wayana e Aparai na terra indígena parque do Tumucumaque, Pará. Dissertação* (Mestrado). Universidade Federal do Pará e Museu Paraense Emílio Goeldi. Programa de Pós Graduação em Zoologia. UFPA. Belém, 116p.

Little, P. E. 2001. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. p. 39-47.

_____. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da Territorialidade. *Anuário antropológico*, p.251-290.

Lopes, P.R. de C. 2006. Aldeias, missões religiosas e diretório: intercâmbios políticos, econômicos, culturais e ambientais. In: *Faces da História da Amazônia*. Belém: Paka Tatu, 2006.

Malinowski, B. 1976. *Os argonautas do pacífico ocidental*. Ed. Abril Cultural. 436p.

Malungu. 2006. Coordenação estadual das associações de remanescentes de quilombos do Estado do Pará – MALUNGU. “Projeto nova cartografia social da Amazônia”. *Séries: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos*. Fascículo 7 – Quilombolas da ilha do Marajó.

Marques, C. E. 2009. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista de Antropologia*, São Paulo – USP, 52(1):339 – 374.

Marques, J. G. W. 2001. *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica*. 2.ed. São Paulo: NUPAUB/ Fundação Ford, 258p.

Martins, E. 1993. *A caça de subsistência de extrativistas na Amazônia: sustentabilidade, biodiversidade e extinção de espécies*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Ecologia. Universidade de Brasília - UNB, Brasília, 135p.

Maués, R. H.; 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos avançados*,19(53):259 – 274.

Mauss, M. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MDA/SIT. 2009. Caracterização do Município do Marajó – PA. Território Marajó. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/download.php?ac=obterDadosBas&m=1501808>. Acesso em 26 Fev. 2016.

Mello, F. C. 2001. Aata Tapé Rupy – seguindo pela estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias MBYÁ e CHIRIPÁ Guarani no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 178p.

Medrano, C. 2016. Hacer a un perro: relaciones entre los Qon del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, 111():113-125.

Melo, M. F. T.; Barros, F. B.; 2016. O mundo segundo os quilombolas do bairro alto (Ilha de Marajó): Cosmovisões acerca da vida e das relações sociedade e natureza. *ACENO – Revista de antropologia*, 3(6):120- 136.

Mendes, F, L de S. 2010. *Ilegalidades no comércio de animais silvestres nos estados do Pará e Amazonas*. Tese (Doutorado). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico úmido. Universidade Federal do Pará, Belém, 207p.

Mendonça, W, C, da S; 2009. *A caça comercial de jacarés no baixo rio Purus e suas implicações no manejo sustentável na reserva Piagaçu-purus, Amazônia central*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Amazonas - UFAM, Manaus, 65p.

Monteles, R.; Pinheiro, C. U. 2007. Plantas Medicinais em um quilombo Maranhense: Uma perspectiva etnobotânica. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*, 7(2):38 – 48.

Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). 2016. Biodiversidade da Amazônia. Disponível em: http://marte.museugoeldi.br/marcioayres/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11 Acesso em: Mar. 2016.

Nascimento, J. M.; Conceição, G. M. 2011. Plantas medicinais e indicações terapêuticas da comunidade quilombola olho d'água do raposo, Caxias, Maranhão, Brasil. *Biofar – Revista de Biologia e Farmácia*, 6(2):138 – 151.

Neves, W.A; Rangel Junior, M.J & Murrieta. R. S. S.; 2015. *Assim Caminhou a Humanidade*. São Paulo, Palas Athena.

Nutall, M; Berkes, F; Forbes, B; Kofinas, G; Vlassova, T; Wenzel, G. 2005. Hunting, Herding, Fishing and Gathering: Indigenous Peoples and Renewable Resource Use in the Arctic. In: *Arctic Climate Impact Assessment*, p. 650 – 690.

Oliveira, F.C; Albuquerque, U. P.; Fonseca-Kruel, V. S.; Hanazacki, N. 2009. Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. *Acta. Bot. bras.*, 23(2):590 – 605.

Panno, M. 2005. Caderno 4: História da ocupação da Amazônia. In: *Caderno do professor: Tom da Amazônia*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.

Pereira, J. P. R; Schiavetti, 2010. A. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). *Biota Neotropica*, 10(1):175 – 183.

Peres, C. 2001. Synergetic effects of subsistence hunting and habitat fragmentation on Amazon forest vertebrates. *Conservation Biology*, 15(6):1490 – 1505.

Pierret, P. V.; Dourojeanni, M. J. 1967. Importancia de la caza para alimentación humana en el curso inferior del río Ucayali, Perú. *Revista Forestal del Perú*, 1(1):10-21.

Posey, D. 1986. Introdução à etnobiologia: Teoria e prática. In: *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, FINEP, Cap.1, p. 15 – 25.

_____. 1987. Etnobiologia: teoria e prática. In Ribeiro, B. *Suma Etnológica Brasileira. Etnobiologia*. 2ª Ed, Petrópolis: Vozes/FINEP: 15-25.

_____. 1992. Etnobiologia e etnodesenvolvimento: importância da experiência dos povos tradicionais. In: *Seminário internacional sobre meio ambiente, pobreza e desenvolvimento da amazônia*, 1992, Belém. Anais. Belém: Governo do Estado do Pará. p. 112-117. Apud Silva, R. B. L. 2002. *A etnobotânica de plantas medicinais da comunidade quilombola de curiaú, Macapá-AP, Brasil*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Rural da Amazônia. Curso de mestrado em agronomia/Biologia vegetal tropical. UFRA, Belém.

Redford, K. H.; Robinson, J.G.; 1987. The Game of Choice: Patterns of Indian and Colonist Hunting in the Neotropics. *American Anthropologist, New Series*, 89 (3):650-667.

Roué, M. 1997. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In: *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre o desenvolvimento do meio ambiente*. Belém: Cejup/ UFPA/ NAEA.

Sabbatini, R. M. E. 2001. A evolução da inteligência humana. *Cérebro e mente*. Disponível em: <<http://www.cerebromente.org.br/n12/evolution.htm>> Acesso em: Fevereiro de 2016.

Salles, V. 1971. *O negro no Pará, sob o regime de escravidão*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. Serv. de Publicações [e] Universidade Federal do Pará.

Santilli, J. 2005. *Socioambientalismo e novos direitos*. São Paulo: Peirópolis.

Santos, B da S; Meneses, M. P. G; Nunes, J. A. 2005. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo In: *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 21 – 124.

Schmitt, A.; Turatti, M. C. M.; Carvalho, M. C. P. 2002. Atualização do conceito de quilombo: identidade e territórios nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade* – 5(10).

Silva, M. A. S. 2012. *A extinção da companhia de comércio e o tráfico de africanos para o estado do Grão Pará e Rio Negro (1777 – 1815)*. Dissertação (mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia. Universidade Federal do Pará, Belém: UFPA.

Silva, S. 2002. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, 8(18):189 – 209.

Silverwood-coope, P. L. 1990. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB.

Sousa, R da S. 2010. *Etnobotânica e etnozootologia de comunidades pesqueiras da área de proteção ambiental (APA) do delta do Parnaíba, Nordeste do Brasil*. Dissertação (mestrado). Programa Regional de Pós Graduação em desenvolvimento e meio ambiente. Universidade Federal do Pauí, Teresina.

Souza, M. R. 2004. *Etnoconhecimento caiçara e o uso dos recursos pesqueiros por pescadores artesanais e esportivos no Vale do Ribeira (SP)*. Dissertação (Mestrado).

Programa de Pós Graduação em Ecologia de Agrossistemas – Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, São Paulo. Universidade de São Paulo, Piracicaba.

Spradley, J. P. 1979. *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston Ed.

Teixeira, M. A. D.; Amaral, G.G. 2010. *Quilombolas de Jesus – Vale do Rio São Miguel do Guaporé/ Rondônia*. São Paulo: Editora e gráfica WB.

Teixeira, R. 2006. “Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos do Erepecuru”. *Revista Antropológicas*, 17(2):117-146.

Toledo, V. M. 2001. Povos/ comunidades e a biodiversidade. In: Levin, S. *et al.*, (eds.) *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press.

Toledo, V. M.; Barrera-Bassols, N. 2009. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20():31-45.

_____. 2015. *A memória biocultural – a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular. 272p.

Torres, I. C.; Rodrigues, L. M.; 2010. O trabalho das mulheres no sistema produtivo da várzea amazônica. In Scott, P.; Cordeiro, R.; Menezes, M. (orgs.) *Gênero e Geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres. 473p.

Trinca, C. T. 2004. Caça em assentamento rural no sul da floresta amazônica. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Zoologia, Universidade Federal do Pará: Belém. 68p.

Valsechi, J. Amaral, P. V. 2009. Perfil da caça e dos caçadores na reserva de desenvolvimento sustentável Amanã, Amazonas – Brasil. *Uakari*, 5(2):33 – 48.

Vander Velden, F. 2016. Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondonia). *Teoria e Cultura*. 11(2):25-35.

Viana, V. M. 1999. Envolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras. *Ambiente & Sociedade* (ponto de vista), 2(5):241 – 244.

Vianna, A. 1904. Catálogo nominal dos posseiros e sesmarias. ANNAES da Bibliotheca e Archivo Público do Pará. Disponível em: <http://ufdc.ufl.edu/AA00013075/00003/158j> Acesso em 05 de Jun. de 2016.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2):115 – 144.

Wagley, C. 1988. *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. São Paulo: Itatiaia/ USP.

Willerslev, R. 2004. Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian yukaghirs. *JRAI – Journal of the Royal Institute*, 10(3), 629-652.

Zamudio, F.; Baltazar-Bello, E.; Estrada-Lugo, E. 2013. Learning to hunt crocodiles: social organization in the process of knowledge generation and the emergence of management practices among Mayan of Mexico. *Journal of ethnobiology and ethnomedicine*, 9(35):1-13.