

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Juliana Cabral de Oliveira Dutra

**“A noção de encanto e a pesca do boto-vermelho na TI Cuiú-
Cuiú - AM”**

Belo Horizonte

Setembro/2014

Juliana Cabral de Oliveira Dutra

**“A noção de encanto e a pesca do boto-vermelho na TI Cuiú-
Cuiú - AM”**

Monografia apresentada à
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG,
em cumprimento às exigências para obtenção do título de
Bacharel em Ciências Socioambientais.

Orientadora: Dra. Deborah Lima
Co-Orientador: Me. Rafael Barbi Costa e Santos

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Setembro/2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais por me apoiarem nas minhas escolhas, mesmo quando isto significa passar mais de vinte dias sem ter notícias de sua filha com a qual tanto se preocupam;

Ao assistente de campo Odinez Clarindo, que se tornou o informante-chave da pesquisa e grande amigo;

A Letícia Silva, que me ajudou a propor e elaborar o trabalho;

Ao Rafael Barbi por todo o apoio desde o início da pesquisa;

A Deborah Lima que me orienta e muito me ensina;

Ao Grupo de Pesquisa de Mamíferos Aquáticos do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá pela oportunidade que recebi para trabalhar com educação ambiental na RDS Mamirauá;

E finalmente, aos moradores da TI Cuiú-Cuiú por me acolherem tão bem em suas casas e comunidades.

“E isso foi verdade o que aconteceu comigo. É verdade, isso aí é verdade. Boto vira gente mesmo!”

Antônio Preto, morador da comunidade São José

RESUMO

Este trabalho busca discutir a relação entre os Miranha da Terra Indígena Cuiú-Cuiú e seu entorno com o boto-vermelho (*Inia geoffrensis*). Buscou-se conhecer, através do uso do método etnográfico e da teoria do perspectivismo ameríndio, como este povo indígena do médio Solimões se relaciona com o boto-vermelho e como a cosmologia por eles construída está ligada às práticas de predação desse mamífero, usado como isca para a pesca de piracatinga (*Calophysus macropterus*) na região. Outro objetivo foi identificar e compreender os motivos que levam os pescadores a matar ou não os botos-vermelhos. Demonstrando as especificidades do pensamento dos Miranha acerca do boto-vermelho, pretende-se chamar a atenção para a importância da compreensão e valorização das cosmologias amazônicas na elaboração e execução de iniciativas de conservação e educação ambiental nessa região.

Palavras-chave: Boto-vermelho, Encantado, Miranha, Educação Ambiental, Perspectivismo Ameríndio.

ABSTRACT

This work seeks further clarification on the relationship between the Miraña of the Indigenous Land Cuiú-Cuiú and its surroundings and the pink river-dolphins (*Inia geoffrensis*). It demonstrates, through the use of ethnographic methods and the theory of Amerindian Perspectivism how this indigenous group relates to the pink river-dolphin and how their cosmology is linked to the practice of predation of this dolphin, used as bait for the capture of the picaratinga catfish (*Calophysus macropterus*). The work seeks to identify the reasons that lead fishermen to kill or not river dolphins. Demonstrating the specificity of the Miraña thought about the pink river-dolphin, the author intend to call attention for the importance and value of the Amazonian cosmologies to the planning and execution of conservation and environmental education initiatives in the region.

Keywords: Pink River-Dolphin, Enchanted, Miranya, Environmental Education, Amerindian Perspectivism.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Corredor central de unidades de conservação da Amazônia.....	13
FIGURA 2: Área focal da RDS Mamirauá - setores políticos e terras indígenas.....	15
FIGURA 3: Mapa do setor Boa União da RDSM com a localização das comunidades e do Flutuante Preguiça.....	29
FIGURA 4: Ribamar saindo para pescar em sua canoa.....	70
FIGURA 5: O assistente de campo e o zelador do Flutuante Preguiça.....	70
FIGURA 6: Realização de atividade de educação ambiental com alunos da comunidade indígena Jubará.....	71
FIGURA 7: Realização de atividade de educação ambiental com alunos da comunidade indígena São José.....	71
FIGURA 8: Família moradora da comunidade indígena São José.....	72
FIGURA 9: Dona Julieta e família na comunidade São José.....	72
FIGURA 10: Flutuante Preguiça.....	73
FIGURA 11 - Carcaça de boto, abatida para pesca de Piracatinga, abandonada no rio Solimões.....	73

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - População de moradores e usuários por comunidade, município, condição, zona ecológica e nº de domicílios no do setor Boa União da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – RDSM – Censo Demográfico 2011.....	30
---	----

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 – Carta do representante da área indígena Cuiú-Cuiú, endereçada à FUNAI, declarando estar de acordo com a realização da presente pesquisa nas aldeias da região

ANEXO 2 – Documento assinado pelo coordenador da FUNAI/TEFÉ autorizando a realização da presente pesquisa na TI Cuiú-Cuiú.

ANEXO 3 – Documento assinado pelo coordenador da FUNAI/TEFÉ autorizando a realização de atividades de educação ambiental na TI Cuiú-Cuiú.

SUMÁRIO

RESUMO.....	4
ABSTRACT.....	5
LISTA DE FIGURAS.....	6
LISTA DE TABELAS.....	7
LISTA DE ANEXOS.....	8
1. INTRODUÇÃO.....	10
1.1. O IDSM e as RDS'S.....	12
1.2. Histórico.....	17
1.3. Os índios Miranha e a TI Cuiú-Cuiú.....	19
1.4. O boto (<i>Innia geofrensis</i>) e fatores de ameaça.....	21
1.5. O boto encantado.....	25
2. OBJETIVO.....	27
3. METODOLOGIA.....	28
3.1. Área de estudo.....	28
3.2. Contexto.....	34
3.3. FUNAI.....	37
3.4. Métodos.....	38
4. RESULTADOS E DISCUSSÃO.....	42
4.1. Aspectos gerais.....	42
4.2. O <i>encante</i>	45
4.3. O <i>fundo</i>	49
4.4. O <i>sacaca</i>	51
4.5. A vingança do boto e o perspectivismo ameríndio.....	54
4.6. A pesca do boto no Cuiú-Cuiú.....	59
4.7. O desaparecimento do encantado.....	62
4.8. A educação ambiental.....	65
5. CONCLUSÃO.....	68
6. BIBLIOGRAFIA.....	74

1. INTRODUÇÃO

Mamirauá é uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDSM) localizada no Médio Solimões que, com base no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), tem como principal objetivo preservar a natureza e promover a biodiversidade, assegurando as condições e meios necessários para a reprodução e melhoria dos modos de vida de suas populações tradicionais. Para efetivação deste objetivo, foi criado o Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), onde são realizadas atuações multidisciplinares de pesquisa e extensão na RDSM e na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), contígua a Mamirauá e sob a mesma gestão institucional.

Dentre as diversas atuações do IDSM, existe o Grupo de Pesquisa de Mamíferos Aquáticos, do qual fui estagiária, no período entre maio de 2012 a novembro de 2012, tendo como função a realização de atividades de educação ambiental com os moradores da Terra Indígena Cuiú-Cuiú, usuários da RDSM e com comunidades pertencentes a outras localizações da reserva. Entretanto, durante a realização de atividade percebi a dificuldade em trabalhar, com este grupo, os conceitos e classificações das Ciências Biológicas. As atividades de educação ambiental realizadas eram baseadas na ideia de que o aprendizado a respeito da ecologia do animal torna o educando mais sensível para a conservação da espécie. Segundo esta lógica, um dos objetivos dessas atividades era ensinar aos moradores do Cuiú-Cuiú questões relacionadas a conhecimentos científicos produzidos pelas ciências biológicas acerca do *Inia geoffrensis*. Entretanto, a relação de tal conteúdo com o saber dos Miranha se mostrou pouco significativa, sendo este baseado em pressupostos que não são compartilhados pelos cientistas e indígenas. O que se instaurava a partir da educação ambiental era uma barreira no estabelecimento de um diálogo saudável com moradores do Cuiú-Cuiú.

Ao mesmo tempo, me era apresentado um rico conhecimento local, baseado na experiência cotidiana dos Miranha com os ambientes aquáticos e suas diversas espécies animais, e nos pressupostos de sua cosmologia. O boto-vermelho, em especial, era descrito como animal potencialmente encantado, dotado de agência e capacidade transformativa.

Assim, percebi que para realização de qualquer atividade que envolva povos tradicionais é preciso que antes se busque compreender sua cosmologia para que, assim, seja possível reconhecer, respeitar e valorizar os saberes destes povos. Surgiu

então, a ideia de, paralelamente às atividades de educação ambiental, realizar, também, na TI Cuiú-Cuiú, um trabalho etnográfico que buscasse maiores esclarecimentos sobre a relação entre os moradores do Cuiú-Cuiú e seu entorno com os botos-vermelhos (*Inia geoffrensis*).

Portanto, o objetivo da presente pesquisa é elucidar como os moradores da TI Cuiú-Cuiú enxergam o boto-vermelho e como esta visão se relaciona com as práticas de predação deste golfinho, cuja possível diminuição da população vem chamando a atenção de estudiosos nos últimos anos (MINTZER et al, 2012). Ao mesmo tempo, pretendi elucidar a grande dificuldade ao se tentar realizar práticas de educação ambiental voltadas para a conservação de espécies amazônicas, como o boto-vermelho, em grupos sociais distintos da sociedade hegemônica. Neste contexto, o abismo que separa a perspectiva dos educadores ambientais e dos povos tradicionais da Amazônia acerca do que chamamos de “natureza” se configura em um desafio para efetivação de uma educação ambiental satisfatória que respeita a cosmovisão do público alvo.

Ao mergulhar neste aspecto cosmológico dos moradores do Cuiú-Cuiú, percebi que seria impossível realizar este trabalho sem tentar compreender, ao menos em parte, como este povo compreende a natureza. Carneiro da Cunha (2002) elucida alguns aspectos do conhecimento da natureza que os povos tradicionais da Amazônia possuem. De acordo com a autora, estes dependem de pressupostos, ou seja, das verdades incontestáveis para os membros do grupo social. Um destes pressupostos, que é essencial para compreender o universo do boto encantado, é o de que pessoas podem se metamorfosear em animais e vice-versa, e estes podem se metamorfosear em outros elementos da natureza como pedra ou lama. Este seria um mecanismo que para muitos povos amazônicos não há dúvidas de que opera na natureza. Por este motivo, a distinção entre homens e animais não é tão clara para estes grupos, e por isso, muitas vezes a linguagem usada para falar de gentes ou de bichos é a mesma. Este conhecimento, entretanto, também é baseado na prática e na observação. Todos estão sempre atentos as minúcias da natureza e a partir do que observam, formulam suas teorias. De acordo com Carneiro da Cunha os povos tradicionais da Amazônia possuem grande prazer na tentativa de observar e “ordenar o mundo de forma intelectualmente satisfatória”. Por este motivo, o conhecimento local está sempre em transformação, e não é apenas passado de pais para filhos. Ele está sempre envolvendo a observação e a experimentação que levam o observador a raciocinar, especular e intuir sobre os mecanismos da natureza.

Quanto mais eu me aprofundava nos detalhes, histórias e conceitos relacionados ao boto encantado, mais noção eu tinha da importância que o *encante* tem na vida destas pessoas e mais eu percebia o desafio que seria retratar este universo em poucas páginas de um trabalho de conclusão de curso. Não pretendo, então, englobar todo o significado que este personagem tem na vida dos entrevistados, mas ao menos, fazer com que o leitor compreenda a beleza e complexidade envolvida na concepção dos moradores em relação ao boto, de forma a poder relacioná-la com a forma com que este povo interage com a espécie de golfinho *Innia geoffrensis*.

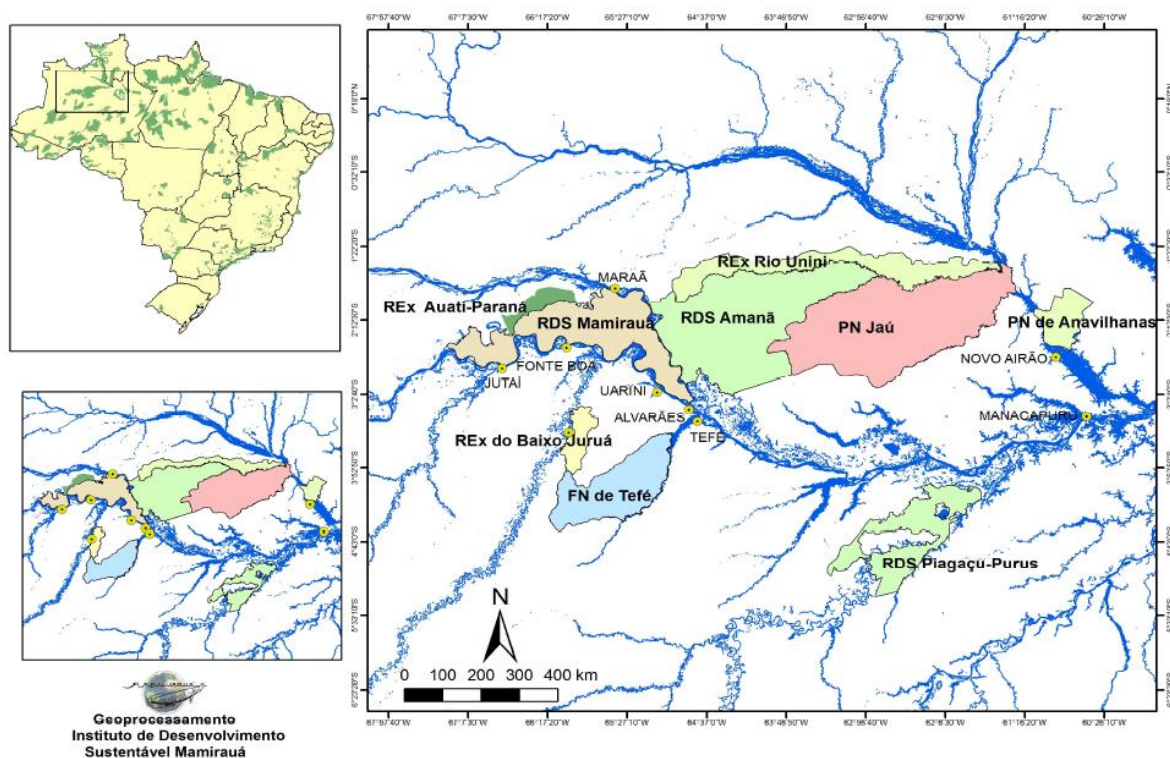
1.1. O IDSM e as RDS'S

Localizada na confluência dos rios Solimões e Japurá, região do Médio Solimões no Estado do Amazonas, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá foi, inicialmente, criada como Estação Ecológica Mamirauá em 1990 pelo Governo do Estado do Amazonas. Em 1996 foi transformada na categoria, então inédita, Reserva de Desenvolvimento Sustentável, também pelo Governo Estadual. Para a sua concretização, foram fundados, também no início dos anos 1990, a Sociedade Civil Mamirauá e o Projeto Mamirauá, cujas ações foram institucionalizadas e absorvidas como iniciativa governamental em 1999, com a criação do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), organização social supervisionada pelo Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação.

As ações do Instituto se desenvolvem principalmente em duas unidades de conservação do Estado do Amazonas: a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - RDSM e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA (criada em 1998) as quais perfazem 3.474.000 hectares de florestas alagáveis e florestas de terra firme (IDSM, 2006) e possuem uma população de aproximadamente 6.000 moradores. Localizadas próximas a Tefé e entre os rios Solimões Rio Negro, as RDS Amanã e Mamirauá, juntamente com o Parque Nacional do Jaú, formam um corredor ecológico na região do Médio Solimões, no Amazonas (figura 2).

“Este conjunto de áreas protegidas compõe o embrião do Corredor Central da Amazônia, dentro do Projeto Corredores Ecológicos, e compõem um enorme bloco de florestas tropicais protegidas, um dos maiores do planeta.” (IDSM, 2010: 76)

FIGURA 1 – Corredor central de unidades de conservação da Amazônia



Fonte: Bancos de dados de geoprocessamento do IDSM

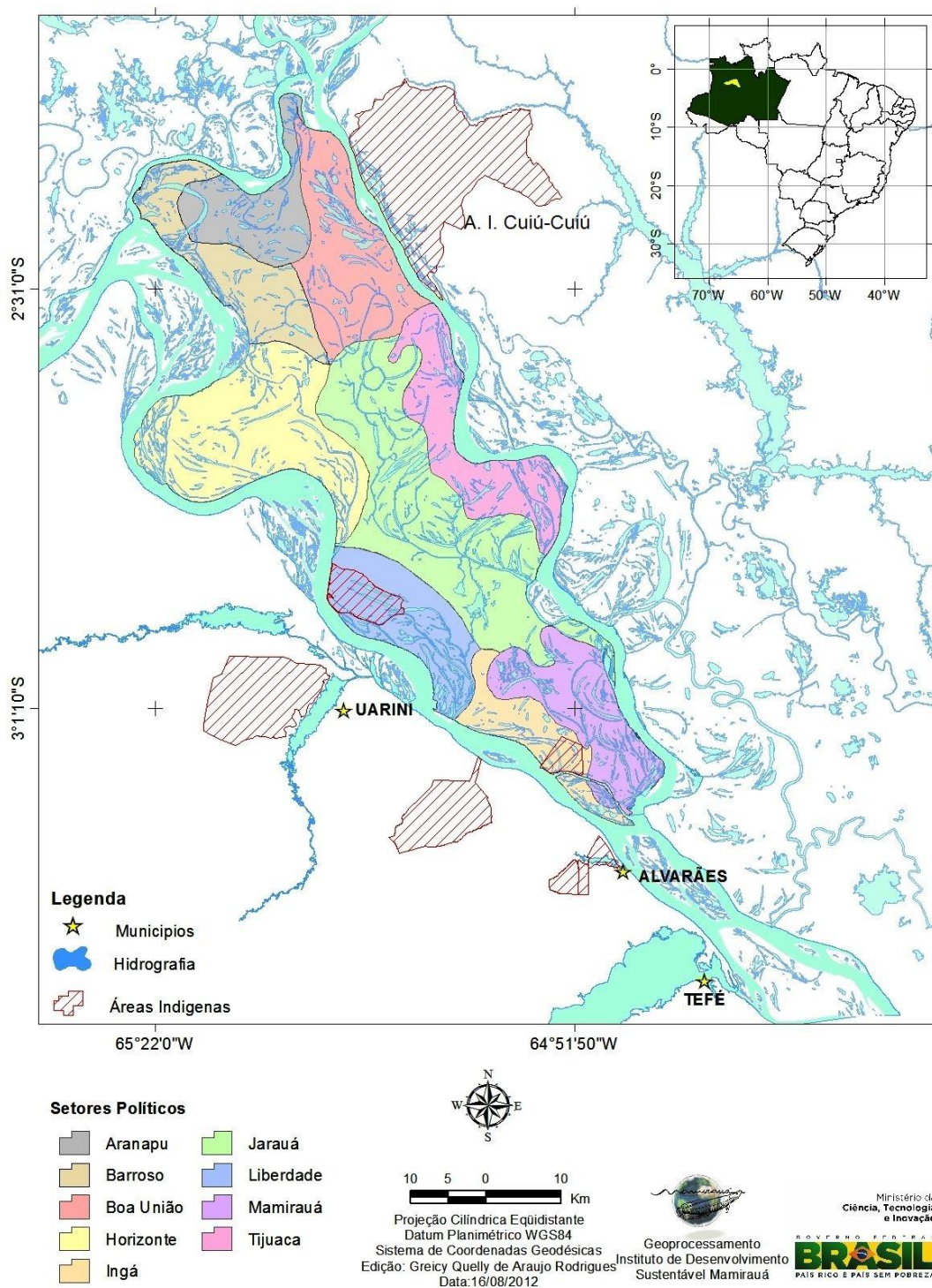
De acordo com a lei nº 9.985 de julho de 2000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável deve abrigar populações tradicionais e deve se basear em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais. O parágrafo primeiro do artigo 20 da mesma lei dispõe que:

“A Reserva de Desenvolvimento Sustentável tem como objetivo básico preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento.” (BRASIL, 2000).

Para cumprimento destes objetivos, o IDSM apresenta a seguinte missão: “Promover pesquisa científica para a conservação da biodiversidade através de manejo participativo e sustentável dos recursos naturais na Amazônia” (IDSM, 2006: 12). De acordo com Edila Moura (2007), o instituto se caracteriza por “uma agência de intervenção socioambiental para promover a conservação da biodiversidade da várzea com melhoria na qualidade de vida das populações locais da RDSM” (MOURA, 2007: 101). Para isso, o IDSM apresenta inúmeros programas de pesquisa e extensão.

A RDSM é composta por 9 setores geopolíticos (figura 1) os quais possuem, cada um, um representante que é membro do Conselho Gestor da reserva. Além destes, o Conselho que contém, no total, 25 membros, conta com mais dois membros moradores da reserva: um representante dos Agentes Ambientais Voluntários e 1 representante dos Grupos de Mulheres (IDSM, 2010). É importante ressaltar que a divisão da região em setores geopolíticos é decorrente de ações anteriores à criação da RDSM, tendo sido incentivada por ações da Prelazia de Tefé.

FIGURA 2 - Área focal¹ da RDS Mamirauá - setores políticos e terras indígenas



Fonte: Banco de dados de geoprocessamento do IDSM.

¹ O primeiro Plano de Manejo da RDSM, de 1996, deu ênfase a uma porção da reserva de apenas 260.000 hectares, que fica mais próxima da cidade de Tefé. Esta área foi, naquele período, designada como “área focal”, por ser alvo ou foco das atividades então desenvolvidas. Já o Plano de Gestão de 2010 desconsiderou esta divisão.

Dentre as diversas ações de extensão realizadas pelo IDSM, existe o trabalho de educação ambiental que busca atuar em todos os setores das reservas RDSM e RDSA. Estas ações, entretanto, ocorrem lentamente devido ao pequeno número de funcionários dedicados a este trabalho. De acordo com o Plano de Gestão do IDSM, as ações de educação ambiental nas reservas visam “a construção de um maior nível de compreensão a respeito de toda a temática ambiental, a compreensão do papel da RDSM na conservação da biodiversidade e na qualidade de vida daquelas comunidades; a necessidade de acatamento das normas de gestão da unidade e das normas de manejo dos recursos, e a proteção das espécies mais ameaçadas e/ou vulneráveis encontradas na RDSM” (IDSM, 2010, p. 174). Algumas das estratégias adotadas são: a produção de cartilhas de educação ambiental para alunos das escolas rurais das comunidades e realização de reuniões, oficinas e atividades lúdicas e dinâmicas orientadas por estagiários graduandos em áreas ambientais, dentre outras atividades.

Apesar de existir, dentro do IDSM, o Programa de Gestão Comunitária (PGC), que conta com profissionais capacitados para realização de educação ambiental, o Grupo de Pesquisa de Mamíferos Aquáticos possui, também, um profissional e um corpo de estagiários que realizam, em separado, atividades de educação ambiental voltadas para a conservação dos mamíferos aquáticos. A principal diferença é que, enquanto os educadores do PGC são mais abrangentes, trabalhando com os manejadores de recursos, seja para o uso sustentável, quanto para a preservação ou conservação de uma espécie ou de várias, os educadores do Grupo de Pesquisa de Mamíferos Aquáticos trabalham apenas com atividades voltadas para a conservação de botos, peixes-boi, lontras e ariranhas. Para cumprimento destas atividades, o grupo de pesquisa busca trazer ao público alvo, caracterizado principalmente pelas crianças moradoras de comunidades indígenas e ribeirinhas, uma compreensão sobre os aspectos ecológicos e biológicos da espécie em questão para despertar nos ouvintes o interesse de conservar o animal.

Foi como estagiária deste grupo de pesquisa que realizei tais atividades de educação ambiental (figuras 6 e 7), iniciei um contato com os moradores da Terra Indígena Cuiú-Cuiú, localizada no setor Boa União, e notei a necessidade de se repensar a forma como eram realizadas tais atividades. Pude perceber que, quando se trata de comunidades cuja visão de mundo se difere da nossa, não há razão em se basear apenas no saber técnico/científico ocidental para dialogar sobre elementos da

natureza. Pelo contrário, deve-se primeiramente, tentar compreender a forma como o grupo com o qual se trabalha compreende o meio que o cerca.

1.2. Histórico

Nas reservas Mamirauá e Amanã vivem comunidades ribeirinhas tradicionais que são fruto de intensa miscigenação entre o branco colonizador e a população indígena nativa, tendo sido constituídas, principalmente, no período de exploração da borracha. De acordo com o Plano de Gestão da RDSM (2010, vol. 1, pg. 50), a ocupação humana moderna na região se deu com o crescimento de assentamentos criados por comerciantes e trabalhadores que haviam abandonado as regiões de decadente extração da seringa localizadas a oeste da atual reserva. Antes deste período, a região era habitada por grupos indígenas, em sua maioria Omágua, que já haviam sido, de certa forma, “incorporados à sociedade colonial pelo processo de miscigenação induzido pelo governo português” (Ibid.).

Até a década de 1960 famílias e pequenos grupos viviam dispersos na várzea e na terra firme vivendo, principalmente da extração da borracha. Sua força de trabalho era submetida aos patrões (comerciantes) que exploravam os extratores trocando o produto da extração pelos produtos necessários a sobrevivência destes. Para efetivação do escambo, os comerciantes, através do uso da força, proibiam a agricultura da mandioca aos extratores, que passavam, então, a depender, inteiramente dos intermediários. O dinheiro em moeda era raramente usado e os extratores ficavam em débito permanente com os patrões.

No início dos anos setenta, começaram a surgir, em toda a Amazônia, movimentos associados à ala progressista da Igreja Católica que começou a estabelecer comunidades eclesiais de base influenciadas pela Teologia da Libertação, como a Comissão dos Direitos Humanos e a Comissão Pastoral da Terra. Estas passavam a oferecer orientação legal e apoio moral aos camponeses, populações indígenas e trabalhadores de fábricas (Slater, 1994). Na região estudada, já havia a chamada a Prelazia de Tefé que, com a desarticulação do sistema de patronagem e concomitantemente com o Movimento de Educação de Base (MEB), estimulou uma ocupação sedentarizada na região. As famílias começaram a se organizar em comunidades, cujo poder autônomo é centrado na figura do presidente ou do tuchaua, no caso de comunidades indígenas. A atuação da Prelazia de Tefé no interior foi importante para a disseminação de dois movimentos importantes na década de 1980:

o movimento indígena e o Movimento de Preservação de Lagos. O movimento de Preservação de Lagos, se caracterizou por uma mobilização para controle e recuperação do potencial piscoso dos lagos, utilizando como método a divisão em setores, a partir do uso dos lagos. Incentivado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)², algumas comunidades passaram a pleitear a demarcação das terras e o acesso aos direitos indígenas, através do autoreconhecimento. Até este período existiam na região apenas as aldeias Méria e Miratu, da etnia Miranha, que haviam sido reconhecidas pelo Serviço de Proteção ao Índio nas décadas de 1920 e 30 (SOUZA, 2012). Nas últimas décadas, entretanto, surgiram vários pedidos de reconhecimento indígena na região. Na década de 1980 foram regularizadas as Terras Indígenas (TIs) Marajaí, Jaquiri e Barreira da Missão. TIs como Porto Praia, Cuiú-Cuiú e Acapuri de Cima foram regularizadas na década de 1990. A partir de então, o número de comunidades que se autoreconheceram como indígenas e entraram com pedido de reconhecimento oficial junto a FUNAI veio aumentando nas últimas décadas (SOUZA, 2012, MENDES, 2009).

Este aumento significativo de pedidos de reconhecimento indígena evidenciou sobreposições entre Unidades de Conservação e Terras Indígenas, provocando questionamentos por parte da academia relacionados à legitimidade destes processos e a ambiguidade administrativa e jurídica nestas terras sobrepostas. A própria RDSM se sobrepõe a quatro Terras Indígenas (TI Jaquiri, TI Uati-Paraná, TI Porto Praia e TI Acupuri de Cima, além de haverem muitas outras em suas proximidades. A RDSA, por sua vez, não possui nenhuma sobreposição oficial com terras indígenas.

Apesar de a TI Cuiú-Cuiú, foco da presente pesquisa, fazer limites com as duas reservas, seu território não está sobreposto a nenhuma das RDS's. Entretanto, seus moradores, em grande parte, são usuários dos recursos da RDSM já que as comunidades se localizam próximas à mesma. Isto faz com que, mesmo não havendo sobreposição, existam alguns conflitos entre os moradores da TI Cuiú-Cuiú e o Instituto Mamirauá. De acordo com Silva (2009: 104) os principais conflitos se dão pelo fato de os indígenas utilizarem os recursos naturais das reservas sem respeitar os acordos propostos pelos programas do Plano de Manejo do IDSM, principalmente o de manejo da pesca.

² O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assim como o Grupo de Preservação e Desenvolvimento (GPD), está vinculado a Prelazia de Tefé.

1.3. Os índios Miranha e a TI Cuiú-Cuiú

Grande parte dos moradores da TI Cuiú-Cuiú, foco da presente pesquisa, se reconhecem como pertencentes ao povo Miranha (SOUZA, 2012), grupo étnico conhecido na Colômbia como Witoto, pertencente ao tronco lingüístico Boro, proveniente do divisor de águas dos rios Coquetá [Japurá] e Putumayo, onde, atualmente, parte é território da Colômbia e parte é território do Peru (FAULHABER, 1996). De acordo com Faulhaber (2005), que em 1980 efetuou uma pesquisa etnográfica entre os povos Miranha, estes vieram para o Brasil no início do século XX pelo Rio Japurá, fugindo de caucheiros colombianos ou deslocados compulsoriamente por estes, e se estabeleceram no Baixo Japurá, onde já moravam grupos Miranha que haviam migrado em momentos anteriores.

A extração da borracha retirada da árvore de caucho (*Castilloa elastica*) se diferiu da extração da borracha da seringueira (*Hevea brasiliensis*), pois exige a retirada completa da árvore, ao contrário da seringa que é retirada a partir de cortes superficiais e regulares no tronco. Isto implicou em uma frente itinerante de comerciantes da borracha do caucho que, da mesma forma que no sistema de patronagem, explicado anteriormente, exploravam os extratores do caucho até exaurir este recurso na região e assim iniciarem o mesmo processo em outro local. Entretanto, muitos indígenas em toda a Amazônia não aceitavam as condições impostas pelo trabalho forçado e fugiam para a floresta e ou para outros países. Este foi o caso dos Miranha que, fugindo dos caucheiros colombianos que exploravam ao longo do rio Japurá, se fixaram no Brasil. Faulhaber (2005) encontrou evidências de que estes caucheiros transportavam índios Miranha até o Japurá brasileiro, onde estes, insatisfeitos com as condições de exploração, encontraram refúgio no Jubará, atual comunidade Jubará localizada na TI Cuiú-Cuiú.

Mesmo no Jubará, os Miranha continuaram sofrendo perseguições, pois ali era rota dos caucheiros. Isto fez com que parte destes se deslocasse para o Solimões, nas aldeias Miratu (município de Uarini) e Méria (município de Alvarães), onde continuaram tendo contato com os que permaneceram no Jubará. Estas três áreas indígenas Miranha (Miratu, Méria e Cuiú-Cuiú) são caracterizadas por vegetação similar, o araparizal, que supostamente protege os moradores de intrusos, confirmando a contínua situação de fuga destes povos (FAULHABER, 1996).

Com a falência do extrativismo da borracha, predominou a produção da farinha de mandioca, a pesca e a coleta de produtos da floresta. Entretanto, este modelo

também foi marcado pela subordinação do trabalho indígena e caboclo³ aos “patrões”, intermediários que se estabeleciam mediante violência. É possível conversar, em toda a RDSM, com moradores que relatam a forma como eram explorados pelos patrões durante este período.

A obra “Os índios Mirânia e a expansão luso-brasileira”, escrito por Arnaud (1981) reúne referências sobre os Miranha confirmando os depoimentos sobre sua proveniência no atual Cahuinari, na Colômbia, e sobre seus deslocamentos até o Japurá e Médio Solimões brasileiros. A partir de relatos de naturalistas, como Martius e Bates, que escreveram sobre a região, o autor também relata grande presença de conflitos entre os próprios povos Miranha, que tinham a finalidade recíproca de obter escravos a serem comercializados com os brancos, principalmente moradores de Ega (atual Tefé), no século XIX. Bates (1944), em sua visita à região, relata a presença de índios Miranha como escravos e serviçais nos arredores de Tefé. Tais aprisionamentos, muitas vezes eram justificados pela fama que os Miranha possuíam de serem povos brutais que praticavam o canibalismo (SOUZA, 2012). Também foi registrada a incidência de doenças, entre os Miranha, provenientes do contato com os brancos, neste mesmo período.

Faulhaber (1996) notou que a história desta etnia foi marcada por violência, sendo a escravidão, a exploração pelos caucheiros e, principalmente, o etnocídio cometido por agentes da Casa Arana⁴, os maiores marcos. Estes processos forçaram uma fragmentação da etnia Miranha em diferentes grupos, com características identitárias contrastivas, localizados no Brasil, Peru e Colômbia. Sendo assim, o nome Miranha esconde uma pluralidade de povos indígenas (SOUZA, 2012). O trânsito indígena através de fronteiras nacionais também implicou a desterritorialização de povos Miranha. Mesmo a subsequente territorialização, decorrente da política indigenista do Estado Nacional brasileiro, não favoreceu a manutenção identitária deste povo, pois implicou em estruturas de poder que utilizavam táticas locais de dominação. Neste caso, os próprios chefes Miranha passaram a ser encarados, pela política nacional, como agentes de dominação na cadeia de exploração da borracha (FAULHABER, 2005). Para Faulhaber (2005) a política indigenista foi, portanto,

³ Para uma maior compreensão do termo ‘caboclo’ ver Harris (2006).

⁴ A Casa Arana foi a Companhia que monopolizava a exploração do caucho no Peru e afirmava “promover a civilização em meio à selva” (FAULHABER, 1995), utilizando para tal, métodos violentos. Mesmo sob fortes denúncias de genocídio aos povos indígenas da região e uso de mão de obra indígena escrava, a Casa Arana operou até o final da década de 1930.

apenas uma forma de o Estado fazer valer o processo de ocupação territorial das fronteiras.

A autora afirma, entretanto, que, mesmo que o grupo étnico tenha sido vítima e reprodutora desta cadeia de dominação, não ocorreu a completa aniquilação dos povos Miranha, já que estes ainda possuem memória dos atos de resistência, mantendo sua dinâmica societária e formas de organização.

1.4. O boto (*Innia geoffrensis*) e fatores de ameaça

O boto-vermelho (*Inia geoffrensis*) é um cetáceo que habita, exclusivamente, em águas doces da América do Sul e é bastante comum dentro da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Em “Dicionário dos Mamíferos do Brasil”, Carvalho (1969:16) define o boto-vermelho como

“(...) cetáceo comum nos rios da Amazônia, caracterizado por longo rostro (o bico) e aleta dorsal baixa e triangular; mede uns 2,50 m e tem o dorso cinza-claro, flancos e ventre com tons róseos e branco.”

Embora seja uma espécie relativamente numerosa, o boto é classificado, pelo IBAMA (2001), como espécie “vulnerável” à extinção, devido às ameaças às quais está sujeito. Dentre estas, se destacam as interações negativas com a pesca, as capturas intencionais para pesca de Piracatinga, a fragmentação do *habitat* devido à construção de represas e a contaminação do rio.

Brum (2011), que realizou pesquisa sobre interação dos pescadores com os botos nas cidades de Tefé, Alvarães e Uarini, afirma que com a popularização do uso de redes de emalhe na pesca na Amazônia Central, aumentaram as interações, negativas e positivas, entre os pescadores e os golfinhos. As interações positivas se caracterizam pela cooperação que ocorre quando os botos encurralam o pescado, facilitando a atividade do pescador. Já as interações negativas decorrem do fato de ambos, pescador e boto, competirem por recursos pesqueiros. Por este motivo, muitas vezes, os botos acabam rasgando malhadeiras e causando danos aos demais artefatos de pesca, roubando pescado ou espantando os peixes. Também são muito comuns capturas acidentais dos cetácios que acabam se ferindo ou morrendo. Os prejuízos causados aos pescadores os levam, algumas vezes, a arpoar os botos intencionalmente, sendo esta outra interação negativa.

Outro motivo que impulsiona os pescadores a matarem botos é a recente prática de utilizar a carcaça do boto, assim como de algumas espécies de jacarés, como isca na pesca de Piracatinga (*Calophrysus macropterus*). Este peixe siluriforme de médio porte é apreciado e consumido principalmente em países como Peru e Colômbia, com recente intensificação do consumo no Brasil. A piracatinga é conhecida por ingerir animais de origem vegetal e animal, incluindo carcaças de animais mortos.

O hábito necrófago da piracatinga faz com que este peixe não seja apreciado na Amazônia brasileira. Os primeiros registros oficiais da pesca da piracatinga, na região do Médio Solimões, usando não só carne de boto-vermelho, como também de jacaréaçu (*Melanosuchus niger*) e jacaretinga (*Caiman crocodilus*) como isca ocorreram em 2000 (ESTUPIÑÁN et al, 2003)⁵. Nos últimos 10 anos, se percebeu uma incidência crescente deste tipo de pesca e um aumento claro da comercialização da piracatinga (BOTERO-ARIAS et al, 2014).

“As Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, localizadas na região do Médio Rio Solimões estão dentro da área de pesca intensa desta espécie [Piracatinga] e há indícios de uma grande pressão sobre jacarés e botos usados para sua captura” (ESTUPIÑÁN et al, 2003, p. 4).

Assim como verificado por Botero-Arias (et al, 2014), devido às peculiaridades da comercialização e a sua informalidade, é difícil obter informações sistemáticas sobre a pesca da piracatinga. Entretanto, foi possível notar que, no Cuiú-Cuiú, esta é uma atividade econômica sazonal, que, a primeira vista, não apresenta regularidade, ocorrendo apenas no período mais intenso da seca, quando é mais fácil capturar jacarés e botos. Quando a piracatinga é pescada, ela é vendida, a um preço que varia entre R\$0,60/Kg a R\$ 1,00/kg, aos barcos de pesca que passam, com grande frequência, nas comunidades comprando peixes para revender nos frigoríficos localizados nas cidades e fornecendo gelo para o armazenamento destes. Apesar de o valor pago pelo quilo da Piracatinga não ser alto, o que torna a atividade interessante é o fato de que com uma isca é possível pescar grande quantidade de Piracatinga.

Apesar de os jacarés terem sido a isca mais usada para a pesca da piracatinga (BOTERO-ARIAS, et al, 2014), para os pescadores, a isca mais eficiente nesta pesca

⁵ Relatório técnico publicado em 2003 pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá que serviu de embasamento para o deputado Carlos de Souza sugerir ao Ministério do Meio Ambiente, via Indicação ao Poder Executivo, que este adotasse “providências quanto à matança indiscriminada de botos cor-de-rosa.

é a carne de boto-vermelho por possuir “pitiu” (cheiro forte) e maior quantidade de gordura (ESTUPIÑÁN, et al, 2003). Esta informação foi confirmada pelos pescadores do Cuiú-Cuiú, apesar de, mesmo assim, o jacaré parecer ser a isca mais utilizada para esta pesca. De acordo com Botero-Arias (et al, 2014) o que provavelmente desestimula o abate de botos são: o grande esforço exigido na sua obtenção, e o risco de uma punição severa por parte das autoridades ambientais. Assim, a utilização da carne de boto na pesca da piracatinga estaria mais associada a eventos oportunistas, nos quais os animais morrem emalhadados nas redes de pesca, e são aproveitados na pesca de piracatinga.

As causas de esta atividade estar apresentando aumento significativo na região e se configurando em um fator de ameaça para o boto-vermelho são: o fato de o peixe ter grande demanda pelo mercado colombiano, a relativa facilidade de obtenção das iscas e a abundância da Piracatinga. Além disso, alguns moradores da região afirmaram que a queda nas capturas dos grandes bagres migradores (Piramutaba e Dourada) intensificou o interesse pela pesca de Piracatinga (ESTUPIÑÁN, et al, 2003).

De acordo com Silva, Martin e Carmo (2011) a prática de pescar Piracatinga usando isca de botos está se espalhando por toda a Amazônia brasileira central e é responsável pela morte de dezenas ou até centenas de botos em comunidades que sustentam esta prática. Apesar de Botero-Arias (et al, 2014) afirmar que ainda não são conhecidos os efeitos desta atividade sobre a população de botos, estimativa realizada através do Projeto Boto⁶ aponta que cerca de 1.650 botos-vermelhos são mortos anualmente próximo a cidade de Tefé. O mesmo projeto apontou uma significativa diminuição de 0,069 na sobrevivência aparente anual de botos-vermelhos na Amazônia central brasileira desde que se começou a documentar a caça desta espécie em 2000 (Mintzer et al, 2012). O aparente declínio da taxa de sobrevivência de botos-vermelhos sugere que a atual caça deste golfinho para utilização da carcaça como isca na pesca de Piracatinga “excede os limites da conservação e pode ser insustentável” (MINTZER et al, 2013: 280, tradução nossa).

Diante das diversas denúncias, de reportagens veiculadas em jornal de circulação nacional relatando a ocorrência da prática nos estados do Amazonas e do Pará e de trabalhos de pesquisa que elucidam a crescente matança de botos para

⁶ Projeto criado em 1993 pelos Drs Vera da Silva e Tony Martin (INPA-MCTI - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) e tem como objetivo realizar pesquisas a longo prazo acerca do boto-vermelho e sua população tendo como foco principal a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

pesca de Piracatinga nos últimos anos, o Ministério Público Federal no Amazonas instaurou, em 2012, um inquérito civil público para investigar o assunto. Já em setembro de 2013 convocou uma Audiência Pública a ser realizada em conjunto pelas Procuradorias da República no Amazonas em Manaus, Tabatinga e Tefé para discutir a prática de matança de botos no Estado do Amazonas com o objetivo de colher informações, dados e propostas que auxiliem na conclusão de investigação (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2013). Já em fevereiro de 2014 o Ministério Público Federal publicou uma recomendação exigindo a suspensão da comercialização da piracatinga em determinados estabelecimentos de varejo do Estado do Amazonas, principalmente nos localizados na calha do Solimões/Amazonas. A recomendação, entretanto, não teve como justificativa o aumento da predação de botos e a possível ameaça a população deste animal. A mesma se baseou em estudos que comprovam que animais que se alimentam de outros animais mortos tendem a concentrar metais pesados e outros contaminantes como o Mercúrio. Portanto, seriam necessárias evidências que comprovassem a ausência de nocividade ou periculosidade à saúde humana a partir do consumo de piracatinga para que a comercialização deste peixe voltasse a ocorrer normalmente (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014). Apesar de o documento expedido também ter recomendado ao Ministério da Agricultura e Pecuária, à Procuradoria de Proteção e Defesa do Consumidor do Estado do Amazonas e à Secretaria de Produção e Abastecimento de Manaus que realizassem a fiscalização dos estabelecimentos mapeados e das feiras livres do Município de Manaus, acredita-se que tal fiscalização foi pouco efetiva devido à dimensão e às especificidades da região amazônica.

Por fim, no dia 17 de julho de 2014 foi publicada a Instrução Normativa Interministerial nº 6 que determinou a moratória da pesca e comercialização da piracatinga em águas jurisdicionais brasileiras e em todo território nacional, a contar de 1º de janeiro de 2015 (MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA, 2014). Este documento já evidencia preocupações em relação a “recuperação das espécies de botos”, não citando a possibilidade de o consumo de piracatinga ser nocivo a saúde. No último ano, a preocupação em relação aos possíveis danos que a pesca da piracatinga causa a população de botos se intensificou e, após a publicação desta Instrução Normativa, a Associação Amigos do Peixe Boi lançou uma campanha nacional a favor do adiantamento do período de validade da moratória. Tal campanha atingiu veículos midiáticos nacionais de grande audiência, levando grande parte da população brasileira a tomar conhecimento sobre esta situação. O assunto vem

suscitado intensos debates acadêmicos sobre o real impacto da pesca de piracatinga na população de botos e sobre quem deve ser responsabilizado pelo problema.

1.5. O boto encantado

Dentro da cultura ribeirinha amazonense, o boto-vermelho aparece, de maneira intensa, como uma das diversas entidades sobrenaturais, ou encantadas, da natureza. Galvão (1955: 91,92), em sua obra “Santos e Visagens” descreve a palavra ‘encantado’ como uma força mágica atribuída a estas entidades, e o boto, seria considerado por algumas pessoas do seu grupo entrevistado como “categoria especial de seres encantados.” Diferente dos demais seres encantados da floresta como o *curupira*, ou o *mapinguari*, o boto apresenta diferentes formas, podendo se transformar em homem branco, amante, dotado de espírito e poderes sobrenaturais capazes de provocar a morte e a loucura e ao mesmo tempo ajudar curadores em seus trabalhos. Slater (1994)⁷ que publicou uma obra sobre o tema após passar quatro anos na Amazônia brasileira, afirma que, apesar de haverem muitas diferenças regionais ao se tratar do *encantado*, muitas das histórias transmitidas, aparentemente, estão presentes em toda a Amazônia. A antropóloga Deborah Lima (2012: 2) afirma que estas narrativas são mais comuns entre os moradores das áreas ribeirinhas, mas também são ouvidas nas cidades. Sarita Kendall (1999), que realizou um estudo com ribeirinhos moradores do entorno dos lagos Tarapoto em Puerto Nariño, na Colômbia, demonstra que tais histórias relacionadas ao boto-vermelho não são comuns só no Brasil, mas também nos outros países em que há a ocorrência desta espécie.

Nomura (1996, p. 16 a 22) mostra que, ao longo da história, a ideia do boto encantado foi documentada diversas vezes, como aspecto marcante da cosmologia do povo ribeirinho amazônico. Em geral, esta entidade aparece como um ser dotado da capacidade de se transformar em belo homem (ou mulher), vestido com roupas brancas e chapéu⁸ que serviria para esconder seu espiráculo. A aparência de boto ou de homem branco, seriam como “capas” que a entidade troca, tão rapidamente como trocamos de roupa (LIMA, 2012). O encantado seduz mulheres e homens e os leva para o *fundo*, cidade encantada localizada no fundo do rio. Em muitos casos, ele é

⁷ De acordo com Deborah Lima (2012:8) o livro “Dance of the dolphin” de Slater é uma das mais extensas apresentações de narrativas de encontros com encantados na Amazônia.

⁸ Em alguns casos, afirma-se que o chapéu usado pelo boto encantado, é, na verdade, uma arraia.

responsabilizado por engravidar jovens mulheres que vão se banhar na beira do rio. Em meados do século XIX, o naturalista inglês Henri Bates (1944, p.251) afirma:

“Contaram-me muitas histórias misteriosas do boto. Uma delas falava do costume que tinha o boto de tornar as formas de bela mulher, de cabelos soltos, chegando até os calcanhares, e que caminhava à noite pelas ruas de Ega [vila que se localizava, onde hoje é a cidade de Tefé], para seduzir os rapazes e levá-los para a água. Se algum se enamorava e a seguia até a beira d’água, ela abarcava sua vítima pela cintura e mergulhava nas ondas com um grito triunfante.”.

Veríssimo (1886 apud NOMURA, 1996), em 1886 na Amazônia, afirma ter ouvido muitas histórias relacionadas ao boto, o qual possuía a versão masculina e feminina. A *bota* é comparada a uma sereia (*uiara*), que se transforma em uma linda mulher cujo poder de sedução é usado para levar homens consigo para o fundo da água. Os botos se transformariam, também, em belos homens “em trajes suntuosos, de espada, chapéus de pluma, galantes de maneiras, fidalgos de gestos” (MENEZES, 1928: 218 apud NOMURA, 1996: 18) que se aproveitam das mulheres quando estas vão se banhar na beira do rio. Veríssimo relatou que, muitas vezes, a gravidez de moças era atribuída ao *encantado*. O autor também menciona a ideia de que o boto é responsável por acessos nervosos que acometem as pessoas.

Ao longo da história, também foi registrada a utilização de algumas partes do boto como amuletos e na cura de doenças. A banha deste animal seria utilizada no tratamento da asma, o olho seco e os órgãos sexuais serviriam como amuleto para atrair a pessoa amada (CARVALHO, 1930; FIGUEIREDO, 1988; AGASSIZ & AGASSIZ, 1938 apud NOMURA, 1996), os dentes ajudariam contra os perigos da primeira dentição e contra as dores de dentes (STRADELLI 1929; VERÍSSIMO 1886 apud NOMURA, 1996), o óleo seria eficaz contra o reumatismo (PEREIRA, 1967 apud NOMURA, 1996) a carne serviria para a cura da lepra e o cérebro para despertar o faro dos cachorros (GALVÃO, 1955). Atualmente, Fernandes (2006) registra que tais práticas continuam presentes na região de Tefé.

Por fim, Gastão Cruis (1958:111 apud NOMURA, 1996) afirma que, “sobrelevando a todas, existe também a crença de que o boto-vermelho vive um espírito sobrenatural, com muita coisa de humano ou mesmo de demoníaco e daí a impunidade que desfruta”.

Alguns escritores anteriores afirmavam que as histórias relacionadas ao boto tinham origem européia. Slater (1994:14), entretanto, afirma que, apesar de tais

histórias incorporarem elementos ibéricos e afro-brasileiros, elas não remontam a visão ocidental antropocêntrica do mundo, e ao contrário, revelam “a capacidade dos amazonenses de hoje de recuperar e continuamente reconfigurar formas tradicionais para seus próprios objetivos contemporâneos.” Para Lima (2012) as narrativas de Encantados, certamente, têm como referência de origem a cosmologia ameríndia. As narrações que envolvem transformações de homens em animais encantados e vice-versa concebem uma ordem integrada e comunicante entre a sociedade e a natureza, o que não ocorre na sociedade ocidental dominante (LIMA, POZZOBON, 2005).

Apesar das narrativas voltadas para o boto serem frequentemente consideradas como lendas, no presente trabalho não utilizo esta classificação, pois ela sugere a ideia de crendice, fato não real. O que se observa é que empiricamente estas histórias são apresentadas como fatos e não como crenças. Para grande maioria dos entrevistados no Cuiú-Cuiú, o boto-vermelho é de fato um ser encantado e as características biológicas que conhecemos deste animal são apenas uma das facetas do boto que não recebem atenção. Assim como Deborah Lima (2012:2), acredito que ao considerar essas narrativas como lendas ou credices “não as levamos a sério, mesmo quando as enalteçemos como um aspecto exótico do folclore”.

2. OBJETIVO

O presente trabalho propõe o uso de métodos etnográficos concebidos para compreender e valorizar a concepção que os moradores da Terra Indígena Cuiú-Cuiú possuem sobre os botos-vermelhos e sua implicação sobre a relação destes povos com os golfinhos na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

Pretendeu-se, principalmente, identificar e compreender os motivos pelos quais alguns pescadores ribeirinhos matam botos-vermelhos sem aparente justificativa econômica ou alimentar e alguns pescadores não o fazem nunca, nem quando há motivos econômicos para fazê-lo (pesca de piracatinga, por exemplo). Também objetivou-se abranger os processos de transformações pelos quais podem estar passando a concepção deste grupo em relação ao *encantado*.

Com o desenvolvimento desta pesquisa também pretende-se chamar a atenção dos diversos atores que atuam com pesquisa, extensão e conservação na Amazônia para a importância da compreensão e valorização da cosmologia indígena e ribeirinha na elaboração e execução de projetos de conservação, pesquisa e educação ambiental na Amazônia.

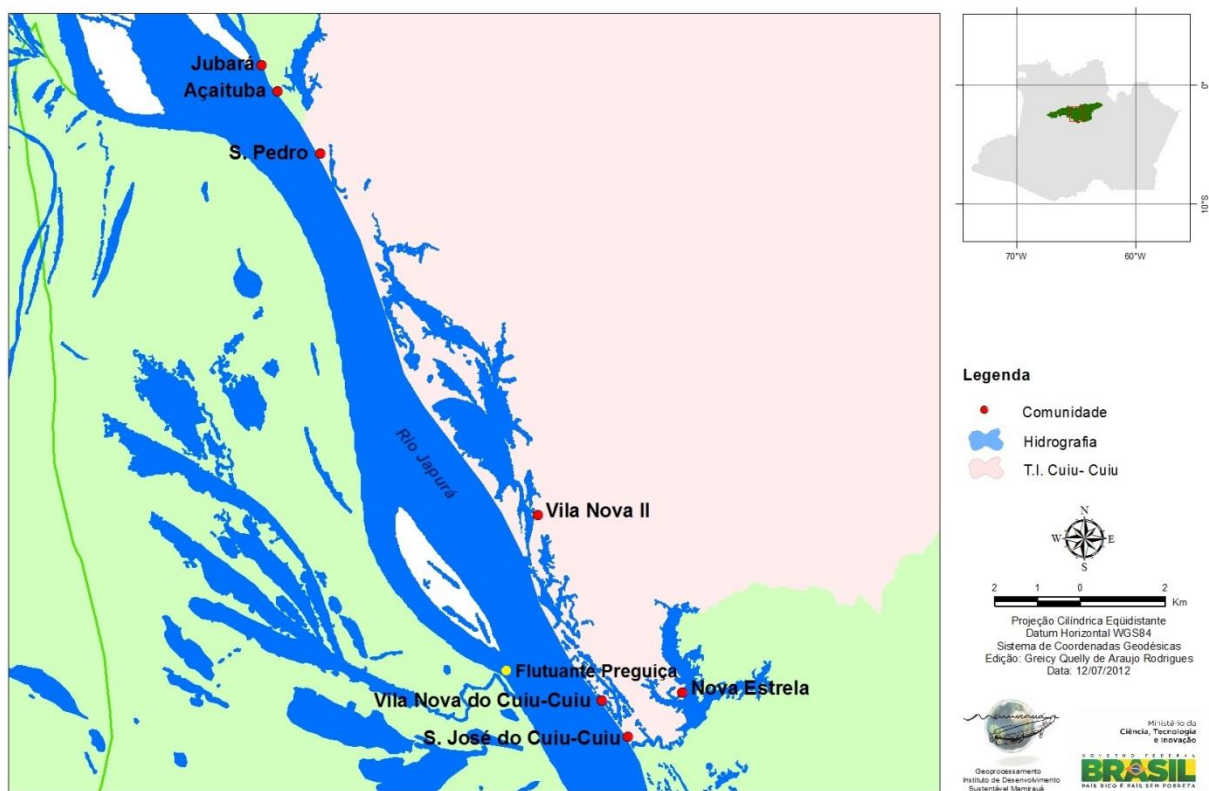
3. METODOLOGIA

3.1. Área de Estudo: O Cuiú-Cuiú

Como se pode verificar na figura 2, apesar da TI Cuiú-Cuiú não estar sobreposta a nenhuma das reservas, seu território de encontra na divisa entre a RDSM e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, tendo sua organização política vinculada ao setor Boa União. O Cuiú-Cuiú inclui as comunidades indígenas São José, Nova Esperança, Nova Estrela, Vila Nova 1, Vila Nova 2 e São Pedro. Próximo a comunidade São Pedro, se encontra a comunidade Jubará que, inicialmente, apesar de seus moradores possuírem parentesco com os moradores das demais comunidades, não se reconheceu como parte da TI Cuiú-Cuiú, mas anos depois, após a homologação da TI Cuiú-Cuiú, entrou em acordo com as lideranças da TI para que encaminhassem um pedido de revisão da área para uma que abarcasse a comunidade (SOUZA, 2012). Por isso, a Jubará ainda se encontra em processo de reconhecimento oficial de suas terras. Mesmo assim, para fins práticos, esta comunidade é considerada neste trabalho, como parte da TI já que seus moradores se vêem como tal. Desta forma, apenas a comunidade Açaituba têm suas lideranças vinculadas ao setor Boa União, mas não faz parte da TI Cuiú-Cuiú nem se reconhece como indígena.

FIGURA 3 – Mapa do setor Boa União da RDSM com a localização das comunidades e do Flutuante Preguiça

Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - Localização Lagos Setor Boa União



Fonte: Banco de dados de geoprocessamento do IDSM.

TABELA 1 - População de moradores e usuários por comunidade, município, condição, zona ecológica e nº de domicílios do setor Boa União da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – RDSM.

Setor	Comunidades	Condição	Zona Ecológica	Nº domicílios	Total da população
Boa União	São José do Cuiú-Cuiú ■	Usuário	Várzea	31	202
	Vila Nova do Cuiú-Cuiú ■	Usuário	Várzea	9	67
	Nova Estrela ■	Usuário	Terra Firme	3	12
	Nova Esperança ■	Usuário	Terra Firme	11	64
	Vila Nova II ■	Usuário	Terra Firme	15	92
	São Pedro ■	Usuário	Terra Firme	32	211
	Açaituba ▲	Usuário	Mista	6	36
	Jubará ▲◇	Usuário	Terra Firme	22	124
	Total			129	808

■ Terra indígena Cuiú-Cuiú e comunidades usuárias dos recursos da Reserva Mamirauá. Contagem informada pela FUNAI

▲ Comunidade de moradores da Reserva Amanã, usuários dos recursos da Reserva Mamirauá

◇ Em processo de demarcação de Terra indígena

Fonte: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Banco de Dados Censo Demográfico RDS Mamirauá, 2011 (Adaptado).

Apesar de as atividades de educação ambiental que realizei terem ocorrido nas seis comunidades indígenas e, também, na comunidade não indígena Açaituba, o presente trabalho foi focado nas comunidades São José, São Pedro, Vila Nova 1 e Vila Nova 2, onde houve maior abertura dos moradores para receber uma pesquisadora e falar abertamente sobre o tema. Também foram entrevistados moradores da comunidade Ponto X, que não é indígena e não pertence ao setor Boa União, apesar de se situar próximo ao mesmo, no setor Aranapu.

A TI Cuiú Cuiú se localiza no baixo Japurá, e, atualmente, faz parte do município de Maraã. Suas terras, que abrangem uma área de 36.450 hectares (SILVA, 2009), foram demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1994 e

homologadas em 2003 (PORTAL ISA⁹), posteriormente a criação das RDS's. Entretanto, de acordo com Fauhaber (1997:99 apud SOUZA, 2102: 47), a possibilidade de reconhecimento territorial no Cuiú-Cuiú iniciou-se em 1990 a partir da organização indígena, sendo a criação da Estação Ecológica Mamirauá um dos fatores que ativou a “afirmação da identidade Miranha” no Cuiú-Cuiú.

Assim como documentado por Faulhaber (2005), a organização social das aldeias do Cuiú-Cuiú se caracteriza pela presença do tuxaua, responsável pela mediação entre as comunidades e os interesses exógenos. Este é eleito, e quando não satisfaz os interesses do grupo, é destituído do poder. Estes tuxauas são reconhecidos por agências externas como a FUNAI e o próprio IDSM. Todas as comunidades possuem uma escola municipal, sendo o professor, na maioria das vezes, morador da própria comunidade. Estes professores trabalham com pequenas turmas multiseriadas, ou seja, em uma mesma sala de aula encontram-se alunos cursando diferentes séries.

Algumas comunidades possuem um Agente de Saúde Indígena (AIS), morador local que recebe salário e seria capacitado para administrar medicamentos recebidos através do modelo assistencial de saúde indígena. Também operam, na região, os Agentes Comunitários de Saúde (ACS), contratados pela prefeitura do município de Marã para atender extensas áreas. Há denúncias, entretanto, de que, estes não possuem muitos recursos, não recebem capacitações suficientes e não podem atuar em casos clínicos mais graves (SOUZA, 2012). Todas as comunidades do Cuiú-Cuiú estão cadastradas no modelo assistencial de saúde indígena que, atualmente, é gerenciado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), vinculado à Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), e é operado em parceria com a ONG Missão Evangélica Caiuá. Na comunidade São Pedro localiza-se um pólo base para ações de saúde indígena que, além de abranger as comunidades do Cuiú-Cuiú, atende comunidades em processo de reconhecimento indígena oficial e as comunidades da TI Marã/Urubaxi. As comunidades cadastradas no pólo têm direito a visita da equipe de saúde para vacinação, consultas simples, entrega de medicamentos básicos e gasolina para transporte dos doentes ao pólo. Neste pólo base há uma estrutura física em terra para atendimento dos doentes, caso o problema não seja resolvido no pólo, o doente é encaminhado para a casa de apoio em Marã e de lá podem ser encaminhados para a Casa de Saúde Indígena (Casai) em Tefé, onde é agendado o

⁹ Disponível em <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/ptbr/terras-indigenas/4030>>, acessado em 23 de abril de 2013.

atendimento no hospital de referência do SUS, sendo este o modelo assistencial do DSEI. Para seguir este “caminho” o paciente não deveria arcar com os gastos, mas assim como Souza (2012) descreveu, foi possível notar que os moradores sabem que na maioria dos casos o problema não é resolvido em Marã e por isso pagam sua passagem de “recreio” direto para a Casai em Tefé e acabam perdendo o vínculo com o sistema de saúde indígena. Em seu relatório técnico, Mariana Souza (2012) evidencia que os moradores da região não estão satisfeitos com o modelo de saúde de que dispõe denunciando vários problemas relacionados a este.

Durante o tempo que passei na TI Cuiú-Cuiú para realização das atividades de educação ambiental e concretização desta pesquisa, pude verificar que, atualmente, os Miranha do Cuiú-Cuiú não conhecem mais a língua nativa, a qual se resumiu em palavras e expressões comuns entre os moradores. Para Faulhaber (2005) isto se deve ao fato de estes indígenas, no início do século XX, terem mandado os filhos aprenderem a língua portuguesa já que estes eram constantemente enganados e subjugados pelo branco. Aprender a nova língua seria uma forma de proteção. Assim, com o passar do tempo, as sucessivas gerações acabaram esquecendo a língua indígena e alguns de seus costumes anteriores. Apesar disso, na comunidade Vila Nova 2 os professores da escola estão tendo a iniciativa de aprender a língua Nheengatu, também conhecida como língua geral amazônica¹⁰, e repassar o aprendizado, o qual se resume a palavras simples, aos alunos. De acordo com o professor da comunidade, ele não está estudando a língua originalmente falada pelos povos Miranha, pois não conseguiu encontrar registros da mesma na Internet.

Muitos aspectos notados nas aldeias do Cuiú-Cuiú são similares aos descritos por Arnaud (1981) sobre os grupos Miranha Miratu e Méria, em decorrência de sua visita nestas aldeias em 1974: economia baseada na caça, pesca e agricultura sendo a mandioca o principal excedente; existência pequena de confecção de arcos e flechas, canoas, cestos e tipitis; fabricação do *pajuaru* (nome regional dado a bebida feita da mandioca) apenas em raras festas tradicionais; inexistência de pajés; inexistência de vestes ou “mutilações faciais que pudessem lembrar o passado tribal” (ARNAUD, 1981: 14) e utilização de linha de *nylon*, anzóis de aço, tarrafas e arpões.

¹⁰ Nos aldeamentos fundados pelos missionários durante o processo “civilizatório” dos povos indígenas falava-se e ensinava-se a “língua geral”, que é uma forma modificada do tupi-guarani. Inicialmente essa língua era falada quase que exclusivamente pelos missionários e índios aldeados, mas depois se tornou a principal forma de comunicação entre europeus e índios, qualquer que fosse sua língua originária (GALVÃO, 1955).

De acordo com Faulhaber (1996), apesar de terem se identificado como Miranha, os moradores do Cuiú-Cuiú dizem que sempre moraram no Brasil e não reconhecem que seus pais e avós vieram da Colômbia. Foi notado em algumas conversas com moradores da região o mesmo receio do auto-reconhecimento da origem indígena que Arnaud notou em Méria. Talvez devido ao histórico conflitivo com os brancos e o estereótipo negativo, relacionado até os dias de hoje, ao índio Miranha, muitos entrevistados não se consideram índios, alguns, chegando a utilizar o termo *civilizados* para se auto-denominar. O fato de se auto classificarem como civilizados, algo pouco recorrente entre aqueles que habitam os centros urbanos, demonstra uma necessidade, passada de geração em geração, de não correrem o risco de se colocarem na posição vulnerável de “índio Miranha”, o que, antes, poderia significar escravidão e genocídio. Se afirmar como civilizado demonstra, portanto, que existem características neste grupo que os diferenciam do estereotipado “homem branco civilizado”.

Festas são realizadas em algumas comunidades da TI, sendo estes momentos importantes de confraternização que contribuem para reforçar os laços de parentesco e vizinhança. Uma comemoração importante é a festa do índio. Para esta festa, os professores das comunidades preparam apresentações com seus alunos que ensaiam a dança do Cacetinho e criam o que chamam de equipamentos de dança. Em sua dissertação, Souza (2011: 117) trata sobre esta comemoração na TI Cuiú-Cuiú:

“como os evangélicos não podem dançar, não são todos que participam da brincadeira, cabendo ainda a função de ajudar a fabricar os equipamentos. Para mulher o equipamento é: saia de envira (planta), sutiã de coco (ou sutiã mesmo), brincos, colares e cocares de pena de pato. Para o homem: saia de envira, cocares de pena de pato e se pintam como guerreiros. Na apresentação fazem os passos dos indígenas e a brincadeira do mastro com fitas coloridas, onde cada hora um passa e não podem se embolar”

Todas as comunidades do Cuiú-Cuiú possuem igrejas evangélicas, sendo que metade delas tem maioria de seus moradores devotos da Igreja Batista e a outra metade, da Igreja Universal do Reino de Deus, que tem seu templo principal situado na comunidade São José. De acordo com Izael, pastor da Assembleia de Deus e morador da comunidade São José, a igreja Batista chegou à região em torno de 1977, já a Assembleia de Deus começou a atuar no Cuiú-Cuiú apenas em 2005, um ano antes da chegada de Izael na região. Este nasceu em Coari, e havia passado os últimos anos atuando como pastor no setor Coraci, localizado no rio Japurá e pertencente à RDSA. Em seguida, mudou para o Cuiú-Cuiú. Até então, como não

havia igreja da Assembleia de Deus nem pastor desta morando no Cuiú-Cuiú, os devotos da mesma frequentavam a Assembleia de Deus localizada em uma comunidade pertencente ao Setor Tijuaca. Izael afirma que, antes da chegada da Assembleia de Deus também havia, no Cuiú-Cuiú, o que ele chamou de “seita Cruzada” cuja maior parte dos devotos morava na Comunidade Nova Estrela. A grande e antiga cruz que ainda existe nesta comunidade seria o resquício da existência desta religião.

Apesar de o grupo estudado ser reconhecido e se auto reconhecer como povo Miranha, não é possível demarcar uma fronteira explícita que distingue uma cultura particular (LIMA, 2012). Os narradores são Miranha, e, ao mesmo tempo, falam o português, são evangélicos em sua grande maioria, tem acesso à televisão e ao mercado, e freqüentam a cidade de Tefé. Além disso, ao longo do tempo, Cuiú-Cuiú recebeu indígenas de outras etnias, moradores de outras regiões do Amazonas, nordestinos e descendentes dos nordestinos que vieram no período da borracha, entre outros. Tudo isso torna impossível enquadrar todos os moradores do Cuiú-Cuiú dentro de uma única categoria, importando saber, neste caso, que se trata de comunidades tradicionais.

3.2. Contexto

Durante as atividades da pesquisa, o Setor Boa União da RDSM se encontrava em um contexto, que, de certa forma, tornou a minha pesquisa um desafio. Poucos meses antes da minha chegada ao local, se alojava no mesmo flutuante que eu uma bióloga do IDSM que realizava pesquisas relacionadas ao boto-vermelho na região. Devido ao fato de ela apresentar uma postura mais rígida, não se colocando a disposição para explicar seu objetivo no local, criticando os moradores que utilizavam botos como isca na pesca de piracatinga e acessando os currais particulares para verificar se haviam botos-vermelhos, sua presença se configurou em um grande conflito na região, sendo que a pesquisadora foi ameaçada pelos ribeirinhos indígenas e impedida de continuar seu trabalho no setor. É importante ressaltar que os pesquisadores do IDSM possuem autonomia, em certa medida e, em casos como estes, opiniões e posturas não são compartilhadas por todos. Este conflito causou grande aversão nos moradores da região em relação ao IDSM, e assim, passaram a confiar cada vez menos nos funcionários do instituto.

Além disso, os acordos de pesca que delimitam lagos exclusivos para cada comunidade realizar a pesca de Pirarucu se intensificaram e passaram a contar com a

fiscalização de agentes da proteção ambiental do IDSM. Esta fiscalização desagradou alguns moradores locais que, por não concordarem com os acordos, não obedecem às regras impostas e pescam nos lagos cujo uso deveria ser de outras comunidades. Assim, surgiram conflitos entre moradores e agentes da proteção ambiental internos (moradores do Cuiú-Cuiú) e externos (funcionários do IDSM). Tais conflitos chegaram a envolver, inclusive, mais ameaças de morte e uso de armas, em momento anterior à atual pesquisa, no flutuante o qual eu me alojei. Conflitos que envolvem o IDSM e moradores das comunidades das reservas e seu entorno existem em algumas localidades e inexistem em outras, sendo decorrentes de diversos fatores como falta de informação; dificuldade de chegar a um consenso; grande receio por parte das lideranças comunitárias; falhas por parte dos pesquisadores, etc. Tais divergências, entretanto, são comuns em qualquer sistema que reúne pessoas, ciências e objetivos de “mundos” completamente diferentes, e nem por isso são significado de fracasso e, ao contrário, podem ajudar a construir novos conceitos e formas mais justas de interação.

Também, devido a posições diferentes que tomam em relação ao instituto e a política de proteção de lagos, existem também grandes conflitos internos, principalmente na comunidade São José: tuxauas que não aceitam o representante da terra indígena; irmãos que não se falam, invasores de lagos que entram em desavenças com agentes locais da proteção ambiental etc. As especificações desta trama de conflitos na comunidade São José era desconhecida por mim, já que a comunidade é grande e para compreender todos os laços de acordos e desacordos desta levaria um tempo maior. Muitas vezes, devido a minha ignorância quanto a tais desavenças, eu perdia um pouco da confiança de certos moradores do local ao citar nomes indesejados durante conversas informais.

Outro aspecto que se mostrou relevante, e de alguma forma, pode ter influenciado na facilidade de obter algumas informações e dificuldade de obter outras é o fato de muitos comunitários¹¹ demonstrarem não compreender porque uma pesquisadora estava interessada em saber sobre o *encante*. Pelo que foi observado, os moradores deste setor compreendem o pesquisador como alguém que se interessa por aspectos palpáveis da natureza como anatomia animal e botânica, e não como alguém que se interessa por temas abstratos presentes na cosmologia do ribeirinho.

¹¹ Termo utilizado localmente e em diversas regiões da Amazônia para designar aqueles que moram em comunidades ribeirinhas.

Acredito que seja por este motivo que a grande maioria dos entrevistados se mostrou confusa e riu quando eu afirmei estar pesquisando as histórias do boto.

É importante ressaltar, também, que eu era vista pelos moradores do Cuiú-Cuiú como uma *estrangeira*, ou *gringa*. Assim como afirmou Rafael Barbi Costa em Santos (2012), antropólogo pesquisador do IDSM que trabalha com as comunidades próximas a foz do Rio Jutai, também na RDSM, o *gringo* é uma classificação presente entre os povos ribeirinhos da região, sendo interpretada de maneira quase pejorativa como alguém que *veio do estrangeiro*, para estar ali nas *terras brasileiras*, sem nada conhecer sobre ela. Neste contexto, locais como o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais aparecem como o *estrangeiro*, sendo o Brasil *verdadeiro* apenas a Amazônia. Notei que, também, o fato de eu ser mulher e jovem aumentava mais a distância entre eu e os entrevistados, que, inicialmente, demonstraram muita desconfiança em relação a minha presença no local. As conversas iniciais foram marcadas por ironias, sarcasmos e brincadeiras maliciosas por parte dos moradores. Além disso, o fato de muitos deles serem claramente desconfiados das atuações IDSM, acreditando não haverem diferenças entre este e órgãos governamentais fiscalizadores como o IBAMA, fez com estes se colocassem em uma posição de defesa diante da minha presença.

Muitos moradores da região mostraram não compreender claramente o papel do IDSM, afirmando que esta instituição estaria obtendo lucros com a pesquisa. É recorrente também comparações entre o IDSM e a FAS (Fundação Amazônia Sustentável), sendo o IDSM criticado por não realizar doações materiais, assim como as que recebem da FAS. O representante da TI Cuiú-Cuiú, João Moreira, se mostra uma figura política bastante forte na disseminação destas ideias deixando claro, em diversas conversas, que não está satisfeito com o trabalho do IDSM.

Além disso, o que parece acontecer, é que, os comunitários estão acostumados com *estrangeiros* ou *brancos* e *macaqueiros* (forma como eles costumam denominar pesquisadores e extencionistas do IDSM), que não acreditam nas entidades sobrenaturais e sempre recebem as histórias como se fossem lendas, quase que infantis. Ao tratar sobre um grande buraco, supostamente feito por uma cobra-grande¹², existente no lago Preguiça, próximo a região do Cuiú-Cuiú, Jânio afirma em tom irônico: “É bom de levar um cientista naquele buraco, porque eles não acreditam em nada”. Talvez seja devido à comum repressão que sofrem ao tratar de entidades sobrenaturais que, no início das abordagens desta pesquisa, alguns

¹² Animal perigoso que, supostamente, vive no fundo dos rios e pode atingir mais de 30 metros de comprimento.

interlocutores afirmaram não acreditar no fenômeno do *encante*. Entretanto, estes demonstravam o oposto logo depois que percebiam que eu tratava do tema com seriedade, assim como qualquer outro pesquisador é sério ao tratar, por exemplo, de aspectos anatômicos de algum animal. Na grande maioria dos casos, ao contarem uma história, os entrevistados afirmam, várias vezes, a veracidade do caso, como se estivessem acostumados a não serem levados a sério: *“Verdade, isso daí eu conto porque eu escutei.”*; *“(...)eu conto porque isso eu cheguei a ver”*; *“Eu conto porque a mãe dele, mesmo, contou pra nós.”*; *“Porque, uma vez... vou contar outra passagem... Aconteceu comigo!”*; *“Eu conto porque eu fui parar lá!”*; *“E isso foi verdade o que aconteceu comigo.”*

Mesmo diante destes obstáculos, com o tempo e com a ajuda imprescindível do meu assistente de campo, Odinez, morador da comunidade Vila Nova 1 com quem cultivei uma grande amizade, e do zelador do flutuante Preguiça, no qual eu me alojava, fui conquistando a confiança dos moradores e, em alguns casos, inclusive, a amizade de alguns, o que me possibilitou realizar a pesquisa de maneira satisfatória. Apesar da desconfiança inicial, a partir do momento que em que os entrevistados viam que o meu interesse no local não se relacionava com a caça ou a pesca ilegal, eles se mostravam mais despreocupados. Como exemplo, um determinado dia, o zelador do flutuante Preguiça, por amizade, quis me ajudar em minha pesquisa e pediu a Ribamar - pescador já idoso da comunidade São José e grande conhecedor de botos - que fosse ao flutuante, pois lá havia uma pesquisadora que queria saber sobre histórias de boto (no caso, eu). De acordo com o zelador, em conversa posterior, Ribamar ficou desconfiado e com medo, perguntando se não iríamos denunciá-lo ou prendê-lo. Mas como Ribamar já tem uma relação de confiança com o zelador, ele foi ao Flutuante em uma manhã e conversou abertamente comigo, me dando, inclusive, uma entrevista gravada. Percebi que, sem a presença destes dois informantes-chaves, não seria possível a concretização desta pesquisa.

3.3. FUNAI

De acordo com o artigo 4º da Instrução Normativa nº. 001/PRESI de 1995

“Todo e qualquer pesquisador nacional ou estrangeiro que pretenda ingressar em terras indígenas, para desenvolver projeto de pesquisa científica, deverá encaminhar sua solicitação à Presidência da FUNAI, e no caso de requerimento coletivo, deverá ser subscrito por um dos membros do grupo, como seu responsável.”

Assim, antes de entrar em contato com representantes da FUNAI visitei, em junho de 2012, o representante da TI Cuiú-Cuiú e os tuchauas de todas as comunidades indígenas para verificar se estes teriam interesse na realização desta pesquisa. Em conversa particular com cada um, expliquei detalhadamente a pesquisa e entreguei o projeto desta. Posteriormente, realizei reuniões gerais em cada comunidade quando expliquei novamente qual era o meu interesse na região e informei a todos que os tuchauas tinham em suas mãos cópias do projeto de pesquisa e que estas estavam disponíveis para consulta. Inicialmente João Moreira, representante da TI, se mostrou receoso e perguntou o que seu povo receberia em troca das informações e entrevistas dadas para a pesquisa. João Moreira se referia a retorno financeiro. Expliquei que a contrapartida seriam as atividades de educação ambiental que eu iria realizar durante seis meses em todas as comunidades da TI com crianças, jovens e adultos, enquanto membro do Grupo de Pesquisa de Mamíferos Aquáticos do IDSM. João se mostrou satisfeito e assinou um documento direcionado a FUNAI afirmando que estava de acordo com a realização da pesquisa no Cuiú-Cuiú (ver anexo 1). Em julho de 2012, com autorização dos meus coordenadores do IDSM, apresentei à coordenação local da FUNAI a carta assinada por João Moreira juntamente com o projeto da pesquisa, pedindo autorização formal para realizar atividades de educação ambiental e pesquisa etnográfica na TI Cuiú-Cuiú. O coordenador local da FUNAI, Tome Fernandes Cruz, afirmou que ele mesmo poderia emitir esta autorização não sendo necessário enviar o pedido a Presidência da FUNAI em Brasília. Recebi então dois documentos assinados por Tome: um autorizando a realização da presente pesquisa no Cuiú-Cuiú (ver anexo 2) e outro autorizando a realização de atividades educação ambiental (ver anexo 3).

3.4. Métodos

A metodologia utilizada neste trabalho ocorreu em dois níveis: pesquisa bibliográfica e pesquisa empírica. Para a primeira, realizei buscas de artigos, teses e dissertações, que tratam diferentes assuntos abordados nesta pesquisa. Também li os relatórios da bolsista do IDSM Letícia Silva de Oliveira que realizou trabalhos de educação ambiental na área foco durante nove meses e de outros pesquisadores que realizaram pesquisas na RDSM, em temas afins ao da presente pesquisa.

Documentos como o Plano de Gestão da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá também foram consultados.

Para ter um panorama do histórico de registros de histórias encantadas que envolvem o boto, utilizei a obra “Os Mamíferos no Folclore”, de Hitoshi Nomura (1996), que reúne relatos de missionários, cronistas e viajantes de antanho que registraram usos, simpatias e histórias sobre os animais brasileiros, incluindo um capítulo sobre o boto. Por fim, a leitura de obras das autoras Lima (2005, 2010 e 2012) e Slater (1994) norteou a pesquisa juntamente com a obra de Viveiros de Castro (2002) acerca do perspectivismo ameríndio.

Quanto à pesquisa empírica, realizei uma abordagem exploratória inicial com atividades lúdicas acerca do tema com o objetivo de tentar perceber o quão aberto os moradores das comunidades indígenas do Setor Boa União (RDSM) são para tratar do tema. Notei que, talvez devido a boa relação que os moradores das comunidades São Pedro, São José e Vila Nova 2 tiveram com a educadora ambiental anterior, Letícia Silva, estas comunidades se mostraram mais abertas para tratar do tema. Decidi, então, que, seria dada prioridade para estas comunidades durante a pesquisa. Por isso, tentei passar mais tempo nelas, realizando atividades quotidianas dos comunitários como descascar mandioca, tomar café, almoçar, cozinhar, assistir a jogos campeonato local de futebol, participar de pescas de piracatinga etc. Tal exercício se concretizou em uma observação participante que durou seis meses e, juntamente com as reuniões voltadas para a educação ambiental, me ajudou a estabelecer uma certa relação de confiança com alguns moradores destas comunidades indígenas. Entretanto, como eu também continuava em contato com as demais comunidades do setor devido às atividades de educação ambiental, não foram excluídos os moradores destas que também se mostraram dispostos a conversar sobre o tema e a dar entrevistas.

Para realização desta pesquisa e das atividades de educação tive a oportunidade de passar seis meses em contato com os comunitários deste setor, alternando períodos em que estive no local, alojada na instalação flutuante, denominada Preguiça pertencente ao IDSM, que se localiza próxima às comunidades (ver figura 3); e períodos em que estive em Tefé, realizando pesquisas bibliográficas nos laboratórios de informática e na biblioteca pertencentes ao instituto. Durante todos os períodos em campo, contei com a assistência do morador local Odinez Clarindo, que, além de me auxiliar nas atividades de educação ambiental e pilotar as embarcações as quais eu utilizava para me locomover entre as comunidades, passou

a ser, também, o informante-chave de minha pesquisa, indicando as pessoas com mais conhecimentos sobre o tema e me dando o máximo de informações possíveis sobre os moradores da região e seus costumes.

É importante lembrar que em qualquer tipo de pesquisa, seja em que modalidade ocorrer, é sempre necessário que o pesquisador seja aceito pelo grupo para que se coloque na condição de partícipe e de observador. O estabelecimento desta relação de confiança é imprevisível e a sua não ocorrência pode, em alguns casos, inviabilizar a conclusão do trabalho. Isso porque, “para que a pesquisa se realize é necessário que o pesquisado aceite o pesquisador, disponha-se a falar sobre a sua vida, introduza o pesquisador no seu grupo e dê-lhe liberdade de observação” (MARTINS, 2004: 294). Por isso a importância de se passar um tempo informal nas comunidades participando das atividades diárias desta.

Favret-Saada (2005) defende que, ao iniciar uma comunicação com sociedades culturalmente diferenciadas, o observador deve impedir conscientemente que ele venha a projetar interpretações e significados de sua própria cultura – embora sempre parta desse background para interpretar as vivências e observações que trava. Esta autora acredita que a eficácia da análise antropológica depende, também, do afeto que criamos em torno do objeto de estudo. Deve-se assim, deixar-se, de certa forma, contaminar pelo objeto. Neste sentido, não pude deixar de me sentir afetada pelos sobrenaturais místicos do *encante* assim como fez Favret-Saada em seu trabalho sobre feitiçaria no Bocage francês (2005). Ao ouvir as histórias sobre botos contadas pelos entrevistados, me senti inserida neste mundo mágico de tal forma que passei a evitar nadar no rio na presença destes animais, o que eu fazia inicialmente sem nenhum medo. Acreditei em muitas histórias, mesmo que estas não coincidissem com a lógica racional da cosmologia em que estou inserida. E, de certa forma, comecei a esperar alguma manifestação sobrenatural quando assistia os botos boiando no Rio Japurá. O fato de eu ter escrito a maior parte deste trabalho no Flutuante Preguiça, no período da noite, ouvindo a respiração dos botos que não se ausentavam sequer uma noite daquele local, colaborou bastante para a minha imersão neste universo fantástico.

Após o estabelecimento de uma boa relação com as comunidades escolhidas, foi elaborada e aplicada uma entrevista semi-estruturada que abordou os diversos aspectos do conhecimento local sobre o boto-vermelho. Em sua grande maioria, as entrevistas foram aplicadas individualmente nas residências dos entrevistados, mas em alguns casos, estavam presentes outros moradores, incluindo o meu assistente de

campo, que se pronunciaram. De qualquer maneira, não consegui perceber muita diferença na postura dos entrevistados quando sozinhos e quando acompanhados. Percebi, na verdade, que alguns destes se sentiam desconfortados e acuados quando sozinhos na minha presença. Isto também mostra o papel essencial do meu assistente de campo, que, por ser conhecido de todos os moradores das comunidades, passava uma maior segurança para os mesmos quanto à minha presença. Além disso, em alguns casos, recebi visitas de comunitários no flutuante Preguiça, onde se sentiram à vontade para dar a entrevista. Durante estas entrevistas, os ribeirinhos, de modo geral, explicaram como e quando ocorre a caça ao boto; explicaram o que é o *encante*; determinaram as classificações locais para os botos; citaram locais onde ocorrem maior quantidade de manifestações de botos, e contaram histórias conhecidas ou vivenciadas em que o boto se apresenta como ser *encantado ou* vivente.

A análise qualitativa incluiu, também, a observação da fala dos informantes e, de seu comportamento não verbal, já que “a postura do corpo e os gestos de uma pessoa revelam dimensões não manifestas ou latentes de sua cultura” (VIERTLER, 2002). Tentei compreender, ao máximo, os diversos vocábulos utilizados pelos ribeirinhos, os quais eram desconhecidos por mim, mas muito importantes e utilizados em suas falas. Devido à pertinência do significado, incorporei muitos desses neologismos ao texto, de forma a apresentar, da melhor maneira possível, uma explicação mais próxima do real sentido que os usuários dão a estas palavras.

Durante a pesquisa, o “diário de campo” também foi adotado como uma ferramenta indispensável, onde foram anotadas as impressões subjetivas que tive com relação a fatos ocorridos e as conversas que tive nas comunidades pesquisadas.

Foram realizados registros fotográficos e 15 entrevistas foram gravadas (com 12 homens e 3 mulheres), de acordo com a aceitação dos pesquisados, tomando o cuidado para que estas ferramentas não os inibisse de dizer o que realmente queriam, devido ao receio que estes possuem de sofrer punições por caçarem botos, pescarem piracatinga e invadirem lagos. Em todos os casos de entrevistas gravadas, estas ocorreram com a permissão expressa do entrevistado.

Ao notar que os moradores da comunidade Ponto X, do setor Aranapu da Reserva de Desenvolvimento sustentável Mamirauá eram muito citados nas entrevistas por utilizarem, freqüentemente, botos como isca para pesca da piracatinga, também realizei algumas visitas nesta comunidade.

Após a coleta dos dados, os mesmos foram relacionados com a pesquisa bibliográfica realizada anteriormente, configurando, assim, a conclusão do trabalho.

Esta pesquisa se caracteriza por uma análise das concepções que as comunidades indígenas do setor Boa União da RDSM possuem em relação ao boto-vermelho, o que se configura na tentativa de compreender as representações e as ideias coletivas que predominam em tais grupos. Por este motivo, deve-se ter em mente que:

“A ciência ocidental, apesar dos seus objetivos universalizantes, representa um modo de pensar que emergiu historicamente no seio da civilização ocidental. [...] Deste ponto de vista, a ciência não é melhor nem pior do que outras formas de pensamento humano, tais como aquelas contidas nos mitos, na arte e na filosofia.” (VIERTLER, 2002, p.27).

À medida que fui realizando as entrevistas, percebi a dimensão da complexidade que aspecto cultural tem para os moradores do Cuiú-Cuiú. Inicialmente, a minha expectativa era de que eu conseguiria caracterizar, em linhas gerais, a concepção deste grupo sobre o boto-vermelho, para logo em seguida partir para uma análise do medo que os moradores apresentam deste animal devido a recorrentes histórias de vingança por parte do boto. Entretanto percebi que seria impossível entender este *medo* e esta *vingança* sem antes compreender as diferentes identidades que o boto encantado apresenta, e as diferentes situações que esta entidade sobrenatural suscita no grupo estudado.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

4.1. Aspectos Gerais

De acordo com a zoologia, nos rios e estuários da Amazônia existem duas espécies de botos de água doce: o boto-vermelho *Inia geoffrensis* e o boto tucuxi *Sotalia fluviatili*, espécie menor e de coloração mais escura. Os entrevistados, entretanto, classificam os botos da região em três: o tucuxi, o vermelho e o cinza, que possui as mesmas formas do boto-vermelho, mas é acinzentado. De acordo com a zoologia, entretanto, este último também é da espécie *Inia geoffrensis*, mas apresentam uma pigmentação diferente por não terem sofrido muitas lesões na pele (em sua maioria fêmeas). Para os moradores da região, quanto mais rosado o boto-vermelho for, maior a possibilidade de este ser *encantado*.

Ao contrário do boto-vermelho, o tucuxi não é motivo de medo. Recebeu adjetivos positivos como “brincalhão”, “bom”, “amigo” e “carinhoso”. Mas o fato de ele

ser ou não um ser encantado é controverso entre os entrevistados. Daniel, por exemplo, afirmou ter tido dor no braço por ter “cacetado” um tucuxi. Alguns afirmam que ele é como qualquer outro animal, mas ao mesmo tempo, os personificam em suas descrições. Os entrevistados atribuem ao tucuxi o costume de ajudar os afogados, levando-os para as margens dos rios. Descrições similares do tucuxi foram registradas por pesquisadores como Galvão (1955) que realizou etnografia em um município do Baixo Amazonas.

“Agora, aquele golfinho, que é o tucuxi que nós chama pra cá, aquele não judia da gente não. Ouvi dizer que se ele achar uma pessoa, assim, se afogando, se alagou, ele traz você pra beira. O botinho, o golfinho. Ele traz pra beira porque ele não é mal. O outro que é mais... vamos dizer assim, ele judia.” (Depoimento de Adailton, 40 anos, colhido na comunidade Vila Nova 2, no dia 18/07/2012 pela pesquisadora.)

“O tucuxi não tem nada. Ele faz é mais cuidar da gente. O que ele gosta é de apostar com a canoa, com o motor, mas ele não aguenta com o motor. Mas com canoa pode botar que ele vai na porrada, de repente ele passa.” (Depoimento de Ribamar, 68 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

“Se que ele [tucuxi] gosta muito de brincar ne. Brinca muito. Quando a gente vai no motor assim, que a gente vai de vagarzinho, ele vai de onda na frente pulando. É gaiato. Você diz: “Pula de novo, bichinho.” [efeito sonoro do boto pulando na água]. É (risos) gaiato mesmo, ele”. (Depoimento de Antônio, 65 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

A grande maioria dos entrevistados, independente da faixa etária, cita os pais, ou outros parentes mais velhos quando contam histórias de botos: *“O papai também conta uma do boto”; “Meus avós falavam né (...); “Mas quem deve conhecer é o papai, que ele sempre conta essas histórias.”*. Notei também que há uma recorrente reprodução de histórias contadas ou vividas por outros membros do Cuiú-Cuiú: *“Ele conta aí. Ele mora na Nova Esperança.”* Também é interessante ressaltar que, durante muitas entrevistas que fiz com pescadores, seus filhos ficavam ouvindo atentos às histórias. Tais observações me levaram a crer que muito do conhecimento acerca deste animal incluindo seus poderes de encantado foi e ainda é passado dos mais velhos para os mais novos.

Depois de quatro meses de contato com as comunidades da TI Cuiú-Cuiú, registrei inúmeras histórias relacionadas ao boto-vermelho similares àquelas

documentadas por Slater, Nomura, Bates e outros autores estudados durante a pesquisa bibliográfica.

Durante as entrevistas, percebi uma grande diferença entre entrevistados mais velhos e os mais novos. Os mais novos se mostram inseguros e desconhecedores do tema, apesar de sempre terem algo a falar sobre o assunto. Citam seus pais com mais frequência, enquanto pessoas que poderiam cooperar mais com a pesquisa, pois conhecem melhor as histórias. Já os mais velhos, falam mais abertamente e não necessitam de muitos estímulos e perguntas para contar o que sabem. Notei, entretanto, que, para alguns entrevistados, é difícil falar para uma desconhecida sobre um encantado que ilude e ataca sexualmente homens e mulheres.

A grande maioria dos entrevistados é evangélica. Em muitas entrevistas, os interlocutores relacionaram, de forma natural, o encantado com o cristianismo. Muitos citaram a bíblia durante a conversa. Odinez, apesar de com o tempo, demonstrar acreditar em determinados aspectos extraordinários do boto, afirmou, nas primeiras conversas, não acreditar no boto encantado, pois “a bíblia não fala nada disso”. Além disso, algumas das histórias contadas relatam que os homens vítimas de encantamento ou feitiços, se salvaram após rezarem e pedirem perdão a Deus. Um dos entrevistados também afirma que nunca sofreu nenhum encantamento de boto, “graças a Deus”.

Para Galvão (1955), embora as crenças das instituições cristãs e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes a um mesmo sistema religioso. Os seres encantados e o Deus cristão fariam parte de um mesmo universo. Mas, ao mesmo tempo, Galvão afirma que a integração destas diferentes visões espirituais na cultura do caboclo não assumiu a mesma forma de sincretismo encontrada, por exemplo, nos cultos afrobrasileiros. Alguns fenômenos, como alguns feitiços e a *panema*¹³, inicialmente, não se resolveriam apenas com a oração, sendo necessária a atuação de curadores ou sacacas. Mesmo com a forte presença da igreja tanto evangélica quanto católica, os curadores e sacacas continuam tendo importância nesses grupos, o que também se verifica fortemente no Cuiú-Cuiú.

¹³ Panema é uma “incapacidade com causas sobrenaturais” que aflige pescadores e caçadores (SLATER, 1994: 348), aparecendo sempre relacionada a alguns animais específicos (visagentos) e a mulheres menstruadas.

4.2. O *encante*

Assim como descrito por Slater (1994:340) “o *encante* está sempre escapando à definição”. O ser encantado seria aquele que faz parte de outra ordem de ser, que se transforma sempre, que possui mistérios e magia, que foi, ou é enfeitiçado e tem poder de enfeitiçar, encantar, o outro. A lógica do *encante* não está relacionada apenas a botos ou outros animais encantados. No Cuiú-Cuiú fala-se também de lugares que possuem *encante*, onde se pode ter *visagens* de espíritos. Estes lugares encantados normalmente são protegidos por tais espíritos, merecem ser respeitados e deve-se evitá-los, pedindo licença sempre que passar por perto. Muitos moradores falaram de um igarapé - que apesar de estar dentro da TI Cuiú-Cuiú fica bem longe das comunidades e os moradores só vão lá para caçar - no qual existiria uma pedra preta indestrutível. Nesta pedra seria impossível deixar marcas mesmo utilizando um facão. De acordo com eles, a pedra é muito bonita e parece valiosa, mas todos contam que quem leva a pedra para a casa é assombrado por uma mulher que pede a pedra de volta. Alguns contam que tentaram ficar com a pedra, mas não conseguiram lidar com a assombração (ou *visagem*) e devolveram-na.

Em muitas conversas, os entrevistados param de contar histórias relacionadas ao boto encantado e, naturalmente, passam a contar casos sombrios de espíritos da floresta ou do rio, como o curupira, a cobra-grande ou outros, mostrando que o *encante* é um elemento comum que relaciona esses diferentes fenômenos. Assim como interpretado por Slater (1994) em seu trabalho, o *encante* aparece, nestas entrevistas, como um sinônimo de mistério, desconhecido, já que em todas as conversas, o entrevistado demonstra não entender totalmente o fenômeno. Diante de perguntas como “porque os botos atacam as pessoas?”, “de onde os botos vêm?” e “os botos são bons ou ruins?” a resposta dos entrevistados quase não variou: “não sei!”. E em seguida, sempre me indicavam alguém mais velho da comunidade ou os rezadeiras, pois eles “sabem mais sobre isso”. O que parece é que saber muito sobre esses assuntos garante à pessoa a alcunha de feiticeiro ou sacaca. Isso não impedia os narradores, entretanto, de contar as histórias que viveram ou ouviram contar.

Dentro da concepção do grupo estudado, define-se os botos encantados como aqueles que “possuem espírito”, ou seja, a característica de um ser *vivente*, assim como o ser humano e diferente dos demais botos e animais os quais não apresentam características sobrenaturais e não são dotados de agência nem de “inteligência”. Mas Antônio Preto, da comunidade São José, afirma: “Existe boto que não é encantado não. E tem o boto que é encantado. Que é esse que é inteligente.” (Depoimento de

Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora).

O boto encantado apresenta o poder de encantar, ou enfeitiçar seres humanos: de levar para seu mundo mágico, no fundo do rio, aquele pelo qual se apaixona ou do qual deseja se vingar. O sujeito que for encantado perde, então, sua identidade social e é levado fisicamente ou espiritualmente para o mundo encantado no fundo dos rios. Vale ressaltar que o *feitiço* é aspecto cultural que faz parte do dia-a-dia deste povo e pode ser enviado não só pelo boto encantado, mas também por guardiões da floresta ou pelo próprio homem. Dona Julieta, matriarca da comunidade Nova Estrela, considerada pelos mais jovens como “índia de verdade”, conta que existem homens que, por inveja, “pintam com manchas pretas a pele de outra pessoa.” Mas ela afirma não se preocupar, pois sabe fazer um feitiço com sangue de urubu que causa a morte do feiteiro.

Por fazer parte da lógica do *encante*, o boto-vermelho recebe a característica de ser *malino* - uma expressão amazônica próxima do sentido de travesso ou traquina, e que se difere da idéia de maligno (LIMA, 2012) - dotado de livre-arbítrio e inteligência, a qual, pode ser usada para fazer o mal ou o bem. Ao ser questionado sobre o motivo pelo qual o boto-vermelho ataca pescadores nas canoas, Adailton demonstra, assim como os demais entrevistados, desconhecer o fenômeno por completo, mas afirma: “Não sei. Ele, num ponto, tem uns que é malino! (...) ele fica assim querendo malinar da gente.” (Depoimentos de Adailton, 40 anos, colhido na comunidade Vila Nova 1, no dia 18/07/2012 pela pesquisadora). Ao receber o mesmo questionamento, Antônio responde de maneira similar: “Não sei, eu sei que eles gostam de judiar da gente.” (Depoimento de Antônio, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

Ser *malino*, *entretanto*, não significa ser mal. Apesar de o boto ser capaz de cometer maldades e encantamentos ruins, ele é comparado ao próprio ser humano, que escolhe entre fazer o bem ou o mal. Galvão (1955: 110) afirma que “a *malineza* não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e forças imaginárias”, e seria decorrente do domínio, proteção controle que os animais encantados tem sobre a natureza. Slater (1994: 147) também tira a mesma conclusão afirmando que “o boto [encantado] pode fazer tanto o bem quanto o mal”. Ao serem questionados, em momentos distintos e sem a presença um do outro, se o boto encantado é um ser mal, Antônio, Neuza e Odinez respondem:

“(...) É como se o boto fosse gente. Porque aqui nesse mundo, isso eles falam ne?! Aqui nesse mundo onde a gente tá, a gente vê ele boto, e láé gente.” (Depoimento de Odinez, 36 anos, colhido no flutuante Preguiça, no dia 18/07/2012)

“Porque tem o espírito bom e tem o ruim ne. Porque tem os que são ruim mesmo.” (Depoimento de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012)

“Tem uns que é encantado que é do mal ne. Ele só quer mesmo fazer mal aos outros. Negócio de feitiço, matar os outros(...) São valentes. Agora o do bem é do bem mesmo, pra rezar ne.” (Depoimento de Neuza, 27 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/09/2012)

Mesmo assim, em muitas entrevistas, o boto encantado aparece como um espírito para o qual, maltratar seres humanos é uma diversão: *“São bem poucos daqueles que são calmos. Mas eles gostam mesmo é de fazer sacanagem.”* (Depoimento de Antônio, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora). Talvez seja por isso que, o medo é um elemento recorrente nas entrevistas *“Eu fiquei com medo dele, olha.”; “Eu tenho medo, eu sou cabreiro, assim, de boto... de boto-vermelho.”; “Eu tava com medo. Eu tava com medo daquele boto.”*

Um hábito comum dos botos que provoca real medo na grande parte dos pescadores é o de tentar virar canoas. Alguns afirmam que ele o faz simplesmente por ser animal *malino* e *gaiato*, já outros dizem que o objetivo do boto é encantar o pescador e levá-lo para seu *mundo encantado*. Independente do motivo, todos os entrevistados têm medo de se afogar quando um grupo de botos-vermelhos começa a fazer *rebojo*¹⁴ sob a canoa e a morder a quilha desta. Todos também são de acordo que o boto-vermelho morde as pessoas. Além disso, é muito comum ouvir pescadores reclamarem de botos que, por maldade, os impedem de pescar pois ficam, em grupo, boiando e fazendo *zuada* próximo a canoa, o que afasta os peixes. Este seria, inclusive, o motivo pelo qual alguns pescadores tentam arpoar botos e acabam “pegando feitiço”.

Nas mídias, o poder mais comum atribuído ao boto encantado é o de se transformar em gente. No Cuiú-Cuiú são poucas as pessoas que o negam. Antônio Preto é enfático: *“É verdade, isso aí é verdade. Boto vira gente mesmo!”* (Depoimento

¹⁴ Quando os botos se movimentam de forma a criar um pequeno redemoinho na água.

de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora). Em diversas entrevistas, os moradores relatam uma mesma praia como local preferido dos botos para se transformarem em pessoas e ali ficarem conversando uns com os outros. Mas sempre que alguém chega e eles correm para a água se re-transformando rapidamente em botos. A beleza dos homens (e mulheres) em que eles se transformam e o uso de roupas brancas e elegantes, jóias e chapéu também foi senso comum entre os entrevistados. Por outro lado, a famosa história de que os botos se transformam em homens para freqüentar festas, conquistar moças e ir embora deixando-as apaixonadas e muitas vezes grávidas é considerado pela grande maioria como mito, estória, contada pelos antigos. Percebi, entretanto, que este mito é muito presente no imaginário das pessoas, pois alguns jovens afirmaram para o zelador do flutuante Preguiça, em tom de brincadeira, que eu era uma *bota* quando frequentei uma festa de uma comunidade e fui embora pouco antes da meia-noite. Algo similar acontece com Slater (2004) ao realizar pesquisa sobre o boto na Amazônia.

Uma das façanhas deste personagem é atacar mulheres menstruadas quando estas estão lavando roupa ou se banhando na beira do rio ou quando estão em uma canoa, a qual eles tentam virar mordendo a quilha da mesma. Os horários citados como mais perigosos para uma mulher menstruada ficar perto da água é o meio dia, às seis horas da tarde e as seis horas da manhã. A grande maioria dos entrevistados afirmam que os botos atacam estas mulheres pois se sentem atraídos pelo cheiro de sangue e tentam ter relações sexuais com elas, o que, em alguns casos, resulta na gravidez. Nestes casos, a mulher engravidada não se lembra de nada. Neuza, por sua vez, dá outra explicação a este fenômeno:

“Ele [o boto] não gosta desse negócio de seis horas a mulher menstruada estar na beira. Aí o que já vai por derradeiro é que pega. Porque o sangue, diz que é um veneno pra ele, arde o olho. Presta não. É por isso que ele não gosta (...)Aí tem umas que sai grávida mas é mais assim, quando tá menstruada ele se vinga na pessoa. Aí ele judiam.”(Depoimento de Neuza, 27 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/09/2012.)

A possibilidade de o boto engravidar uma mulher aparece como algo controverso nas entrevistas. Alguns moradores da região afirmam que isto é lenda, crença do povo, apesar de acreditarem nos outros atributos sobrenaturais deste animal. Outros entrevistados afirmam que o boto tenta e é capaz, sim, de engravidar mulheres menstruadas assim como qualquer outro animal, como o macaco, o porco ou o

cachorro, tentam e podem fazê-lo. Isto não seria algo sobrenatural e sim uma característica natural existente em qualquer animal.

Nos casos de relatos em que a mulher se engravida do boto foram comuns dois desfechos: em um deles a mulher prenhe morre, pois afinal de contas, nenhuma mulher tem o corpo preparado para dar à luz a um golfinho; nos outros casos a mulher dá a luz a seres metade boto, metade crianças que são devolvidos ao rio por exigência dos botos encantados que vêm em sonho atormentar a mãe. Relatos parecidos foram encontrados por Galvão (1955) em sua pesquisa.

4.3. O fundo

A grande maioria dos entrevistados confirma o fato de existir uma cidade encantada em determinados lugares no fundo dos rios e lagos. A superfície da água aparece como uma espécie de portal cuja magia necessária para se atravessar é conhecida pelos botos encantados e pelos sacacas (tema que será tratado no próximo capítulo). Outras pessoas só atravessam a fronteira quando enfeitiçadas pelos botos. O local em que se localiza o Flutuante Preguiça estaria, inclusive, sobre uma destas cidades.

De acordo com os moradores do Cuiú-Cuiú, algumas pessoas que desapareceram da região, estão, na verdade, morando no *fundo* por terem sido encantadas. Um exemplo é o tio de Maxita, Artino, pescador da comunidade Vila Nova 1, que, de acordo com sua esposa Thereza, era sacaca e foi de vontade própria para o *fundo* viver com uma 'bota'. Thereza afirma que Artino já comentava que uma 'bota' sempre aparecia para ele na figura de uma bela mulher.

“Ele dizia pra mim... ele sempre dizia que ele ia viajar ne... e nós estamos achando que ele se sumiu, porque não achamos mais nada (...) Foi pro fundo ne, já que ele trabalhava com o pessoal do fundo ne”. (Depoimento de Thereza, 35 anos, moradora da comunidade Vila Nova 1, colhido no dia 09/08/2012 pela pesquisadora).

De acordo com Thereza, o tio de seu esposo a visitou “em espírito”, e informou que estava no *fundo*, mas que não era para ela sofrer, pois sempre que fosse possível ele iria visitá-la em espírito. Ela afirma que, acordada, ouviu claramente a voz do tio. Já o sobrinho, Maxita, conta que seu tio o visitou em sonho e disse para ele parar de procurá-lo com a rabeta¹⁵ pois ele a havia levado para o *fundo*.

¹⁵ Tipo de motor de popa.

O boto enfeitiça as pessoas e as leva para viver, em espírito, no *fundo* por dois motivos: ou por vingança, ou quando o boto (ou bota) se apaixona ou se “engraça” desta pessoa. Quando o enfeitiçado é levado para o *fundo*, ou *flechado*¹⁶, ele passa a utilizar uma *capa* em forma de boto, então, na superfície, ele é visto em forma deste golfinho. Roberto afirma que o encantado é levado ou só em espírito, ou em espírito e corpo, como foi o caso de Artino. Nestes casos, os encantados desaparecem (como Artino) ou morrem neste mundo, o que não significa que ele está morto de verdade. No Cuiú-Cuiú, é recorrente a história de um dos moradores (já não mora mais na região) que teve sua esposa e filha encantadas pelo boto levadas para o *fundo*. De acordo com Neuza, este homem via sua filha todos os dias às seis horas da tarde, mas quando ia de encontro a ela, ela corria para a água e se transformava em boto novamente.

E em alguns casos, o enfeitiçado que foi levado para o *fundo* visita seus familiares em forma de espírito ou em sonho. Apesar de este ser um *encante*, alguns enfeitiçados informam seus familiares, durante o sonho, que estão vivos e felizes no *fundo*. Outros vêm em sonho dizer que, no *fundo*, eles são mandados pelos botos, para quem eles devem trabalhar e de quem eles podem comprar, por um preço caro, a sua liberdade. Entretanto não se acredita na possibilidade de a pessoa enfeitiçada conseguir voltar a sua vida normal. Neuza afirma “Quando ele [boto] se agrada de uma pessoa ele não deixa voltar não”.

Acontecimentos atuais são claramente incorporados dentro da lógica do encante. Durante o período da minha estadia em Tefé, um homem militar sofreu um acidente em sua voadeira¹⁷ e desapareceu no rio Solimões próximo ao município de Alvarães. Apesar das buscas o corpo não foi encontrado nem a embarcação. De acordo com os moradores do Cuiú-Cuiú, o acidente não poderia ser explicado por fatores naturais, pois não havia *banzeiro*¹⁸ nem troncos de árvores próximos à embarcação. A explicação para o fenômeno foi o homem ter sido levado pelos botos para o *fundo*. Esta hipótese, entretanto, não foi um consenso entre os moradores, pois alguns afirmaram que o homem e sua voadeira foram engolidos pela cobra-grande. Deborah Lima (2012) afirma que as referências comuns são sempre atualizadas a

¹⁶ Flechar ou ser flechado é um termo comum entre os povos ameríndios, que relacionada a linguagem da magia agressiva com a da caça e pesca, presa e predador.

¹⁷ Lancha pequena, também chamada de baleeira.

¹⁸ Termo local para a ondulação das águas provocada pela movimentação dos grandes barcos, das voadeiras e dos ventos.

partir de um acontecimento ocorrido há pouco com alguém e em um local conhecido; e são essas experiências próximas que dão força à simbolização coletiva.

Assim como descrito por Edna Alencar (2002) em sua pesquisa na região¹⁹, acredita-se que quem é levado para o *fundo*, mesmo o sacaca, não pode aceitar ofertas de alimento e sexo, pois, caso contrário, não perdem qualquer esperança de voltar para a superfície. Neuza confirma esta afirmação e disse que quando os botos começaram a se “agradar” dela, eles jogavam frutas em sua casa para que ela comesse e fosse morar no *fundo*. Ela nunca comeu, pois sabia que se comesse não voltaria mais. “É só não comer nada deles, porque eles oferecem né?! No que chega lá eles oferecem.” Neuza, que afirma conhecer o mundo encantado com seus próprios olhos, descreve-o da mesma maneira que outros moradores do Cuiú-Cuiú que nunca viram o *fundo*:

“É bonito! É tipo uma cidade como nós aqui... mas onde fica a chefe deles, assim, aquilo só é ouro. E o banco deles é aquelas cobras jibóia... aquelas cobras assim ó... e nos pisos da casa, assim, é tudo ouro, aquilo brilha.(...) Lá eles são gente assim como nós, aqui. Bonito, do olho azul ainda, louro... só que o chapéu deles são de arraia. É assim que é. E se a pessoa tomar uma água azul que eles têm a pessoa não volta mais. Não volta não, fica com eles. (...) Aqueles beijuzão, assim, é pura arraia, as tartarugas que eles chamam é o tal de charuto [pirarucu]... o charuto que é a tartaruga deles, a carne deles. E as casas, é aquela coisa bonita, só é ouro.” (Depoimento de Neuza, 27 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/09/2012 pela pesquisadora.)

Galvão (1955:92) descreve o *fundo* apresentado pelos moradores de um município do baixo Amazonas na década de 1950 de maneira bem similar ao descrito por Neuza. Este seria um “reino encantado” semelhante a uma cidade, mas onde tudo brilha, como se fosse revestido de ouro.

4.4. O sacaca

O *sacaca* é um personagem muito comum nas falas dos entrevistados. Em todas as entrevistas, a palavra foi usada como se fosse previamente conhecida por mim, e quando eu perguntava o significado desta, os interlocutores pareciam admirados ao ver que eu não a conhecia. Também presente na obra de Slater (1994), a autora o define como uma categoria poderosa de *pajé* capaz de viajar em corpo e em espírito para o fundo do rio. Estas pessoas teriam a habilidade de se

¹⁹ Edna Alencar realizou sua tese de doutorado também na RDSM.

transformarem em seres aquáticos, conseguindo assim, visitar a *cidade encantada* que fica no fundo dos rios e lagos.

A grande maioria das histórias relatadas apresenta o sacaca como homem, ou mulher, responsável pela cura do feitiço enviado pelo boto. Diferentemente do feiticeiro, o sacaca trabalha para o bem. Antônio Preto afirma que o sacaca *“é quem sabe fazer um remédio assim, caseiro. Porque existe o sacaca e existe o feiticeiro. Feiticeiro é aquele que faz feitiço pra matar. Gente ruim. E o sacaca é aquele que faz remédio pra curar.”* (Depoimento de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora).

Alguns entrevistados consideram Neuza e Roberto (moradores da comunidade São José) como sacacas. Neuza, entretanto, afirma que não gosta de ser chamada de curadora ou sacaca, pois *“as pessoas que vivem disso nunca vencem na vida”*. Mesmo assim, ela admite freqüentar o mundo dos botos onde recebe ordens deles para realizar “trabalhos” ou rezas em favor dos moradores humanos, da região, o que ela faz contente, afirmando gostar de poder ajudar as pessoas. Este seria o único modo possível de uma pessoa freqüentar o *fundo* sem estar enfeitada e sem ficar aprisionada lá. Neuza conta que nestes casos a pessoa só vai ao *fundo* em espírito: *“só é aquela capa que fica na gente, porque a gente não vai em corpo, vai só em espírito ne, a carne fica. Aí é tipo uma capa.”* (Depoimento de Neuza, 27 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/09/2012 pela pesquisadora.)

Neuza afirma que, para se tornar um sacaca, basta os botos se “agradarem” da pessoa e esta obedecer as ordens dadas por eles durante os momentos que estes a levam, em espírito, para o mundo encantado. Isto, entretanto, é uma decisão feita unicamente pelos encantados. Ela afirma: *“Isso não é assim não, não é com todas pessoas que eles se agradam não, tem uns que eles judiam. Tem gente aqui que já foi judiada por eles, encantada. O compadre ali é até hoje aleijado por causa disso aí.”*. Perguntei a Neuza se seria possível eu visitar o *fundo* e depois voltar, e ela afirmou que isso só aconteceria se eles, os botos encantados que fazem trabalhos bons, quisessem e me procurassem para realizar os trabalhos de reza, assim como ela o faz. Neuza também dá a entender que ser sacaca é um dom passado de geração em geração. Ela afirma que sua mãe também realizava os mesmos trabalhos que ela, e que foi provavelmente por isso que os botos se “agradaram” dela. Ela afirma: *“(...) se agradaram, eu acho, por causa que a mamãe tem coisa com eles também (...) ela trabalhava com esses negócios assim, tinha essas coisas ne, só que ela nunca gostou não, aí se agradaram de mim.”*

Neuza conta que, para deixar de frequentar o mundo dos botos e parar de realizar os trabalhos para eles, ela teria que ir a um curador e pedir que ele “fechasse o corpo” dela. A prática de “fechar o corpo” é comum e normalmente é feita por curadores ou rezadeiras que o fazem para proteger as pessoas dos feitiços. Mas, apesar de conhecer um curador na cidade que sabe “fechar o corpo”, Neuza nunca foi lá, pois não quer parar de fazer os trabalhos para os botos. Ela afirma que os botos não fazem nenhum mal a ela, pelo contrário, em troca dos trabalhos de reza, eles a protegem de qualquer feitiço que alguém possa tentar lançar sobre ela:

“ Eu não faço mal pra ninguém não. Por isso que ainda não pedi pra tirar.... E a gente fica protegido... como é que se diz... nada de mal acontece com a gente. E se for alguém fazer porcaria com os outros, em mim não pega... eles apagam tudo, em mim não pega não. Por isso que eu acho bom isso aí.” (Depoimento de Neuza, 27 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/09/2012 pela pesquisadora.)

Ao contrário da maioria dos entrevistados, Neuza afirma que nunca nenhum botos vermelho tenta virar sua canoa, pelo contrário, eles apenas a acompanham sem fazer nada de mal. De acordo com ela, isso se deve ao fato de ela os ajudar e, por isso, ser protegida por eles. Provavelmente, é por este motivo que Neuza e Roberto não demonstraram medo do boto encantado, assim como o fez a grande maioria dos entrevistados.

Em conversas com moradores da região, muitos contaram proezas de Roberto, rezadeiro da comunidade São José, que também seria sacaca. Um informante conta que em uma noite estava pescando com Roberto em uma canoa e sentiram vontade beber cachaça, mas não haviam levado nenhuma garrafa na canoa. Roberto então mergulhou na água e voltou com uma garrafa cheia de cachaça. Outro morador também disse ter visto Roberto sair da água com um prato de comida cheio e seco. Ele seria capaz de visitar o mundo encantado sempre que quisesse.

Tentei, por diversas vezes, conversar com Roberto sobre o assunto, mas este, entretanto, se mostrou muito fechado e receoso em prestar depoimento. Muitos disseram que ele só falava sobre o assunto quando bebia cachaça, o que era bastante recorrente. Mesmo assim, depois de muito insistir, ele aceitou marcar um dia para conversarmos. Chegado o dia marcado ele afirmou que não poderia conversar, pois tinha que fazer uma “reza” para uma criança doente na comunidade São José. Depois de mais duas tentativas, Roberto finalmente me concedeu uma entrevista. Muito desconfiado, Roberto disse que não é sacaca, apenas faz rezas que curam pessoas doentes. Apesar de ele ser filho da já citada Julieta, que se afirma conhecedora de

feitiços, ele fala que seu dom de curar as pessoas não veio dela, e sim de um terreiro de Umbanda que freqüentava em Tefé. Ocorrências como estas são comuns, já que os encantados foram incorporados a muitos cultos de Umbanda Amazonense. De acordo com Roberto, são comuns, na região, terreiros espíritas que trabalham apenas com os encantados do fundo. Em um destes, ele aprendeu muito sobre o boto encantado e também sobre curas. Roberto afirma que aprendera como fechar o corpo de uma pessoa para que ela nunca fosse encantada, entretanto ele diz *“Eu esqueci... Porque eu... logo no início da minha carreira desse negócio, eu tinha vergonha...”*

Com o decorrer da conversa, Roberto se mostra um pouco menos desconfiado e começa a falar mais da sua relação com os botos encantados. Ele afirma que, apesar de não ir ao *fundo*, como alguns dizem, ele é capaz de reconhecer quando tem espírito do *fundo* fazendo mal a alguém e que os conhece pelo nome, *“porque cada espírito tem um nome”*. Roberto afirma também que os encantados ajudam-no na realização das rezas quando ele os solicita. Perguntei, então, a Roberto se os encantados seriam bons ou maus e ele afirma *“escuta aí... ele é ruim pras pessoas que não sabem, mas já com a gente é na parceria...”*.

Ao fim da conversa Roberto deixou a dúvida: afinal de contas ele seria ou não *sacaca*? Além de os moradores da região considerá-lo como tal, ele admite ter alguns poderes que são atribuídos a *sacacas*: conhece os encantados pelos nomes, os considera parceiros e conta com a ajuda deles para realizar suas rezas. Apesar disso, Roberto nega ser um *sacaca*. Talvez essa negação se deva vergonha que ele mesmo admitiu sentir, causada, provavelmente, pela descrença de alguns sobre o tema e pela crítica que o pastor da região faz sobre ele.

4.5. A vingança do boto e o perspectivismo ameríndio

Uma das razões pelas quais os botos enfeitiçam as pessoas é a de vingar aqueles que os maltratam ou ameaçam. Em seu livro Slater afirma (1994: 134) que quem mata um boto pode ficar *“panema”*, ou seja, pode ser atacado por uma incapacidade sobrenatural, sobretudo na caça e na pesca. Entretanto, se a vítima for um encantado em forma animal, *“as conseqüências podem ser mais sérias e duradouras”*. No Cuiú-Cuiú, foram relatadas algumas histórias em que pescadores foram enfeitiçados após terem matado, agredido ou arpoado botos intencionalmente. Nestes relatos, as causas que motivaram a caça do boto variam entre matar para a pesca de piracatinga; arpoar ou matar para evitar que este atrapalhe a pesca do

pirarucu; ou matar por curiosidade e/ou diversão. É importante ressaltar que o pescador que mata o boto sem intenção não é vingado por este, assim, quando o animal fica preso em um malhadeira e morre afogado (o que ocorre frequentemente), o dono da malhadeira não é vítima de feitiço. Tal feitiço, contudo, não é regra geral: alguns dos entrevistados que acreditam no poder de *encante* do boto, como João Soares, afirmam terem matado botos sem, entretanto, terem sofrido nenhuma consequência. Na maioria das vezes, tal sorte é atribuída a Deus.

O feitiço apresenta características que variam bastante de caso para caso. Em algumas histórias, este é marcado por febre forte e dor de cabeça, que muitas vezes, vêm seguidos da visita do espírito do boto que vai “atormentar” o enfeitiçado durante a noite. Em algumas histórias, o feitiço se concretiza pela loucura: o pescador recebe tantas visitas de espíritos de botos vistos só por ele, que enlouquece. Foram relatadas também, dores no braço, tapas na cabeça, perseguição durante a pesca e alucinações.

Na maioria dos casos, o objetivo do boto com estes feitiços é alertar ou levar o pescador para o *fundo*, encantando-o de forma que este não consegue mais voltar para o mundo da superfície em sua aparência normal. Em alguns casos, o encantado consegue se curar antes de ser levado. Alguns se curam sozinhos, com o tempo, e, na maioria das histórias, o enfeitiçado só se cura a tempo de não ser levado porque é atendido por *curadores*, *sacacas* ou *pajés*, capazes de fazerem remédios e garrafadas com elementos da floresta. O alho é um alimento comum nos remédios para curar feitiços de boto.

Galvão (1955), em seu trabalho no Baixo Amazonas, também registra o fato de, em alguns casos, doenças e febres serem atribuída ao boto que, insatisfeito com mal tratos recebidos, enfeitiça o responsável. Da mesma forma que no Cuiú-Cuiú, tais doenças seriam curadas com o auxílio de curadores e benzedeiros.

Maxita, da comunidade Vila Nova 2, conta que arpoou uma bota e logo em seguida sentiu uma mão dando um tapa em sua nuca. Já Thereza Marinho conta que seu irmão, após arpoar um boto, teve febre, dor de cabeça e não enxergava nada além de botos, mesmo fora da água. Daniel matou um boto e ficou mais de uma semana sentindo dor no braço:

“(...)papai sempre dizia que quando a gente cacetava boto sempre dava uma dor no braço. (...) Deu mesmo.” (Depoimento de Daniel Soares, 30 anos, colhido na base Flutuante Preguiça, no 20/07/2012 pela pesquisadora).

Sarney conta que, quem faz mal a um boto é perseguido, no próprio rio, por eles, que acabam atrapalhando a pesca e podem alagar a canoa. Jânio afirma ser freqüentemente perseguido por botos quando vai ao lago Preguiça, e, de acordo com ele, isso se dá pois ele matou muitos botos-vermelhos em sua vida.

“É, e ele vem perturbar a gente no rio mesmo. No rio mesmo ele vem bagunçar com a gente. Ainda mais quando, como diz, quando a gente já não tem o corpo fechado..” (Depoimento de Sarney, 27 anos, colhido na comunidade São Pedro, no dia 18/07/2012 pela pesquisadora.)

Marinho, patriarca da comunidade Vila Nova 2, conta que os botos, principalmente antigamente, atacam as canoas com o objetivo de “alagar” os pescadores. Entretanto, se um pescador arpoa um boto para evitar estes ataques, ele tem febre.

“(...) por exemplo, num lago... por exemplo, lá no Preguiça mesmo. Isso aí eu já assisti também. Aí eles vinham né, rebojava, assim pra alagar a gente. E eram uma luta pra gente se defender deles. Aí tinha que fazer alguma coisa, aí nessa hora justamente que eles arpoavam ele. Mas deixa estar que depois dessa arpoada... às vezes, eles matam ele, mas depois dava uma febre. Aí dava uma arriação, que não era fácil não.” (Depoimento de Marinho, 55 anos, colhido na comunidade Vila Nova 2, no dia 24/07/2012 pela pesquisadora.)

João Soares relata que quando, em sua infância, ele ameaçou flechar um boto fêmea, ele sentiu muita dor de cabeça e foi curado por uma pajé. Ele conta a seguinte passagem:

*“Porque, uma vez... vou contar outra passagem... Aconteceu comigo! A minha mãe... eu era, assim, menino do tamanho desse menino que tava aqui [treze anos em média]. Aí, a minha irmã, ficou assim, doente, de doença de mulher né, e foi na minha frente. Foram pra roça, a roça era sempre longe, aí eu fui a trás, pegando peixe. (...) Na hora que eu cheguei numa enseadona, uma botinha veio bem aqui assim. Fiquei olhando pra ela, assim, ainda suspendi a flecha assim pro lado dela mas não arpoei não... aí saí andando. Não demorou, boiou de novo... aquela bota pequena... aí, vinha uma grandona... duas. E eu remando no rumo da beira da terra... remando no rumo da beira da terra. A bicha ficou borbulhando lá fora. Assim como borbulha mesmo ne. Até que foram boiar lá pro meio. Eu saí atrás pra uma ponta lá e atirei no remo... remando pra cima. E sabe que me judiaram? Quando eu cheguei na roça, já fui assim triste, com uma dor de cabeça. Uma dor de cabeça. E essa dor de cabeça cada vez mais. E, não suportava mais... gritava mesmo. **Aí, tinha um tal de curador, nesse tempo tinha um tal de pajé.** Aí tinha uma mulher que trabalhava com esses negócios, era uma pajé. Sei que aí... lá mamãe me levou pra lá. (...) E aí, a mãe dela fez esse negócio comigo. Aí, sei que aí, foi, foi, foi, foi, fizeram lá um remédio, eu sei que custou muito eu ficar bom. Passei bem... quase uma semana, assim, com essa dor. Mas fiquei bom.”* (Depoimento de João Soares, 62 anos, colhido na comunidade São José, no dia 20/07/2012)

Ribamar conta que, se alguém fizer mal a algum boto encantado, ele também pode ser “flechado pelo boto”. Após arpoar um boto, seu primo ficou “doido”. Ele mesmo, quando criança, jogou barro em botos, e passou a sentir uma grande dor na região da costela:

“Pois é, ele arpoou o boto né, aí ele veio pra casa dele. Aí ele passou, mais ou menos, uns dois dias... com dois dias em diante, aí o boto começou a perseguir ele. Perseguiu, perseguiu, perseguiu... querendo levar ele (...) Era onde ele tivesse. Dormindo de noite eles iam buscar ele lá, queriam levar. E aí, e aí foi, e o pessoal aconselhava ele. Agarravam ele. Diziam: “Não vai”. E ele só queria ir pra água. Só pra água, só pra água, só pra água. Aí o pessoal trouxeram ele pro curador e o curador disse que tinha sido o boto que tinha flechado ele.” (Depoimento de Ribamar, 68 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

‘Antônio Preto’, afirma ter arpoado um boto, quando jovem, e ter ficado algumas semanas enxergando sangue onde deveria enxergar água. Além disso, ele ainda teve febre a qual foi curada com remédio feito de alho. Depois desta experiência, ele nunca mais arpoou botos.

“Sei que puxei o bicho e dei 12 terçadada nele. 12! Aí o arpão largou. Quando eu olhei pra água, já minha vista era tudo sangue. Sangue mesmo. (...) Aí eu fui embora (...) fiquei lá em casa, nunca mais fui pra beira mais.” (Depoimento de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

Thereza, da comunidade Vila Nova 1, conta que seu irmão, quando criança, ameaçou matar um boto, e logo em seguida foi atacado por muitos deles. Após ser salvo por sua mãe, ele passou a ter fortes vômitos que seriam decorrentes da alimentação que os botos lhe davam, sendo esta uma preparação para levá-lo para o fundo.

“Eu sei que ele trançava assim, mana, se não fosse a mamãe ir lá, eles tinham matado, levado. Eu tô te dizendo que ele passou assim quase um mês, assim, caído. Ele provocava da cor de um lodo, eles falam. Não comia não, não comia não. Deitado, jogado não comia. Mamãe foi lá na vidência e o homem falou que ele ia levar, eles já tavam dando da comida deles pra ele comer. Ele não comia não, quando mamãe chegava lá no quarto, aí “Meu filho, come!”. E ele dizia: “Não mamãe, eu não quero não, já comi.” E ninguém dava de comer ele. (Depoimento de Thereza, 30 anos, moradora da comunidade Vila Nova 1, colhido no flutuante Preguiça, no dia 09/08/2012 pela pesquisadora)

Neuza deixa claro que “se for judiar do encantado ne, arpoar e não matar aí é complicado porque ele vem com a pessoa pra mandar tirar o arpão.” A história mais recorrente nas conversas sobre o que acontece se o boto encantado for arpoado e não morrer foi contada, com poucas variações, por Adailton e por João em entrevistas gravadas, além de ter sido presente na fala de Emerson, Antônio e outras pessoas. Em geral, neste conhecido caso, após arpoar um boto, o pescador é levado para o *fundo* do rio por dois homens vestidos de branco que aparecem remando em sua direção – os soldados. No desconhecido mundo mágico, o desafortunado pescador se encontra em um grande hospital onde o boto que arpoara aparece como homem doente em uma maca. Histórias bastante similares foram registradas por Slater (1994: 136) em seu livro. Adailton, da comunidade Vila Nova 2, conta:

“Foi um homem que morava aqui nessa área, ele era até curador (...) Ele contou que o cara arpoou o boto, depois o boto ficou doente... ele tirou o arpão, ele soltou o boto e o boto ficou doente. Aí vieram [soldados] atrás desse boto procurar esse boto. Aí quando dobrando uma ponta assim, tava na enseada... porque cada um tem seu nome ne, aí disse assim: “Espia, espia onde tá fulano” (...) Aí foram lá, pegaram ele. E levaram ele. E aí foram e acharam o cara que arpoou. No outro dia já, acharam ele: “Olha, você ofendeu o fulano de tal, o nome dele era assim, ele tá muito doente, eu quero que o senhor vai com nós até ali no meio.” Era uma canoazona de mastro, assim, brancão como eu estou contando. Chegaram lá no meio, aí deram uma coisa assim, ele saiu do senso dele. Eles traumatizaram ele. Ele se acordou ele tava lá... no hospital do fundo. Tão bonito, diz que, lá no fundo, mais do que aqui. Quarto pra todo canto, o hospital tão bonito, cheio de gente assim, cuidando de todo mundo. E lá não tava como boto não, tava como gente mesmo. Disse: “Olha o que você ofendeu aí!”. Deram conselho pra ele. “Você nunca mais faça isso, que eles são gente também. Ele está doente por causa de você. Não faça isso não. Estamos tratando dele, mas ele tá passando mal. Olha a arpoadona no boto”. Isso é o mesmo que arpoar uma pessoa mesmo. Aí, aconselharam ele pra nunca mais ele fazer isso. Aí trouxeram a comida pra ele, mas se ele tivesse comido ele tinha ficado lá, não vinha mais não, não dava vontade não. Ele já sabia que não podia comer e não comeu não. Aí ficou lá um pedaço. “Agora vamos levar ele lá em cima do rio”. Aí traumatizaram ele de novo, e se acordou ele já tava dentro da canoa dele de novo. (...) Aí ele veio espantado, ele nunca mais fez isso. Aconselharam ele pra ele não fazer isso.” (Depoimento de Adailton, 40 anos, colhido na comunidade Vila Nova 2, no dia 18/07/2012.)

Para Lima (2012) o perspectivismo ameríndio, cuja síntese teórica foi dada por Viveiros de Castro (2002) é essencial para se compreender a realidade do boto encantado e as narrativas como as transcritas acima. De acordo com este autor, os ameríndios atribuem uma unidade cultural a humanos e animais, ao contrário de nós, que afirmamos que o que nos diferencia dos animais é a cultura. Assim, não se pode utilizar a distinção clássica entre Natureza e Cultura para descrever dimensões ou

domínios internos a cosmologias tradicionais, sem, primeiramente, realizar uma crítica etnológica rigorosa.

Na lógica ameríndia pessoas e animais se opõem a partir das diferenças de seus corpos, “mas cada um vê a si mesmo, seus corpos, alimentos e adornos como os ameríndios se vêem.” (LIMA, 2012: 7). O encontro entre diferentes tipos de gente (homem e boto, por exemplo) só aconteceria em momentos excepcionais como nos narrados acima.

Assim, no perspectivismo ameríndio, sujeitos diferentes veem o mundo do mesmo modo, mas o que veem como “a mesma coisa” não é coincidente. Cada espécie de corpo possuiria um universo próprio fechado. Isso pode ser exemplificado com a fala de um dos narradores desta pesquisa que afirma que os Encantados vêem as pessoas da mesma forma que nós vemos os botos na água, e, assim como os homens “flecham” os botos no nosso mundo real, os encantados tentam nos “flechar”, já que no universo deles somos como os botos são para nós.

Desta maneira fica mais fácil compreender quando Neuza afirma que o banco dos moradores do *fundo* é a jiboia; que o beiju é arraia, e que a tartaruga é o pirarucu. (p. 45). Esta lista de correlações pode ir muito além, e confirma a ideia do perspectivismo: diferentes tipos de corpos podem ver a mesma coisa, o que não significa que são coincidentes para os diferentes sujeitos.

Ser enganado em outro mundo levaria a perda si, e é exatamente isso o que ocorre quando aquele que é levado ao *fundo* acredita que o banquete que está vendo é a mesma comida que ele conhece, e come. É por isso que a grande maioria dos entrevistados deixa claro que aquele que chega ao *fundo* não pode aceitar ofertas de alimento e sexo, pois estaria enganado e portanto ficaria para sempre no *fundo*.

4.6. A pesca do boto no Cuiú-Cuiú

No relatório de Estupiñán (et al, 2003, p. 7), publicado pelo IDSM, parte do território do Cuiú-Cuiú aparece como ponto crítico “muito intenso” de abate de jacarés e botos para pesca de Piracatinga. Entretanto, apesar de um número considerável de entrevistados terem admitido que pescam piracatinga com jacarés, a grande maioria afirma não matar botos. Parte disso, provavelmente, se deve ao fato de alguns entrevistados terem medo de admitir que pescam ou pescaram Piracatinga pois sabem que o abate de jacarés e botos para uso comercial é ilegal, e, como dito anteriormente, os moradores da região relacionam o IDSM ao Ibama, acreditando que

seus funcionários são capazes exercer poder de polícia ou estão interessados em denunciá-los. Este medo de serem denunciados e presos por práticas ilegais notável entre os moradores do Cuiú-Cuiú parece inibir alguns de dizer a verdade. Além disso, a recente presença, no Cuiú-Cuiú da pesquisadora de botos que atuou de forma a reprimir claramente as atividades de pesca de boto, provavelmente, cooperou para que aqueles que possivelmente pescam piracatinga usando botos e jacarés omitissem que utilizam botos, mesmo este sendo considerado mais eficiente por atrair mais piracatingas.

Assim, apesar de o relatório publicado pelo IDSM ter registrado atividades de abate de botos no Cuiú-Cuiú, apenas um único morador, receoso de dar este depoimento, admitiu matar botos para a pesca de piracatinga, alegando que “é frescura ter medo de boto por causa desse negócio de espírito”. Outros admitiram já ter matado botos pois estes estavam atrapalhando na pesca, e os demais entrevistados afirmaram não matar botos. Alguns disseram que o único motivo para tal é o fato de o boto-vermelho ser um animal rápido, difícil de ser arpoado; outros entrevistados admitiram que não matam botos por medo de estes se vingarem ou por já terem vivenciado algum caso de encantamento por vingança do boto e terem “aprendido a lição”. Sarney pesca Piracatinga, mas deixa bem claro que só o faz utilizando jacarés como isca, pois tem mais medo de botos do que de jacarés, já que os primeiros possuem espírito.

“Sarney: De vez em quando que eu pesco piracatinga, ano passado que nós começamos a pegar umas aí.

Juliana: Mas pesca com quê?

Sarney: Com jacaré. Nunca matei boto não.

Juliana: Por quê?

Sarney: Por causa disso. Que eu tenho medo.” (Depoimento de Sarney, 27 anos, colhido na comunidade São Pedro, no dia 18/07/2012 pela pesquisadora.)

Os entrevistados como Antônio Preto, Ribamar, Daniel, Maxita e demais que já mataram botos, mas foram *vingados* de alguma maneira, afirmam que aprenderam a lição e nunca mais matarão botos.

“Não arpoou mais não. Eu já tenho o exemplo já.” (Depoimento de Daniel Soares, 30 anos, colhido na base Flutuante Preguiça, no 20/07/2012 pela pesquisadora).

“Mas também, eu nunca mais quero saber de brincadeira com boto. Boto não é coisa que presta não.” (Depoimento de Ribamar, 68 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

“Juliana: *E depois disso o senhor matou boto?*

Antônio: *Nunca mais! Nunca mais!*” (Depoimento de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012 pela pesquisadora)

“Depois daquilo eu falei que eu nunca mais ia matar boto.” (Depoimento de Maxita, morador da comunidade Vila Nova 1, colhido no Flutuante Preguiça no dia 12/08/2012 pela pesquisadora.)

Durante a minha estadia no Cuiú-Cuiú, o Ponto X, comunidade não indígena do setor Aranapu que se localiza próxima a comunidade indígena Jubará, foi citada como local onde a prática de se matar botos para a pesca de piracatinga é bastante comum por se situar em um local onde população de botos é abundante durante a seca e onde é mais fácil capturá-los usando redes de arrastão. Visitei esta comunidade três vezes para realização de atividades de educação ambiental e recebi depoimentos de jovens que admitem realizar a pesca com boto, mas não discordam do poder do encantado, pelo contrário, afirmam que são perseguidos por estes durante o sono e que só pescam a Piracatinga porque não encontram outra alternativa de fonte de renda.

Na mesma comunidade, conheci Nego, que trabalhava como assistente de campo de outros pesquisadores do IDSM. Ele conta que sempre matava botos, não só para utilizá-los na pesca de Piracatinga, mas também por diversão, já que acreditava que o boto era um ser sem espírito. Durante muito tempo sua sogra advertia ele que, se ele continuasse com esta prática, seu filho nasceria deficiente, mas Nego não acreditava. O pescador continuou matando botos-vermelhos mesmo durante a gravidez de sua esposa, e, assim como previsto pela sogra, seu filho nasceu com sérias deficiências motoras e mentais, que de acordo com a própria família, o fazem parecer com um filhote de boto. Após o acontecido, Nego afirma que nunca mais matou e nem irá matar nenhum boto, pois “aprendeu a lição”. Isto reforça que o medo da vingança do boto não é atributo exclusivo das comunidades indígenas do Cuiú-Cuiú. Ao contrário, este está presente em diversas regiões da Amazônia, como documentado por outros autores como Slater (1994) e Galvão (1955).

Percebe-se que há, entre os entrevistados, dois padrões principais. Em um, os pescadores acreditam que ao matar um encantado, a pessoa é enfeitiçada, e como não é possível saber qual boto é encantado e qual não é, acreditam que é melhor nunca matá-los. Em alguns casos, estes pescadores chegaram, sim, a matar botos, mas por terem sido enfeitiçados de alguma maneira, decidiram nunca mais matar. Por

outro lado, outros pescadores, apesar de acreditarem em muitos aspectos sobrenaturais do boto, acreditam que os botos encantados não existem mais e por isso matam botos ou só não o fazem, pois afirmam que o boto é muito difícil de ser pego já que é muito rápido.

O aspecto vingativo do boto se assemelha muito à categoria “dono”, comum em cosmologias de populações amazônicas. Esta categoria designa relações de propriedade entre humanos, não-humanos e coisas, estabelecendo formas de controle e proteção, e também de territorialidade.²⁰ Um ente mágico muito conhecido que poderia exemplificar este tipo de categoria é o curupira, que protege a mata ao confundir aqueles que caçam animais ou exploram a floresta de maneira indevida. No Cuiú-Cuiú foram comuns relatos sobre localidades específicas que *pertencem* a algum ser mágico. O relato citado anteriormente sobre a assombração de uma mulher que não permite que os moradores levem do igarapé as pedras pretas existentes nele também apresenta uma relação de proteção/controle. A mulher, ou visagem, se apresenta neste caso como uma mediadora entre a pedra e os humanos, da mesma forma que o curupira é um mediador que controla a relação entre os homens e a floresta. Seguindo a mesma lógica, o poder atribuído aos botos de se vingarem daqueles que os maltratam estabelece uma relação que visa controlar o comportamento dos humanos em relação a estes golfinhos. Assim, tanto o curupira, quanto a visagem do igarapé e o próprio boto encantado são “donos” de diferentes elementos do universo.

4.7. O desaparecimento do encantado

Em sua pesquisa, Deborah Lima (2012) apresenta o relato de um amazonense que afirma que o aumento da população e o crescimento das cidades estariam levando os encantados a se afastarem do mundo dos humanos. Slater (1994) também mostra que para alguns de seus entrevistados as narrativas de encantados ocorreram no passado e já não acontecem mais casos de encante. Uma relatora de Slater chega afirmar que os botos não gostam de grandes cidades pois os barulhos lhes dão dor de cabeça (SLATER, 1994: 51).

²⁰ Para melhor compreensão da categoria indígena usualmente traduzida por “dono”, ver Fausto (2008).

Relatos similares foram gravados no Cuiú-Cuiú. Apesar de muitos entrevistados terem vivenciado manifestações sobrenaturais de botos, a grande maioria remete a existência do *encante* ao passado, afirmando existir, hoje em dia, poucos botos encantados. Os termos *antigamente* e os *antigos* são bastante recorrentes quando o entrevistado fala sobre o encantado. Mesmo tendo sido vítima de um feitiço, Antônio Preto afirma: “*Os antigo ne, nós sabe que acontecia essas coisas com eles.*” (Depoimento de Antônio Preto, 55 anos, colhido na comunidade São José, no dia 23/07/2012).

Alguns moradores apresentam outra justificativa para a diminuição do encantado na região, que não o crescimento das cidades. Para estes, a existência de botos encantados, parece, de alguma maneira, depender da existência do índio *pagão*, ou seja, homem não cristão conhecedor dos *espíritos da floresta*. Ao ser questionada sobre o porquê de existirem tão pouco botos encantados atualmente, Julieta, responde:

“Porque hoje tudo já é crente né, naquele tempo não. O povo era pagão, ninguém tinha compromisso com Deus. Eles sabiam mexer com essas coisas.”
(Depoimento de Julieta, 57 anos, colhido na comunidade São José, no dia 12/08/2012)

O filho de Julieta, Roberto, ao receber o mesmo questionamento em momento diferente dá a mesma resposta: “eu acredito que as igrejas afastaram muito as coisas ne?! (...)Diminuiu porque agora todo mundo é crente”. Dentro da mesma lógica, Neuza afirma que, hoje em dia, existem menos casos de encante pois as pessoas se tornaram cristãs: estão rezando mais e por isso estão “fechando o corpo”, o que tornaria as pessoas imunes a manifestações sobrenaturais.

Estes depoimentos podem estar relacionados ao que o pastor da Igreja Assembléia de Deus tem a dizer aos fiéis em relação ao encante. Izael é pastor no Cuiú-Cuiú há seis anos, quando veio de Coari (AM) onde nasceu. Inicialmente, ao ser questionado sobre a existência do boto encantado Izael afirma que o boto “é como se fosse outro peixe”, um animal agressivo que ataca as embarcações não por ser encantado, mas por ter extinto naturalmente agressivo. Izael é enfático ao dizer que os botos não possuem o poder de levar as pessoas para um mundo encantado, e que quando dizem isso sobre alguém, a verdade é que esta pessoa morreu afogada. “A gente sabe que as pessoas morrem ne, afogadas... essa questão de dizer que boto levou, isso aí eu não concordo não.” Sobre a ideia de que o boto é capaz de engravidar mulheres, Izael também se mostra bastante cético afirmando que esta

história era inventada por moças jovens que não queriam contar para os pais ou maridos que haviam engravidado de algum homem que estava de passagem na região.

Perguntei, então, a Izael o que ele diz aos fiéis quando estes afirmam ter presenciado alguma manifestação sobrenatural proveniente destes animais. Neste momento Izael apresenta uma posição um pouco diferenciada, admitindo que as manifestações sobrenaturais podem existir, mas que estariam ligadas ao mal: “Pra mim é ou o psicológico dele ou obra maligna né. A gente crê em obra maligna. A gente sabe que ela existe. Que nem, vamos supor, esse negócio de encante... essas coisas vem de feitiçaria né!? De macumbaria, essas coisas assim.” Para Izael, se realmente algo de sobrenatural ocorrer em relação ao boto, é porque este foi possuído pelo satanás: “Se essas coisas existem, não é de Deus. (...) Porque das nuvens pra baixo o satanás tem um poder tremendo. No caso, ele pode se transformar num boto e depois se transformar numa pessoa. Se possível for, a bíblia diz que ele pode se transformar até em anjo de luz.” Para exemplificar, Izael fala sobre a passagem da bíblia em que afirma que “existia uma legião de demônios sobre um rapaz e Jesus foi lá e expulsou essa legião. Então essa legião, ela entrou numa manada de porcos e os porcos caíram na água.” Ele sugere, assim, que se há de fato algo sobrenatural nos botos seria porque estes estão possuídos por demônios e por isso deveriam ser mortos. A oração e a devoção a Deus seriam as únicas formas eficazes de não serem atingidos por estes “demônios”.

Sobre as pessoas consideradas curadores, sacacas ou rezadeiras Izael afirma: “É o pessoal que faz feitiço, e essas pessoas, biblicamente, elas são descartadas do céu. Não tem o direito a vida eterna.” Sacacas e curadores seriam macumbeiros que não entrarão no “reino de Deus”. De acordo com Slater (1994), muitos amazonenses fazem uma grande diferença entre as tradições de cura baseadas nos xamãs e o que chamam pejorativamente de macumba e feitiçaria proveniente de terreiros como o de Umbanda. Esta diferenciação não é feita, entretanto, por Izael. Em sua entrevista, Izael critica Neuza e Roberto, os rezadeiras. Para Izael, Roberto seria um alcoólatra que não merece atenção. Já em sua entrevista Roberto é quem fala que os pastores evangélicos, mais do que os padres católicos, não “acreditam nestas coisas”. Neuza, fala, sem ser questionada sobre o assunto, que a religião evangélica não é a ideal pois “os evangélicos só acreditam na religião deles e em mais nada.” Neuza e Roberto se consideram católicos entretanto não freqüentam nenhuma missa.

Este antagonismo entre os rezadeiras e o pastor do Cuiú-Cuiú remete ao que Slater (1994:325) chama de “hostilidade institucional da Igreja Católica em relação aos curandeiros tradicionais”, hostilidade esta que pode ser atribuída também à Igreja Protestante. Entretanto, mesmo que o pastor da região tenha esta opinião divergente em relação ao boto encantado e critique curadores, isso não parece influenciar muito na forma com que os entrevistados enxergam o boto. Por mais que alguns deles tenham repetido o discurso do Izael no primeiro momento em que eu perguntava sobre o boto, em momento posterior, eles já se sentiam a vontade para contar tudo o que sabiam sobre o encante. Da mesma forma, mesmo Izael condenando as práticas de Neuza e Roberto, eu pude presenciar diversas vezes Roberto sendo requisitado nas comunidades para realizar suas rezas e curas.

O que parece acontecer é que a resposta do boto encantado dentro da cosmologia deste povo para esta posição da igreja evangélica no Cuiú-Cuiú é ir embora dali. Por isso que Julieta afirma que como hoje o povo é crente e já não sabe “mexer com essas coisas”, os botos estão sumindo. Este relativo desaparecimento do boto encantado é mais um indício de que este aspecto da cosmologia do Cuiú-Cuiú, e da grande maioria dos povos amazônicos, vive em transformação. A afirmação, por parte dos entrevistados, de que os botos encantados estão desaparecendo da região não significa, entretanto, que o encante do boto deixará de existir para este povos. Neste sentido, Lima (2012, 3) afirma que “ainda que as narrativas enfrentem um contexto desfavorável de dominação cultural, a sua estrutura de validação garante ao perspectivismo ameríndio um domínio de resistência que sobreviveu a mais de 500 anos de ameaça de extinção”. As narrativas teriam a capacidade de prever a possibilidade de o encontro entre as duas formas de cosmovisão resultar em comunicação. A diminuição da quantidade de botos encantados seria mais um resultado desta comunicação entre duas percepções de mundo distintas.

4.8. A educação ambiental

Todas estas histórias, descrições e práticas relacionadas ao boto-vermelho eram conhecidas de todos do Cuiú-Cuiú incluindo crianças. Notei que este ser é muito presente no imaginário deste povo e suas histórias são recorrentes nas conversas cotidianas. Todos sabiam me dar uma aula sobre o encantado. No Cuiú-Cuiú, quando se fala em boto-vermelho, logo se pensa no ser encantado, e não nas características aparentes do animal. Por isso, ao realizar as atividades de educação com jovens e adultos da TI Cuiú-Cuiú notei que, ao perguntar aos moradores as características

principais do boto-vermelho, as respostas estavam sempre mais relacionadas com seu poder enquanto ser encantado do que com suas características físicas enquanto animal, com as quais me foi pedido que trabalhasse durante as atividades.

As atividades educação ambiental que eu era orientada a fazer enquanto estagiária do IDSM objetivavam a conservação dos mamíferos aquáticos da região: os botos e peixe-boi. Tal prática se baseava em estudos científicos que apontam um declínio das populações destas espécies, sendo a pesca de piracatinga uma das possíveis causas atribuídas à diminuição dos botos-vermelhos na região do médio Solimões.

As atividades eram pautadas na ideia, presente em diversos projetos de educação ambiental, de que levar conhecimento acerca do objeto alvo da conservação pode levar a sensibilização e a uma mudança de hábito do público. Por isso, fui orientada a ensinar aos moradores do Cuiú-Cuiú as características biológicas e anatômicas destes animais. Através de atividades lúdicas como jogo da memória e quebra-cabeças, eu fazia perguntas como: Quantos meses dura a gestação do boto? Durante quanto tempo o filhote fica com a mãe? O boto é um animal solitário ou está sempre acompanhado? Entre outras perguntas. Entretanto, principalmente quando se tratava do boto-vermelho, os ouvintes não demonstrava compreensão nem interesse pelas atividades. E mesmo que estas tenham sido realizadas mais de uma vez por mim e pela educadora ambiental anterior em muitas comunidades do Cuiú-Cuiú, os moradores não davam as respostas esperadas. Por este motivo, ao longo do período em que trabalhei nestas comunidades realizando a presente pesquisa, fui percebendo que a tentativa de inculcar no público alvo da atividade de educação conceitos da biologia que descrevem a anatomia, o habitat e o nicho ecológico do animal, classificando-o em reinos e filos, perde seu sentido quando este animal, para aqueles colocados na situação de aprendizes, está em constante metamorfose e a forma como costuma aparecer é apenas mais uma “capa” que utiliza.

Assim, como visto anteriormente, para Viveiros de Castro (2002) utilizar a distinção clássica entre Natureza e Cultura para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias tradicionais pode comprometer toda a análise etnográfica. Da mesma forma, a realização de atividades de educação em comunidades amazônicas que não partam do pressuposto de que existem diferenças entre a cosmovisão ocidental e a do grupo em questão, pode não atingir os resultados esperados. Além disso, este erro pode dificultar mais ainda a comunicação entre a pessoa que se

coloca na posição de educador e o grupo em questão, já que, desta forma, eles estão falando em “linguagens” bem diferentes.

Portanto, proponho a educação ambiental voltada para conservação de espécies, como o boto-vermelho, em comunidades amazônicas seria mais eficiente e justa se buscasse primeiramente valorizar a perspectiva deste povo acerca do animal em questão. Acredito que ainda são necessários muitos esforços e discussões para que se consiga encontrar uma forma de se realizar educação ambiental com povos tradicionais de forma a conciliar a conservação com as diferentes cosmologias e formas de linguagens que nos são apresentadas. Entretanto, algumas iniciativas surgiram nos últimos anos, mostrando que é possível fazer educação ambiental de uma forma mais horizontal e menos impositiva. Um exemplo é o trabalho realizado por Sarita Kendall (1999). Esta autora promoveu um estudo sobre conhecimentos e histórias relacionados à água, presentes na cultura dos povos ribeirinhos do entorno dos lagos Tarapoto em Puerto Nariño na Colômbia. Através de entrevistas com “pessoas-chave” de cada comunidade e de competições de desenhos entre as crianças retratando o universo aquático dos lagos, Kendall reuniu informações e histórias presentes na cultura destes grupos. Dentre os animais tratados neste trabalho, o boto vermelho é um dos principais elementos mágicos. A partir do estudo e das coletas de informações realizadas por Kendall e outros pesquisadores, foi criado, pela Fundação Omacha, a cartilha *Histórias de Bufeos* (2004) (*Histórias de Botos*) que reúne, em uma linguagem simples, conhecimentos e histórias das comunidades ribeirinhas da Amazônia colombiana acerca do boto-vermelho e do boto-tucuxi. Para a autora, a valorização das tradições culturais reforçaria a identidade deste povo e auxiliaria na retomada da “postura tradicional” diante destas espécies.

É imprescindível ressaltar, entretanto, que o presente trabalho não apresenta a proposta simplista de hipervalorizar de forma utilitarista os sentimentos de respeito e medo evocados pelos botos-vermelhos devido à sua potencial natureza encantada. Os pontos em comum entre as cosmologias amazônicas e as estratégias de conservação devem sim ser identificados, porém tratados com cautela. Deve-se, portanto, buscar encontrar a melhor maneira de colocar os conhecimentos das populações tradicionais em debate simétrico com as ciências que subsidiam as iniciativas de conservação.

5. CONCLUSÃO

O fato de muitos moradores confirmarem um relativo desaparecimento do boto-encantado e crescente ocorrência, apesar de ainda pequena, de moradores do Cuiú-Cuiú que estão caçando o boto para utilizá-lo como isca na pesca da Piracatinga sob o pretexto de que não existem mais encantados são indícios de que, assim como constatado por Slater (1994) em diversas regiões do Amazonas, este aspecto da cosmologia também vive em transformação no Cuiú-Cuiú. Aqui vale relembrar que quando se trata dos saberes dos povos amazônicos há sempre uma dinâmica intensa, pois como afirmou Carneiro da Cunha (2002), o conhecimento local supõe uma prática constante e muita troca de informações, a qual não se refere apenas às trocas entre os moradores locais, mas às trocas com pessoas e saberes de outras culturas.

Se por um lado, estudos etnográficos como este, os de Slater (1994) e os de Lima (2005, 2010 e 2012) registram nas comunidades tradicionais da Amazônia a presença do boto encantado enquanto aspecto complexo que vive em constante transformação na cosmologia deste povo; por outro lado, estudos de biólogos como o de Mintzer et al (2012) e de Silva, Martin e Carmo (2011) concluem que a população de botos-vermelhos está diminuindo na Amazônia devido ao aumento do número de pescadores que caçam estes animais de forma predatória para utilizá-los na recente prática de pescar piracatinga com carcaças. Por este motivo, institutos como o próprio IDSMM buscam alternativas conservacionistas para tentar reverter este quadro de modo a evitar que este golfinho se inclua na lista de espécies extintas. Para isso, são incentivadas pesquisas científicas e atividades de educação ambiental voltadas para as populações que lidam mais diretamente com este animal: as comunidades tradicionais amazônicas.

Entretanto, com minha experiência, percebi que realizar educação ambiental voltada para conservação de botos-vermelhos nestas comunidades tradicionais utilizando o aparato explicativo das ciências biológicas se mostrou um equívoco. Levando o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002) em conta, a ciência ocidental que concebe o boto-vermelho como uma espécie de animal (no caso mamífero) que diverge do *Homo sapiens* por não possuir cultura e agir, basicamente, por instintos, em nada coincide com a concepção dos povos descendentes dos ameríndios em relação a este animal. Realizar atividades de educação ambiental voltada para conservação com estes povos, utilizando conceitos da ciência

contemporânea torna-se perigoso, pois pode subjugar os conhecimentos tradicionais impondo outro como verdade.

Em reservas de desenvolvimento sustentável como Mamiraúia e Amanã, é estabelecido um pacto entre populações tradicionais e ambientalistas com o objetivo de chegar a um uso racional dos recursos. Pesquisadores e extencionistas de diferentes áreas do saber dialogam e aprendem diariamente com povos ribeirinhos e indígenas e seus saberes diferenciados. Neste caso, assim como Deborah Lima acredito que “as diferenças cosmológicas são significativas demais para serem simplesmente deixadas de lado” (Lima, 2010:14). É necessário que, não só os atores envolvidos na educação ambiental, mas todos aqueles que trabalham com pesquisa, extensão e educação em comunidades tradicionais reconheçam e respeitem os diferentes modos de pensar presentes nestes grupos e busquem, em conjunto, encontrar uma maneira justa de fazer conservação e ao mesmo tempo assegurar os direitos dos povos tradicionais. Neste sentido, tentar compreender a ideia de perspectivismo ameríndio dada por Viveiros de Castro (2002) poderia ser um caminho para que estes atores passem a elaborar suas atividades de maneira a dialogar com os diferentes saberes sem impor o conhecimento técnico/científico como verdade única e incontestável.

Com relação à educação ambiental, acredito que existe um grande desafio, pois trata-se de propor um diálogo equilibrado sobre o ambiente entre duas cosmologias que exergam a natureza de formas muito diferentes, tendo, também, expectativas diferentes em relação a ela. Neste caso, para que não ocorra uma imposição do saber e concepção do educador, seria indispensável que se concebesse uma educação que também colocasse o educador na condição de aprendiz e o grupo tradicional na condição de educador. Também é importante reforçar que uso de termos como “lendas” e “crendisses” nestes processos só dificultam o diálogo e deprecia o conhecimento do outro. De qualquer forma, ainda há muito que se trabalhar para se alcançar um método mais adequado de se fazer educação ambiental em situações como esta, e acredito que o presente trabalho apenas faz parte do embrião desta discussão.

FIGURA 4 – Ribamar saindo para pescar em sua canoa – 23/07/2012



FIGURA 5 – O assistente de campo e o zelador do Flutuante Preguiça. 24/07/2012



FIGURA 6 – Realização de atividade de educação ambiental com alunos da comunidade indígena Jubará. 11/08/2012



FIGURA 7 – Realização de atividade de educação ambiental com alunos da comunidade indígena São José. 29/06/2012



FIGURA 8 – Família moradora da comunidade indígena São José. 27/06/2012



FIGURA 9 – Dona Julieta e família na comunidade São José. 12/08/2012



FIGURA 10 - Flutuante Preguiça



FIGURA 11 – Carcaça de boto, abatida para pesca de Piracatinga, abandonada no rio Solimões.



Fonte : SOUZA, Paulo. Imagem de boto abatido com sua carcaça abandonada. In: ESTUPIÑÁN,. et al, 2003.

6. BIBLIOGRAFIA

AGASSIZ, L & AGASSIZ, E. C. **Viagem ao Brasil – 1865 – 1866**. Tradução e notas de Edgar Sussekind de Mendonça. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1938

ALENCAR, Edna. 2002. **Terra Caída: Encante, Lugares e Identidades. Tese de doutoramento**. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

ARNAUD, E. **Os índios Mirânia e a expansão luso-brasileira (Médio Solimões-Japurá, Amazonas)**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nº81: Belém – PA, 1981.

BATES, H. W. **O Naturalista no rio Amazonas**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1944.

BOTERO-ARIAS, R.; FRANCO, D.; MARMONTEL, M. **A mortalidade de jacarés e botos associada à pesca da piracatinga na região do Médio Solimões - Amazonas, Brasil**. Tefé AM: IDSM. 20014.

BRASIL. Sistema Nacional de Unidades de Conservação -SNUC. **Lei Nº 9.985**. 18 de julho de 2000.

CARVALHO, C. T. **Dicionário dos Mamíferos do Brasil**. Fundação Parque Zoológico: São Paulo, 1969. 133p.

CARVALHO, J. **O matuto cearense e o Caboclo do Pará – contribuição ao folklore nacional**. Jornal de Belém: Belém, 1930.

CRULS, G. **Hiléia Amazônica. Aspectos da flora e da fauna, arqueologia e etnografia indígenas**. Livraria José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1958

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 5a. ed. Campinas: Papirus, 2004.

BRUM, Sannie Muniz. **Interação dos golfinhos da Amazônia com a pesca no MédiocSolimões**. Dissertação (Mestrado em Biologia de Água Doce e Pesca Interior)-INPA, Manaus, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa. (orgs). **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ESTUPIÑÁN, Guillermo (Relator); MARMONTEL, Miriam; QUEIROZ, Helder; SOUZA, Paulo Roberto; VALSECCHI, João; BATISTA, Gelson; PEREIRA, Saíde. **A pesca da Piracatinga (Calophysus macropterus) na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá**. MCT / IDSM. (Relatório Técnico). Tefé AM: IDSM. 2003.

FAULHABER, P. **Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil-Colômbia**. Publicado em: Cardoso de Oliveira, Roberto e Baines, Stephen. *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília, UNB, 2005.

FAULHABER, Priscila. **A Reinvenção da Identidade Indígena no Médio Solimões e no Japurá**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Anuário Antropológico/1996. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

FAULHABER, P. **A territorialidade Miranha nos rios Japurá e Solimões e a Fronteira Brasil-Colômbia**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1996. vol.12 n° 2. Pag. 279-303.

FAUSTO, C. **Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia**. In: MANA 14(2): 329-366, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeane. *Ser afetado*. **Caderno de campo, n. 13. 2005**. Disponível em:<http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol13_n13_2005/cadernos_de_campo_n13_155-161_2005.pdf>.

FERNANDES, Simone M. **Interação entre botos vermelhos (*inia geoffrensis*) e atividade pesqueira na região de Tefé, Amazonas**. Tefé, AM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2006.

FIGUEIREDO, N. **Los bichos que curan. Los animales y La medicina popular em Belém do Pará (Brasil)**. Montalban: Caracas, 1988.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Cultura Cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade**. – São Paulo: Annablume, 2004.

FUNDACIÓN OMACHA. **Historias de Bufeos**. Orgs. GALINDO, A; KENDALL, S.; OROZCO, D.; TRUJILLO, F. Ediciones Antropos Ltda.: Bogota, 2004.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**, Coleção Brasileira, XXIV. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1955

HARRIS, M. **Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo**. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis). **Mamíferos Aquáticos do Brasil: plano de ação** – versão II. Ministério do Meio Ambiente, Ibama, Brasília. 2001

IDSMM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá). **Plano diretor do IDSMM, 2006-2009**: [planejamento estratégico do IDSMM]. – Tefé, AM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2006. 68 p.

IDSM (Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá). **Plano de gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – IDSM**. Tefé, AM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.

KENDALL, Sarita. **Incorporating local knowledge and story into environmental education: guidelines for the creation of an interpretation centre in the colombian amazon**. Master of Arts Environmental Education – NOTTINGHAM TRENT UNIVERSITY. United Kindon, 1999

LEFF, Enrique. **Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo dos saberes**. Rio de Janiro: Garamond, 2004

LIMA, D. **O lugar da cultura e o papel da antropologia: Um balanço da contribuição de Manuela Carneiro da Cunha**. In: XII JORNADA DE ESTUDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS. Campus Marília, novembro de 2010..

LIMA, D. **O Homem Branco é um Boto: o encontro colonial nas narrativas de encantamento de ribeirinhos do Médio Solimões**. Departamento de Sociologia e Antrpologia – UFMG, 2012.

LIMA, D; POZZOBON, J. **Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social**. In: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (54), 2005

MARQUES, José Geraldo. **Pescando Pescadores. Ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica**. 2ª Ed. São Paulo: NUPAUB-USP; Rio de Janeiro: Fundação Ford, 2001.

MARTINS, Heloisa H. T. de S. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. *Educação e Pesquisa*: São Paulo, v.30, n.2, p. 289-300, maio/ago. 2004

MENEZES. R. **Nas Ribas do rio-mar**. Edição do Anuário do Brasil: Rio de Janeiro, 1928.

MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA. **Instrução Normativa Interministerial Nº6, de 17 de julho de 2014**. Disponível em: < <http://www.icmbio.gov.br/intranet/download/arquivos/cdoc/biblioteca/resenha/2014/julho/Res2014-07-18DOUICMBioEx.pdf>>. Acessado em 11 de setembro de 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Edital de convocação de audiência pública**. Manaus, 20 de agosto de 2013. Disponível em: < <http://www.pram.mpf.mp.br/news/2013/edital%20e%20regimento%20botos.pdf>>. Acessado em 16 de setembro de 2013.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Recomendação Nº 04, de 05 de fevereiro de 2014**. Inquérito Civil Público nº 1.13.000.000790/2012-61.

MONTGOMERY, S. **Encantado: Pink dolphin of the Amazon**. Neva York: Houghton Mifflin Company, 2002.

MINTZER, V.; MARTIN, A.; DA SILVA, V.; BARBOUR, A.; LORENZEN, K.; FRAZER, T. **Effect of illegal harvest on apparent survival of Amazon River dolphins (*Inia geoffrensis*)**. *Biological Conservation* 158 (p. 280–286), 2013.

NOMURA, Hitoshi. **Os Mamíferos no folclore**. Fundação Vingt-un Rosado: Mossoró: 1996.

PEREIRA, N. **Um peixe enigmático**. Rio de Janeiro: Revista Brasileira, 1935. 6: 137-150

PORTAL CNPQ. **Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil: conservação e manejo de mamíferos aquáticos**. Disponível em: <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhelinha.jsp?grupo=4482205LS7EOOS&seglinha=2>>. Acessado em 25 de maio de 2012.

PORTAL ISA. Instituto Socioambiental. De olho nas Terras Indígenas: **Terra Indígena Cuiú-Cuiú**. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/ptbr/terrasindigenas/4030>>. Acessado em 23 de abril de 2013.

PORTAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **MPF/AM convoca audiência pública para discutir matança de botos no Amazonas**. 19 de setembro de 2013. Disponível em: <<http://www.pram.mpf.mp.br/news/mpf-am-convoca-audiencia-publica-para-discutir-matanca-de-botos-no-amazonas>>. Acessado em 16 de setembro de 2013.

SANTOS, R. B. **Estrangeiros e encantados: fugiras da alteridade na foz do Jutai**. Manuscrito. Tefé, 2012.

SILVA, M. A. **Sobreposição territorial entre unidades de conservação estaduais e terras indígenas no médio Solimões**. Programa de Pós Graduação em Geografia – UFAM. Manaus, 2009.

SILVA, Vera M. F.; MARTIN, A. R.; CARMO, Nívea, A. S. **Boto Bait: Amazonian fisheries pose threat to elusive dolphin species**. *Spieces* 53 (p. 10-11): January–june 2011

SMITH, N. Enchanted Forest. Folk Belief in fearsome has helped conserve the resources of the Amazon jungle. **Natural History**. 8: 14-20. 1983

SOUZA, M. O. **Passar para indígena na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)**. PPGAN-UFMG, 2011.

SOUZA, M. **No baixo curso do rio Japurá: processos de diferenciação política na RDS Amanã**. Relatório final IDSM. Tefé, 2012.

SLATER, C. **Dance of the Dolphin: Transformations and disenchantment in the Amazonian imagination**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1994

STRADELLI, E. **Vocabulários da língua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez, precedidos de um esboço de gramática nheenga-umbuê-sauá-mirí e seguidos de contos em língua geral nheêngatú poranduua.** Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro: Rio de Janeiro, 1929.

VERÍSSIMO, J. **Scenas da Vida Amzonica – com um estudo sobre As populações indígenas e Mestiças da Amazônia.** Livraria Editoria de Tavares Cardoso & Irmão, Lisboa, 1886.

VIERTLER, R. B. **Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia.** In: AMOROZO, M. C. M; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (orgs.) *Método de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas: Anais*, Rio Claro, SP – UNESP/CNPq, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. pp. 345-399.

ANEXO 1 – Carta do representante da área indígena Cuiú-Cuiú, endereçada à FUNAI, declarando estar de acordo com a realização da presente pesquisa nas aldeias da região.

Comunidade Indígena São José, 28 de junho de 2012

A Fundação Nacional do Índio,

Eu, João Moreira, representante da área indígena Cuiú-Cuiú e morador da comunidade indígena São José pertencente ao setor Boa União da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDSM) declaro estar de acordo com a proposta de pesquisa da estagiária do grupo de pesquisa de Mamíferos Aquáticos do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM) Juliana Cabral de Oliveira Dutra, RG: MG-13.340.267, que pretende utilizar as comunidades deste setor como foco de seu trabalho nomeado "A Relação entre os mitos locais e a interação dos ribeirinhos da Amazônia com os Botos na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá".

Assinatura João de Assunção Faustino

Testemunha Odinei Cláudio Moraes

ANEXO 2 – Documento assinado pelo coordenador da FUNAI/TEFÉ autorizando a realização da presente pesquisa na TI Cuiú-Cuiú.



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE MANAUS

AUTORIZAÇÃO

A Fundação Nacional do Índio FUNAI, através de sua COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL/TEFÉ – Am, autoriza, a senhora JULIANA DE OLIVEIRA DUTRA, portadora do RG. 13340267/MG E CPF. 098.279.776 – 10, estagiária do Instituto de Desenvolvimento Sustentável – Mamirauá, a desenvolver a pesquisa a nas aldeias da Terra Indígena Cuiú – Cuiú que tem como tema, A relação entre o poder do encantado e a interação dos ribeirinhos da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá com os Botos - Vermelhos

Por ser expressão da verdade firmo a presente autorização.

Tefé – Am.02 de julho de 2012 .

Atenciosamente,

Tome Peres da Cruz
Coord. CTL/FUNAI/TEFÉ
PORT.1.750/PRES/TEFÉ

ANEXO 3 – Documento assinado pelo coordenador da FUNAI/TEFÉ autorizando a realização de atividades de educação ambiental na TI Cuiú-Cuiú.



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI
COORDENAÇÃO REGIONAL DE TABATINGA
CTL/FUNAI/TEFÉ

AUTORIZAÇÃO

A Fundação Nacional do Índio FUNAI, através de sua COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL/TEFÉ, autoriza a Sra. JULIANA CABRAL DE OLIVEIRA DUTRA, portadora do RG. 13340267/MG e CPF. 098.279.776-10, estagiária do Instituto de Desenvolvimento Sustentável -MAMIRAUÁ, a desenvolver a atividade de Educação Ambiental, junto as Aldeias localizadas na Terra Indígena CUIU-CUIU/Município de Marã.

O referido é verdade e dou fé.

Tefé – Am. 02 de Julho de 2012.

Atenciosamente,

TOMÉ FERNANDES CRUZ
COORD. CTL/FUNAI/TEFÉ
POT.1.750/PRES/TEFÉ