



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO

Evanildo Moraes Estumano

**TRADIÇÕES DE CONHECIMENTO NA AMAZÔNIA:
UMA ETNOGRAFIA SOBRE O SENSO COMUM NA PESCA ARTESANAL**

BELÉM-PA
2018

Evanildo Moraes Estumano

**Tradições de Conhecimento na Amazônia:
uma etnografia sobre o senso comum na pesca artesanal**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, PPGSA, da Universidade Federal do Pará, como um dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado.

BELÉM-PA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- E79t Estumano, Evanildo Moraes
Tradições de conhecimento na Amazônia : Uma etnografia sobre o senso comum na pesca artesanal /
Evanildo Moraes Estumano. — 2018
225 f. : il. color
- Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
Orientação: Profa. Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado
Coorientação: Profa. Dra. Maria de Fátima Calça Amante.
1. Senso comum. 2. Saberes sociais. 3. Significado cultural. 4. Trabalho masculino. I. Furtado, Lourdes de
Fátima Gonçalves, *orient.* II. Título
-

Evanildo Moraes Estumano

**Tradições de Conhecimento na Amazônia:
uma etnografia sobre o senso comum na pesca artesanal**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, PPGSA, da Universidade Federal do Pará, como um dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado.

Este exemplar corresponde ao relatório final de tese submetido ao exame de Defesa de Tese à Comissão Julgadora em 08/ 03/2018.
Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Lourdes Gonçalves Furtado — Orientadora
Museu Paraense Emílio Goeldi;
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará

Prof.^a Dr.^a Maria das Graças da Silva — Examinadora Externa
Universidade do Estado do Pará

Prof. Dr. Tiago Pedro Ferreira Tomé – Examinador Externo
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Samuel Maria de Amorim e Sá — Examinador Interno
Universidade Federal do Pará

Prof.^a Dr.^a Andréa Bittencourt Pires Chaves — Examinadora Interna
Universidade Federal do Pará

Prof.^a Dr.^a Maria Angélica Motta-Maués — Suplente Interna
Universidade Federal do Pará

Prof. José Bittencourt da Silva — Suplente Externo
Universidade Federal do Pará

A meus pais, Egídio Estumano (*in memoriam*) e Jandira Estumano.
Meu pai e minha mãe, vocês me fizeram doutor para a vida antes do meu doutorado.
Aqui jaz o texto acadêmico, que certifica e qualifica a minha profissão.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos iniciais são dirigidos aos professores Heraldo e Angélica Maués pelo auxílio recebido antes mesmo do curso de doutorado. Naquele momento, apesar de eu ter escrito um anteprojeto de pesquisa, não poderia participar da seleção do curso se não fosse pela subscrição, feita por eles, de minha candidatura por meio de carta de apresentação do candidato. Por consideração a eles procurei, ainda mais, esmerar-me na qualidade deste texto a fim de honrar a deferência a mim dispensada.

Um agradecimento especial é preciso ser feito às pessoas da comunidade em estudo. Agradeço à comunidade em geral que me recebeu honrosamente nos espaços coletivos como as celebrações religiosas e as de aniversários e em encontros na hora do café, almoço ou do jantar; em meio as suas labutas diárias ou simplesmente em uma conversa de fim de tarde em suas próprias residências. À Turma de Pesca, ao chefe e seus companheiros, que me acolheram como membro da Turma ao mesmo tempo que nossos trabalhos se diferenciavam imensamente. À minha anfitriã e seus familiares que promoveram minha inserção na localidade e na familiaridade com muita gente e em vários espaços sociais. Ao meu companheiro de navegação, sem o qual a pesquisa não seria possível operacionalmente; muitas foram as horas navegadas entre bons e nem tão bons ventos. Aos demais pescadores e demais residentes que se dispuseram à conversa, sempre com grande entusiasmo como se, no fundo, eu fosse mais importante para eles do que, na verdade, eles eram para mim. Suas palavras às vésperas das partidas de campo, ao invés do tradicional desejo de “boa viagem!”, eram sempre: “Quando o senhor volta, professor? Voltarei sempre que puder...”

À minha esposa Enizete e às minhas filhas Gabriella e Letícia agradeço mais uma vez pelo apoio incondicional para o enfrentamento deste grande desafio de minha carreira. Todas sabiam que não havia no horizonte nada que eu mais desejasse neste tempo presente. A cada despedida e chegada de viagem eu tinha a certeza de não estar sozinho, o que me impulsionava a prosseguir. Sem dúvida, vocês são o meu “porto seguro”. À Letícia agradeço, ainda, pela participação na escrita do trabalho; ela é a criança da historieta da primeira Seção, sobre como se faz para andar de bicicleta.

Aos meus familiares do distrito de Carapajó-Cametá, lugar no qual estabeleci meu interposto ao campo de pesquisa. Particularmente, ao meu cunhado Carmo Cardoso que me auxiliou na seleção da localidade de estudo, descrevendo a região e apresentando as pessoas dos lugares de meu interesse. A convivência retomada com maior frequência neste período de

pesquisa de campo me fortaleceu frente às dificuldades do trabalho, fazendo lembrar constantemente, que não o realizo para simples usufruto pessoal, mas para poder fazer o melhor para os que estão ao meu redor.

À minha Orientadora, Doutora Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado, agradeço pela convivência acadêmica e pela supervisão do meu trabalho. Nesta tese, há um pouco do que aprendi com Lourdes; muitas outras coisas haveriam de ser ditas, no entanto, são impossíveis de descrição sumária; ficarão, isto sim, para sempre inscritas na minha formação e na minha vida.

Aos membros da Banca de Exame de Qualificação de Doutorado, Professora Maria Angélica da Motta-Maués, Professor Samuel Maria de Amorim Sá e Professora Maria das Graças da Silva pelas serenas críticas ao relatório parcial de pesquisa em junho de 2016 que o elevaram a um nível mais adequado de organização e discussão até a defesa de Tese.

Ao Instituto de Ciência da Educação, da Universidade Federal do Pará, na pessoa da Diretora Professora Doutora Eliana Felipe e dos professores colegas de Congregação que envidaram esforços para a minha autorização administrativa inicial para os estudos pós-graduados, bem como para a autorização do estágio doutoral no exterior.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA), no período do curso, inicialmente à Professora Denise Machado e posteriormente à Professora Edila Moura, pelo suporte administrativo e incentivos à realização do estágio doutoral.

Aos amigos Paulo (*in memoriam*) e Rosângela, técnicos da Secretaria do PPGSA/UFPA, pela ajuda fundamental e esclarecimentos nos processos administrativos do curso desde a inscrição até a esperada defesa da tese.

Ao Museu Paraense Emílio Goeldi (MEPG), por meio da coordenadoria de Ciências Humanas, pela disponibilização de espaço de estudo, da biblioteca e dos eventos oferecidos, os quais me ambientaram na temática dos estudos pesqueiros, impulsionando a perspectiva da compreensão dos saberes produzidos a partir do modo de vida daquele tipo de população.

Aos professores do curso que a cada disciplina ministrada firmavam em minha mente a certeza que os novos conhecimentos adquiridos seriam de fundamental importância para minha formação geral e para a escritura da tese em particular. Agradeço, portanto, a cada um deles em ordem cronológica pela qual me tornei seu aluno: Professora Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado; Professora Denise Machado Cardoso, Professor Raymundo Heraldo Maués, Professora Edila Arnaud Ferreira Moura, Professora Violeta Refkalefsky Loureiro, Professora Voyner Raneva Cañete, Professora Edna Alencar e Professor Flávio Leonel Abreu da Silveira.

Aos colegas do curso pelas contribuições ao projeto de pesquisa e pela amizade construída. As conversas acadêmicas e outros “devaneios” me faziam perceber que a vida girava em torno da construção da tese e que a tese precisava, também, girar em torno da construção da vida; e, assim, fiz e fizemos. Um abraço a cada um de vocês.

À Professora Maria de Fátima Calça Amante, do Curso de Doutorado em Antropologia da Universidade de Lisboa (DANT-UL) pela generosidade em aceitar-me como aluno de estágio sob sua supervisão. E, pela cortesia com que fui tratado e acompanhado em minhas atividades acadêmicas.

Ao Professor João Vasconcelos, Coordenador do Curso de Doutorado da Universidade de Lisboa (DANT-UL), agradeço o acolhimento e a oportunidade de participar do curso de Investigações em Antropologia e nas demais atividades acadêmicas oferecidas pela Universidade.

À Professora Chiara (DANT-UL) pela oferta de aula na disciplina Corpo e Sociedade.

Agradeço, antecipadamente, aos docentes membros da Banca Examinadora da Tese.

Esta pesquisa contou com suporte institucional do Governo Federal, por meio da Universidade Federal do Pará, onde exerço a função de docente, com a liberação para estudos de minha carga horária de trabalho no período integral do curso, de 2014 até 2018.

O apoio financeiro, por quatro meses, foi oriundo da Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior do Ministério da Educação (CAPES/MEC) por meio do financiamento de bolsa de estágio doutoral na modalidade Doutorado Sanduíche, realizado no período de 01 de março a 30 de junho de 2017, na Universidade de Lisboa, em Portugal.

“Parte do meu argumento neste ensaio é que toda essa discussão foi mal estruturada, pois a questão não é se existe uma forma elementar de ciência a ser descoberta nas Trobriand ou uma forma elementar de direito entre os drotises, ou se o totemismo é ‘mesmo’ uma religião, ou se o culto dos cargos é ‘mesmo’ uma ideologia [...]. Trata-se, sim, de saber até que ponto, nesses vários lugares, os aspectos da cultura foram sistematizados [...]. E, para investir contra esse problema, em uma tentativa mais promissora do que aquela que busca definições essencialistas para arte, ciência, religião, ou direito e depois tenta descobrir se existe entre os bosquímanos algumas dessas coisas, quero voltar-me para uma dimensão da cultura que não é normalmente considerada um de seus compartimentos organizados, como acontece com esses setores mais conhecidos da alma. Refiro-me ao ‘senso comum’” (GEERTZ, 2000, p. 113-114).

RESUMO

Examino o senso comum na pesca do mapará (*Hypophthalmus ssp.*), tendo como base teórica os estudos de Clifford Geertz, Marshal Sahlins e Pierre Bourdieu, os quais estão voltados à interpretação da vida prática. Tendo como aporte a pesquisa etnográfica, descrevo como são interpretados os conhecimentos e as práticas decorrentes da atividade da pesca na vida cotidiana de pescadores artesanais no Estado do Pará (Brasil), identificando tensões, interesses e perspectivas dos pescadores no processo de produção, reprodução e transmissão dos saberes sociais. Sendo assim, destaco a articulação entre as categorias: senso comum, como sistema cultural (Geertz); razão cultural (Sahlins) e o senso prático (Bourdieu), que expõem as ações ordinárias funcionando a partir de estruturas de significados, pelas quais podemos interpretar as mudanças e permanências na ordem cultural. O pescado é, neste quadro, símbolo ambivalente, simbolizando ao mesmo tempo o trabalho pesado; o trabalhador sem formação escolar; a pobreza; a ganância; a luta política; a consciência ambiental e o futuro econômico. Esses valores culturais emergem nos resultados de cada pescaria sinalizando que “tornar-se trabalhador” não é sinônimo de “tornar-se pescador” ainda que o primeiro processo englobe o segundo. Sugiro, portanto, que por meio dessa atividade — considerando os conhecimentos advindos da cosmovisão do grupo — se pode acessar um dos principais operadores de significação da vida comunitária nas presentes condições histórico-sociais, que é a maneira pela qual concebem a realização moral de um homem, pai de família, através do trabalho.

Palavras-chave: Senso comum. Saberes sociais. Significado cultural. Trabalho masculino.

ABSTRACT

I examine common sense in the fishery of the mapará (*Hypophthalmus ssp.*), with theoretical support from Clifford Geertz, Marshal Sahlins and Pierre Bourdieu, since they are focused on the interpretation of practical life. In addition to these scholars, my work is based on ethnographic research, in which I describe how the knowledge and practices derived from fishing activity in the everyday life of artisanal fishermen in the State of Pará (Brazil) are interpreted. Through it, I identified tensions, interests and perspectives of fishermen in the process of production, reproduction and transmission of social knowledge. Thus, I highlight the articulation between the categories: common sense, as a cultural system (Geertz) and cultural reason (Sahlins) and the practical sense (Bourdieu). These categories expose ordinary actions that work from structures of meanings, by which we can interpret the changes and the stays in the cultural order. Therefore, fish is an ambivalent symbol that symbolizes, at the same time, heavy labor; the worker without school education; the poor; greed; the political struggle; environmental awareness and the economic future. These cultural values emerge in the results of each fishery, signaling that “becoming a worker” is not synonymous with “becoming a fisherman” even though the first process encompasses the second. Thus, I suggest that through fishing activity one can access one of the main operators of meaning of community life in the present historical and social conditions, which is the way in which they conceive the moral fulfillment of a man, father of family, through of work.

Keywords: Common sense. Social knowledge. Cultural meaning. Male working.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Período de trabalho de campo de 2015 (72 dias)	032
Quadro 2	Lista de <i>borqueios</i> notificados — observados e não observados.....	032
Quadro 3	Área missionária Padre José Coutinho Favacho.....	104
Quadro 4	Modalidades de pesca realizadas na localidade do Joroça, Cametá-Pa.....	120
Quadro 5	Composição da Turma de Pesca: laços de parentesco e amizade com ego e funções na Turma.....	128
Quadro 6	Atividades praticadas pelos pescadores da Turma além da pesca de <i>borqueio</i> . Das mais comuns para as incomuns conforme ocupações presentes nas localidades.....	130
Quadro 7	Funções/Ações exercidas pela Turma.....	134
Quadro 8	Divergência de opinião entre os ilhéus sobre a previsão e a ocorrência natural do fenômeno.....	165

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Paisagem da Ilha Joroca/Cametá.....	029
Figura 2	Mapa da microrregião de Cametá.....	036
Figura 3	Mapa de localização do município de Cametá em relação à capital Belém-Pa.....	037
Figura 4	Mapa de localização das comunidades em estudo.....	039
Figura 5	Gradiente de sociabilidade.....	101
Figura 6	Casa comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Joroca Grande.....	102
Figura 7	Casa comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Jorocazinho de Cima (à direita Posto de Saúde)	103
Figura 8	Casa Comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Jorocazinho de Baixo.....	103
Figura 9	Embarcações de transporte de passageiros cargas. Maior porte (para longa distância como para a cidade de Cametá) e menor porte (trânsito entre as localidades vizinhas)	108
Figura 10	Turma de Pesca de rede aberta ou <i>borqueio</i>	125
Figura 11	Relação de parentesco com o Chefe da Turma e entre os não parentes do Chefe.....	129
Figura 12	<i>Borqueio</i> . Etapa 1: emendar a rede.....	136
Figura 13	<i>Borqueio</i> . Etapa 2: avisar a Turma.....	136
Figura 14	<i>Borqueio</i> . Etapa 3: reunir a Turma.....	137
Figura 15	<i>Borqueio</i> . Etapa 4: olhar o peixe.....	138
Figura 16	<i>Borqueio</i> . Etapa 5: aguardar boas condições de maré.....	138
Figura 17	<i>Borqueio</i> . Etapa 6: lançar a rede.....	139
Figura 18	<i>Borqueio</i> . Etapa 7: bater água.....	140
Figura 19	<i>Borqueio</i> . Etapa 8: jogar o ferro.....	141

Figura 20	<i>Borqueio</i> . Etapa 9: fechar a rede.....	141
Figura 21	<i>Borqueio</i> . Etapa 10: palmilhar e matar a rede.....	143
Figura 22	<i>Borqueio</i> . Etapa 11: fechar ao cerco amarrando a rede.....	143
Figura 23	<i>Borqueio</i> . Etapa 12: retirar as prisões.....	143
Figura 24	<i>Borqueio</i> . Etapa 13: içar a rede.....	145
Figura 25	<i>Borqueio</i> . Etapa 14: despescar.....	145
Figura 26	<i>Borqueio</i> . Etapa 15: dividir o peixe.....	145
Figura 27	<i>Borqueio</i> . Etapa 16: limpar a rede.....	147
Figura 28	<i>Borqueio</i> . Etapa 17: lavar a rede.....	148
Figura 29	<i>Borqueio</i> . Etapa 18: consertar a rede.....	148
Figura 30	Modelo gerador da lógica de participação na Turma de Pesca.....	181

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	015
SEÇÃO I: Metodologia e Trabalho de Campo.....	024
1.1. O pesquisador e o método de investigação.....	024
1.2. As pessoas investigadas e o <i>locus</i> da pesquisa.....	034
1.3. A pesca como atividade econômica e como objeto de estudo.....	049
SEÇÃO II: Conhecimento Social e Conhecimento Sobre a Vida Social.....	059
2.1. “Conhecimento teórico” e “conhecimento prático”	059
2.2. Tradições de conhecimento: a comunicação por meios simbólicos	072
2.3. Conhecimento social: o senso comum como sistema cultural.....	082
SEÇÃO III: O Trabalho com a Pesca na Ilha Joroça/Cametá.....	098
3.1. A organização social das comunidades denominadas de Joroça.....	098
3.2. A organização social dos pescadores artesanais e o Acordo de Pesca em Jorocazinho de Baixo na Ilha Joroça.....	117
3.3. A pesca de rede aberta ou <i>borqueio</i> e a Turma de Pesca.....	125
SEÇÃO IV: Senso Comum e Significado Cultural na Pesca de <i>Borqueio</i>.....	133
4.1. O <i>borqueio</i>	133
4.2. A pesca e a vida comunitária.....	148
4.3. Senso comum e significado cultural na atividade da pesca de <i>borqueio</i>	164
SEÇÃO V: Tradições de Conhecimento e Simbolismo na Pesca de Rede Aberta.....	176
5.1. O cotidiano e a ritualização em torno da pesca.....	176
5.2. A pesca de rede aberta: a partir e para além dos pescadores.....	180
5.3. Pescador, trabalhador e pessoa na perspectiva local.....	186
OBSERVAÇÕES FINAIS.....	192
REFERÊNCIAS.....	194
ANEXOS.....	206
APÊNDICES.....	212

INTRODUÇÃO

A sabedoria coloquial há que ensinar algo a todos nós, cientistas sociais, que pretendemos investigar vidas alheias. Uma das coisas, por certo, tem a ver com a descodificação de contexto, como recomenda o provérbio Cabinda, para não acreditar em tudo que dizem¹.

Partindo desse pressuposto, ou melhor, desse bem-aventurado conselho, nesta pesquisa, tive que lidar de alguma forma com “histórias de pescadores” que, como registra o imaginário popular, encontram-se junto a coisas jocosas ou deixadas por si só no limbo, desacreditadas no âmbito das verdadeiras realidades. Outrossim, “nem à terra, nem ao mar”, como é dito por pescadores em outras paragens do Brasil, por isso, rumei na tentativa de encontrar “a medida das coisas”.

Dessa forma, o trabalho foi feito na esperança de que, o possível leitor, após percorrer todo o conteúdo, conectar os pontos centrais que compõem a história do grupo desta pequena comunidade² em estudo e acessar as interpretações que proponho sobre seu modo de vida, ao lado de suas conclusões fundamentais traga, quem sabe, uma conclusão geral e, ao mesmo tempo, novo ponto de partida, algo como o título dado a seu livro “Pequenos lugares, grandes problemas”³ por Thomas Hylland Ericksen. Então, por que pesquisar o pensamento comum por meio da prática da pesca? A resposta a esta questão, que expõe os motivos da pesquisa, passa necessariamente por minha história de vida.

Em Ciências Sociais, é ponto pacífico que o estudo acerca do “outro” procura revelar compreensões sobre nós mesmos; por isso mesmo, particularmente, esta tese de doutorado exagera tal entendimento. Parece que de fundo esta investigação se iniciou como uma espécie de autopsicologia, porém, até o momento em que se definia o tema de estudo sem reminiscência de uma suposta crise de identidade a respeito de quem se é ou era.

Esclareço que nasci em uma família de pescadores, sendo o sexto filho de uma família de oito irmãos (de fato, o sétimo filho em relação à primeira irmã que veio ao óbito logo nos primeiros anos de idade) e meu nascimento registra também uma marca temporal importante na vida econômica familiar. No ano do meu nascimento, a família se deslocou para uma colônia

¹ Exposição permanente: O museu, muitas coisas. Coordenação Científica: João Paes de Brito. Matéria da fala: tampas de panelas com provérbios (Tampa/Pot Lid. MNE AE 221 woyo. Cinzazi, Cabinda, Angola. A jiboia engoliu um peso. É o que se ouviu dizer. Não acreditar em tudo que se diz. Museu Nacional de Etnologia. Lisboa, Portugal (visita em 18.03.17).

² Utilizo o termo comunidade “num sentido genérico, [de] grupo social formado por famílias, cujos membros tem bens e interesses e vivem geralmente juntos (PANOFF; PERRIN [1973], p. 46 – entrada COMUNIDADE).

³ ERIKSEN, Thomas Hylland: **Small places, large issues**: an introduction to social and cultural anthropology. 2. ed. London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 2001.

agrícola tornando-se agricultora por meio do cultivo da pimenta-do-reino (*Piper nigrum*). Foram momentos, na verdade, de uma longa transição para os meus antecessores da vida fluvial, às margens dos rios ou nas ilhas, para o interior das terras firmes na mesma localidade onde passamos a residir.

Presenciei, assim, desde que tenho memória em torno dos seis anos de idade, o trabalho com a terra e os resultados da frequente atividade da pesca por parte do meu pai e irmãos mais velhos. Diga-se, que da pesca somente conhecia alguns peixes e os instrumentos como rede, canoa (na região chamada de casco) espinhel, agulha de costura da rede, entre outros. A pesca continuou a ser desenvolvida pelos membros da família intensamente, pelo menos por dez anos após o deslocamento para a colônia agrícola. E, por outros tantos anos, esporadicamente, por meu pai, que às noites ou aos fins de semana gostava de pescar com auxílio de pessoas diversas.

Como se pode atestar por esses comentários, sou um filho de pescador que não se inseriu na atividade pesqueira, especialmente, devido à mudança de residência e de economia. Contudo, estava envolvido, ainda que na colônia agrícola, pelas representações advindas do mundo aquático, como as restrições alimentares a certos tipos de peixe, os cuidados com os resíduos do pescado, as entidades guardiãs das águas, etc. Posto que, grande parte dessas representações começasse a incorporar ou a serem substituídas por representações agora voltadas às matas ou aos riachos que as circundavam, a exemplo da Mãe-do-Mato, do Curupira, do Saci-Pererê, em virtude da vida em terra firme às proximidades de florestas nativas.

Enfim, por não ter tido a experiência de pesca, a curiosidade sobre esta atividade sempre me acompanhou. Pensava constantemente sobre como seria manejar uma canoa como piloto de proa (condução da parte dianteira) ou como responsável pelo leme (condução da parte traseira ou popa) durante a pescaria, um assunto bastante sério dentro de casa. Essa tarefa era realizada somente pela irmã mais velha de todos da prole e pelo irmão mais velho dos homens, pela habilidade que detinham; ainda, imaginava como lançar e retirar a rede, como se resguardar das tempestades em rio aberto, como saber onde pescar, etc.

Esta curiosidade, talvez, somente atingisse a mim e a outros poucos porque quase todos que eu conhecia tinham habilidades para fazer a atividade. Curiosidade que advinha provavelmente também de uma limitação básica, substrato em grande medida para o alcance das demais habilidades; refiro-me ao fato de que não sabia nadar até pelo menos aos quatorze anos de idade. Não saber nadar quando se pesca é quase a mesma coisa de não saber correr enquanto se caça, pois, a destreza é exigida tanto durante o processo normal da atividade quanto nos excepcionais para escapar dos perigos surgidos.

Neste ínterim de minha vida, eu já era de fato filho de agricultor, ou “morador da colônia” agrícola, como nos reconheciam no lugar, no qual vivi até aos dezesseis anos de idade.

A minha condição como pesquisador e nativo do município pesquisado (ou suposto nativo, pelas condições acima apresentadas) coloca em relevo uma questão central da antropologia: a capacidade de entendimento das diferenças e do intercâmbio com o Outro, em seus próprios termos. Uma vez que eu fazia parte desse “outro” a tarefa poderia parecer bem mais leve, ao contrário, se a pesquisa fosse realizada com um grupo de vaqueiros, por exemplo.

Apreciação exemplar e — creio que seja também — elucidativa a esse assunto se encontra no debate ocorrido entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere, no qual o segundo acusa o primeiro, tomando em análise sua tese a propósito de a deificação do Capitão Cook pelos havaianos, de perpetuar o mito europeu de irracionalidade do povo indígena.

As respostas de Sahlins (2001) são assaz esclarecedoras, como segue: o contestador supõe que como natural do Sri Lanka ele tem uma percepção privilegiada quanto ao modo como os havaianos pensavam, expressando uma antropologia do “nativo” universal. Tendo em vista que se “o argumento subjacente é que todos os nativos se assemelham, o argumento sobreposto é que todos mantêm uma relação saudável, pragmática, flexível, racional e instrumental com as realidades empíricas” (SAHLINS, 2001, p. 20). E segue:

Empírico? — sim, o *pensée sauvage* é empírico. Ele envolve capacidades sensoriais humanas universais? — sem dúvida. Mas uma percepção sensorial não é ainda um juízo empírico, que esse depende de critérios de objetividade que não são nunca os únicos possíveis. Não se pode simplesmente pressupor juízos de “realidade” de um outro povo *a priori*, por meio do nosso senso comum ou humanidade comum, sem se dar ao trabalho de fazer uma investigação etnográfica. Também a antropologia terá que ser empírica. Não há outro modo de descobrir o que os outros povos sabem. Voltando à questão em exame aqui, dizer que seria impossível para os havaianos perceber o capitão Cook como uma efetivação de Lono devido às evidentes diferenças empíricas entre eles e o deus é marcar o fim de nossa sabedoria nativa; não o começo da deles (SAHLINS, 2001, p. 184).

Com o intuito de me resguardar da assunção da postura de um nativo, endossando esta como condição de melhor entendimento sobre o modo de vida local, dispus-me a conversar com os pescadores a fim de acessar as interpretações que fazem a cerca de seu modo de vida e, por minha vez, fazer as interpretações do material produzido naquele contexto etnográfico específico. Lancei-me, assim, na aventura de realizar uma interpretação que tenha suporte em fatos da experiência humana como captados na etnografia da vida local porque

[...] nenhuma pesquisa de campo e nenhuma base de dados, quaisquer que sejam sua abrangência e seu grau de precisão, jamais engendraram por si mesmas, nem engendrarão, conhecimentos sociológicos se não forem concebidas, guiadas,

suscitadas, informadas, alimentadas por uma imaginação teórica (LAHIRE, 2006, p. 105).

De algum modo, esta tese segue, inconscientemente, uma tendência a tratar de assuntos menos ‘doutos’ nas ciências sociais. Em minha dissertação de mestrado, estudei o campo do gênero, descrevendo relações entre homens e mulheres mediadas pelo trabalho profissional (ESTUMANO, 2003). Como naquele momento, estudar **o senso comum**, agora, parece carecer de prestígio em contraste com temas que abordam conflitos sociais, economia, política *stricto sensu* ou as tendências atuais como o uso de recursos naturais comuns.

Além disso, o tema ainda aparece em algumas descrições “como os extremos antipodanos da cultura: senso comum e arte” (GEERTZ, 2000, p. 20). Nesse contexto, ainda na fase de apresentação do projeto a interlocutores fui, por vezes, desencorajado a me dedicar à investigação de um assunto tão banal; no máximo, pediam-me para substituir a categoria **senso comum** por conhecimento tradicional, ou saber da tradição, concluindo que poderiam atrair mais audiência ou mesmo ser equivalentes, a fim de ajustá-la às coisas socialmente designadas como importantes. Mesmo se assim o fosse, “[o] sociólogo poderia tornar sua a fórmula de Flaubert: ‘pintar bem o medíocre’” (BOURDIEU, 2006, p. 20).

Como anunciado acima, esta investigação versa a respeito de o senso comum como sistema simbólico, evidenciando o conhecimento cotidiano em torno da pesca, como uma de suas expressões. Exploro esta noção por meio de uma pesquisa etnográfica junto a pescadores artesanais no interior do Estado do Pará, Brasil.

A categoria analítica central deste estudo é **senso comum**, entendido como um sistema cultural, buscando apreender seus componentes relacionais dentro do contexto construído para a pesquisa. Em suma, objetivo apreender os significados contidos na relação entre os padrões de conhecimentos e as formas de uso que se fazem nas práticas sociais que caracterizam seu modo de vida como pescadores praticantes de um certo tipo de pesca.

Para apreender os significados do seu *modus vivendi*, descrevo como os pescadores produzem, utilizam e transmitem a seus pares e às gerações seguintes os conhecimentos sociais nos quais a pesca está implicada. Destacando seus pensamentos sobre o que dizem ser a pesca e em que momento da vida consideram que dominam a atividade; o que sabem sobre o que fazem, como aprenderam e com quem e como ensinam a outrem; suas habilidades, agruras e satisfação em praticar a pesca.

Na área estudada, a pesca é uma das principais atividades econômicas possibilitada pela grande extensão de rios e pela presença de várias espécies naturais de pescado. Especificamente, a diversidade de modalidades de pescas comuns no município como um todo

também se reproduz na comunidade pesquisada (cf. Seção III, item 3.2; Quadro 4). Há desde a pesca que pode ser realizada individualmente, até aquelas que necessitam da formação de pequenos ou grandes grupos de pescadores.

Considerando as interrelações entre as modalidades de pesca presentes na comunidade, o núcleo de observação foi uma Turma de Pesca composta por vinte e nove integrantes. Turma de Pesca é uma associação que congrega seus sócios a partir de um comandante, denominado Chefe da Turma, ao qual os demais pescadores se vinculam em ações de caráter não trabalhista, sejam elas transitórias (para uma única pescaria) ou duradoras (para a prática da pescaria durante vários anos). A modalidade de pesca que esta Turma pratica é denominada por seus membros de *pesca de rede aberta*, conhecida amplamente na região de Cametá como *pesca de borqueio* ou simplesmente *borqueio*⁴.

A *pesca de rede aberta* (ou *borqueio*) é uma técnica de pesca do tipo artesanal praticada em grupo médio de quinze pescadores – *Turma de Pesca* – que se processa por meio do cerco com rede de emalhe ao cardume, em ângulo de 360 graus, com posterior junção das exterminadas submersas da rede, feita por mergulhadores, seguindo-se a extração do pescado pelos demais pescadores.

Na modalidade *pesca de rede aberta*, existe na localidade somente a Turma de Pesca, que é o grupo em estudo, a qual se volta à captura do peixe mapará (*Hypophthalmus spp.*). A exploração desse animal é realizada geralmente por meio da pesca de rede aberta ou da pesca com rede de *puçá*. Raramente se aprisiona o mapará em pesca de *rede de espera*, e pescá-lo com *linha de mão* ou *caniço* se torna um lance de sorte porque, quando concentrados em determinados pontos do rio onde buscam abrigo, não são atraídos por iscas alimentares utilizadas frequentemente na pescaria da maioria das espécies presentes na região. Por outro lado, devido ser uma espécie migratória que se mantém em constante movimento de subida e descida do rio, permite a captura em grandes quantidades com a técnica adequada.

O conjunto determinado de pessoas investigadas, que o estudo expõe como sendo a unidade etnográfica, não correspondente a uma unidade cultural, isto é, há para além deste um grupo indeterminado de pessoas que, ligadas em rede de parentesco, amizade, conhecimento casual ou simples convivência, pode desenhar um sistema cultural, no caso, por via do pensamento comum. Assim, nesta investigação, a noção de sistema (e de sistema cultural) será tomada como sendo a abrangência e a potencialidade do processo de significação e, em

⁴ Atualmente, sugere-se que o termo *borqueio* seja a expressão vulgar da palavra “bloqueio”, ação de bloquear o cardume com a rede a fim de sua captura. No texto, mantenho o regionalismo “borqueio”, como é dito cotidianamente.

consequência, do compartilhamento de sentidos por pessoas, em seus atos ordinários, independentemente de circunscrição comunitária a partir de nomeação ou de limites territoriais, isto é, como sistema aberto e móvel.

Ainda sobre esta composição do campo de pesquisa e de sua unidade de análise relevo que, como é sabido nas metodologias das ciências sociais, o objeto de estudo não corresponde ao grupo de estudo, uma vez que o primeiro é uma construção teórica *a priori* e o segundo é delimitado a partir de pessoas reais, conformando-se em uma construção teórica *a posteriori*. Desse modo, no rumo da mesma argumentação, é preciso dizer que o terreno de pesquisa é construído teoricamente pelo pesquisador, para além das fronteiras geográficas que possa ter o espaço de habitação de um conjunto de pessoas uma vez que, por exemplo, pode-se considerar tanto o trânsito físico de seus corpos quanto as influências de suas existências ou ideias relacionadas às pessoas em outros lugares ou vice-versa.

As pessoas que compõem este estudo são moradores de uma localidade resultante de uma divisão administrativa governamental extemporânea que delimita, em um nível, o exercício de seus direitos de cidadania nos limites da área demarcada como Ilha Joroca. A formação da localidade, nesses termos, não é um fato empírico manifesto, constituindo, na verdade, uma construção da política administrativa, uma vez que a denominação do lugar não é assumida pelas pessoas como meio que as colocaria inevitavelmente em comunhão, sendo apenas um elemento autoconsciente de representação política acionada para se ter acesso a direitos sociais como: a partilha dos peixes oriundos dos *borqueios* nos rios da localidade, acesso à energia elétrica, ao Seguro Defeso, entre outros.

O trânsito de ideias e práticas marcadas por sentidos comuns, a partir dos quais foi interpretada a constituição da localidade, não se restringe ao círculo deste agrupamento populacional, havendo um processo mais amplo de trocas simbólicas no qual pessoas das adjacências (quicá de outras áreas) utilizem códigos suficientemente compreensíveis para promover a comunicação entre elas⁵. Em consequência, o principal referente da análise do presente estudo decorreu da sociabilidade das pessoas na circunferência das concepções e práticas que conferem valor e significação às suas vidas ordinárias.

Esta pesquisa, com um grupo de pescadores, possui o intuito de expor os resultados das conversas e das observações feitas durante o período de campo para demonstrar uma compreensão sobre o modo como interpretam suas vidas a partir, bem como, englobando a atividade da pesca. De certo, o interesse está em compreender como os agentes produzem a

⁵ Conforme Ingold (1994, p. 330): “A cultura isolada foi revelada como uma invenção da imaginação antropológica ocidental. Pode ser mais realista, então, dizer que as pessoas vivem culturalmente em vez de *viver em culturas*”.

sua realidade social com a realização de práticas cotidianas comuns, ou seja, como o mundo é conhecido e vivenciado, ou melhor, percebido, classificado e utilizado praticamente. Pretende-se, assim, ver as organizações sociais humanizadas para perceber seu movimento por meio das pessoas e não sobre elas, visto ambos — as pessoas e as organizações sociais — constituírem uma só e inseparável realidade. O foco, finalmente, é a ação do sujeito em relação dinâmica com a organização social, mais do que o sujeito agindo dentro, a partir e determinado pelas estruturas preconcebidas.

Qualquer domínio de conhecimento (arte, ciência, religião, senso comum, etc.) resulta de práticas sociais por meio das quais se atribuem sentido às experiências humanas. Como o mundo social-histórico é um mundo de significações os domínios de conhecimento enfrentam cotidianamente fluxos de interpretações que reforçam, retrocedem ou deitam para longe os significados até aquele momento vivenciados e, diga-se, negociados na ação social. Por isso, não se haverá como falar em pesca com uma idealidade — seja como pura experiência, seja como puro simbolismo — que estivesse presente na mente de todos e de cada um dos pescadores, ou ainda, do conjunto dos moradores locais. Para a compreensão desse aspecto, como dito antes, há que se voltar aos dados etnográficos com o interesse de que a compreensão tenha suporte em fatos da experiência humana como captados na etnografia da vida local.

Em sentido hermenêutico, classifico a pesca como um tipo de forma social para estudar o papel que a sua expressão simbólica, isto é, a captura do peixe *mapará* em Turma de Pesca de Rede Aberta possui na vida coletiva. Para tanto, as seções se organizam com esta funcionalidade, a de demonstrar sob que ângulos as interpretações foram feitas. Assim, o texto exporá, por exemplo, diferentes interpretações das pessoas a respeito de um mesmo fenômeno natural; assunção de uma ideia em uma conversa proveniente da autoridade de alguém mais velho; as diferentes habilidades dos pescadores para cozinhar ou mergulhar no rio durante a pescaria; o conhecimento ou desconhecimento entre homens e mulheres em torno da pesca ou sobre as espécies de peixe; as variadas ocupações tanto dos pescadores da Turma em estudo quanto dos demais moradores que imprimem uma marca de saber da experiência advinda de múltiplas atividades e de suas capacidades físicas.

Certo modo de escrita tomou conta do texto, limitando o discurso direto e as frases curtas. O resultado disso, tanto nas passagens de maior reflexão teórica quanto nos enfoques mais etnográficos, situa o leitor em meio a uma polêmica, a um choque de ideias, ao estilo grego antigo. Isto explica as construções iniciadas pela negativa e concluídas por afirmativas, ou vice-versa, que procuram evidenciar a perspectiva teórica adotada pelo contraste com outras diferentes que tratam ou mencionam o mesmo objeto.

É oportuno dizer também, como disse Dilthey (1949, p. xx) a respeito de seu método de investigação que: “não estou de posse de nenhuma solução do enigma da vida”. Por esse caminho apresento uma forma, entre outras possíveis, de abordar o saber-fazer cotidiano como objeto de curiosidade científica, colidindo com os dados recolhidos em campo. A pergunta que direciono àquela dimensão da vida comum não busca a resposta definitiva, mas a promoção de novas perguntas a seu redor que a contestem, que a redirecionem, que a ultrapassem, enfim, que se proponham ao diálogo aberto e fundamentado com o procedimento pelo qual ela (a pergunta) foi formulada e desenvolvida neste processo de pesquisa sobre os modos de vida de pescadores em torno da atividade da pesca de rede aberta.

Em virtude da necessidade de recuperar preciosos avanços teóricos ligados ao tema em questão, insisti em fazer algumas citações mais estendidas das ideias dos autores, tornando-se fundamentais na leitura e na articulação com a minha própria discussão depreendida dos dados da pesquisa de campo. Outras informações importantes encontram-se nas notas de rodapé, as quais permitem um diálogo comparativo em torno dos argumentos que vem sendo utilizado em defesa ou em contestação da ideia de saber prático das populações rurais; as notas são utilizadas com a finalidade de corroborar o texto principal com informações mais detalhadas ou com elementos comparativos do assunto proposto, ou ainda, com material que remetem a outras perspectivas de análise perante a temática abordada nesta tese.

Além disso, ao longo do texto, valho-me de algumas alegorias ou historietas que serão encontradas na Seção I: a questão sobre como andar de bicicleta; na Seção II: sobre a hipótese de fotografar a ação social contínua; sobre a hipótese de um morador de uma área rural categorizar tipos de sons percebidos em novos ambientes e em ambientes comuns; na Seção IV: o qual comparo o acontecimento prático com um jogo pelo qual se busca alcançar um determinado objetivo e uma satisfação. Com este recurso pretendo aclarar certas ideias por meio de exemplos mais simples que possam ser um complemento às noções mais sofisticadas dos autores utilizados como referência teórica.

Particularmente, o *corpus* do referencial teórico relativo à pesca e aos pescadores se baseia na literatura etnográfica do Brasil e de Portugal. As referências oriundas de Portugal resultam de pesquisa bibliográfica conseguida por ocasião de estágio de doutoramento realizado na Universidade de Lisboa entre os meses de março e junho de 2017 (CAPES/MEC. Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior). Nesta etapa, a pesquisa incidiu, basicamente, em volta de três tópicos, buscando: a) elementos teóricos sobre etnografia; b) elementos teóricos sobre senso comum e tradição; c) elementos etnográficos sobre a pesca em Portugal e alhures.

As citações em línguas estrangeiras foram realizadas por tradução livre, constando os trechos originais no Apêndice I. Por sua vez, os desenhos que representam o processo da Pesca de Rede Aberta, *o borqueio*, presentes nas figuras de 12 a 29 são originais produzidos para a ilustração deste trabalho de tese. E, quanto à estrutura total do texto, a Seção I é dedicada a uma apresentação do percurso da pesquisa. Relato, neste ponto, os passos que levaram à entrada em campo e à conformação do objeto de estudo que, juntamente com a Introdução geral e com as introduções de cada seção e outras passagens da monografia, desenharam uma imagem da estratégia efetivada na interação ocorrida entre o pesquisador e o grupo investigado, *in loco*, com o interesse real pelas coletas dos dados.

O escopo da Seção II é a descrição dos pontos de partida dos recursos teóricos e metodológicos que subsidiaram as análises do material coletado durante a pesquisa de campo. Alguns conceitos são tomados de autores consagrados ao estudo do papel da cultura na vida humana a fim de refletir sobre o objeto em foco, evidenciando seus potenciais e limites quando confrontados aos dados empíricos. A descrição teórica feita nesta parte, contudo, não é um quadro finalístico; outros autores que corroboram a discussão são utilizados tanto nas seções subsequentes quanto nas partes anteriores. Há, necessariamente, pontos em que as ideias de certos autores são apreciadas apesar da crítica que se faça ao mesmo autor em outra situação.

Na Seção III, trato de apresentar a organização social da comunidade. Apresento, desse modo, como destaque as organizações formais (ou formalizadas) e as organizações que se formam esporadicamente ou de modo intermitente no interior da comunidade. Nesse momento, descrevo com mais detalhes a organização dos pescadores artesanais e o perfil da Turma de Pesca, pontualmente, observada nesta pesquisa, apresentando o número de componentes, informações sobre idade, escolaridade etc.

As Seções de número IV e V são o ponto culminante da interpretação acerca da vida cotidiana do grupo investigado. Nessa parte da tese, retrato a pescaria desenvolvida pela Turma de Pesca englobando suas ações a outras dimensões da vida comunitária. Desse modo, tanto outras modalidades de pesca e atividades realizadas para obtenção de alimento quanto atividades que não se propõem a tal intento, como as que denotam os modos de organização social, as práticas de descanso ou passatempo, as práticas religiosas entre outras, são articuladas ou tomadas em questão para poder se pensar sobre o sentido elaborado pelas pessoas quando constroem suas práticas sociais. Eventos singulares como a Abertura da Pesca e o Dia dos Finados são especulados na sua expressão de ritual e de drama pessoal e comunitário a confluir para a interpretação da pesca como um tipo de forma social.

SEÇÃO I

METODOLOGIA E TRABALHO DE CAMPO

O senso comum é o objeto último da exploração sociológica, no mesmo processo inescapável em que a natureza é o objeto último da ciência natural (BAUMAN, 1977, p. 54).

Nesta primeira Seção, apresento a problemática de pesquisa, isto é, a construção do contexto que originou o objeto de estudo e a conseqüente problematização. Para isso, exponho a motivação inicial para o tratamento analítico do tema da pesca, detalhando o principal aspecto de interesse sobre esta atividade econômica: o pensamento comum que decorre da ação e da interpretação dos pescadores em torno da pescaria. Além do recorte teórico informado, anuncio o recorte empírico e o temporal que contextualizam as informações tomadas como dados para a interpretação da vida cotidiana dos pescadores e demais pessoas da comunidade.

1.1. O pesquisador e o método de investigação

Neste estudo, investigo o simbolismo do senso comum a partir das atividades de pesca, na comunidade de Joroça, no município de Cametá, Estado do Pará, Brasil, adotando para análise as práticas e os saberes sociais de pessoas que vivem em meio a pesca artesanal. O grupo objeto do estudo, no interior da comunidade, foi uma Turma de Pesca de Rede Aberta, com o intuito de responder à seguinte questão: que significados culturais estão presentes no corpo de pensamento deliberadamente aceito e utilizado na pesca e como as pessoas os acionam nos processos sociais cotidianos?

Por isso mesmo, meu objetivo geral é descrever os significados culturais sucedidos das atividades de pesca artesanal para compreender sua relação com os processos sociais e estruturais da vida comunitária. Especificamente, procuro caracterizar o modo de vida da comunidade e a prática da pescaria no seu interior; demonstrar como são produzidas e transmitidas as ideias e as práticas decorrentes da pesca na vida em comunidade; expor as tensões visíveis ou latentes, interesses e perspectivas dos pescadores no processo de produção, reprodução e transmissão dos saberes e práticas cotidianas no interior de suas organizações sociais.

Os objetivos da pesquisa seguem a assertiva de Bauman quando relata que independente da forma como é “a esfera da cultura sempre se acomoda entre dois polos da experiência básica. Ao mesmo tempo, é o alicerce objetivo da experiência subjetivamente significativa e a ‘apropriação’ subjetiva de um mundo que de outra forma seria desumanamente estranho” (BAUMAN, 2012, p. 227).

Como preparação para o trabalho de campo, sobretudo para as entrevistas com os pescadores, previstas no plano de trabalho no que tange aos conhecimentos e as habilidades necessárias para realizar a pescaria fiz a seguinte pergunta a uma criança de oito anos de idade: “como você faz para andar de bicicleta?” A indaguei com o intuito de que ela não achasse a questão tão absurda; contudo, eu estava interessado mesmo na resposta. Ela pensou por alguns segundos e respondeu: “Eu tenho que ter uma bicicleta! Aí, eu subo nela e pedalo. Pronto! Estou andando de bicicleta”. Em decorrência disto, supus que, fazendo perguntas daquele tipo aos pescadores acerca de o modo como eles fazem para pescar, receberia resposta no mesmo padrão, algo como: “Eu tenho que ter uma canoa e uma rede; aí, eu vou até o rio, joga a rede na água e espero o peixe se emaranhar nela. Pronto! Fiz a pescaria”. Imagem oposta à simplicidade deste tipo de resposta se encontra na historieta que li, certa vez, em relação à dificuldade do físico em atravessar a soleira da porta devido à consideração dele por todos os efeitos gravitacionais, pressão atmosférica, etc. Assim, gostaria de situar este estudo a meio caminho entre as duas situações: nem a superficialidade da visão comum, nem a supercomplexidade de os grandes sistemas explicativos podem promover a compreensão das dimensões simbólicas do comportamento humano.

Os dias próximos que antecederam o dia 07 de janeiro de 2015, dia da partida ao campo, foram talvez os momentos que mais me causaram ansiedade no processo de pesquisa. Se o trabalho de campo é o batismo para o etnógrafo eu, metaforicamente, “imersi no rio” e me envolvi com a situação, que burocraticamente tinha data para terminar, ou “emergir das águas do rio Tocantins”.

Dúvidas iniciais começaram a surgir como estas, por exemplo, “onde ir e com quem falar?” A ordem inversa foi melhor resolvida. Com quem falar logo se resolveu. Encontrei-os em terra firme e pedi auxílio aos ex-moradores das ilhas, aos ex-pescadores; filhos de pescadores que não seguiram a profissão dos pais, a fim de que me ajudassem a conhecer comunidades em que a pesca estivesse ativa. Onde ir, por sua vez, começou a tornar-se problemático. Primeiro, pelas várias opções surgidas, muitas das quais, naturalmente, decorrentes da generosidade e hospitalidade dos anfitriões que indicavam os lugares sem a noção exata se serviria ou não aos meus propósitos. A segunda questão se ligava ao custo do

deslocamento na região sucedido da natural distância entre os pontos e da inflação dos preços de viagem provocada pelo caminho viário da cidade de Cametá até Belém, capital do estado, passando pela região de ilhas do município de Cametá. Sobre isso, um dos moradores logo me disse: “Você vai gastar muito [dinheiro]”.

Sem ter a definição de onde ir e da forma como me deslocaria, fiz uma preparação material, além da espiritual. Então, comprei alguns aparatos para a viagem: uma rede e cordas, um mosquiteiro, sandálias que suportassem o molhado, roupas para dormir em lugar frio ou com insetos; algumas vitaminas e outros remédios de primeiros socorros, além de um guarda-chuva, afinal estávamos no chamado “inverno amazônico”⁶. Ainda, recorri mais vezes ao texto de Howard Becker, **Segredos e truques de pesquisa** (2007), o qual me acalentou de modo reverso ao dizer que não existe fórmula fácil de levantar dados em ciências sociais. Neste momento, por imperativo teórico-metodológico, não se podia mais retardar a partida a campo.

Antes de minha partida, recebi de presente de um professor, vizinho, algumas obras clássicas de sociologia que traziam em seu bojo reflexões que me foram cruciais para retomar alguns pontos de leitura, em especial, sobre cooperação e conflito nas sociedades humanas que seriam de valiosa contribuição nas interpretações dos dados. De Durkheim, passando por Simmel e Darcy Ribeiro me absorvi na reflexão sociológica por um dia todo. Enfim, parti em direção ao município de Cametá, local previsto para o estudo em fevereiro no ano de 2015.

Um fato, porém, contribuiu bastante para dificultar meu acesso aos pescadores da região escolhida para a pesquisa. Tratava-se da proibição da pesca, do período de defeso da piracema ou reprodução dos peixes, que ocorre anualmente entre os meses de novembro e fevereiro pelo fato de a desova ocorrer no período das enchentes regionais. Ao perguntar para alguns pescadores em que estado se encontrava a pesca, a resposta era quase sempre unívoca: “Não tem nada, tá tudo proibido”. Mesmo assim, apesar da proibição da captura e venda presenciei a venda de alguns peixes mapará, mas sempre de modo esquivo.

Apesar de eu estar presente na região prevista no plano de estudos, naquele momento, sentia que ainda me encontrava distante da tão sonhada comunidade em que deveria me alojar. Então, fui até a cidade de Cametá, sede do município. Lá, encontrei uma senhora que viria a ser um excelente contato com uma área de ilhas, reconhecidamente, pesqueira. Tratava-se da

⁶ A Amazônia está localizada próximo à Linha do Equador, linha imaginária que divide o globo terrestre ao meio. Por isso, a região recebe praticamente a mesma incidência de energia solar durante todo o ano (por meio do que se define as estações, dependendo do local do globo), ao contrário dos pontos direcionados mais ao extremo do planeta, fazendo com que se percebam somente duas estações: uma chuvosa, o “inverno amazônico” que começa em dezembro indo até meados de maio e, outra, menos chuvosa ou mais seca de meados de maio a novembro.

localidade Joroça, área fronteira ao município de Limoeiro do Ajuru, como descreverei adiante (item 1.2).

No dia seguinte, parti de Carapajó rumo à Cametá por volta das nove horas da manhã. O Distrito de Carapajó é o ponto final do trajeto rodoviário de ônibus de Belém ao município de Cametá, com distância de 13 km da sede do município. Pela posição geográfica e apoio logístico proporcionado por pessoas conhecidas e familiares, esse distrito foi meu interposto para o local do estudo; utilizei a lancha como meio de transporte bem mais rápido porque a viagem leva um tempo médio de cinquenta minutos.

Em Cametá mantive contato telefônico com a pessoa com quem me deslocaria até a localidade de Joroça, na parte insular do distrito de Janua Coeli. A viagem da cidade de Cametá até Joroça durou cerca de três horas e foi feita em um barco de passageiros, do tipo lotação. Uma embarcação pequena, com cobertura (*toldo*) e motor no centro do casco, na qual os passageiros se acomodavam, em sua maioria, em redes de dormir; outros permaneciam sentados em bancos distribuídos ao longo do barco, em um dos quais me acomodei.

A carga da pequena embarcação era basicamente de alimentos para humanos e animais e combustível para motores aquáticos. Entre os gêneros alimentícios havia peixe fresco, ou salgado (o mapará), carne e vísceras bovinas. Os suprimentos industrializados contavam com pão, arroz, manteiga, entre outros. Alguns depósitos de combustível, óleo diesel ou gasolina, foram alocados na parte traseira interna da embarcação. Em decorrência do preço do combustível, o valor da passagem inteira (ida e volta) passaria no dia seguinte de R\$12,00 para R\$14,00 volta (no ano de 2015 o valor do salário mínimo era de R\$ 788,00).

Ao adentrar a localidade em um dos primeiros afluentes do rio Tocantins podia-se ler em uma tabuleta afixada em uma residência: “Compra-se ucuúba e andiroba”, o que me remeteu às primeiras práticas dos colonos na Amazônia, além de lembrar obviamente da obra de Charles Wagley, **Uma comunidade amazônica** (1988), que descreve práticas econômicas comuns à época do seu estudo (finais dos anos de mil novecentos e quarenta e início dos anos cinquenta do século XX). Estas sementes, de plantas nativas da Amazônia (ucuúba - *Virola surinamensis*; andiroba - *Carapa guianensis*), que frutificam ao longo do ano, com maior dispersão das frutas no primeiro semestre na estação das chuvas, são comercializadas, principalmente, para a extração de óleo usado com fins medicinais no fabrico de óleos corporais e sabonetes, ou como repelentes de pernilongos e de carrapatos (FARIAS; SOUSA; ARRUDA; WANDERLEY; TEXEIRA; ALVES; FAUSTINO, 2009). Estudos registram que o “óleo de andiroba é um dos

produtos medicinais mais vendidos na Amazônia; a indústria do óleo teve origem na cidade de Cametá, no Pará” (SHANLEY; MEDINA, 2005, p. 43)⁷.

Ao longo do percurso para a comunidade podia-se observar algumas placas às margens do rio que possivelmente indicavam áreas sob proteção de pesca, mas não consegui lê-las em virtude da má condição de conservação. À tarde na casa de minha interlocutora, conheci três filhos de sua prole, além de uma de suas filhas que nos acompanhou durante a viagem. Com os rapazes obtive algumas informações que me trouxeram certo ânimo, pois, fiquei sabendo de um homem que chefiava uma turma de pesca na localidade de Joroça Grande. A própria Senhora entrou em contato com o homem e agendou meu encontro com ele para o dia seguinte.

A partir daí tudo o que se encaminhou resultou na efetivação do trabalho de campo, por isso, retomarei o processo de chegada ao local.

Senti como se estivesse indo rumo ao desconhecido quando, em minha primeira viagem, embarquei na lancha que nos levaria à localidade da Ilha Joroça. Desconhecido, não necessariamente no sentido de que não imaginasse ou não conhecesse parcialmente a paisagem local, e sim no sentido de que não sabia qual o passo seguinte a dar. O que fazer ao chegar lá? Lembrei-me das lições de Malinowski (1978) que disse que nada mais tendo a fazer na aldeia restou-lhe, somente começar imediatamente seu trabalho. Parecia ser uma boa ideia até o momento em que aportamos na residência em que eu permaneceria alojado. As casas nesta parte da localidade estão espacialmente bastante afastadas umas das outras, somente tendo acesso por meio de barco. Podia avistar sete casas do lado oposto do rio distribuídas em cerca de trezentos metros e três casas na mesma margem, sendo estas de familiares de minha anfitriã (cf. Figura 1).

O bom senso me fez aguardar. Tendo em vista que eu era recém-chegado ao local e ninguém ainda me conhecia. Algumas indagações sobre a minha pessoa já haviam sido feitas durante a viagem. Para responder a elas o caminho do parentesco insinuou-se como o mais adequado para minha apresentação. Aqui volto a minha anfitriã. Ela é irmã do marido de minha irmã, portanto, do meu cunhado. De tal modo que a resposta acerca de quem eu era estava envolta por um ar de familiaridade: “Ele é irmão de minha cunhada”, ao que se subscrevia certa confiança por associação.

⁷ Sobre a extração do óleo de andiroba na região de Cametá, vale consultar a dissertação de mestrado de Amarílis Silva, **Saberes cotidianos e azeite de andiroba** (2009). Esse tipo de extrativismo local faz lembrar a inicial ocupação colonial da Amazônia; época do seguinte registro: “A principal atividade da região [Estado do Maranhão e Grão Pará] a partir da década de 1680, é a coleção de drogas do sertão (os produtos da floresta): cacau, algodão, etc., que crescem em estado selvagem. Soma-se a algumas plantas cujas sementes são importadas do Oriente: canela, cravo, gengibre, noz moscada, etc.” (ENDERS, 2008, p. 64).

Os contatos que se seguiram entre este pesquisador e os moradores locais precisaram ser mediados pela presença dos anfitriões até o estabelecimento dos primeiros laços de confiança e de reconhecimento social concernente à minha pessoa e o trabalho que iria realizar.

Figura 1 — Paisagem da Ilha Joroça/Cametá.



Fonte: ESTUMNO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2015.

O leitor dessa monografia ao acompanhar o método (caminho do pensamento) pelo qual ela foi produzida deverá seguir, ao longo do texto, os esforços teóricos feitos para tirar algumas conclusões do material coletado que substanciam as maneiras como os pescadores identificam e se relacionam com as coisas e as pessoas que compõem seu universo cultural e, assim, concluir sobre a razoabilidade dos princípios de análise. Ainda deverá ter em mente a lição de lucidez e humildade metodológica declarada por Lévi-Strauss (1976, p. 16):

E, provavelmente, a prova permanecerá bem ilusória: não saberemos jamais se o outro, com o qual não podemos, apesar de tudo, confundir-nos, opera, a partir dos elementos de sua existência social, uma síntese que coincide exatamente com a que elaboramos. Mas não é necessário ir tão longe, é preciso somente — e para tanto o sentimento interno basta — que a síntese, mesmo que aproximativa, decorra da experiência humana. Devemos assegurar-nos disto, pois estudamos homens; e como nós somos homens, disso temos a possibilidade.

Portanto, o método será (é) melhor compreendido retrospectivamente do que prospectivamente; com isso podemos dizer que método é o processo que pode ser refeito. Contudo, aqui há de se atentar para uma questão fundamental, a de que o método somente existe enquanto tal nas teses realizadas, como nesta, por exemplo. Pois, do planejamento à sua realização, o pesquisador estuda um conjunto de princípios do método ou o próprio método desenvolvido (no sentido de que é elaborado a partir dos princípios da metodologia) em outras pesquisas, das quais selecionará alguns princípios fundamentais para a investigação a que se propõe. Uma vez construído o método, o que o sustenta como tal, é a sua capacidade de oferecer a permissão para que se refaça o caminho percorrido até as conclusões. Mas, o que se deve entender por ‘refazer o caminho’ é que se trata de uma operação abstrata, mental, e até mesmo lógica, jamais empírica, não correspondendo ao cronograma da pesquisa ou mesmo a organização sequencial da escrita do texto, como será demonstrado por meio do tempo necessário à coleta de dados e às primeiras conclusões até o conjunto total do material de campo.

Dessa forma, podemos entender a existência de métodos no plural, como práticas de pesquisas embasadas em princípios científicos e jamais como método no singular, o qual supostamente deve ser repetido, na busca da perfeição, diga-se, da semelhança do já realizado. Mesmo que esta última ideia possa ainda pairar nas mentes de alguns pesquisadores, ela condena à morte o conceito fundamental de dinâmica social e construção da realidade pelo sujeito, isto porque, na próxima pesquisa a realidade já não será mais a mesma; e, possível como é de ser, mesmo em pesquisas concomitantes, a realidade como construção social engloba a própria percepção do pesquisador, que de fundo não é a mesma de seus pares. Finalmente, por princípio ontológico, não há dois métodos iguais, em função de que inicialmente há uma

combinação diversa de princípios, bem como pelo fato de que a relação entre as experiências dos pesquisadores e dos pesquisados compõe um quadro particular de sua interação firmado pela sua interação, como as que ocorreram nesta investigação singularmente,

Tomando por base a compreensão descrita acima, esta pesquisa se desenvolveu por meio de uma etnografia da vida local tendo como principais técnicas de coleta de dados, a observação (direta e participante) e a entrevista (cf. Apêndice 2 e Apêndice 3). E, no quadro de ordenação das ações da pesquisa, foi consistente a definição de estratégias e de aplicação de técnicas de relacionamento como o grupo objeto do estudo, ao mesmo tempo em que aproveitei inicialmente a oportuna premissa de Ferrándiz (2011) a respeito do trabalho de campo. O qual se assegurou à ideia de que uma premissa básica deve antes de tudo aceitar as regras do jogo social, observando atentamente como elas estão postas no campo, é claro que sem ter a vontade de “alterá-las para representar a nossa própria presença como pesquisadores e a implantação de nossa técnica de coleta de dados. É, portanto, necessário tempo para compreender, para esclarecer mal-entendidos e ajustar as expectativas recíprocas” (FERRÁNDIZ, 2011, p. 91). O que me ajudou a contatar sua validade no processo de pesquisa, como registrado no diário de campo:

A partir de agora sinto que o trabalho realmente vai progredir. Avalio que a proximidade com o grupo chegou a um nível suficientemente adequado que me permite as incursões que desejo as suas vidas cotidianas. Desde o nosso primeiro encontro já transcorreram mais de dois meses (ESTUMANO, Diário de Campo, 2015-2016, 14/05/15).

Para a operacionalização das técnicas mencionadas, tendo em vista que “[é] o processo da pesquisa que qualifica as técnicas e os procedimentos necessários para as respostas que se quer alcançar” (GOLDENBERG, 2013, p. 62), realizei trabalho de campo em períodos intermitentes, como apresentado no Quadro 1.

Além destas viagens regulares realizei também no ano de 2016 três visitas a campo (25/02 a 02/03; 04 a 08/05; 28/10 a 04/11) com o empenho de acompanhar a dinâmica da vida local e apurar as informações anteriores.

Durante as estadas em campo no ano de 2015, acompanhei principalmente a realização das pescarias (*borqueios*), por meio da observação participante, muitas vezes, realizando conjuntamente a atividade. Ao todo, fiz onze incursões a campo durante aquele ano, como descrito no quadro anterior e presenciei onze dos trinta *borqueios* ou tentativas realizadas (Quadro 2).

Quadro 1 — Período de trabalho de campo de 2015 (72 dias).

Período de Trabalho de Campo – 2015	
Primeira viagem (07 dias): 07 a 13/01/15	Reconhecimento da região das ilhas do município de Cameté
Segunda viagem (10 dias): 28/02 a 09/03/15	01/03: Abertura da Pesca 06/03: Instalação na localidade da Ilha Joroca
Terceira viagem (07 dias): 14 a 20/03/15	Estada na Ilha Joroca
Quarta viagem (09 dias): 09 a 17/04/15	Idem
Quinta viagem (01 dia): 04/05/15	Visita à cidade de Cameté
Sexta viagem (10 dias): 12 a 20/05/15	Estada na Ilha Joroca
Sétima viagem (06 dias): 31/05 a 05/06/15	Idem
Oitava viagem (12 dias): 23/06 a 03/07/15	Idem
Nona viagem (03 dias): 27 a 29/07/15	Idem
Décima viagem (07 dias): 11 a 17/08/15	Idem
Décima primeira viagem (06 dias): 25 a 30/10/15	Idem

Quadro 2 — Lista de *borqueios* notificados — observados e não observados.

Ano 2015 / Mês	Dia	Localidade	Pescado (Paneiros/kg)	Observado
MARÇO	04	Mupi	08/400	Não
	06	Paruru	40/2.000	Não
	07	Cartório	0	Não
	17	Cartório	11/550	Sim
	20	Paruru	68/3.400	Não
ABRIL	13	Praia Grande	0	Sim
	14	Marcelina	0	Sim
	15	Marcelina	8/400	Sim
	27	Praia Grande	4/200	Não
MAIO	10	Marcelina	13/650	Não
	13	Rampa	0	Não
	14	Rampa	12/600	Sim
	15	Cartório	12/600	Sim
	16	Bailique	4/200	Não
	25	Paruru	20/1.000	Não
JUNHO	15	Rampa	0	Não
	23	Cartório	08/400	Não
	25	Paruru	34/1.700	Não
	27	Rampa	04/200	Não
JULHO	16	Rampa	09/450	Não
	24	Praia Grande	0	Não
	24	Rampa	09/450	Não
	28	Rampa	0	Sim

Quadro 2 — Lista de *borqueios* notificados — observados e não observados
(Continuação)

Ano 2015 / Mês	Dia	Localidade	Pescado (Paneiros/kg)	Observado
AGOSTO	11	Paruru	04/200	Não
	12	Paruru	02/100	Sim
	12	Paruru	08/400	Sim
	13	Paruru	12/600	Sim
	18	Praia Grande (Tamanduá)	11/550	Não
	21	Mupi	5/250	Não
	22	Rampa	0	Não
	24	Bailique	15/750	Não
	26	Praia Grande (Tamanduá)	16/800	Não
SETEMBRO	21	Paruru	9/450	Não
	21	Rampa	0	Não
	22	Rampa	2/100	Não
	22	Rampa	4/200	Não
OUTUBRO	03	Praia Grande	8/400	Não
	20	Cartório	2/100	Não
	22	Praia Grande	0	Não
	29	Marcelina	0	Sim
	29	Bailique	0	Sim
	30	Praia Grande (Tamanduá)	10/500	Não

Os pontos de pesca que são conhecidos na região como “poços”, que a Turma de Pesca trabalhou no ano de 2015, pertencem ao Distrito de Janua Coeli⁸, os quais estão distribuídos em ordem sequencial de atuação: Mupi, Paruru, Cartório, Praia Grande, Marcelina, Rampa e Bailique. Dos sete poços somente três se localizam em Joroça, são eles: Rampa, Marcelina e Bailique.

A localidade de Joroça, conforme será descrito adiante (item 1.2), é composta por três sublocalidades. Os povoamentos seguem um curso de água delimitado em duas partes conhecidas localmente como Rio Joroça Grande, que dá nome à sublocalidade de Joroça Grande e Rio Jorocazinho que nomeia duas sublocalidades, a de Jorocazinho de Cima e a de

⁸ As pessoas traduzem o nome do lugar como “Porta do Céu” consoante os significados da palavra latina nos dicionários: Jânua, ae, s. *ap. f.* (de *Janus*). CIC. VIRG. Porta. § AVIEN. Entrada d’um paiz. § *Janua coeli*. ISID. As portas do Ceu, i, é, o oriente e occidente. § *Fig.* CIC. Porta, entrada, *Jannuae animi*. Q. CIC. A porta da alma, i. é, a frente. § PLIN. STAT. Acesso, caminho, via, meio. *Omnis passio leti janua est*. ARN. Toda a paixão é caminho para a morte (SARAIVA, n/d, p. 643 – entrada: Jânua). Jânua ou Iânua. i, m. 1. Passagem; arcada; pórtico ou galeria abobadada onde estavam entre outros, os banqueiros e cambistas. 2. Jano, antigo rei da Itália; Jano, divindade representada por dois rostos; o templo de Jano (Fechado durante a paz e aberto durante a guerra). 3. O mês de Janeiro. (Obs.: a) Jano, com dois rostos, um na parte anterior da cabeça e outro na parte posterior, simboliza passagem, o que também é representado pelas duas partes do templo de Jano, colocadas em dois pontos; b) a Jano foi consagrado o mês de Janeiro, que representa a passagem dum ano a outro; c) Jano presidia o começo das coisas (TORRINHA, [1942?] – entrada: Jânua).

Jorocazinho de Baixo. Os *poços* de pesca se situam, especificamente, na localidade de Jorocazinho de Baixo, que existe o Acordo de Pesca responsável pela normatização da captura do pescado e autorização da Turma de Pesca (grupo em estudo para realizar a pescaria do mapará (cf. Seção III, itens 3.2 e 3.3).

No meu primeiro tatear sociológico, em busca de produzir uma interpretação plausível para o espectro da sociedade que eu visualizava, percebi que de fato aquela poderia ser a comunidade a ser estudada e aquele o grupo. Refiz, nesse momento, a leitura de **Uma história social do conhecimento**, de Peter Burke (2003), na qual o autor utiliza a expressão “comunidades epistemológicas” em referência ao conhecimento peculiar construído por grupos como camponeses, por exemplo. O conceito se adequaria ao ajuste que eu precisaria fazer no trabalho de campo. Ou seja, não havia uma comunidade de pescadores, mas sim pescadores na comunidade, e alguns deles organizados em turma de pesca. Assim, focalizando somente os pescadores poderia tomá-los como uma comunidade epistemológica em consideração ao conhecimento construído e praticado em torno da pesca.

Não obstante, após maior convivência e atenção teórica, observei que a direção não era esta; que não se tratava de um grupo com conhecimento na forma como proposta por Burke (2003) que, segundo ele, os saberes que configuram a pesca se articulam objetivamente em um *fazer*, mas são, antes de tudo, atos significativos que constituem um meio de ação alimentada pelo modo de vida comunitário dadas suas condições de existência (tempo, espaço, meio social).

Finalmente, o que eu encontraria ou o produto de minha interpretação sobre a vida deles, não seria uma coisa própria deles ou não seria compreendido falando e observando somente a Turma de Pesca; o que eu encontrei por meio da Turma de Pesca de rede aberta foi o valor do trabalho masculino na vida comunitária. Como em Woortmann (1990, p. 12) “[e]stou tratando, pois, de valores sociais; não do valor-trabalho, mas do trabalho enquanto um valor ético”.

1.2 As pessoas investigadas e o *locus* da pesquisa

A pesquisa foi realizada na região de ilhas do município de Cametá, no Estado do Pará, Brasil. Este município completou, no ano de 2015, 380 anos.

Em suas origens, Cametá foi a segunda localidade fundada no Pará (a fundação de Belém, a capital, data de 1616); “A conquista portuguesa [na Amazônia] se inicia em 1616 com a fundação do forte do Presépio de Santa Maria de Belém [futura capital], no braço sul da foz do Amazonas” (GALVÃO *in* SCHADEN, 1976, p. 442). E, a primeira cidade do baixo rio Tocantins, com o nome de Vila Viçosa de Santa Cruz do Camutá, sendo

[o]riginária do sítio Camutá Tapera, fundado em 1620 próximo à aldeia dos índios Camutás, pelo Frei Cristovam de São José, à margem esquerda do rio Tocantins. Em 14 de dezembro de 1634 foi criada a capitania de Cametá. Em 1635 teve suas terras doadas por Francisco Coelho Carvalho, 1º Governador do Maranhão, a seu filho Feliciano Coelho, que fundou a Vila de Viçosa de Santa Cruz de Cametá. Em 1848, foi elevada à categoria de cidade (TAVARES, 2008 – Anexo I).

Este município, de acordo com o IBGE (BRASIL, 2010), pertence à Mesorregião do Nordeste Paraense e à microrregião de Cametá (Figura 02), com uma área de 3081367 km² e população de 120896 habitantes, sendo que destes, 52838, localizam-se na zona urbana e 68058 na zona rural, conforme definição das áreas dada pelo Plano Diretor do Município de Cametá (CAMETÁ, Lei n. 086, PD). Esse número populacional coloca o município na oitava posição entre os mais populosos dos cento e quarenta e quatro municípios do Estado do Pará; a mesorregião do Nordeste Paraense é limítrofe à mesorregião Metropolitana onde se localiza a capital do Estado (Figura 03).

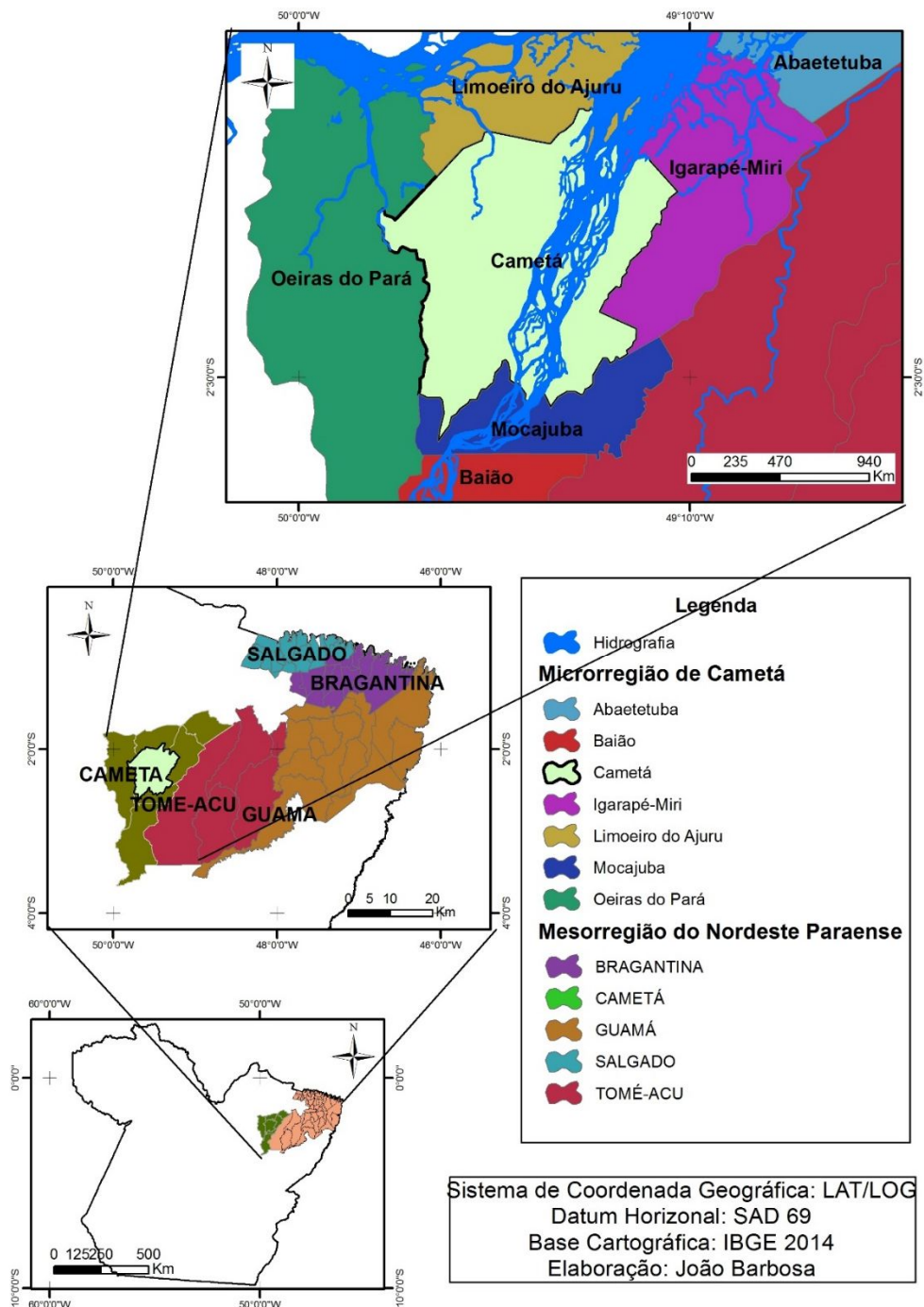
O município de Cametá é composto por dez distritos administrativos, sendo os seguintes em ordem alfabética: Areião, Cametá (Distrito Sede), Carapajó, Curuçambaba, Janua Coeli, Juaba, Porto Grande, Torres de Cupijó, São Benedito de Moiraba, Vila do Carmo do Tocantins.

Do ponto de vista histórico, em paráfrase a Gilberto Freire (de **Casa Grande e Senzala**) a respeito da importância do Estado da Bahia no cenário nacional,⁹ diz-se que foi a cidade de “Cametá que nos deu alguns dos maiores políticos do Estado do Pará; e o prato mais conhecido em todo o estado [mapará com açai] é preparado rotineiramente à época da safra dos produtos em praticamente todos os lares cametaenses”. E, do ponto de vista geográfico, destaca-se o fato de que “os rios e baías somam 20,3% da área do município sem contar as águas internas” (LAREDO, 2013, p. 221) onde se localizam mais de cem ilhas que se distribuem cerca de seiscentas localidades.

A economia do município de Cametá, sobretudo a do setor pesqueiro da região de ilhas, sofreu mudanças significativas com a implantação da hidrelétrica de Tucuruí, na década de 1980, o modo de vida dos pescadores de Limoeiro do Ajuru, de Cametá, de Baião, de Oeiras do Pará e de Mocajuba (lugares chamados pelos estudiosos de microrregião tocantina) “estava atrelada diretamente à pesca como uma fonte de sobrevivência tranquila e inesgotável. O pescado se dava de forma abundante, a água era de boa qualidade, a morada, principalmente à noite, era sem preocupação [...]” (BARRA; SILVA, 2011, p. 57).

⁹ “[...] Foi a Bahia que nos deu alguns dos maiores estadistas e diplomatas do Império; e os pratos mais saborosos da cozinha brasileira, em nenhum lugar se preparam tão bem como nas velhas casas de Salvador e do Recôncavo” (FREIRE, 2004, p. 30).

FIGURA 2 — Mapa da microrregião de Cameté.

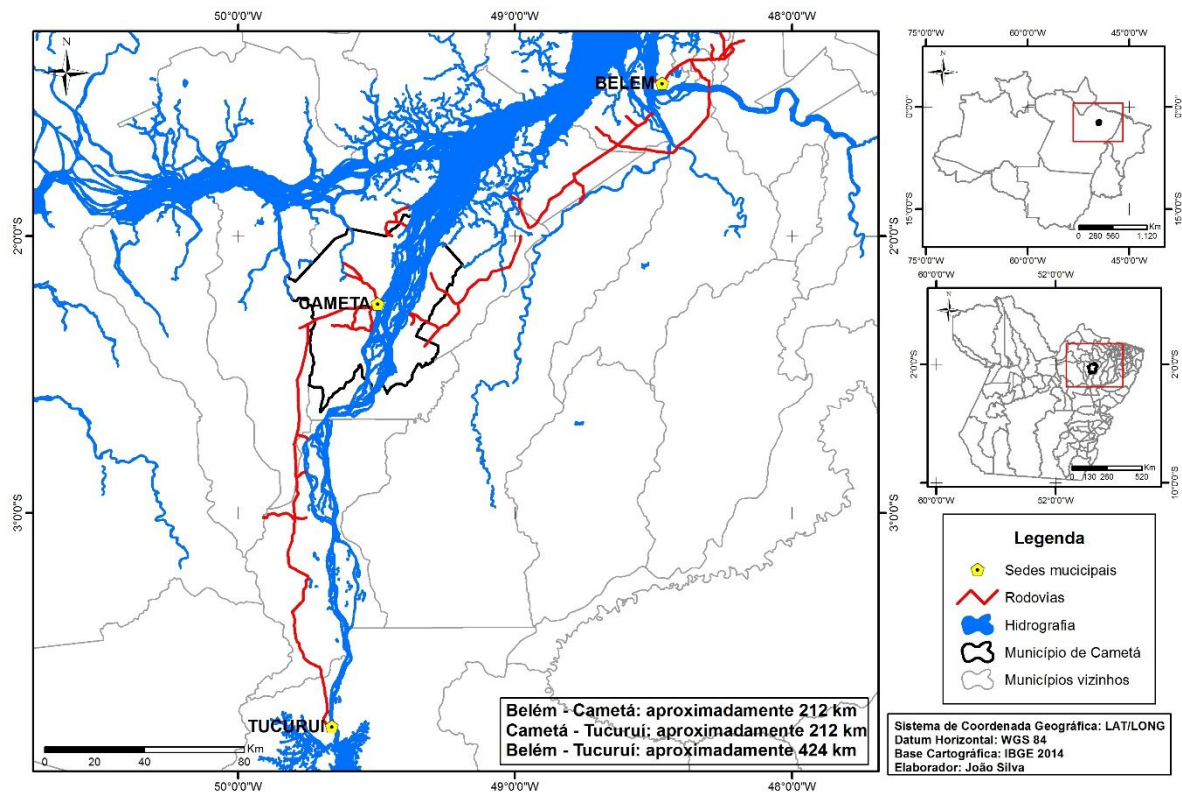


De fato, a presença da hidrelétrica não se constituiu somente em um marco arquitetônico, no entanto, que influenciou decisivamente na vida local. Segundo Barra e Silva, impactos ecológicos se fizeram sentir por meio da escassez do pescado, do desaparecimento de várias espécies e da diminuição dos cardumes de mapará, peixe típico e símbolo da região:

Todos esses fatores interferiram diretamente na geração de renda, provocando uma mudança sistemática no modo de trabalho e produção dos pescadores/as, que a partir de então, passam a utilizar novas estratégias de sobrevivência, vindo no corte predatório do açazeiro para extração do palmito, uma das maiores fontes de economia. [...]. (BARRA; SILVA, 2011, p. 58).

A barragem na cidade de Tucuruí (concluída em 1984), foi a primeira grande barragem construída em zona de floresta tropical úmida e, além disso, uma das maiores da América Latina. “A barragem de Tucuruí está situada aproximadamente na latitude 03° 45’ Sul e longitude de 49° 41’ Oeste, no baixo Rio Tocantins, a cerca de 300 km em linha reta da cidade de Belém, capital do Estado do Pará, Região Norte do Brasil” (CMB, 2000, p. V).

Figura 3 — Mapa de localização do município de Cametá em relação à capital Belém-Pa.



Dados da Comissão Mundial de Barragens (CMB) apontam que o mapará¹⁰ e a ubarana (*Anodus elongatus*) foram as principais espécies comerciais afetadas na região de Cametá, de maneiras diferentes com o barramento do rio Tocantins. O mapará obteve uma produtividade

¹⁰ Mapará é uma designação popular para três espécies de peixe (*Hypophthalmus edentatus*; *Hypophthalmus fimbriatus*, *Hypophthalmus marginatus*) da família *Hypophthalmidae*, encontradas no rio Amazonas e seus afluentes (COSTA; OSHIRO; SILVA, 2010).

significativamente reduzida e a ubarana praticamente desapareceu à jusante da Hidrelétrica, onde se localiza, entre outros, o município de Cametá:

Dados da época de pré-enchimento, na região de Cametá, indicavam uma participação relativa do mapará (*Hypophthalmus marginatus*) de 37% dos desembarques (Carvalho & Merona, 1986), e entre 1988 e 1998 [...], caiu de 38% para 16,7%. [...] É importante salientar que a participação relativa das espécies na produção pesqueira mudou [...], em 1988, o mapará era a espécie dominante com mais de 35% da produção seguida de longe pela curimatã com cerca de 13%, e bagres, jatuarana, pescada e tucunaré com menos de 10% cada. Em 1998 a participação do mapará caiu para cerca de 17%, a curimatã subiu para cerca de 14%, a jatuarana subiu para cerca de 13%, o mesmo ocorrendo com a pescada. Estes dados evidenciam a ausência de uma espécie dominante destacada, com participações relativas que ficam entre 16% e 13% entre as quatro principais espécies (CMB, 2000, p. 72).

De modo geral, o volume de desembarque das espécies com valor comercial sofreu diminuição entre 1981 e 1998, reduzindo-se a pouco mais de 50%, de 900 t/ano para 492 t/ano. Contudo, a espécie de peixe mapará ainda permanece a principal para a pesca comercial no rio “Tocantins, na área de influência da UHE Tucuruí. A queda da produção na região de jusante parece ter sido compensada pelo aumento da produção na área do reservatório, ocorrido após a estabilização das condições limnológicas naquele trecho” (CMB, 2000, p. 77). Em decorrências disso, na região de Cametá, a diversificação da economia na região de ilhas atualmente é uma realidade como registrado por Rodrigues, a partir de depoimento de moradores locais associados à Colônia de Pescadores Z-16.

Nós também temos trabalhado com a questão do mel, que também é uma atividade que nossos pescadores adquiriram como sustentação, porque hoje nosso pescador não sobrevive mais só da pesca. Ele sobrevive da criação do peixe, sobrevive da extração do açaí, do palmito, do mel também, que é um negócio que tá muito bom na nossa região [...] (RODRIGUES, 2012, p. 84).

Conforme a classificação administrativa, investiguei um grupo de pessoas residentes da zona rural do Distrito de Janua Coeli (Figura 4) que possui como característica particular o fato de, como habitantes das ilhas em áreas de florestas inundáveis, trabalharem com a pesca de modo artesanal, agregando a esta a extração de frutos silvestres (principalmente o açaí — *euterpe oleracea*)¹¹ e a criação de pequenos animais, além de prestações de serviços informais como meio de trabalho mais frequente (cf. Quadro 6, item 3.3 da Seção III). A seguir, veremos

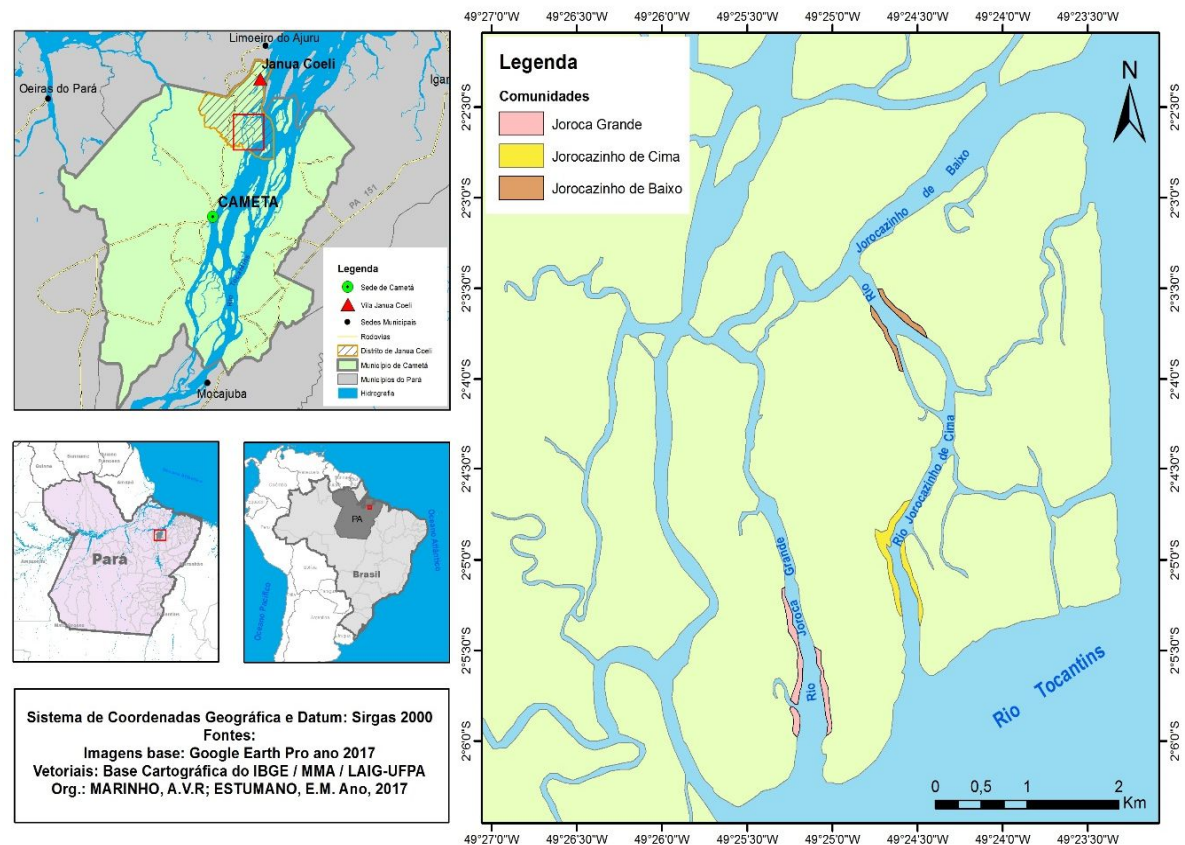
¹¹ A palmeira de nome açaizeiro (*euterpe oleracea*) que produz o fruto açaí, tem significativa importância na vida econômica da localidade em estudo e, atualmente, da balança comercial do Estado do Pará, como exemplifica a criação, em 31 de julho de 2017, do Dia do Açaí, instituído pelo Poder Executivo por meio da Lei n. 8.519, a ser comemorado no dia 5 de setembro (PARÁ, 2017) (Anexo 2).

que alguns dos pescadores que compõe a Turma de Pesca investigada não são moradores da localidade Joroça, com exceção daqueles que pertencem a comunidades adjacentes.

A definição do local da pesquisa sofreu alteração a partir da proposta inicial. Havia um contato preliminar com uma comunidade no distrito de Carapajó, também em Cametá. Porém, apesar da boa vontade de meus informantes, a comunidade e o próprio Distrito não se apresentavam com as características que eu tinha em vista, isto é, com a prática intensa da pesca.

Antes do dia primeiro de março de 2015, data da abertura anual da pesca do mapará (*Hypophthalmus spp.*), eu já estava na região procurando contatos com comunidades que pudessem ser o *locus* em potencial para a pesquisa.

Figura 4 — Mapa de localização das comunidades em estudo.



De fato, ao fazer a uma viagem à Cametá, sede do município de mesmo nome, pude conversar com a irmã de um dos meus cunhados, o que me trouxe a possibilidade de deslocamento para o interior de uma comunidade na qual ela residia; trata-se da localidade de Ilha de Joroça para a qual partimos no dia seguinte a nossa apresentação.

A esperança era a de que a comunidade se configurasse como uma comunidade de pescadores para que eu pudesse me instalar ali. Não foi o que visualizei posto se tratar de uma

região bastante extensa territorialmente, além do mais, com uma divisão interna em três sub-regiões e no interior destas as distâncias geopolíticas davam suas marcas por meio da existência ou não de escola e unidade de saúde, em se tratando de serviços públicos.

Essas características derrubaram a minha esperança de encontrar o que eu buscava inicialmente, a dita pequena comunidade de pescadores circunscrita localmente. Havia pescadores, era o que meus anfitriões diziam daqueles a quem eu iria ser apresentado, mas já estava ficando claro que eram poucos entre o conjunto dos moradores.

Como as pessoas entenderam que eu “queria saber sobre a pesca” então indicavam pessoas aleatoriamente, dizendo: fulano pesca, o outro pega camarão quando tem, etc. A indicação mais próxima do meu interesse foi a respeito de um senhor que possuía uma turma de pesca. A impressão inicial era a de que havia um grupo (Turma de Pesca) e algumas pessoas que eram chamadas de pescadores na localidade. A fala dos moradores apontava como pescadores, àqueles que trabalhavam com pesca artesanal e viviam basicamente desta atividade. Falaram também da diminuição do pescado, devido os rios estarem secando, dando origem a muitas “praias” (bancos de areias ao longo do leito do rio) e se reportaram à iluminação elétrica das residências que, segundo eles, afugenta os peixes para as áreas mais escuras do rio: “Há muitos pescadores, mas quem pesca tem pouco”, disseram posteriormente em referência ao cadastro dos moradores como pescadores na Colônia de Pescadores Z-16 de Cameté, procedimento necessário para o recebimento do seguro-defeso, o benefício monetário pago pelo Governo no período do defeso, quando ocorre a proibição da pesca, de novembro à março, a cada ano.

Fiz contato com o homem responsável por uma Turma de Pesca e fui até ele. Fui bem recebido assim como a ideia do estudo sobre a qual ele disse que seria uma coisa importante, durante a conversa, ainda comentou que outras pessoas já tinham ido até lá filmá-lo e entrevistá-lo no momento da pesca do mapará. Procurei esclarecê-lo do meu interesse sobre o grupo mencionando e o desejo de conversar com todos e não apenas presenciar uma pescaria como me sugeriu que eu fizesse para que eu pudesse fotografar. Fui convidado, mesmo assim, para presenciar um *borqueio* que seria realizado no dia seguinte, ocasião em que a Turma estaria reunida e quando eu poderia falar com todos.

Após o primeiro contato que ficou sem resposta em virtude do pouco tempo que antecedia a viagem de pesca, senti-me satisfeito em dois aspectos. Primeiro, as pessoas começaram a se dirigir a mim perguntando quando estaria pronto o material da filmagem ou mesmo pedindo para fotografar alguém do grupo como motivo de brincadeira. Ao fim desse momento de pesca perguntaram quando eu voltaria, ao que disse que seria nos próximos dias.

Como segundo aspecto, percebi que não existia uma comunidade de pescadores, a não ser que um grupo bem definido como Turma de Pesca com cerca de trinta pessoas (mais tarde encontraria outras cinco turmas de pesca de puçá, outro tipo de rede) e outras poucas pessoas que realizavam a pescaria por conta própria no núcleo familiar.

Em seguida, abandonei a ideia de visitar duas outras comunidades como possíveis *locus* do estudo. O motivo estava ligado, principalmente, ao fato de que, com o necessário ajuste metodológico, vislumbrei a consecução dos objetivos do estudo partindo da própria dinâmica da localidade em relação à pesca, que possivelmente seria próxima da configuração de outras. Também ao custo financeiro, além do tempo que despenderia no contato com as pessoas e acesso aos locais. Tornou-se, desse modo, mais promissor investir todas os recursos no local e grupo com o que eu fizera contato e pelo qual havia a aceitação do trabalho. “Trata-se, neste ponto, de escolher o lugar que em princípio permita o acesso mais fácil, mas também, mais diversificado e sofisticado, ao tipo de ambientes sociais e dados a serem investigados”, como assinala Ferrándiz (2011, p. 55) a respeito da seleção do campo.

Diante disso, a pesquisa foi desenvolvida na localidade de Joroca, pertencente ao Distrito de Janua Coeli no município de Cametá, Estado do Pará, Brasil, o qual é recortado de sul a norte pelo rio Tocantins e sua comunidade de pescadores envolvida neste estudo habita a região das ilhas do chamado Baixo Tocantins, conforme a classificação administrativa do governo estadual.

A localidade de Joroca é composta por três comunidades independentes que estão distribuídas ao longo de dois rios dos quais recebem os nomes: rio Joroca Grande localizado na comunidade de Joroca Grande. No rio Jorocazinho, se localizam as comunidades de Jorocazinho de Cima e Jorocazinho de Baixo, correspondendo à posição geográfica sul-norte orientada a partir da cidade de Cametá, sede do município do mesmo nome.

A população total do povoado gira em torno de duas mil trezentos e cinquenta pessoas, conforme informações do serviço de saúde, que são contadas localmente em famílias com média de cinco componentes cada, assim distribuídas: Joroca Grande (150 famílias) Jorocazinho de Cima (170 famílias) e Jorocazinho de Baixo (150 famílias).

Em seguida ao Distrito de Cametá (4 acordos), Janua Coeli é o segundo distrito que conta com a maioria dos acordos de pesca, registrando a existência de três de onze acordos de pesca celebrados entre as comunidades e o poder público municipal e federal. Este Distrito foi o primeiro a criar o acordo de pesca no ano de 1985 na localidade de Paruru de Janua Coeli. Atualmente, no município, existem acordos nas comunidades de Vila de Janua Coeli, Paruru de

Janua Coeli, Jaracuera, Gama, Guajará, Jorocazinho de Baixo (local do estudo) Cuxipiari Carmo, Cuxipiari Furo Grande, Cuxipiari Costa, Tem-Tem e Contramaré (BRASIL, 2005).

O povoado de Joroça compõe-se de moradias dispersas ao longo do leito dos rios; em menor número algumas casas se localizam no interior dos riachos. Somente em alguns pontos se pode observar maior número de casas próximas umas às outras. O acesso foi difícil em virtude de eu não ter embarcação particular disponível para o transporte, dependendo para isso dos barcos dos parentes de minha anfitriã, quando não estavam ocupados no uso doméstico.

As construções, em sua maioria, são casas de madeiras com cobertura de telhas de barro ou de amianto, possuem energia elétrica precária, possibilitando a iluminação noturna. Há um pequeno número de residências com cobertura de “palhas”, que são folhas de um tipo de palmeira regional conhecida, vernaculamente, como “palheira”, que fornece “palhas” para a construção civil.

Na hierarquia local, do nível menor para o maior, o valor econômico das moradias segue a distinção avaliando-se tanto a base quanto a cobertura das construções, nesta ordem: a base feita de caule do açazeiro, de madeira serrada (tábuas) ou de tijolos de barro; a cobertura feita de folhas de palmeira, de telha de amianto ou de telha de barro.

Segundo os moradores, o Distrito de Janua Coeli é o mais pobre do município de Cameté, sendo que a realidade das construções nestas localidades foi alterada há menos de uma década por meio de um projeto de assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), início da década de 2010, que disponibilizou a construção de moradias populares em madeira e cobertura com telhas de barro. Antes disso, somente alguns afortunados possuíam esse tipo de moradia que hoje se apresenta na ordem inversa em termos de quantidade, sendo somente algumas no antigo padrão: cômodo único, às vezes sem paredes frontais, cobertura de palha, divisão interna feita por cortinas, em geral apenas uma, dividindo a sala e o quarto da cozinha.

Na mesma época também se registra a chegada do telefone fixo, da televisão acoplada a antenas parabólicas e mais recentemente do telefone celular e da rede mundial de computadores (internet), em poucas residências; a partir de então um novo estilo de vida passou a ser construído. Diariamente, as programações de TV se tornaram a forma mais comum de lazer podendo ser praticada no interior das residências de modo individualizado, além de outras comodidades trazidas pela energia elétrica, como a possibilidade de resfriar a água para ingestão. As mudanças comportamentais ficam bem assinaladas no comentário de um morador após a localidade ter ficado três dias sem energia elétrica em decorrência de um problema no

sistema de transmissão: “O que eu mais sinto falta é de tomar água gelada. A gente se acostuma rápido com as coisas boas! ”.

Quando os moradores estão no exterior do povoado, como na Cidade de Cameté, ou quando falam com pessoas que não os conhecem, eles denominam o local de Joroça. Por sua vez, quando a conversa se dá entre os moradores locais, estando ou não na localidade, sempre especificam as sublocalidades: Joroça Grande, Jorocazinho de Cima e Jorocazinho de Baixo. Caso alguém esqueça de ser mais preciso na localização ao mencionar a palavra Joroça, logo advém a pergunta: qual Joroça? A distinção feita em três partes sobre o nome da localidade representa esforço de identificação voltado mais ao lugar do que a identificação grupal.

A redução, ao nível do espaço, proporcionada pelas subdivisões indica a maior familiaridade que as pessoas têm com a dinâmica das interações sociais que se centralizam, em sua maioria, naquelas fronteiras. O termo é, assim, utilizado como uma categoria, tanto de inclusão, quanto de exclusão: inclui o falante, a seu tempo, na localidade Joroça, em uma das três sublocalidades, em uma comunidade, ou em uma “vila de casa” dentro da comunidade ou da sublocalidade, ou em uma família; excluindo, inversamente, os que não pertencem aos microespaços até o limite da localidade Joroça. A partir daí ocorre a diferenciação entre as pessoas do lugar, “os filhos do Joroça”, visto que todos sabem da existência de todos apesar de não conhecerem e serem, em tese, conhecidos por todos, em contraste com “as pessoas de fora” do lugar. Como a teoria tem demonstrado, por conseguinte, que

na mente de todos os moradores da comunidade há pelo menos dois elementos de pensamento para definir as relações entre o povo da própria comunidade e as pessoas fora dela: a ideia de distância e a ideia de diferença. Os membros contrastam com pessoas menos conhecidas que estão “lá fora”. E que não são bem como eles mesmos (REDFIELD, 1995, p. 113).

O termo local “filhos do Joroça”, portanto, exprime fracamente uma identidade social que se fundamentaria na união com o conjunto das outras pessoas. É, portanto, mais um recurso de identificação pessoal para situar o outro em relação a si, estando ou não a pessoa de quem se fala — geralmente parente, amigo ou conhecido casual — residindo no espaço territorial, particularmente, quando se trata de alguém bem-sucedido economicamente que recobre o apresentador de orgulho na identificação dos feitos do apresentado com o lugar de onde também é originário.

Apesar de existir número determinado de pessoas compondo as sublocalidades, elas não são chamadas de “o pessoal de tal ou qual sublocalidade”, somente se diz às pessoas do Joroça incluído quem fala. Dessa forma, o topônimo das sublocalidades não se refere a grupos sociais

em menores dimensões. As pessoas, de fato, não se apresentam utilizando-se do gentílico como “nós do Joroca” ou “nós, os joroquenses” em comparação a outras autodenominações, expressando uma comunidade de interesse, ao modo do “nós, os Tikopias”, por exemplo, como registrou Firth (1998)¹². Há de fundo uma rede de relações, que extrapola os limites territoriais, na qual cada pessoa pode livremente manter relações com outras pessoas. Na prática, a amplitude que a rede de relações alcança, tanto dentro quanto fora do território, obedece a critérios de limitação que podem ter a aparência de serem definitivos ou temporários, podendo ser determinados pelo agente ou impostos a ele tanto o cumprimento quanto o descumprimento dos critérios de limitação. É o que ocorre em situações de conflito entre famílias nas quais se declara a extinção das relações entre elas, mas se reconhece que alguns membros não têm culpa na animosidade, criando uma tensão latente para os contatos futuros.

Em outros casos, grupos ou categorias de pessoas são considerados como imorais a exemplos dos políticos, dos adversários religiosos ou de grupos “raciais”. Os primeiros são vistos como corruptos, exploradores e egoístas; no entanto, quando alguém do lugar ou um parente do declarante se candidata a cargos políticos as opiniões passam a ser ambíguas, podendo ser avaliadas como positivas ou negativas. Em se tratando da relação entre os dois grupos religiosos presentes na localidade a hostilidade velada neste plano, provoca imediatamente a restrição das relações pessoais em todos os outros planos da vida; os moradores acabam sendo forçosamente obrigados aos intercâmbios pessoais inter-religiosos a partir das interações parentais, políticas e de trabalho informal ou profissional.

Quanto à diferenciação entre brancos e negros, os primeiros classificam os segundos como um subgrupo, particularmente, a discriminação hierárquica da cor da pele se dirige a uma população concentrada em uma comunidade adjacente e a algumas pessoas residentes do local, mesmo que o classificador seja, muitas vezes, caracteristicamente negro, diferenciando-se do classificado apenas pela menor acentuação do tom da cor da pele ou porque não cresceu em comunidades em torno das quais havia essa classificação. Em resumo, a rede de relações que cada pessoa ou grupo de pessoas estabelece é tanto originária das interconexões que cada um possa induzir pessoalmente quanto das interações sociais que a envolve, sendo ambos os processos críticos em termos de decisão da promoção ou extinção do fluxo de relações que opera consciente ou inconscientemente no âmbito da vida cotidiana.

¹² “Nós, os Tikopias” não é fortuito. Tradução de uma expressão nativa que está constantemente nos lábios do próprio povo, corresponde a essa comunidade de interesse, essa autoconsciência, essa individualidade fortemente marcada na aparência física, nas roupas, na língua e nos costumes que eles tanto prezam” (FIRTH, 1998 [1936]).

O mesmo se pode dizer, de certa maneira, da própria denominação Ilha Joroca. Este termo é de uso recente e outrora não constituía uma “unidade social”, a não ser a própria denominação dos dois rios e das duas comunidades que surgiram ao longo de suas margens e que receberam o mesmo nome. Segundo informações locais, a atual denominação que suplantou as denominações nativas de comunidade, restritas aos interiores dos rios e riachos, foi atribuída por uma instituição do governo federal:

A Ilha Joroca, que significa várias comunidades, que aí a Associação ela representa hoje [na verdade em sua origem]. Entrou as comunidades irmãs, essas comunidades vizinhas que tem cinco comunidades que a Associação coordenou para o assentamento como, Jenipapo, Joroca, Ovídio (Depoimento de morador local).

Por meio de um projeto de assentamento e construção de moradias, a instituição governamental, com a finalidade de realizar o mapeamento da área definiu sua atuação ao longo e às proximidades dos rios Joroca Grande e Jorocazinho, denominando, então, os moradores, tanto das margens do rio, como dos riachos, de comunidade da Ilha Joroca, englobando cinco comunidades: Ovídeo, Jenipapo, Joroca Grande, Jorocazinho de Cima e Jorocazinho de Baixo, tendo em vista que o morador acima se refere às três últimas comunidades simplesmente pelo termo Joroca. À época, a organização socioadministrativa mais amplas que as próprias comunidades, era chamada — e ainda o é, pelos mais velhos — de Quarto Distrito, que engloba todas as comunidades do distrito de Janua Coeli tanto quanto sua própria sede, denominada Vila de Janua Coeli¹³.

É preciso dizer ainda que a definição de Ilha Joroca não se conforma, em termo geográfico, na circunscrição de uma ilha, senão que as comunidades estão localizadas em seis ilhas. No fundo, quando bem explicado pelos moradores, a aparência de estarem falando das cinco comunidades maiores da Ilha Joroca estão se referido somente às três comunidades que recebem o nome do rio Joroca, como dito anteriormente e que se distribuem por cinco das seis ilhas a que se denomina Ilha Joroca.

A classificação governamental ao criar um agrupamento associativo ao longo dos rios Joroca promoveu formal e informalmente uma nova configuração das relações sociais, resultante — do ponto de vista da ação das pessoas envolvidas — de uma associação não intencional (WAGNER, 2010, p. 249). Todavia, aproximando-se à conclusão de Wagner (2010)

¹³ Os Distritos municipais são apresentados em ordem alfabética e atualmente pela elevação de algumas vilas à condição de distrito, Janua Coeli seria dito o Quinto Distrito, conforme o Pano Diretor de Cametá (Lei 086/06/2007). Este documento, apesar de ser de domínio público, não tem sido utilizado nas documentações emitidas na localidade, como nas certidões de nascimento ou de transferência de propriedade, promovendo um anacronismo nos registros, segundo supuserem alguns moradores.

a respeito dos Para, Joroça também pode ser visto apenas como um nome, não um grupo social: “Para é um nome, não um grupo; é uma forma de distinguir; de incluir e excluir; é, pois, meramente um dispositivo [no caso do Joroça, uma denominação externa assumida e utilizada] para estabelecer fronteiras” (WAGNER, 2010, p. 247). O grupo que poderia ser denominado de “os joroquenses” não existe, de fato, enquanto um grupo social. Nem mesmo essa denominação “joroquense” existe no lugar, cujo sentido seria atribuir pertencimento por naturalidade territorial, como nos casos em que se diz, por exemplo, “belenense” para os nascidos em Belém, ou “parisiense” para os nascidos em Paris.

Além disso, no distrito de Janua Coeli, conta-se em torno de vinte e três localidades pela denominação “ilha”, sendo que cada uma delas pode se referir a uma ou mais comunidades, as quais por se situarem nas áreas insulares recebem os denominativos de “rio”, “igarapé” e “furo”, referindo-se, em tese, às dimensões (extensão e largura) dos cursos d’água na proporção da maior para a menor. As ilhas, rios, igarapés e furos, por sua vez, podem ser somente via de comunicação entre comunidades, funcionando para deslocamento ou como pontos de referências sem que haja uma comunidade específica nestes espaços.

Assim, pode-se contar mais de setenta denominações deste tipo: desde ilhas (Ilha Joroça), passando por rios (Rio Biribatuba) e *igarapés* (Igarapé Grande de Joroça), até *furos* (Furo do Jacuraru). A sede do Distrito (Vila de Janua Coeli) localiza-se à margem esquerda do rio Tocantins, em área considerada de “terra firme” ou de “beira da várzea”, em oposição às áreas de várzeas insulares que sofrem alagamento periódico ao longo do ano. Dessa posição geográfica as referências à água ocorrem a partir da terra, como exemplifica a localidade conhecida por Beira de Santo Antônio (em que “beira” significa o limite das terras com o rio) e o povoado de Torrão Mupi, unidade mais populosa depois da sede (em que “torrão” significa pedaço de terra elevado, geomorfologicamente diferente de áreas mais baixa, alagadiças¹⁴).

Particularmente, o termo “beira da várzea” (a margem do curso d’água) tem significados relativos dependendo em que área geográfica se habita. O que para os residentes das ilhas a “beira da várzea” é uma espécie de limite (fim) imaginado de sua mobilidade de trabalho, posto que operam nos rios. De outro lado, para os moradores das terras firmes a “beira da várzea” é local de moradia, trabalho e de acesso ao rio (tanto fim da terra, primeiramente, quanto começo

¹⁴ Não existem registro oficial com nível de precisão da conformação original das pequenas comunidades. As denominações e circunscrição das áreas são, em geral, feita por acordos tácitos entre grupos de moradores que se reúnem e delimitam fronteiras, particularmente, devido às associações religiosas. Numericamente, registra-se as denominações de: uma Vila (Janua Coeli, a sede do Distrito), dois povoados, vinte e três ilhas, vinte e oito rios, treze igarapés e seis furos (cf. Apêndice 4 - Nomes de Comunidades/Lugares no Distrito de Janua Coeli). São informações originárias de várias fontes informais e de depoimentos dos moradores locais, entre as quais há contradição, pois, certos apontamentos podem conter imprecisões ou mesmo falta de consenso.

do rio, em segundo plano). Simbolicamente, há uma avaliação moral feita pelos próprios moradores das várzeas (tanto quanto pelos que residem em terra firme) de que as regiões da beira, quiçá as pessoas, são melhores ou mais importantes que os que vivem na área insular. Por exemplo, para os que desejam se dedicar a criação de animais de pequeno porte e esbarram nas condições ambientais que, se não impedem, em muito dificultam em decorrência das baixas condições econômicas locais, o projeto ideal se realizaria do outro lado do rio: “Meu sonho é ter um pedaço de terra na beira da várzea pra poder criar os animais” (depoimento de um morador).

As conclusões anteriores irão me ajudar a referir as pessoas mencionadas neste estudo como uma unidade etnográfica, diferentemente de tomá-las como um grupo social determinado nos limites de uma identificação grupal e de um território. De modo que não é razoável distinguir a localidade denominada Joroça atribuindo-lhe um *ethos* específico (um aspecto coletivo da simbolização), ou melhor, uma visão de mundo particular em relação a outras comunidades adjacentes ou de outras partes da região de Cameté. O correto é manter a suposição de que a comunidade em estudo compartilha certas semelhanças culturais com várias outras.

A reorganização geopolítica promovida pela municipalidade impetrou uma mudança social cujo impacto principal não provocou alterações diretas no núcleo das pequenas localidades, mas integrou várias pequenas comunidades em uma comunidade um pouco maior. Como resultado não houve heterogeneidade na composição social e seus efeitos se fizeram sentir basicamente na necessidade de grupos dispersos e autônomos, geralmente de base familiar e distribuição espacial determinada por extensas áreas de propriedade de terra entrecortadas por riachos, se ajustarem entre si. Também, é evidente também que a construção de uma área maior fez com que as lideranças locais tivessem maior poder político junto à sede da administração municipal, ocasionando disputas entre seus antigos representantes.

Metodologicamente, quanto à caracterização da comunidade investigada, adotei a compreensão nativa de que o grupo não é uma comunidade de pescadores, em decorrência das implicações teóricas que se pode extrair daí. Regularmente, a comunidade se identifica mais a partir de uma das três sublocalidades de moradia do que pelo nome genérico do lugar. Isso faz com que as sublocalidades também tenham uma subdivisão interna representada por pontos em que há aglomeração residencial e áreas pouco habitadas que, na visão local, indicaria, geograficamente, os que se dedicam à pesca e os que sobrevivem de outros meios. As áreas menos povoadas englobam os lugares privados e os públicos e é nelas que se desenvolvem as pescarias.

Por outro lado, a localização das moradias, tanto em áreas de maior ou de menor densidade demográfica, não restringe ou determina a ocupação laboral dos moradores, ou seja, em ambas as áreas há a presença de pessoas que se dedicam à pesca de modo regular intermitentemente, ou até mesmo as que não se dedicam a ela; assim como há os que possuem outros recursos como área de plantio de açaí (contíguo ou não à sua residência), pequenas lojas de produtos diversos, embarcações para aluguel, oficina de construção e conserto de embarcações, ou simplesmente recursos provenientes de benefícios sociais do governo: trabalhistas, de saúde, de pensões por morte, de distribuição de renda, etc.

O grupo observado (a Turma de Pesca de Rede Aberta) e outros grupos (Turmas de Pesca de Puçá) presentes no lugar e, ainda, outros pescadores autônomos, não associados a terceiros, não se reproduziram necessariamente por meio da socialização familiar ao longo de gerações; apesar de estarem organizados em torno de práticas tradicionalmente desenvolvidas na região, também se envolvem em outras labutas, como a extração de madeira de corte, a extração do palmito do açazeiro, a coleta do fruto de açaí e de semente da andiroba, entre outros.

A reprodução social ocorre de diversas formas, em que cada trabalhador tem origem e objetivos diferentes ao se incorporar na atividade de pesca. A este processo denominei de dupla origem do pescador, que se expressa dessa forma: a) na condição de possibilidade de alguém se instruir ou de ser instruído e a conseqüente assunção da atividade da pesca como conhecedor de alguma de suas dimensões ou ainda, como dedicado a um tipo específico de pesca, de praticá-la e, ainda, de potencialmente instruir a outrem; e, (b) no interesse em se inserir na atividade seja se dedicando exclusivamente, sempre que se desejar ou aquando da necessidade ou oportunidade. Referida “dupla origem” é movida por ações conscientes, em que se apresentam objetivos claramente declarados, bem como por ações inconscientes, desenvolvidas por meio de constrangimentos originários do meio em que o agente cresceu (influências socializadoras passadas) e onde atua como adulto (influências contextuais). Esta categorização leva em conta o comentário seguinte, a respeito do contexto de ação dos sujeitos:

Em vez de pressupor a influência sistemática de um passado incorporado necessariamente coerente sobre os comportamentos individuais presentes, mais do que que imaginar que *todo* nosso passado, como um bloco ou uma síntese homogênea (sob a forma de um sistema de disposições ou de valores), pesa *a todo momento* sobre *todas* as nossas situações vividas, o sociólogo pode indagar-se sobre o desencadeamento ou não desencadeamento, a implementação ou a estagnação, pelos diversos contextos de ação, de disposições e de competências incorporadas. A pluralidade de disposições e de competências, por um lado, a variedade de contextos de sua efetivação por outro é que podem explicar sociologicamente a variação de comportamentos de um mesmo indivíduo, ou de um grupo de indivíduos, em função

de campos de práticas, de propriedades do contexto de ação ou de circunstâncias mais singulares a prática (LAHIRE, 2006, p. 18).

Essas características sociais e profissionais das pessoas do lugar em estudo permitem a visualização de seus esforços de sobrevivência mobilizados com os recursos cognitivos que possuem para a exploração do meio natural no qual vivenciam seus objetivos e valores. Fatores que, de certa forma, os obrigam a desenvolver maneiras peculiares de relação com a natureza e, em consequência, com o seu próprio grupo e com a sociedade de modo geral.

1.3 A pesca como atividade econômica e como objeto de estudo

Dados da economia pesqueira apontam para a grande importância que este tipo de atividade alcança na atualidade em nível local e internacional. Tanto na produção total de pescados quanto na pesca extrativa a liderança mundial é de países asiáticos (China, Indonésia e Índia). Entretanto, na categoria pesca extrativa, em especial, o Brasil ocupa a 25ª posição mundial possuindo uma variedade de três mil espécies de peixes:

A atividade pesqueira brasileira gera um PIB nacional de R\$ 5 bilhões, mobiliza 800 mil profissionais e proporciona 3,5 milhões de empregos diretos e indiretos. A meta do Ministério da Pesca e Aquicultura é incentivar a produção nacional para que, em 2030, o Brasil alcance a expectativa da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e se torne um dos maiores produtores do mundo, com 20 milhões de toneladas de pescado por ano. Hoje o País ocupa a 17ª posição no ranking mundial na produção de pescados em cativeiro e a 19ª na produção total de pescados [sendo os primeiros: China, Indonésia e Índia] (I ANUÁRIO, 2014, p. 13).

No Brasil, particularmente, de acordo com dados da FAO, houve aumento de cerca de 30% do consumo *per capita* de peixe, entre 2000 e 2009, enquanto que o consumo de carne bovina cresceu 10% (I ANUÁRIO, 2014, p. 13). Neste País, os estudos iniciais que se voltaram a conhecer o mundo da pesca tomam como objeto de análise sua economia e sua tecnologia, porém não abrangendo as relações sociais mais gerais. Desse modo, a atenção se direcionava à produção, à comercialização do pescado e à profissionalização dos trabalhadores, compondo um quadro de análise que se denominou, primeiro na Europa, de paradigma haliêutico:

[...] O paradigma haliêutico corresponde a um modelo de representação da pesca e dos pescadores que associa, por um lado, um campo de descrição e análise focalizado sobre a tecnologia, a economia do recurso e a economia da produção do setor e, de outro lado, um tipo de explicação que privilegia a determinação das instituições de pesca e das sociedades de pescadores pela adaptação ao ambiente bio-ecológico e às técnicas de exploração deste ambiente (CHAVEAU; JUL-LARSEN *in* CHAVEAU; JUL-LARSEN; CHABOUD, 2000, p. 13).

A superação dessa abordagem inicial é fruto de estudos que desenvolveram outros enfoques nos quais a via econômica não era tida como a determinante ou não era exclusiva na análise dos autores. Assim, os trabalhos deixam entrever a perspectiva da existência de um modo de vida particular desse seguimento populacional designado de pescadores, que permitia (permite) lançar luzes em torno de outros temas igualmente interessantes para as ciências humanas, na busca de compreender as relações sociais a partir das relações significativas com o meio aquático, por exemplo, o estudo das concepções simbólicas da relação homem-meio-ambiente; religiosidade; formas de reciprocidade; mitologia; patrimônio material e imaterial; desenvolvimento de tecnologias sociais; formas de orientação e deslocamento no território; reprodução social e identidade; a construção do *ethos* profissional; institucionalização e normalização de práticas advindas de acordos de pesca; sentimento de comunidade; impactos de projetos de desenvolvimento na cultura local; alcance da cidadania dos trabalhadores da pesca, entre outros.

Particularmente, no caso dos estudos amazônicos das sociedades pesqueiras, diferentemente dos primeiros, que primavam por uma abordagem centrada na produção e comercialização, atualmente há que se registrar que os *designs* das pesquisas são construídos resultantes de preocupações teórico-conceitual e metodológica com as especificidades das populações haliêuticas, visando contribuir para a expansão e atualidade do termo. Esse termo, populações haliêuticas ainda é de uso pouco frequente na literatura da Antropologia Brasileira, tendo sido originalmente empregado na França no contexto pós II Guerra Mundial no denominado “Paradigma Haliêutico” de investigação da atividade pesqueira (SALES *et al.* in LEITÃO, 2017).

A prática da pesca pode ser tomada como uma atividade, exemplar, em que grupos de pessoas desenvolvem formas peculiares de relação com a natureza e entre seus próprios membros. Pois, na pesca se busca a captura de certos animais que vivem de forma diferente no ambiente no qual definem seu *habitat*. É uma atividade que se torna, de certo modo, como se fosse, a forma de vida peculiar para determinados grupos tanto que passam a ser chamados e ou autodenominados em relação a ela: são pescadores que, dificilmente, recebem outra denominação, mesmo no caso em que praticam conjuntamente outras atividades em intensidade variada.

No contexto dessas observações, especificamente a respeito da pesca, um acontecimento há anos permaneceu muito presente em minha memória como uma espécie de incógnita e ao mesmo tempo como um desafio. O fato foi o seguinte: um pescador do meu círculo de pessoas conhecidas ganhou um calendário de Ano Novo em que constava uma orientação sobre a

captura do pescado tendo como referência as fases da lua. Explicava o documento que, de acordo com a fase da lua, os cardumes estariam em determinada profundidade. Ao ler aquilo o pescador exclamou: “Agora que eles sabem disso?!”; referindo-se, possivelmente “às pessoas da cidade”, ou de modo geral àqueles que elaboram os calendários ou que passaram a escrever sobre a pesca. A recordação desse comentário me fez pensar recorrentemente: “Por que eu não perguntei a ele como sabia?”.

Muitos anos depois, no campo acadêmico de trabalho, tive contato com uma discussão a respeito da educação dos povos das áreas rurais. Dentre outros elementos dessa discussão se asseverava que os povos do campo deveriam ter uma educação escolar que respeitasse os saberes locais e que os utilizassem durante o processo mesmo de escolarização. Assim sendo, as orientações pedagógicas giravam em torno da ideia de que o homem do campo é um sujeito produtor de conhecimentos, os quais caracterizariam a realidade local¹⁵.

Neste particular, o acontecimento relatado anteriormente me veio à mente como um desafio necessário à compreensão dos supostos conhecimentos produzidos no cotidiano por esses grupos. Aquela oportunidade perdida, outrora reduzida a um questionamento pessoal (“Por que eu não perguntei a ele como sabia?”), seria agora transformada em questão sistemática (“Por que não conversei com eles sobre seus conhecimentos?”), a título de compreensão dessa dimensão da realidade em face de sua pretensa relação com o currículo escolar.

A partir deste momento incursionei por uma literatura ligada aos povos rurais cuja “opção” pelo campo de estudo de etnografia do conhecimento me levou a definir o objeto de estudo como sendo a produção e uso de conhecimentos do senso comum em uma determinada atividade humana, tendo em vista a pesca.

Dessa maneira, fiz uma incursão temática procurando centrar no estudo das populações rurais. Observei então que na variedade de temáticas tratadas: sucessão hereditária (WOORTMANN, 1995), meio ambiente (BRANDÃO, 1999), organização social (MORAIS, 1999), reprodução social (DUARTE, 1999), gênero ou papéis sociais de homens e mulheres (MOTTA-MAUÉS, 1993), entre outros, apareciam direta ou indiretamente elementos

¹⁵ Não há dúvida da necessária e urgente crítica cultural sobre as condições de vida das populações rurais dado o momento político que atravessa o País. Talvez mesmo nestes momentos mais conturbados seja imperioso que a vigilância epistemológica faça distinção entre uma crítica pedagógica e outra feita por meio de uma investigação científica. Não pretendo com isso dizer de sua incompatibilidade ou do tempo adequado para o exercício de cada uma delas. Sublinho apenas que faço neste trabalho uma crítica cultural sobre o modo de vida de um grupo de pessoas por meio de uma pesquisa científica. O que resultará desta tese dependerá da indução de ações individuais e coletivas em favor dos menos favorecidos economicamente, sejam das áreas rurais ou urbanas, principalmente contra os estereótipos pelos quais se justifica aquela mesma condição.

referentes ao conhecimento desenvolvido por populações a partir do seu ambiente. Mesmo que, em sua maioria, as pesquisas não se voltasse ao conhecimento social do homem rural como objeto específico de estudo, sobretudo das populações politicamente denominadas de tradicionais, as referências àquele tipo de saber ou de conhecimento estavam sempre presentes nos textos, destacando sua relevância para a vida comunitária e para as práticas diárias, como exemplificado em frases do tipo: eles conhecem o meio em que vivem, dominam a natureza ao seu redor; sabem o momento de plantar e de colher; utilizam somente o necessário a sua sobrevivência; utilizam matérias naturais como elementos medicinais e, outras do gênero.

Como exemplo da literatura referente a pescadores no Estado do Pará cito, em seguida, trechos de duas obras da mesma autora em que se menciona e ainda assim se pode visualizar tanto a evidência e descrição de aspectos do conhecimento local (na primeira obra) quanto o destaque para a importância dos conhecimentos como estruturantes na reprodução social (na segunda obra):

Os pescadores de Marudá possuem um conhecimento generalizado da área e dos fenômenos do seu universo de pesca. Os ventos, as correntes marítimas, a hora adequada para uma pescaria, as ocasiões de risco de *alagação* e a maneira de sobrevivência, os pontos de pesca, a profundidade de passagem dos cardumes, a hora de deitar e puxar uma rede, a posição em que devem ser colocados os currais de pesca, etc., fazem parte deste universo. A relação íntima que os pescadores mantêm com a natureza, o aprendizado transmitido desde a infância por imitação dos mais velhos ou mesmo por informação que passa de geração a geração, são os caminhos que conduzem o pescador a este conhecimento (FURTADO, 1987, p. 232).

O conhecimento e habilidade dos pescadores dessa região, além de implicarem um lado material, apresentam de um modo interligado, um lado imaterial, que flui do pensamento, contribuindo para controlar a ação do homem sobre o ambiente ou para legitimar sua ação sobre esse ambiente [...] Daí termos concebido esse conhecimento como uma das pilstras de sustentação da reprodução social da pesca. Ora, é pelo saber, pela ciência que os pescadores têm da natureza, que os levam a definir, redefinir, criar, e/ou valorizar certos ambientes para a sua atividade, bem como as espécies ictiológicas que interessam aos seus objetivos. [...] E também graças a essa ciência que podem reproduzir-se socialmente e transformar em tradição os traços culturais apreendidos das gerações anteriores (FURTADO, 1993, p. 199-200).

Verifiquei, na fase de projeto, que a literatura produzida não apresentava os conhecimentos locais com o foco de análise pretendido para este estudo; quero dizer que considerando-os no interior das classificações científicas como senso comum. Com esse contexto em mente propus estudar o cotidiano da vida social para tentar encontrar possíveis sistemas de validação dos conhecimentos nas práticas realizadas por populações haliêuticas.

O desenvolvimento da pesquisa se orientou pelo fato de que não há consenso entre os teóricos na definição conceitual de caracterização desse grupo de pessoas quanto à natureza de

sua ocupação, o que faz com que ora sejam denominados camponeses, ora trabalhadores do mar, ora como caçadores, como é advertido a seguir por Sautchuk (2007, p. 5):

Isto porque é lidando com as várias possibilidades de interpretação desse vínculo [entre a extração e a comercialização e consumo dos recursos] que elas consideram as populações de pescadores em diferentes contextos ora como camponeses (Firth, 1971; Forman, 1970; Diegues, 1983; Furtado, 1987, 1993; Maldonado, 1993; Chaves, 1973), ora como trabalhadores [do mar] (Duarte, 1999; Diegues 1983; Loureiro, 1985; Maneschy 1993), ora como caçadores (Diegues, 1983: 06; Pálsson, 1994; Collet, 1989). O mais das vezes, tais termos orientam uma preocupação em estabelecer as especificidades da pesca por meio de analogias com outras atividades (agricultura, indústria, predação, coleta e etc.) centradas em parâmetros econômicos. [...]¹⁶. No contexto amazônico, Violeta Loureiro (1985) e Lourdes Furtado (1993) distinguem de modo análogo entre os pescadores que também praticam a agricultura ou outras formas de extrativismo daqueles que são “efetivos” ou “monovalentes”, isto é, cuja pesca é a única atividade, com produção voltada para o comércio.

Referida percepção no caso do Brasil, por outro lado, pode ser lida como expressão da luta política das várias populações rurais, que mesmo na tentativa de unificação dos trabalhadores em torno de demandas por políticas públicas para este segmento da população, expressa também interesses ligados a grupos específicos, a modos de vida e a identificações grupais, que não são facilmente conciliáveis. Este fato é bastante complexo e de alguma maneira se orienta e se altera com as próprias denominações pelas quais esses povos ou segmentos da população são tratados pelo Estado Brasileiro em suas políticas.

Isso tudo delineia um quadro no qual o processo de organização social cada vez mais está voltado às categorias sociopofissionais, como vem ocorrendo no Brasil, particularmente com a implantação da Nova República, cujo marco é a Constituição Federal de 1988, que é um fenômeno ao mesmo tempo oriundo das bases locais, assentadas nas demandas sociais específicas, quanto induzido pela ação do Estado. O Estado ao classificar grupos ou categorias profissionais facilita sua ação burocrática ao mesmo tempo em que define o interlocutor das políticas públicas e organiza administrativamente os setores de governo como ministérios e secretarias.

No caso das populações haliêuticas, em destaque para os pescadores, a direção do Estado não foi diferente. Sobre estes a classificação os dividiu em dois grupos assim nomeados: pescadores artesanais e pescadores industriais. Contudo, a classificação, como possivelmente

¹⁶ Moreira ao tratar desta classificação sobre os pescadores, feita em estudos clássicos de antropologia que puseram em evidências as diferenças destes grupos, particularmente, em relação as demais populações rurais com base no caráter cinérgico-recoletor da atividade, a ausência de domesticação dos recursos e a natureza imprevisível do meio, ressalta que: “[n]ão nós devemos, porém, fixar em comparações baseadas nas características do meio, dos recursos e exploração dos mesmos, mas antes temos de dar especial atenção às estratégias organizativas; às relações sociais que se estabelecem entre os implicados” (MOREIRA *in* ONETO NUNES, 2008, p. 19).

em outros setores da economia, não se faz sem problemas operacionais tanto para o governo quanto, e principalmente, para os grupos profissionais.

Esta questão é bastante problemática e parece não vislumbrar a curto prazo solução possível. Por isso, mesmo afirmando a necessidade de sua problematização outras questões que se encontram em sua circunferência merecem igual atenção. O cenário que se expressa como pano de fundo incide sobre a problemática mais ampla do uso dos recursos comuns. Por meio de tal contexto jurídico-político é que se pode explicar a visibilidade que as populações pesqueiras encontram atualmente no âmbito da gestão pública¹⁷.

Os estuários, em grande quantidade no País, são berçários naturais importantes para a preservação da ictiofauna. E, também, são locais historicamente ocupados por diversas populações, como ilustra o exemplo da Amazônia paraense, onde a ocupação humana se fez ao longo dos cursos das águas tanto como estratégia de deslocamento, em virtude da inacessibilidade terrestre aos moldes citadinos, quanto como forma de assegurar boa localização às proximidades de reservas de alimento abundantes na região.

A ideia contida no conceito de populações haliêuticas está em caracterizar a relação do homem com as águas como elemento estruturante de seu modo de vida. Entretanto, esse modo de vida tem sido reduzido, muitas vezes, apenas o aspecto econômico da pesca. Nesse sentido, a fim de manter a relação parte-todo há de se considerar a pesca como um subsistema do sistema social, que como tal expressa e sofre influência da sociedade geral em seus aspectos sociais, econômicos, técnicos e culturais. Sendo assim, o território em que se desenvolvem as atividades pesqueiras e/ou em que vivem as populações haliêuticas, são espaços construídos social e historicamente, isto é, possuem uma territorialidade, uma forma particular de ocupação do território. O suposto é o que o cenário em que se desenvolvem as relações sociais é permeado pela ação dos grupos regionalmente alocados e permeável às interações, de várias ordens, de grupos nacional e internacionalmente influentes¹⁸.

¹⁷ A produção científica abordando pescadores artesanais nas ciências sociais aponta para a articulação com outras áreas que apresentam lastro neste aspecto, uma vez que as problemáticas em estudo hoje, pelas suas intrincadas interrelações socioespaciais e políticas, necessitam cada vez mais de uma perspectiva interdisciplinar. Nesse caso, há de observar os trabalhos produzidos recentemente na Geografia, na Educação, além da já consagrada associação deste grupo na Biologia que influencia diretamente a área de Educação Ambiental.

¹⁸ Com o intuito de perceber o tipo de territorialidade desenvolvido, inclusive suas próprias variações internas (ecossistêmicas), a atenção se volta para as similitudes e diferenças, centradas no plano da cultura, entre comunidades da sociedade mais ampla sem descuidar das similitudes e diferenças que neste mesmo plano os aspectos do ambiente físico demarcam. Tal perspectiva endossa a necessidade de compreensão crítica da relação das populações com o meio natural o que se poderia realizar em estudos futuros por meio de quadros do tipo: estudos entre o local e o global considerando tipos de populações brasileiras, paraenses e as populações regionais, em suas diferentes áreas geográficas comparando sua constituição dentro de um mesmo bioma ou entre biomas diferentes.

Teoricamente, a preocupação acima pode ser ilustrada com o seguinte trecho da obra **Os índios antes do Brasil**, de Carlos Fausto, resenhado por Francisco Noelli (2001, p. 172):

Baseado em pesquisas recentes [sobre os povos situados na América do Sul e no Brasil], o autor apresenta contrapontos às concepções de [Julian] Steward [*Handbook of South American Indians*] no que se refere à demografia, desenvolvimento da agricultura, subsistência, exploração/manejo dos recursos naturais, criação da cultura material, tipos de sociedade e de organização política. Traça, assim, um panorama sugestivo da variabilidade dos povos indígenas, superando chavões em torno de sua falaciosa uniformidade sociopolítica, econômica, cultural e demográfica. [...] Fausto revela como a relação entre ambiente e níveis de “desenvolvimento cultural”, tão cara a Steward, foi tratada de modo superficial e apriorístico, através dos simplificados conceitos de “área marginal” e “área de floresta tropical”, elaborados em função de uma suposta (mas não investigada naquele momento) predominância de solos pobres para a agricultura, bem como de um imaginário falacioso sobre a escassez de proteínas longe dos cursos d’água. Essas deficiências, tal como acreditaram erroneamente Steward e muitos outros, especialmente Betty Meggers, levariam as populações a uma constante procura por comida em ambientes pouco produtivos e não permitiriam o desenvolvimento cultural, social e político, forçando-as a permanecer nos estágios mais baixos da imaginada cadeia evolutiva das populações da América do Sul.

Tal perspectiva endossa a necessidade de compreensão crítica da relação das populações com o meio natural. As duas obras seguintes, publicadas em épocas bastante diferentes, trazem evidências dessa necessidade.

No livro **Tipos humanos**, Raymond Firth após apresentar quatro argumentos sobre a atuação do ambiente na cultura humana: 1) o ambiente em geral não fixa limites precisos às possibilidades da vida humana; 2) qualquer ambiente específico determina, de certo modo, o sistema material de vida das pessoas que a ele se sujeitam; 3) o ambiente, embora estabelecendo grandes limitações à capacidade do homem, fornece materiais para satisfação de suas necessidades e desejos; e, por fim, 4) o ambiente determina adaptações também sutis na vida cultural), concluindo em oposição ao determinismo ambiental. Ele acrescenta ainda que os geógrafos e os antropólogos haviam resolvido considerar o homem não mais como um objeto

plástico que o ambiente modela à vontade, mas antes, de acordo com a expressão de um geógrafo, como “um agente geomorfológico”, que ocupa áreas do mundo ativamente, atuando como fator de transformação. Todo povo, selvagem ou civilizado, tem modificado, em certa medida, o ambiente em que vive (FIRTH, 1978 [1938], p. 46).

As influências dos povos autóctones na configuração da cultura regional vão além da criação de técnicas de captura do pescado, senão que chegam à própria configuração espacial e alterações de espécies para esta ou aquela finalidade. Ou seja, as influências se fazem sentir na conformação da paisagem da região. Nesse rumo, as evidências das transformações de

paisagens na Amazônia são multifacetadas, encontrando-se áreas extensas com aterros, diques, vilas anelares e outras manipulações de terra, como se vê na descrição a seguir, de Balée (2008, p. 15-16):

Os tesos do estuário amazônico parecem ter se relacionado à exploração de peixe, pois em alguns casos a natureza de sua construção permite fontes de água perene durante a estação seca e, sem os tesos, tais áreas seriam completamente secas (Schaan, 2006). Caminhos elevados no norte da Amazônia boliviana parecem ter tido função similar (Erickson, 2000, 2008). O que não pode ser negado no caso desses aterros de Llanos de Mojos na Bolívia, no alto Amazonas, e no estuário amazônico é intencionalidade (Erickson e Balée, 2006; Schaan, 2006). No complexo de aterros chamado Ibibate, Llanos de Mojos, antes de AD 1500, as pessoas intencionalmente escavaram o solo para levantar uma plataforma de pelo menos 18 m de altura, e ao fazê-lo criaram um poço que funcionou também como fonte de água perene potável até os dias de hoje: a área, exceto próximo aos rios, não possui água potável durante a estação seca (Erickson e Balée, 2006). Na ilha de Marajó, entre AD 480 e AD 700, as pessoas intencionalmente construíram aterros com 12 m de altura, algumas vezes no meio de cursos d'água e outras vezes junto a eles, de modo a aprofundar ou alargar tais cursos d'água assim como formar barragens para controlar a água e redirecionar seu fluxo; uma hidráulica sofisticada está em evidência nessas antigas transformações da paisagem (Schaan, 2006:107). Outros tesos na ilha de Marajó, como Teso dos Bichos, encerram remanescentes carbonizados de plantas como a palmeira de tucumã (*Astrocaryumvulgare*) (Roosevelt 1991), que em outros lugares da Amazônia é um componente de estágios avançados de transformação da paisagem, induzida, por definição, por distúrbios mediados pela ação humana (Balée, 1988, 2006; Corrêa, 1985; Wessels Boer, 1965); endocarpos carbonizados do gênero *Astrocaryum* são comuns em outros lugares das terras baixas neotropicais (Morcote-Rios e Bernal, 2001).

Dessa maneira, pode-se atestar que a relação milenar, a que se possa remontar, entre os homens e as águas repousa pelo menos em duas variáveis dependentes: a) o fato de a pessoa humana fazer ou não coisas com o que a natureza lhe oferece; e, b) de a pessoa humana fazer ou não coisas, no limite de sua força e inteligência, com os recursos exclusivos do meio físico em que habita.

As evidências arqueológicas apontam para uma história de longa duração do meio ecológico haliêutico, registrando também no seu interior, a atividade pesqueira. Nesse âmbito, as condições sociais, econômicas e culturais devem ser consideradas na compreensão do desenvolvimento técnico e da ocupação do território. Logo, conhecimento, experiência e finalidade determinam a territorialidade dos ambientes haliêuticos e constroem, além de uma peculiar simbologia das águas na vida cotidiana, também uma geopolítica do uso dos recursos naturais. Este fato nos permite situar os processos de vivências das populações haliêuticas no Brasil entre a ancestralidade indígena e a modernidade dos mercados atuais. E, por fim, registrar que a exploração do meio ecológico se faz pela experiência ancestral pela qual a obtenção de

conhecimento sobre o ecossistema pode gerar discordâncias frente às intervenções externas como as que hoje são promovidas por meio dos reordenamentos de pesca, por exemplo.

Finalmente, para a análise do material coletado em campo busco suporte conceitual em determinados autores. Particularmente, conforme Norbert Elias (1994), procuro visualizar os processos sociais por meio da relação “eu-nós”, percebendo o movimento das estruturas sociais no tempo como um processo que permite o avanço do conhecimento e as mudanças de atitudes e comportamentos dos homens uns com os outros. A ênfase diferenciada dos estudos de Sahlins (2003), no que ele chama de razão cultural em oposição à razão prática, pode ser considerada a espinha dorsal deste estudo. A ideia de senso prático, entendido como a própria ação, da forma desenvolvida por Bourdieu (2009) e não como teoria para a ação, me permitiu o aperfeiçoamento da observação participante e as conseqüentes coletas e interpretações dos dados. Por sua vez, a proposta de Geertz (2000) de considerar o senso comum como um sistema cultural foi o impulso inicial desta investigação, de modo que tal noção orienta todas as demais que a ela se entrelaçam.

O *design* teórico-metodológico resultou em um quadro, a partir do qual se propõe a compreender o senso comum (com a orientação de Geertz) não pelos assuntos de que trata, mas por meio das formas como os assuntos são tratados (senso prático, na visão de Bourdieu), da sua maneira de abordar aquilo que merece atenção ou desatenção (razão cultural, conforme Sahlins) em certas formações sociais que se reproduzem por meio de um equilíbrio de tensões em meio ao qual se processam as relações humanas de interdependências (figurações sociais, na abordagem de Norbert Elias). De tal modo que a intenção de mencionar os autores não é, precipuamente, a de me aproximar ou adotar filiação teórica a determinadas escolas, a tendências, ou mesmo a algumas linhagens, quiçá a paradigmas¹⁹, tendo em vista que os próprios autores referidos não fazem parte de conjunto consciente ou declaradamente organizado por eles próprios. Há, naturalmente, gradações da utilização das ideias dos autores que refletem o propósito final, variando àquelas de, às vezes, pontos a serem criticados para pontos a serem assumidos, ou simplesmente, teses ou comentários assertivos inseridos no mesmo sentido. Em última instância, a intenção, ao aproximá-los, é a de ressaltar algumas ideias interessantes, potencialmente produtivas no estudo dos conhecimentos envolvidos nas práticas de pesca (foco na presente investigação) e, então, realizar um experimento teórico-empírico.

¹⁹ Mesmo porque “[...] a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma maneira de vincular teoria-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas” (PEIRANO, 1995, p. 21). Também, não precisaria lembrar que a trajetória de qualquer autor não é um caminho teórico linear, nem necessariamente coerente em todas as suas abordagens, posto que tratem muitas vezes de vários temas, com aprofundamentos diferenciados.

Trata-se, enfim, de uma abordagem amparada em uma tentativa de compreensão do sentido que a vida humana cunhou por meio das formas culturais que lhe dão sustentação social que conforme Peirano (1995, p. 18) considera importante

reter a ideia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-lo. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos e não, como propalam os estereótipos a respeito do seu empirismo, a um acúmulo de informações sobre situações bizarras ou, quando faltam talento, a ‘longos depoimentos em estado bruto das mulheres da periferia [p. ex.]’.

Desse modo, as evidências apresentadas por meio deste estudo destacam a tendência do comportamento coletivo no que diz respeito à sua dimensão simbólica, à sua capacidade de operar significativamente nas relações cotidianas, a partir e, para além, do que lhe é peculiar. Isto é, para além de seus aspectos de interesse imediatos e exóticos, em busca de aspectos de universalidade da experiência humana.

SEÇÃO II

CONHECIMENTO SOCIAL E CONHECIMENTO SOBRE A VIDA SOCIAL

Não se pode simplesmente pressupor juízos de “realidade” de um outro povo *a priori*, por meio do senso comum ou humanidade comum, sem se dar ao trabalho de fazer uma investigação etnográfica. Também a antropologia terá de ser empírica [uma vez que um juízo empírico depende de critérios de objetividade que nunca são os únicos possíveis]. Não há outro modo de descobrir o que os outros povos sabem (SAHLINS, 2001, p. 184).

Na Seção I, desenhei um quadro geral do contexto deste estudo, situando o pesquisador e o seu método de investigação. As estratégias empreendidas em campo para a coleta de dados constituíram um grupo de pessoas como interlocutores sobre as quais incidiram as técnicas direta ou indiretamente. Além dos lugares propriamente de moradia, foram expostas as conexões com outras pessoas em outros espaços que elas transitam e se comunicam também. Finalmente, apresentei o contexto que permitiu tomar os saberes práticos da pesca como objeto de estudo, evidenciando a sua referência dentro dos estudos gerais em torno da pesca e dos pescadores.

Agora passo à descrição das principais categorias de análise, dentre as quais destaco: senso comum, conhecimento social e comunicação simbólica. Para tanto, o recurso a autores que discutem a problemática da ação humana no mundo é utilizado como uma tentativa esquemática de construir um panorama em que se possa operar conceitos de mais de um autor, com intuito de cotejar o objeto de estudo e, responder à questão fundamental dessa empresa, o seu problema de pesquisa.

2.1 “Conhecimento teórico” e “conhecimento prático”

Para este trabalho, empreendemos uma discussão epistemológica a respeito de o conhecimento social, o qual repousa em uma problemática mais ampla da qual ao longo do tempo se ocuparam vários estudiosos, como os filósofos, os sociólogos, os antropólogos e, recentemente, os biólogos²⁰. Trata-se da relação do homem com o mundo, ou precisamente, do

²⁰ No campo da antropologia física ou biológica, trabalhos como **The cognitive animal: empirical and theoretical perspective on animal cognition** (2002), organizado por Marc Bekoff; Colin Allen e Gordon Burghardt, apresentam fases e perspectivas de avanços nos estudos da cognição humana e animal. Particularmente, na área de biologia consultar, por exemplo, as teses peculiares de Maturana (2001, p. 34-38) que defendia que “a realidade é sempre

lugar que as coisas ocupam em uma dupla relação: delas próprias com os valores de uma dada ordem cultural e, ao mesmo tempo, mediando as relações intersubjetivas entre pessoas, até mesmo de outro modo, entre humanos e entre humanos e não humanos.

O fenômeno do conhecimento humano expresso, no âmbito das ciências sociais, por termos, entre outros, como ‘humanização da natureza’ ou ‘processo de simbolização da realidade objetiva’ tem sido exposto em diferentes abordagens, que comumente se traduzem no entendimento de que há uma ordem de transformação na qual se postula um fato, que se origina de uma coisa em si²¹ e a transcende, produzindo uma realizada de outro nível, diferenciada da primeira em grau e em qualidade. Tal exercício explicativo, se utiliza de termos dicotômicos para classificar a suposta relação entre o humano e o inumano, a despeito da variação terminológica encontrada nas expressões como as que se destacam a seguir: natureza *versus* cultura; pensamento pragmático *versus* pensamento reflexivo; racionalidade prática *versus* racionalidade teórica; pensamento selvagem *versus* pensamento conceitual; ciência do concreto *versus* ciência das propriedades intrínsecas; pensamento primitivo utilitário *versus* pensamento lógico; pensamento do senso comum *versus* conhecimento científico.

Essa maneira de abordar o problema do conhecimento humano ou da constituição de um mundo especificamente humano, tendo por base grupamentos virtualmente distintos, é afeto — na fase clássica da antropologia, além das retomadas mais atuais — ao conjunto de abordagens de outros temas na antropologia, como registra Viveiro de Castro em sua crítica ligada à noção de sociedade:

O esquema de maior produtividade no pensamento ocidental, entretanto, foi o dicotômico [em contraste com a tripartição], que se presta melhor a descontinuidades fortes. Traduzindo a polaridade conceitual entre *universitas* e *societas* em termos de uma oposição real, as dicotomias tipológicas destacam aspectos variados de um contraste em última análise redutível a ‘Nós’ versus os ‘Outros’, constituindo o núcleo de teorias do Grande Divisor que singularizam o ocidente moderno frente às demais sociedades humanas. Entre as dicotomias mais famosas — todas contendo alguma referência aos pares primitivo/civilizado ou tradicional/moderno — podemos enumerar: parentesco/território (Morgan); status/contrato (Maine); solidariedade mecânica/orgânica (Durkheim); comunidade/sociedade (Tonnies); sociedades simples/complexas (Spencer); dom/mercadoria ou dom/contrato (Mauss); tradicional/racional (Weber); holismo/individualismo (Dumont); história fria/quente,

um argumento explicativo [, pois] a existência depende do observador. [Isto] significa apenas [...] que não posso fazer referência a entidades independentes de mim para construir meu explicar”.

²¹ O conceito de coisa-em-si, tributário das doutrinas iluministas, apresenta-se como um instrumento técnico para circunscrever os limites do conhecimento humano (Ver especialmente a **Crítica da Razão Pura**, de Kant), naquilo que pode ser determinado como resultante da intuição sensível ou do intelecto puro. Por sua vez, “[a] filosofia contemporânea, que restabeleceu e continua estabelecendo a doutrina do limite do conhecimento, entende que ele é demarcado pelo alcance dos métodos que presidem à validade do conhecimento, portanto, já não precisa da iluminista ‘C.-em-si’ para impor moderação as pretensões cognitivas do homem” (ABBAGNANO, 2000, p. 153 - entrada: Coisa-em si.).

pensamento selvagem/domesticado (Lévi-Strauss) (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 307)²².

O legado epistemológico é preponderantemente dicotômico, o que, por sua vez, influencia a maneira de abordar e de construir de formas qualitativas esses sistemas cognitivos, como modelos de conhecimento da realidade.

Tomando, especificamente, o par primitivo/civilizado, o trabalho de Durkheim e Mauss (*in* MAUSS, 2001, p. 450-451), por exemplo, promovem considerável crítica àquela dicotomia, defendendo, a respeito das classificações primitivas nas sociedades não ocidentais, visto que “estes sistemas, exatamente como os da ciência, têm uma finalidade especulativa. Têm como objeto, não facilitar a ação, mas fazer compreender, tornar inteligíveis as relações existentes entre os seres”. Tal preocupação com os modos de conhecimento e suas categorias operacionais permitiu o desenvolvimento de linhas de estudos que buscaram distinguir ou aproximar formas estranhas de pensamento ao pensamento ocidental. Na esteira desse empreendimento, Burke (2003, p. 78) registra que:

[...] de Durkheim em diante os antropólogos desenvolveram uma tradição de levar a sério as categorias ou classificações de outras pessoas, investigando seus contextos sociais. A tradição incluiu estudos clássicos como *O pensamento chinês* (1934), de Marcel Granet, e *O pensamento selvagem* (1962), de Claude Lévi-Strauss. Granet, por exemplo, apresentou as categorias chinesas de *yin* e *yang* como exemplos de pensamento concreto ou pré-lógico. Lévi-Strauss rejeitou a ideia do pré-lógico, mas também ele destacou as categorias concretas dos chamados povos primitivos, como os índios americanos, que fazem uma distinção análoga ao nosso contraste entre “natureza” e “cultura” com as categorias do “cru” e do “cozido”.

No âmbito das ciências sociais, o combate a certa visão intelectualista na interpretação da atividade humana no mundo se direciona ao pressuposto de que a ação social não é estritamente um ato de conhecer e, por sua vez, aquela mesma ação não se faz conhecer por um único tipo de procedimento cognitivo. Sobre o primeiro ângulo, seguimos o comentário de Bourdieu:

As discussões que se desenvolveram tanto entre os etnólogos (etnociência) como entre os sociólogos (etnometodologia) em torno dos sistemas de classificação têm em comum esquecer que **esses instrumentos de conhecimento desempenham como tais funções que não são de puro conhecimento**. Produzidos pela prática das gerações sucessivas, em um tipo determinado de condições de existência, esses esquemas de percepção, de apreciação e de ação que são adquiridos pela prática e colocados em ação no estado prático sem atingir a representação explícita funcionam

²² Além de outras dicotomias como “[...] O pré-tecnológico vs. tecnológico de Gell (1992); o pré-letrado/letrado de Goody (1997); [...] e o pré-capitalista/capitalista de Marx (1965 [1857-58])” (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 337).

como operadores práticos por meios dos quais as estruturas objetivas de que são o produto tendem a se reproduzir nas práticas. **As taxionomias práticas, instrumentos de conhecimento e de comunicação que são a condição da constituição do sentido e do consenso sobre o sentido**, não exercem sua eficácia *estruturante* a não ser que eles mesmas sejam *estruturadas*. O que não significa que sejam passíveis de uma análise estritamente *interna* (“estrutural”, “componencial” ou outra) que, ao arrancá-las artificialmente às suas condições de produção e utilização, impede-se de compreender suas funções sociais (BOURDIEU, 2009, p. 157, grifos meus em negrito).

Simmel colabora no segundo ângulo dessa discussão, com o mesmo tipo de observação de Bourdieu mencionada acima, mostrando o lado inverso, como crítica a certo modo de pensamento: o conhecimento dedutivo. O autor pontua que

[a] precisão da lógica nunca provará, por si, a existência das coisas; esta é um fato, que se admite como dado, mas que nunca pode ser concebido com a absoluta necessidade que aquela aspiração de segurança exige. Será sempre um dos mais notáveis acontecimentos da história do espírito a maneira como essa necessidade de segurança e certeza absolutas — **que não provém de simples interesses de conhecimento, mas da relação total do homem com o mundo** — procura aqui satisfazer-se por meio do simples conhecimento; essa profunda incongruência vingasse, por assim dizer, tornando cega para o erro e a vacuidade dessa dedução lógica a força de tal anseio (SIMMEL, 1970, p. 53, grifo meu).

É perceptível que a oposição estabelecida entre os modos de conhecimento da ciência ocidental e os demais modos procura se sustentar na maneira pela qual as distinções dos objetos e de suas características empíricas são operadas. Este é um aspecto compreensível. Porém, não se sustenta a ideia de que as distinções existentes entre os modos de conhecer o mundo se diferenciam em um empirismo pragmático — centrado na funcionalidade de uso prático em um esquema reflexivo — que busca um conceito. A despeito disso é esclarecedora esta proposição de Sahlins:

A grande diferença entre esse tipo de epistemologia sensorial e o realismo objetivo imaginado pela ciência ocidental [...] é que a primeira, a chamada taxionomia *folk*, está completamente embutida na e mediada pela ordem cultural local, enquanto a segunda finge ser determinada pelas coisas em si e por si mesmas. A taxionomia *folk* é uma ontologia cultural, que abarca a natureza em termos estabelecidos pelas relações e atividades humanas. Mas a biologia sistemática seria a própria linguagem da natureza; uma nomenclatura do mundo, cada nome específico numa relação simétrica com aquilo que realmente existe — a auto-expressão da natureza sob a forma da fala humana. De fato, o realismo científico manifesta sua renúncia da ordem humana nomeando o mundo numa linguagem ininteligível; ao passo que os nomes nativos dos taxa *folk* sempre incluem um segmento do vocabulário cotidiano de uma língua particular (Conklin, 1962a: 29) conseqüentemente as classificações *folk* das plantas e animais se integram a muitos outros aspectos da existência humana. As categorias são fatoradas pelas suas relações com as pessoas e propósitos enquanto socialmente construídos — com distinções locais de grupos e gêneros, habitats e direções, tempos e lugares, modos de produção e reprodução, categorias de parentesco, e conceito de espírito. Em resumo, as criaturas estão encerradas numa cosmologia total da qual é

possível abstraí-la enquanto coisas-em-si apenas à custa de suas identidades sociais (Ellen, 1986: 101). O empirismo do *pensée sauvage* consiste mais exatamente na discriminação das criaturas e traços da natureza de acordo com os valores humanos de suas características objetivas (cf. Feld, 1982) (SAHLINS, 2001, p. 180).

Como nota Cassirer (2011) no processo de formação conceitual dos campos da filosofia como no da ciência moderna, essas áreas do conhecimento dispensaram tratamento algo semelhante à visão de mundo da “experiência comum”, traduzidos, às respectivas épocas, pela língua e pelo mito. Haja vista que o “conhecimento filosófico precisa primeiramente se libertar da pressão da língua e do mito; precisa, por assim dizer, eliminar essas testemunhas da pobreza humana antes de poder elevar-se ao puro éter do pensamento” (CASSIRER, 2001, p. 35). O mesmo crê que o ato exposto por essa separação marca a ocasião do despontar da filosofia, assim como “o ponto de partida da investigação empírica e da determinação matemática da natureza. [...] E assim como o conhecimento científico da natureza empreende uma batalha com os conceitos míticos, também o faz em relação aos conceitos linguísticos” (CASSIRER, 2001, p. 35-36).

A tentativa de superação daquelas dicotomias é realizada em esforços de autores que primaram pelo estudo do simbolismo e dos efeitos da cultura na vida prática. Segundo os teóricos dessa linha de pensamento, a perspectiva simbólica contribui para a superação de interpretações dicotômicas, conforme a autora nota abaixo:

Na noção fundamental de simbolização — mística, prática, ou matemática, não faz diferença — temos a tônica de todos os problemas humanísticos. Nela, reside a nova concepção de “mentalidade”, que ilumina questões de vida e consciência, em vez de obscurecê-las, como fizeram os “métodos científicos” tradicionais. Se fôr de verdade uma idéia geradora, engendrará por si própria métodos tangíveis, para libertar o paradoxo empatados de mente e corpo, razão e impulso, autonomia e lei, e superará os argumentos em xeque-mate de uma idade anterior, descartando o próprio idioma deles e moldando seus equivalentes em frases mais significativas (LANGER, 1951, p. 19).

Parafraseando o dito popular que assegura que “as coisas mais importantes da vida não são coisas”, digamos também que no âmbito da ciência da cultura, do universo humano, uma coisa jamais é uma coisa: será sempre um espírito bom ou mal; um vento de presságio; uma natureza intocada; um presente; um aceno de esperança; uma possibilidade de continuar a existência por meio de um novo ser; um parente ou um estranho; um corpo novo ou velho, ou mesmo nem isso, e etc. Trata-se, enfim, de um tipo de cognição — em sentido *lato* — que aborda abstrações, idealizações, generalizações e formalizações de diferentes ordens, que tipificam as experiências a fim de percorrer os caminhos do mundo.

Imaginemos um morador de uma área rural, por exemplo, um pescador que tenha ido residir em uma cidade e estando lá, certo dia, ouve um silvo ao caminhar na rua. Sua primeira tentativa de categorizar o tipo de som foi interpretá-lo como sendo o canto de um pássaro conhecido na sua região; porém, tratava-se de um apito dado por um guarda de trânsito que orientava os pedestres em uma travessia de faixa. De volta ao seu local de origem a pessoa ouviu novamente aquele silvo, no entanto, imaginou naturalmente não se tratar da ação de um guarda de trânsito em meio à mata, optando por concluir que seria, então, o tal pássaro. Todavia, ao caminhar um pouco mais e ao ouvir mais uma vez o silvo percebeu que sua origem era o apito de um árbitro que organizava um jogo entre moradores em um campo de futebol recém-inaugurado. Esta pessoa ao ouvir o mesmo tipo de silvo em tempo futuro, provavelmente, seria menos taxativa em suas conclusões, utilizando para isso várias referências advindas de suas experienciais anteriores, o que lhe levaria a certa ponderação e mesmo comparação sobre possíveis variações na intensidade do som e, ainda, sobre a avaliação que a audiência fará de sua percepção. Portanto, o reconhecimento não é puro conhecimento, ainda que possamos identificar uma dimensão cognitiva na experiência.

De fato, nenhuma ação que seja demasiadamente incompreensível aos contemporâneos de um mesmo grupamento pode caber na descrição sociológica, uma vez que o objeto que o cientista interpreta é a ação social, uma ação significativa, em primeiro nível, para o próprio sujeito, no contexto por eles produzido a partir dos sistemas simbólicos.

Com Wagner, uso o termo contexto em sentido mais amplo do que a conotação geral de “ambiente” de significado no qual o símbolo é utilizado. Assim, “[...] um contexto é uma parte da experiência — e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (WAGNER, 2010, p. 78). Além disso, é improvável que as manifestações da vida psíquica (percepções, pensamentos, sentimentos, atos de vontade, etc.) sejam unificados em todos os indivíduos. Entretanto, “a semelhança dos indivíduos é a condição para que se dê uma ‘comunidade’ (*Gemeinsamkeit*) de seu conteúdo vital” (DILTHEY, 1949, p. 57).

Sem dúvida, um sistema cultural é uma comunidade de sentido e não uma comunidade de regras morais indubitáveis e muito menos é um grupamento de pessoas, ainda que seja somente por meio destes (pessoas agindo a partir de regras morais) que se possa apreender àquele (ou àqueles sistemas de significação). Por certo, “[o] indivíduo é um ponto de passagem de uma pluralidade de sistemas que se vão especializando com refinamento progressivo no decorrer da marcha da cultura” (DILTHEY, 1949, p. 58).

Destaco, em seguida, ênfases diferenciadas da perspectiva simbólica em autores como Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz e Marshal Sahlins. O primeiro, referindo a ideia de que a cultura se organiza em sistemas simbólicos que, apesar de suas particularidades, se estruturam por meio de princípios universais do pensamento humano. O segundo, propõe uma hermenêutica dos sistemas culturais, entendidos como sistemas de significação que conotam as ações sociais como ações intersubjetivas, diferenciando-se em virtude das maneiras como as expressões da vida (parentesco, religião, arte, etc.) se interpenetram. Finalmente, Sahlins, com sua dialética entre estrutura social e evento prático, procura demonstrar como ocorre a produção de sentido na relação entre homens e coisas do que ele denomina de razão cultural.

O conhecimento ou a constituição de um mundo humano ou o processo de significação do homem no mundo se diferencia em cada recorte teórico apresentado, indo desde uma ação de base intelectual, passando por um processo interpretativo até uma dinâmica sociocultural que demarca a diferenciação dos grupos sociais pelas ênfases com que atribuem valor a certas dimensões da vida.

Tomo, inicialmente, as perspectivas dos autores em questão (Lévi-Strauss; Geertz; Sahlins) como notas teóricas para pensar os dados desta pesquisa etnográfica realizada acerca de a vida prática com objetivo de compreender as ações sociais cotidianas ao cabo de adotá-las como significativas, pois, como nos lembra Firth (1974, p. 24):

[...] para ser significativa a experiência deve ser suscetível de regularidade. Extrair regularidades de áreas estranhas e obscuras da experiência, e expressá-las como princípios mais gerais ou tendências de tipo familiar ou inteligíveis é uma das maneiras de definir — um tanto abstratamente — o objetivo da Antropologia Social.

a. Claude Lévi-Strauss — a cultura como sistemas simbólicos

O estruturalismo lévi-straussiano pretende demonstrar as relações entre consciente (modelo da realidade; arbitrário) e inconsciente (espírito humano; universal) a fim de explicar como são produzidas as representações sociais. Segundo essa abordagem, as estruturas sociais são os modelos construídos pelo pesquisador em conformidade com a realidade empírica em que “as relações *sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 316).

Para Lévi-Strauss, o objetivo do etnólogo é perceber os elementos que fazem com que os indivíduos aceitem viver em sociedade; busca, assim, as regras que organizam o comportamento social humano, o lugar do encontro entre o eu e o outro, entre a natureza e a cultura. Conclui que o princípio organizador está no inconsciente, porque é a mente humana

que dá as regras que mostram que a sociedade pode ser objetivamente classificada e que, por isso mesmo, é apreendida em termos sociológicos.

A mente está para além da sociedade. O princípio ativo é o inconsciente por onde vem a ordem nas relações coletivas, isto porque existem categorias mentais que são comuns a toda humanidade. Sendo assim, o autor postula a existência de um princípio ativo (mente) para mostrar que ao absorver parte desse princípio cada indivíduo constrói o modelo nativo nas relações sociais.

Em **O pensamento selvagem** (1989), Lévi-Strauss chama a atenção para o fato de que o pensamento dos selvagens demonstra as estruturas sendo vivenciadas. A ciência do concreto não é apenas ciência dos primitivos, mas ciência da mente humana, na sua mais genérica atuação. Trata-se de uma operação sensível e também de uma operação lógica que situa a descontinuidade da natureza em relação à cultura. Ele argumenta ainda que se o conhecimento objetivo dos primitivos “é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais semelhantes. Nos dois casos, o universo é objetivo de pensamento, pelo menos como meio de satisfazer necessidade” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 17).

Cada grupo humano possui lógica própria de manifestar a ação da cultura sobre a natureza, sendo formas diferentes de refletir a respeito da sociedade, de classificar e ordenar a realidade. “Ora, essa exigência de ordem constitui a base de todo pensamento, pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos às formas de pensamento que nos parecem muito estranhas” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 25).

É justamente essa propriedade de classificação que pode nos mostrar os significados dos sistemas simbólicos, como os do mito, por exemplo. O mito é uma forma de percepção do mundo que tem sua estrutura lógica assentada no cérebro humano; é uma forma de observar a mente humana em diálogo consigo mesma; é, por isso, um caminho para atingir o inconsciente. O objetivo do pesquisador é, portanto, desvendar essa estrutura subjacente aos códigos utilizados por esse sistema de pensamento. Pode-se notar que ele tem a ver com a racionalização das ações sociais, por isso são verdadeiros postulados epistemológicos que permitem, ao mesmo tempo, levantar quanto manter as sociedades:

Longe de serem, como muito vezes se pretendeu, obra de uma ‘função fabuladora’ que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observações e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 31).

A discussão em torno das relações de dependência entre as partes na composição do todo abstrato que define a estrutura surge graças à analogia que Lévi-Strauss estabelece entre a organização da língua e a organização da cultura, vendo uma e outra como sistemas ordenadores de valores que estão para além dos indivíduos. Dessa forma, a cultura é vista como um sistema simbólico

em seu primeiro nível, estão situadas linguagens, as regras de casamento, as relações econômicas, a arte, a ciência e religião. Todos esses sistemas visam a expressar certos aspectos da realidade física e social e, mais ainda, as relações que os dois tipos de realidades mantêm um com o outro e que os sistemas simbólicos mantêm entre si (PACE, 1992, p. 277).

Assim, em atenção, ao processo de pesquisa, à relação entre as formas de entendimento humano e sua ação e expressão em contextos culturais particulares cabe ressaltar a assertiva de Claude Lévi-Strauss (1986, p. 151) que defende a ideia de não haver um dado princípio geral:

diligência dedutiva, que permita antecipar os acontecimentos contingentes de que é feita a história de cada sociedade, as características particulares de cada ambiente que a rodeia, as significações imprevisíveis que ela escolhe dar a este ou aquele aspecto do seu *habitat*, entre todos aqueles que poderia muito bem ter escolhido também para lhes conferir um sentido.

Nesse campo de práticas simbólicas, a vida do grupo se apresenta como construção social, sendo feita e refeita de acordo com as circunstâncias temporais e locais que denotam possibilidades de realização de sua humanidade, uma vez que não conferindo com condições técnicas e econômicas sobre as dadas características do meio ambiente natural, o espírito não permanece passivo. “Não reflete estas condições; reage a elas e articula-se logicamente em sistemas. Não é tudo; porque o espírito não reage apenas ao meio ambiente que o rodeia, também tem consciência de que existem meios ambientes diferentes e de que seus habitantes reagem a ele, cada povo à sua maneira” (LÉVI-STRAUSS *in* MAUSS, 2003, p. 161).

É neste sentido que Lévi-Strauss, ao comentar a noção de fato social total de Marcel Mauss presente na obra **Ensaio sobre a dávida**, conclui:

[...] Portanto, é realmente verdade, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental; dito de outro modo, jamais podemos estar certos de ter atingido o sentido e a função de uma instituição, se não somos capazes de reviver sua incidência individual. Como essa incidência é uma parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer

coincidir a objetividade da análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida (LÉVI-STRAUSS *in* MAUSS, 2003, p. 24-25).

Nesse sentido, para além da concepção estrita de um *homo economicus*, focaliza-se as ações sociais, entendidas como relações sistêmicas significativas, isto é, as formas de humanamente levar a cabo seu projeto cultural no conjunto das dimensões culturais da vida.

b. Clifford Geertz — a cultura como estrutura de significados

Ao criticar posições anteriores, Geertz propõe a antropologia como prática autorreflexiva, capaz de se perguntar sobre os próprios saberes que está produzindo. Ao analisar o Estado balinês na obra intitulada de **Negara**: o estado-teatro no século XIX, o autor esclarece seu pensamento sob a perspectiva pragmática com duas abordagens;

[...] dois tipos de compreensão [que] devem convergir se quer interpretar: uma descrição e formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierática) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas em termos das quais obtêm a sua definição. No fundo, isto é, obviamente, o já conhecido círculo hermenêutico: a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e no todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo (GEERTZ, 1991, p. 133).

A cultura é criada e vivida em contextos e tempos específicos. Destaca-se, em Geertz, o caráter polissêmico do símbolo, sua capacidade de possuir múltiplos sentidos ao construir os fatos sociais que não são representações de ideias mentais da realidade. É por meio da articulação dos símbolos que se constrói a realidade; a realidade humana é interpretativa, só se faz interpretação sobre interpretação. Para essa perspectiva hermenêutica, não existe um mundo que se representa a mim, não há referente; as significações são construídas na prática interpretativa. Então, o real é público, não havendo algo que ocorre nas mentes das pessoas (as famosas representações).

O estudioso Clifford Geertz afirma não existir pré-significação, que seriam as coisas, pois que o real se apresenta como significação de si mesmo. Rompendo com as categorias anteriores de representação, em especial com as do estruturalismo, que pretendiam mostrar a realidade “como ela é”, o autor entende que a cultura não é uma empresa de colocar uma coisa (representação) no lugar da outra (realidade), mas sim “as estruturas de significados através dos quais os homens dão forma à sua experiência” (GEERTZ, 1989, p. 135).

Em trabalhos antropológicos considerados clássicos como o de Mary Douglas o caráter público da cultura já havia sido destacado, o qual evidenciava, ao mesmo tempo, o vínculo estável e dinâmico, entre o indivíduo e seu grupo:

A cultura, no senso comum, padronizou os valores de uma comunidade, serve de mediadora da experiência dos indivíduos. Provê, adiantadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo no qual as ideais e valores são cuidadosamente ordenados. E, acima de tudo, ela tem autoridade, uma vez que cada pessoa é levada a consentir porque outras assim o fazem. Mas seu caráter público torna suas categorias mais rígidas. Uma pessoa pode ou não rever seus padrões de pressupostos. É um assunto particular. Mas categorias culturais são assuntos públicos (DOUGLAS, 2012, p. 54).

Na proposta de Geertz (2000), por sua vez, o senso comum é entendido como um corpo organizado de pensamento deliberado. Para o autor, o senso comum pode ser estudado como um sistema cultural, como sendo “[s]istemas esquematizados e organizados de pensamento e ação [...], sistemas esses que surgiram e se expandiram ao redor do emaranhado de práticas herdadas, crenças aceitas, juízos habituais, e emoções inatas, existentes anteriormente” (GEERTZ, 2000, p. 112). Os indivíduos, pertencentes ao mesmo meio cultural, podem chegar a conclusões sensatas interligadas a realidades básicas captadas a partir da experiência. Por conseguinte, se considerarmos que o bom senso é uma interpretação da realidade imediata, uma “espécie de polimento desta realidade [...] será também construído historicamente, e, portanto, sujeito a padrões de juízos historicamente definidos” (GEERTZ, 2000, p. 115-116). Tornando-se em um sistema cultural àqueles que o possuem, com expressiva convicção de seu valor e de sua validade.

Essa mesma compreensão, concernente à crítica conceitual da rigidez das instituições sociais, havia sido exposta por Mary Douglas ao tratar das ideias de pureza e perigo, que parece poder ser ampliada para outros conjuntos de ideias que estejam no raio de ação de outros sistemas culturais. Pondera Douglas (2012, p. 16):

O nativo de qualquer cultura, naturalmente, julga-se receptor passivo de suas ideias de poder e perigo no universo, descontando quaisquer modificações menores com as quais ele próprio pudesse ter contribuído. Da mesma maneira, julgamo-nos passivos receptores de nossa língua nativa e descontamos nossa responsabilidade por mudanças que ela sofre em nosso tempo de vida. O antropólogo cai no mesmo engano se pensar uma cultura que esteja estudando como padrão de valores estabelecidos há muito tempo.

c. Marshall Sahlins — a cultura como produto da dialética entre estrutura e evento

Para Sahlins (2006), a cultura é o referente pelo qual a ação humana, “sistêmica” ou “conjuntural”, é inteligível. A cultura organiza a ação que, por seu turno, é sempre sua expressão idiossincrática, daí a possibilidade de a ação provocar mudanças na própria cultura.

Ao realizar a análise de sistemas culturais Sahlins mostra, evocando Vernant que “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação e determinação histórica — suas próprias práticas históricas” (SAHLINS, 1999, p. 62). Com base nessa ideia, ele procura expor

o intercâmbio performativo entre os interesses pessoais e a ordem cultural, isto é, a ação dos indivíduos (como princípio o sistema de significação de sua cultura) e cria tipos de relações que podem se diferenciar do modelo ideal. Nesse sentido, tanto a cultura como a ação assumem novos valores.

Seu conceito de estrutura é aberto às mudanças dos conteúdos culturais visto que quando afetado pela ação, a relação entre as categorias muda. A estrutura apresenta uma diacronia interna, porque não possui coerência perfeita; é, assim, relativamente sincrônica ao mesmo tempo que o evento interage com o sistema sincrônico. Conforme Sahlins, há um relacionamento dialético entre os eventos e as estruturas:

os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias sociais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, desse modo, pragmático o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação (SAHLINS, 1999, p. 9).

No esquema teórico de Sahlins (2003), é proposto a superação da dicotomia entre a lógica objetiva da superioridade prática e a lógica significativa no esquema conceitual. O debate em questão é apresentado a partir da demonstração de que as antropologias de Lewis Henry Morgan e Franz Boas se constituíram em dois paradigmas contrastantes, concorrentes e orientadores de posições posteriores com suas variedades específicas. Ao discorrer sobre as variedades antropológicas da razão prática e da razão cultural o Sahlins (2003, p. 77-127) aloca, respectivamente, os seguintes autores no primeiro grupo: Malinowsky, G. P. Murdock e Julian Steward; e, no segundo, Ruth Benedict, Leslie White, Lévi-Strauss, Geertz, Schneider, Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown, Mary Douglas, Leach, Blumer, Tambiah, Evans-Pritchard, entre os mencionados e comentados. A respeito desses autores citados pelo antropólogo Sahlins, o mesmo se refere

[...] à relação existente entre a proposta cultural e a proposta prática como uma oposição cíclica e repetitiva à qual a antropologia se manteve presa nos últimos cem anos. [...] Desenvolvida tanto na Europa como nos Estados Unidos, essa luta [pelo reconhecimento da perspectiva cultural] se tem caracterizado não somente por uma maior consciência antropológica a respeito do simbólico, mas também por uma penetração crescente no campo da análise do prático (SAHLINS, 2003, p. 105-106).

Apresentando o contraste inicial, no caso de Boas o pensamento é entendido como reconhecimento, isto é, a expressão da natureza na cultura se dá por meio de uma mentalidade reflexiva; para Morgan, a significação do objeto é propriedade do pensamento, melhor dizendo,

a cultura padroniza os traços de acordo com seu próprio espírito singular. Sahlins conclui assim que:

A problemática geral de Boas difere, portanto, radicalmente da de Morgan. Onde Morgan entendia a prática e suas formulações costumeiras pela lógica das circunstâncias objetivas, Boas intercalava um subjetivo independente entre as condições objetivas e o comportamento organizado, de modo que o segundo não derivasse mecanicamente do primeiro. Ao nível psicológico, onde foi primeiramente anunciado, o termo interventor pode ser caracterizado *grosso modo* como uma operação mental, gerado pelo contexto e pela experiência anterior, que, ao governar a percepção, especifica a relação entre estímulo e resposta [...]. Ao nível cultural, em direção ao qual o pensamento de Boas estava em contínuo desenvolvimento, o termo mediador é a tradição, o *Volkergedanken* ou o padrão dominante, que ordena ao mesmo tempo a relação com a natureza, as instituições existentes e a sua interação [...] (SAHLINS, 2003, p. 74).

Sahlins, por sua vez, criticando o utilitarismo da economia clássica e do materialismo proveniente do marxismo argumenta:

O que estou sugerindo é outra maneira de pensar o projeto cultural deixando de lado a divisão já dada em sistemas componentes intencionais: economia, sociedade, ideologia, ou infraestrutura e superestrutura, cada um composto de diferentes tipos de relações e objetivos, com o todo arrumado hierarquicamente em função de pressupostos analíticos de dominância e necessidades funcionais. Em vez disso, devemos desenvolver uma perspectiva que reflita a longa experiência antropológica da diversidade das ênfases culturais, tornada mais precisa pelo também longo entendimento de que essas ênfases representam integrações institucionais diferentes do esquema simbólico (SAHLINS, 2003, p. 210).

Na comparação entre sociedade primitiva e sociedade burguesa (especificamente a norte-americana) a diferença está na natureza e produtividade do processo simbólico como contrapartida de uma variação no padrão institucional, no plano da morfologia, e diferentes culturas produzem diferentes racionalidades. Visto assim, as duas ordens culturais podem propiciar determinadas relações institucionais a uma posição de dominância, aos poucos, “tornando-as o *locus* a partir do qual o quadro simbólico se precipita e o código é objetificado. Na sociedade burguesa, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais (de parentesco)” (SAHLINS, 2003, p. 211).

A partir da construção de estruturas significativas dentro de lugares e tempos antropológicos, vislumbra-se os atos simbólicos em que o sujeito avalia as respostas obtidas por suas ações em meio à determinada ordem cultural. Isto é, dentro de valores e significados compartilhados com os membros de seu grupo social, levando em consideração que o padrão

cultural se modifica partindo de novos significados incorporados historicamente (ações atribuidoras de significados sociais e simbólicos, emergentes das interações dos indivíduos).

Importa, finalmente, chamar atenção para outros tipos de ações e para o uso estratégico que os atores fazem da interpretação e utilização dos conhecimentos socialmente legitimados no plano das ideias — *script* que não escreveram, mas que terão que representar de alguma forma em sua cotidianidade; fato que reforça a seguinte assertiva de Marcel Mauss (2003, p. 371): “É evidente, sobretudo para nós, que nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”.

2.2 Tradições de conhecimento: a comunicação por meios simbólicos

Com os avanços teórico-metodológicos, proporcionados por meio das investigações sobre as realidades sociais e históricas empreendidas por autores como os mencionados anteriormente, tornou-se possível extrair algumas implicações igualmente teórico-metodológicas a fim de corroborar o debate já iniciado no que se refere à crítica ao termo conhecimento tradicional para que possam ser úteis ao estudo da ação laboral de pescadores.

O foco deste item é, assim, a apreciação do termo “conhecimento tradicional”, sobretudo, da maneira de como vem sendo exposto na literatura antropológica, criticando a distinção familiar entre tradição e modernidade em que o termo se originou, com o intuito de endossar a argumentação em favor de uma análise simbólica nos estudos sobre o conhecimento social.

Atualmente, não há nada de mais evidente para os que notam as populações tradicionais, ou de modo geral os povoamentos das regiões rurais (denominadas assim em contraste com os centros urbanos; ou simplesmente frações pobres da população urbana), do que o fato de que essas pessoas detêm um conhecimento específico, que se torna o traço distintivo de seu modo de vida — o assim chamado conhecimento tradicional. Um conhecimento específico que se poderia caracterizar como a defesa “[...] da romântica e inepta apologia do ‘saber prático’ de segmentos da população — grosseiro viés que anda a permear certas formulações que tem livre curso entre os assistentes sociais (e não só)” (NETTO; CARVALHO, 2012, p. 72).

Neste item, portanto, proponho uma discussão em torno do termo conhecimento tradicional para apreciar a que se refere e se aquilo a que se refere é passível de compreensão sociológica. O argumento a ser desenvolvido passa distante da adoção de uma perspectiva maniqueísta em relação aos termos tradicional e moderno. A intenção não é substituir (nem abandonar) pelo simples fato de deixar à margem, em razão dessa forma de procedimento não

concorrer à apresentação de argumentos sólidos envolvida em um objeto de qualquer investigação. Ponderação nesta qualidade foi feita, anteriormente, por Spencer ao tratar da crítica ao conceito de sociedade: “Apenas uma crítica preguiçosa pode acreditar que a presença ou a ausência da palavra ‘sociedade’ significa boa ou má antropologia” (SPENCER *in* INGOLD, 1996, p. 66)²³.

Antes, o objetivo é demonstrar a inadequação da oposição tradicional-moderno quanto ao tratamento da produção do conhecimento social ou sua adequação em outros termos para a análise da vida cotidiana, particularmente, no que concerne às atividades práticas, considerando que o campo conceitual instaura e, ao mesmo tempo, delimita os procedimentos metodológicos que levam a cabo o processo investigatório.

A ideia de saber tradicional pode ser associada ao conceito de representações coletivas proposta por Durkheim (1989). O mesmo substrato da inescapabilidade do indivíduo em relação as ideias do grupo e sua perenidade ocorre quando se trata de saber tradicional, o que nesse caso ocorre uma incoerência. Apesar da crítica que se possa fazer às representações coletivas modelada pelo autor, elas têm como fundamento a sociedade que lhes dá origem e do mesmo modo as revigora. Por sua vez, ao mencionar o termo saber tradicional, procura-se associá-lo a uma sociedade tradicional, no entanto, esta operação não é lógica e sim prática, podendo existir casos em que uma sociedade tradicional possua mais ou menos saber tradicional. Por isso, tanto o primeiro termo (saber tradicional) quanto o segundo (sociedade tradicional), por serem construções vulgares, não se sustentam como noções cientificamente plausíveis enquanto construtos que subsidiem o tratamento de um objeto de pesquisa.

Sobre aquele aspecto, o da construção do objeto de pesquisa, é lúcida a recomendação de Pires quando argumenta que essa pré-construção social do objeto pode se constituir em uma espécie de entrave epistemológico ante a nossa maneira de “apreendê-lo cientificamente, pois ela orienta nosso modo de vê-lo e concebê-lo. Em suma, a aparência que a sociedade assume, sobretudo quando é representada por práticas institucionais, deve ser questionada pelo analista” (PIRES *in* POUPART, 2012, p. 59).

Logo, nenhum termo é interdito ao cientista social desde que tenha a clareza que o objeto a que se atém, em muitos casos, é recortado ou construído pelas próprias instituições sociais, dando-lhe o tratamento adequado, como o autor acima exemplifica a respeito do estudo

²³ Para outros exercícios de revisão terminológica às proximidades deste pressuposto verificar a lúcida observação de Wolf de que não sendo suficiente inventar ou importar palavras novas, a revisão periódica de nosso estoque de ideias “[d]eve ser uma avaliação crítica do modo como formulamos e respondemos questões e das limitações que podemos trazer para esta tarefa” (WOLF *in* FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003, p. 308).

do crime e, aqui, exemplifico com a noção conhecimento tradicional. Contudo, esta pesquisa, seguirá outro tipo de enquadramento teórico-metodológico.

A dicotomia entre tradição e modernidade se desenvolveu e se cristalizou para além de uma época como uma forma de estar no mundo em qualquer tempo e lugar; de modo que este processo substanciou a modernidade no que ela remete à tradição como sendo o passado ou como um “veio de tempo” estagnado dentro do presente. No contexto desta relação de contraste, quando se pensa em um saber tradicional, acede à mente a possibilidade de descrever ou enumerar, para uma determinada população, um conjunto finito de conhecimentos e técnicas, o paradigma dos significados das palavras no dicionário, que seria o estoque de saber atualizado nas práticas cotidianas. Do outro lado, ao se falar em conhecimento moderno é destacado sempre o seu caráter criador: o das invenções do homem comum e, principalmente, as descobertas do homem de ciência.

Acerca disto, inicialmente, quero me referir ao fato de que não pode existir nenhum sistema de conhecimento — conjunto de ideias e de procedimentos legitimados pelo pensamento comum — que não seja tradicional, que não esteja em uso (tradição) por um conjunto de pessoas em um determinado lugar e por um determinado tempo. Visto que, não pode existir nenhum conhecimento comum que não seja tradicional e não esteja em operação; de modo que em lugar do termo tradição, como observada em toda ordem de predicativo em que é invocado como sujeito ou como objeto (tradição cultural; cultura tradicional), será mais adequado empregar a noção de cultura como sistema de significados.

A exposição feita desta maneira transmite a impressão de se ter começado pelo final. E, se assim o for, demanda sobrevoarmos, em linhas gerais, o entendimento convencional sobre o que seja “tradição” e seu derivado, o “conhecimento tradicional” para, então, realizarmos a aplicação do termo tradição somente no sentido de padrão dominante (BOAS, 1896 *apud* CASTRO, 2005) com interesse de eliminar maus entendidos e de produzir e comunicar algum conhecimento adequado²⁴. Assim, argumento que a “tradição” é melhor interpretada como um sistema dinâmico de comunicação simbólica do que como um conjunto fixo de valores transportados de forma inalterado entre gerações de pessoas ao longo do tempo, como se estas pessoas fossem seus receptáculos ao invés de seus produtores. Possivelmente, a única maneira

²⁴ Em outra obra, a fim de demonstrar que o comportamento humano opera no domínio de regras culturais, que se orienta, em última instância, por padrões predominantes de pensamento, Boas (1962) exemplifica: “A faculdade humana do uso de ferramentas é determinada organicamente. É instintivo. Isso, no entanto, não significa que o tipo de ferramenta desenvolvido é prescrito por instinto. Mesmo o menor conhecimento do desenvolvimento de ferramentas prova que as formas especiais características de cada região e período dependem da tradição e não de forma organicamente determinadas. A escolha do material depende, em parte, do meio ambiente, em parte, do estado de invenções” (BOAS, 1962, p. 140).

de estagnar a tradição no passado, melhor dizendo, em um ponto no tempo, talvez seja a extinção padrão de comunicação entre seus agentes, como acontece no caso das línguas mortas.

Pelo fato de a palavra tradição não estar estritamente ligada a uma ou outra escola filosófica ou científica, farei um percurso próprio para produzir uma imagem dos efeitos dos usos comuns e de suas implicações nas investigações científicas, em especial, nas ciências sociais, espaço em que o vocábulo assumiu atualmente peso de conceito sem que nem mesmo ele tenha um objeto a se referir. A primeira parte do empreendimento, apesar de sugerir grande fôlego ou até mesmo esforço histórico, será feita de maneira mais singela. De fato, não se trata de um empreendimento ao estilo de Foucault, quando realiza uma história dos conhecimentos, apesar de serem adequadas as suas recomendações seguintes sobre a forma de lidar com os problemas teóricos quando se pretende um estudo desta natureza:

Há, em primeiro lugar, um trabalho negativo a ser realizado: libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade. Elas, sem dúvida, não têm uma estrutura conceitual bastante rigorosa; mas sua função é precisa. Assim é a noção de tradição: ela visa a dar uma importância temporal singular a um conjunto de fenômenos, ao mesmo tempo sucessivos e idênticos (ou, pelo menos, análogos); permite repensar a dispersão da história na forma desse conjunto; autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem; graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos. [...] É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas [tradição, influência, desenvolvimento, evolução, “mentalidade”, “espírito”], esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos (FOUCAULT, 2008, p. 23-24).

A palavra tradição não se conforma em um conceito, figurando somente como um termo polissêmico, por isso, o seu uso pelos cientistas sociais, enfocado neste trabalho, é um uso livre, pressuposto, daqueles do tipo lugar-comum, com o qual se concluiu que todos sabem do que se estar tratando na ocasião em que é mencionado.

Como se pode atestar, a onipresença da palavra tradição tem sua consolidação entre nós na classificação do tempo histórico do calendário ocidental, tratando-se clara e especificamente do registro de uma passagem de época. Segundo a divisão da história humana na Terra, classificou-se em duas categorias: a pré-história e a história. A primeira refere-se ao surgimento do gênero humano até a invenção da escrita; a segunda inicia-se na invenção da escrita aos dias atuais. A última, por sua vez, possui uma subdivisão em quatro períodos: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea.

A Idade Moderna recebe essa denominação para contrastar com todo o período anterior da história humana (idades Antiga e Medieval, entendidas como sendo o mundo antigo) e expressa uma crítica a seus modos de vida; suas crenças metafísicas; seus valores morais, dentre outros. A nova idade do homem, a Idade Moderna, como se antevia ou se desejava seria a antípoda da anterior: a sua idade antiga (também denominada de antigo regime) de organização social e política. Tal como a idade biológica, a idade ideacional traz uma data e/ou um evento que demarca essa passagem supostamente de um nível para outro; diga-se de passagem, no que se refere ao ano de 1453.

A idade antiga (4000 a.C. até 476 d.C.) é um período mais extenso que a época moderna (476 até 1453 d.C.), bem como a pré-história (4,4 milhões até 4000 a.C.) que é um período maior que a história (4000 a.C. aos dias atuais). Esse fato de alguma forma mostraria como os seres humanos lutaram por séculos contra a escuridão que obscurecia seus espíritos, apesar de alguns pontos de luzes como ilustrado pelo pensamento filosófico grego antigo.

Essa posição equivale à medida das coisas dos contemporâneos da idade moderna (1453-1789): a assunção do entendimento de que não eram como os antigos; porém, modernos e seu tempo seria um tempo de mudança. Superava-se, assim, o antigo regime (não apenas o *Ancien Règime* feudal) de um mundo em que as superstições de toda ordem dominavam o homem, com o intuito de instaurar um novo regime, o império da razão, no qual o homem dominaria o mundo.

Não é necessário desenvolver a crítica a esta periodização baseada em fatos históricos. Este empreendimento é feito pelos próprios historiados que destacam suas incoerências e inconsistências além de sugerirem outras alternativas.

As nascentes ciências sociais do século XVIII não passaram incólumes a esse conjunto de percepções sobre a vida e a mudança social ao longo da história. Nesse campo, as sociedades não europeias foram irremediavelmente distinguidas de suas contemporâneas europeias, tanto no plano dos ideais (concebidas como arcaicas) quanto no plano da história, que, por um passe de mágica científica, foram denominadas estáticas, como se retroagissem e estagnassem no tempo.

O modelo de sociedade europeia, urbana e industrializada, como se configurou sobremaneira após a Revolução Industrial Inglesa (séculos XVIII-XIX), foi o símbolo por excelência do modo de vida moderno, fato que não somente diferenciava os povos entre NÓS (ocidentais modernos) e ELES (não ocidentais arcaicos), todavia entre os próprios ocidentais, os modernos (cidadinos) e os ditos não modernos (das áreas rurais).

Como a antropologia social, por exemplo, procurava entender como o homem chegou a se tornar o que é ou mais especificamente como “nós” ocidentais chegamos a tornarmo-nos o que somos, não fez adiar a ideia de que seus teóricos enxergassem nas populações que possuíam modos de vida diferentes do seu, uma idade anterior da evolução da mente e da sociedade humana. A lógica das hipóteses era bastante simples e eficaz: os estudos sobre as sociedades arcaicas, que operavam ideias e formas de organização social em desuso na atualidade em que viviam os intelectuais, o que faria recordar os longos estágios pelos quais a humanidade teria passado rumo à civilização²⁵.

Uma marca foi fundamental para esta diferenciação tão aguda entre sociedades que eram contemporâneas: a utilização da escrita, cuja tecnologia perpetuou-se por meio do conhecimento que era a marca das sociedades modernas industriais. E, como as sociedades em que os antropólogos se detiveram a investigar naquele momento eram, em sua maioria, sociedades ágrafas, isto é, que transmitiam seus conhecimentos às gerações seguintes pela oralidade, de certo que seriam, como se fossem, a fase pré-histórica da humanidade que culmina com a invenção da escrita, demarcando o início da história do Homem no Planeta Terra.

A idade moderna, contudo, foi vítima de seu próprio pressuposto, o de que a mudança social e intelectual ora em curso era irreversível rumo ao progresso humano. Se, a mudança seria contínua até mesmo as ideias modernas haveriam de mudar, visto que os contemporâneos da própria modernidade não se identificavam mais com as imediatamente gerações anteriores, reivindicando para si o título de pós-modernos. Há evidentemente aqui uma confusão entre os próprios períodos históricos estabelecidos (idades antiga, média, moderna e contemporânea) e os ideais que de alguma forma corresponderiam a eles: o antigo, o novo e o novíssimo.

Apesar da superação cronológica da Idade Moderna que deu início à Idade Contemporânea (1789 aos dias atuais) seus ideais ressoaram até a próxima idade. O discurso contemporâneo não foi capaz de criar algo tão poderosamente dicotômico e contrastante, deste modo, um porto-seguro, comparado ao que se avalia entre o antigo e o moderno. Os próprios conceitos que se insinuam na contemporaneidade o fazem aludindo ao moderno: o discurso pós-moderno.

Assim, o pós-modernismo surgiu sem algum conteúdo, constituindo-se como uma atitude, uma forma indeterminada sem conteúdo determinado, bastando se afastar do que seria

²⁵ Tributários desta linha de investigação foram denominados, na área da Antropologia, de Evolucionistas. Um de seus expoentes se encontra na figura de Lewis Henry Morgan com a obra **Sociedade Antiga** (CASTRO, 2005) na qual expõe a teoria dos períodos étnicos, que seriam estágios ascendentes (selvageria, barbárie e civilização) pelos quais os povos passaram (ou passariam) em seu desenvolvimento natural.

moderno e, até mesmo, recombinar o que existia de moderno em outra perspectiva. Aos poucos, a colagem tornou-se uma marca da pós-modernidade. De fato, “o movimento pós-moderno iniciado nos finais da década de 1970, princípios da de 1980, não representa nada de inovador, ao contrário da ‘revolução científica’ iniciada durante o Renascimento” (BATALHA, 1998, p. 332).

Ser pós-moderno levou a uma operação engenhosa. Primeiro seria preciso separar o antigo do moderno e depois recombinar os elementos modernos em qualquer direção, menos no sentido que se identificasse com o antigo, com isto temos a perenidade dos opostos hierárquicos antigos e modernos.

A despeito de todos os avanços no conhecimento antropológico, que por certo refutaram essas ideias etnocêntricas, perdurou a visão diferenciada sobre o modo de vida de populações em maior ou menor grau: as que reproduziam seus valores exclusivamente pela oralidade (os tradicionais) e os que perpetuavam seus ideais por meio da escrita (os modernos). Essa separação não se fez sem problemas. Quando os cientistas sociais passaram a estudar suas próprias sociedades essa dicotomia foi simplesmente reproduzida: as sociedades rurais viveriam na tradição (oral) e os urbanos na modernidade (escrita).

Mais de um século se passou desde os primeiros escritos científicos das ciências do homem e da sociedade, mas as insuficiências do emprego da palavra tradição e modernidade continuam a nos desviar de caminhos mais sólidos de compreensão da vida social. Ao longo do século XX (principalmente no terceiro quarto do século) os polos tradicionais e modernos passaram por um período de equivalência. As influências do debate político proposto pelo multiculturalismo certamente se fizeram sentir a respeito de a identificação das diferenças culturais, nomeadamente as intranacionais, postulando que todas as culturas são epistemologicamente e antropológicamente equivalentes.

Nas décadas finais do último século e nas iniciais deste século, o par tradicional-moderno chegou a sua completa inversão, ou seja, à valorização do tradicional — entendido como estando ligado a valores básicos de convivência (solidariedade, amor ao próximo, parentesco) e, sobretudo um modo de vida autossustentado em oposição ao moderno — visto como individualista, consumista, dominador e depredador da natureza.

Novamente, outro discurso político esteve (está) na base desta modificação, trata-se do ecologismo (DIEGUES, 2008) que apregoa que no estilo de vida das populações “tradicionais” prevalece o modelo seguro para a preservação da natureza e conseqüente manutenção da vida no Planeta. É interessante mostrar que, como uma espécie de “retorno às origens”, é uma tendência que surgiu durante a “metade do século passado [XIX] nos escritos dos representantes

da escola indianista da nossa literatura e atinge seu apogeu nos romances de José de Alencar, nos quais se valorizam nossas raízes culturais: o índio, a vida rural, etc.” (OLIVEN, 1999, p. 411).

No entanto, percebe-se que os principais valores colocados em xeque, paralelamente ao debate conservacionista e preservacionista, são os valores oriundos da ciência moderna: a promessa de um mundo racional, o progresso da civilização por meio do conhecimento científico, a eliminação da pobreza por meio da aplicação da ciência e da técnica à produção de alimentos e no controle às doenças, etc. Recorre-se neste aspecto do discurso, evidentemente, ao primitivismo — o culto da pureza e da autenticidade primitivas — em função de inexistir alguma “dúvida, aos olhos desses novos etnólogos, de que os selvagens escolheram salvaguardar sua forma de sociedade e recusar o progresso”, como nos disse Rognon (1991, p. 127) a respeito dos primeiros estudos comparativos em antropologia²⁶.

Parece não haver outra solução para o problema de compreender se o “conhecimento tradicional” é bom ou ruim a não ser situá-lo em uma bifurcação cujos caminhos se inter cruzam logo adiante, como ilustra os trechos do texto de Darcy Ribeiro (1995) a respeito da sabedoria dos caboclos da Amazônia: “[...] Mais da metade da população original de caboclos da Amazônia já foi desolada de seus assentos, jogada nas cidades de Belém e Manaus. Perde-se, assim, toda a sabedoria adaptativa que essa população havia apreendido dos índios para viver na floresta” (RIBEIRO, 1995, p. 308). E, em seguida:

A característica básica dessa variante [sociocultural da sociedade nacional] é o primitivismo de sua tecnologia adaptativa, essencialmente indígena, conservada e transmitida, através de séculos, sem alterações substanciais. E, a inadequação desse modo de ação sobre a natureza para prover condições de vida satisfatórias e um mínimo de integração nas modernas sociedades de consumo. Na verdade, a civilização não se revelou capaz, até agora, de desenvolver um sistema adaptativo ajustado às condições da floresta tropical, multiplicável através de um modelo empresarial que lhe assegure viabilidade econômica (RIBEIRO, 1995, p. 310).

Taylor, por sua vez, distingue dois modos de entender o surgimento da modernidade que provocam efeitos diferentes sobre o que faz a nossa sociedade contemporânea diferente dos seus antepassados, os quais denominou de perspectiva cultural e perspectiva acultural:

Em uma única tomada, podemos olhar sobre a diferença entre a sociedade atual e a Europa medieval como análoga à diferença entre a Europa medieval e a China ou a Índia. Em outras palavras, podemos pensar a diferença como uma diferença entre

²⁶ Sobre o assunto consultar o texto **The invention of primitive society: transformation of an illusion**, de Adam Kuper (1988), que possui uma proposta de ser uma história das maneiras pelas quais os antropólogos pensaram sobre a sociedade primitiva.

civilizações, cada uma com sua própria cultura. // Ou, alternativamente, podemos ver a mudança de séculos anteriores aos dias de hoje como envolvendo algo como “desenvolvimento”, como o desaparecimento de uma sociedade “tradicional” e a ascensão do “moderno”. E nesta perspectiva, que parece ser a dominante, as coisas parecem bem diferentes (TAYLOR, 2001, p. 1).

Seguindo essa classificação poderíamos dizer que no debate atual, em torno do conhecimento tradicional, a perspectiva dominante (ou a acultural) se confunde com a perspectiva cultural produzindo um efeito ainda mais nefasto. A mudança, antes vista como uma perda de crença, de verdades perenes, de leituras negativas da realidade rumo ao progresso da razão (perspectiva acultural) se mescla à perspectiva cultural, tomando a diferença entre culturas, a fim de manter inviolados os valores tradicionais, agora positivados, para o melhoramento da sociedade global.

Nesse ponto, devemos fazer uma distinção entre estudos ligados à emergência da modernidade como valor cultural (DUMONT, 2000) que seguem na esteira da associação de sociedades a visões de mundo determinadas (o pensamento tradicional em contraposição ao pensamento moderno) em contraste com a discussão sobre “conhecimento”, ora proposta, a fim de manter a estrutura da argumentação. Cumpre notar que, logicamente, nos estudos acerca de “valor”, a diferença ocorre entre as sociedades modernas e as tradicionais (ou não modernas ou precedentes às modernas como cita Dumont (2000)); enquanto se tratar da discussão ora proposta sobre “conhecimento” é encontrado apenas, curiosamente, em termos como conhecimento tradicional e não é somado o seu par oposto, que seria o conhecimento moderno.

No estudo da ideologia, em conformidade à Louis Dumont, o qual promove interessante comparação entre a sociedade moderna e as formações sociais precedentes, é discutido o individualismo e o holismo como formas pelas quais as sociedades modernas e não modernas se caracterizam, respectivamente. Nas primeiras, a ideologia valoriza o indivíduo e negligencia ou subordina a totalidade social; nas segundas, inversamente, o conjunto de ideias e valores comuns valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano. Nestes termos, “[p]ode-se considerar a configuração moderna como resultante da quebra da relação de valor entre elemento e todo” (DUMONT, 2000, p. 272).

O ponto de discordância com Dumont é referente à perspectiva de que talvez seja uma missão grandiosa demais para a antropologia e, por outro lado, nem mesmo esta seja sua tarefa o que o autor propõe a seguir:

Se elas lograram assegurar o controle do homem sobre o mundo real natural, as ciências tiveram outros resultados, entre eles, o de nos colocar em confronto com o que Alexandre Koyré chamou “o enigma do homem”. Se a antropologia trata, à sua

maneira, desse “enigma” então ela é, ao mesmo tempo, parte integrante do mundo moderno e incumbida de o transcender ou, melhor, de o integrar no mundo mais humano que as sociedades tinham em comum até então. Espero que minhas considerações sobre o valor sejam inscritas nesta direção (DUMONT, 2000, p. 274).

Se aplicássemos o termo conhecimento tradicional associado ao estudo sobre valor tradicional, chegaríamos a um impasse exposto no fato de que as sociedades tradicionais teriam um conhecimento do mesmo tipo dos seus valores, melhor dizendo, conhecimento e valor tradicionais; porém, as sociedades modernas, teriam apenas valor moderno, de cunho individualista que caracteriza a emergência da modernidade, ficando o conhecimento moderno identificado como sendo uma ciência moderna sob o domínio de alguns privilegiados dentro da sociedade moderna. Caso contrário, se colocássemos a ciência moderna entre parênteses, poderíamos concluir que as sociedades modernas seriam sociedades sem conhecimento.

Mariza Peirano (1992) recupera essa discussão, avaliando que “[a] sugestão evolucionista implícita no par ‘sociedade simples *versus* sociedade complexa’ tem suas raízes na teoria da modernização, desenvolvida a partir dos anos 50 [1950]” (PEIRANO, 1992, p. 114). “Nesta concepção, ser moderno significa ser complexo, a complexidade aqui se referindo principalmente aos aspectos da organização social” (PEIRANO, 1992, p. 114). Por seu turno a eliminação dos elementos tradicionais levaria à complexidade, todavia, para Peirano (1992, p. 115), “neste caso, é preciso saber o que se entende por ‘tradição’, ou por ‘tradicional’. Quando esses conceitos são indistintamente impostos a grupos sociais que passaram pelos mais variados processos de desenvolvimento histórico, sua fragilidade se torna aparente”.

A fim de responder à própria indagação sobre o que seja “tradição”, Peirano endossa a tese da a-historicidade do termo, fundamentando-se em Tambiah (1972, p. 55 *apud* PEIRANO, 1992, p. 115)

Tradição é um termo muito usado, tanto pelos cientistas sociais quanto pelo homem político, seja ele conservador ou radical. O termo é usado, especialmente, em um sentido “a-histórico” e denota algum tipo de herança coletiva que supostamente foi transmitida de forma pouco modificada. Concebendo a tradição desta forma, dois pontos ficam esquecidos: um que o passado foi, talvez, tão aberto e tão dinâmico aos atores daquele tempo como a nossa época parece a nós mesmos; outro, que as normas, regras e orientações do passado não foram necessariamente tão consistentes, unificadas e coerentes como tendemos a imaginar.

Segue-se a conclusão da autora:

Em suma, Tambiah mostra que, fixando-se em um dos polos de uma dicotomia analítica, pode-se facilmente imaginar graus de coerência inexistentes e idealizar graus de integração social maiores que aqueles realmente encontrados em sociedades

do polo oposto. Tal como o indivíduo que idealiza o passado como sempre melhor que o presente, o antropólogo seria susceptível de cair na mesma armadilha, idealizando a “tradição”, ou mesmo a “sociedade simples” (PEIRANO, 1992, p. 115).

Apesar do acalorado debate que coloca em oposição modernidade e tradição, no momento em que os dois termos são utilizados em conjunto não se consegue nenhum registro empírico de suas existências. Isto é, em nenhum dos arranjos sociais estudados a partir daquela diferenciação se chega a conclusões de que se trata de um grupo tradicional ou moderno, no máximo se diz que há tanto elementos tradicionais quanto modernos, ou vice-versa, quando se quer caracterizar um ou outro tipo de grupo. Outras proposições são mais flexíveis sugerindo, especificamente a respeito do Brasil em relação ao mundo global, que se procure não a modernidade em si, como foi idealizada, mas pelas possíveis diversas formas que ela assume no interior da vida grupal (MARTINS, 2010)²⁷.

No decurso da exposição feita acima em torno das palavras tradição e modernidade e de suas relações mútuas, uma observação é evidente: referidas palavras apesar de transitarem no meio científico são, em sua maioria, simplesmente juízos de valor, cujos sentidos vagueiam ao bel prazer dos acontecimentos sociopolíticos. Para que a noção de tradição venha a ter alguma utilidade ao estudo do modo de vida das populações em áreas diversas, precisamos afastá-la das ideias apresentadas anteriormente ao mesmo tempo em que desvencilhá-la do seu oposto (a palavra modernidade); significa limitá-la ao sentido de um padrão de significados que se reproduz por meio da linguagem cotidiana.

2.3 Conhecimento social: o senso comum como sistema cultural

Não considerar o simbolismo da produção do conhecimento social em qualquer domínio é correr o risco de aceitar que se possa encontrar propriedades imóveis em um objeto dadas a partir da natureza, as quais se fariam capturar pelo olhar desnudo do observador e se reproduziriam em descrição orais. Tais propriedades, por sua vez, expressariam uma identidade entre o objeto e a linguagem descritiva, por meio da oralidade, como poderia ser o caso das informações fornecidas pelos pescadores para este estudo. Crítica a este tipo de associação

²⁷ Esta é a direção da abordagem do autor: “Minha proposta é a de que a questão da modernidade [ou seja, a realidade social e cultural produzida pela consciência da transitoriedade do novo e do atual no Brasil fica melhor compreendida quando investigamos o modo como o moderno e os signos da modernidade são incorporados pelo popular. Nessa mediação, é que se pode observar as dificuldades da modernidade” (MARTINS, 2010, p. 29). Elaboração anterior de Oliven (1998) sobre a modernidade concernente à história do País, aponta a centralidade desta temática no pensamento intelectual brasileiro: “O tema da modernidade é uma constante no Brasil e tem ocupado nossa intelectualidade em diferentes épocas. Trata-se de saber como estamos em relação ao ‘mundo adiantado’, primeiro a Europa, mais tarde os Estados Unidos” (OLIVEN, 1998, p. 409).

Foucault (1999) empreendeu, particularmente, tratando da constituição das ciências humanas, relativo ao lugar fundamental que a escrita assumiu no Ocidente:

Essa primazia da escrita explica a presença gêmea de duas formas que são indissociáveis no saber do século XVI, apesar de sua oposição aparente. Trata-se, em primeiro lugar, da não-distinção entre o que se vê e o que se lê, entre o observado e o relatado, da constituição, pois, de uma superfície única e lisa, onde o olhar e a linguagem se entrecruzam ao infinito; e trata-se também, inversamente, da dissociação imediata de toda linguagem que desdobra, sem um termo jamais assinalável, a repetição do comentário (FOUCAULT, 1999, p. 54).

Assim como a tradução é uma interpretação pessoal, a descrição oral ou escrita, por sua vez seja e, do mesmo modo, é interpretação do sujeito que descreve. Isto leva ao entendimento de que os homens, por certo, não se relacionam com coisas (se é que elas existem enquanto tais) como um fim em si mesmas. Ao se relacionar com as coisas, os homens querem construir uma imagem de si perante aos outros, mesmo quando não há ninguém por perto.

Essa dimensão antropológica do universo social humano já foi elucidada — após várias querelas — no estudo do totemismo quando se expôs que a relação das pessoas com o seu totem não se reduz a um contato eu-coisa (animal, vegetal, mineral), mais traduz uma oposição eu-meu-grupo e eu-grupos dos outros e, em última instância, uma relação entre dois ou mais termos que dão origem a um conjunto de transformações entre duas séries, sendo uma delas natural e a outra cultural (LÉVI-STRAUSS, 2003).

O raciocínio é o mesmo, por exemplo, no caso dos bens de consumo que o individualismo moderno inventou: quando alguém “adora” o seu automóvel de última geração, não o faz porque sucumbiu simplesmente ao fetiche da mercadoria (como se as coisas “dessem as cartas” nas relações sociais), mas sustenta uma distinção entre proprietários e aqueles que não possuem o mesmo bem ou modelo do bem, constituindo igualmente em fetiche, todavia, produto da transcendência do humano apenas compreensível por meio do ato transcendental.

Por ser a tradição um sistema de significação que se reproduz por meio da linguagem, resta-nos concluir, primeiro, que “nós” como “eles” vivemos na tradição; e, segundo, que as formações sociais humanas — em qualquer tempo e lugar — tão-somente se caracterizam como sociedades humanas porque reproduzem, continuamente, um “registro simbólico do conhecimento social” (ELIAS, 1994).

Ao desconsiderar o termo conhecimento tradicional em favor do termo conhecimento social, eu procuro qualificar noções que possam contribuir para a compreensão do modo pelo qual as pessoas agem e concebem o mundo em que vivem. Dessa maneira, percebe-se a sobreposição anunciada inicialmente: a de que a palavra tradição é uma forma mal-empregada

sobre a noção de cultura, que de alguma forma reproduz o binômio tradicional-moderno no binômio conhecimento popular-conhecimento científico.

A opção pela “noção de cultura” se torna em uma via para problematizar aquela dicotomia hierárquica, a de que alguns povos são tradicionais e outros não são, tendo a modernidade como destino inapelável dos primeiros; donde surge a luta contrária feita por alguns para resgatar o que já se perdeu e preservar aquilo que ainda possa existir dos supostos “conhecimentos tradicionais”, distintos de outros que não o seriam. Há que se averiguar que esta última ideia carrega o ranço do evolucionismo (embora positivado às avessas) e do funcionalismo²⁸ em antropologia.

Gostaria de ilustrar esta espécie de “evolucionismo positivado às avessas” e suas consequências igualmente nefastas ao evolucionismo propriamente dito concordando e complementando o ponto de vista de Loureiro (2002) em relação as ações do Estado Brasileiro direcionadas às populações da Amazônia. A autora diz o seguinte:

Assim, as políticas públicas em curso na Amazônia apresentam vários problemas. Mas o mais fundamental é que, ao conceber povo e natureza da região como primitivos, tribais e atrasados, elas submetem o homem da Amazônia em geral a um conflitivo processo econômico que não respeita a cultura e o homem da região (LOUREIRO, 2002, p. 118).

A que eu complemento: do mesmo modo, inversamente, conceber os povos da região como conhecedores especializados da natureza, arautos da autossustentabilidade ambiental, avançados em termos de organização social e política, significa submeter os povos da Amazônia para um destino econômico fatalista que não problematiza a condição subumana a que, em geral, estão submetidos e, portanto, confundir pobreza com cultura local.

Ao discutir a respeito da formação de conceitos no que se refere às diferenças e semelhanças conceituais entre ontologia e cultura Soumya Venkatesan descreve que, tanto em um termo quanto no outro, a questão está fortemente relacionada com a maneira de como lidar com a uniformidade e a diferença, geralmente reconhecida como uma preocupação antropológica fundamental. “Isso, então, nos leva à moção apresentada na reunião de 2008 do Grupo de Debates em Teoria Antropológica: Ontologia é apenas outra palavra para a cultura” (VENKATESAN *in* VENKATESAN, 2010, p. 155). O problema da construção de conceitos

²⁸ Conforme Viana, em Durkheim, as representações coletivas se referem às tradições, que significam o conjunto de representações que são passadas de geração a geração. São “estados de coletividade”, portanto, homogêneos: “[a]s representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber” (DURKHEIM, 1996, p. XXXIII *apud* VIANA, 2008, p. 20).

ligado ao termo “conhecimento tradicional” parece elevado a outras dimensões. Neste caso, a tentativa de resolução argumentada por Manuela Carneiro da Cunha (2009), por exemplo, a partir de situações de contato interétnico, em que povos reivindicam direitos de propriedade intelectual perante o Estado, somente separou a visão de antropólogo e a dos nativos (indígenas) em campos diferenciados no que a autora denominou cultura *sem aspas* e cultura *com aspas*, respectivamente, sem promover, no entanto, uma problematização conceitual, uma vez que a diferenciação é originária de proposta e é feita, em última instância, pela antropóloga.

Esta autora declara que “[a]naliticamente, porém, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 359), resultando em significados diferentes para o que o antropólogo denomina cultura e para o que os indígenas chamam de cultura quando ambos se referem a conhecimento. E, segue firme na sua proposição:

Como então apoiar um projeto que tem como consequência o *domaine public payant* para conhecimentos tradicionais quando sabemos que isso muitas vezes é contrário ao direito costumeiro? Minha conclusão era a de que a contradição podia ser resolvida observando-se que quando consideramos direitos costumeiros estamos nos movendo no campo das culturas (sem aspas), ao passo que quando consideramos as propostas legais alternativas e bem-intencionadas estamos no campo das “culturas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 357).

O fato de os chamados povos tradicionais, juntamente com atores diversos, discursarem de modo a exaltar a vivência, a recuperação, a preservação de uma cultura e de conhecimentos tradicionais, próprios do seu grupo, impenetráveis às relações exteriores²⁹ — entendidas como quaisquer influências externas a seu território, intranacionais ou internacionais — implica em nobres objetivos traduzidos em uma atitude política. Aliás, atitude política em defesa do seu próprio grupo seria outra denominação que poderia ser dada para o termo “cultura com aspas”.

Como registra Mauro de Almeida (2003) o trabalho etnográfico, no começo do desenvolvimento da antropologia no Brasil, sempre foi uma experiência de militância social e política: “Esse engajamento não depende de opções teóricas: tanto ‘estruturalistas’ como ‘materialistas’ integram um campo de ativismo que se interliga à ação jurídica, com a

²⁹ As formas de institucionalização do conhecimento em qualquer grupo, como notou Burkner, especificamente a respeito das nações ocidentais, assume sempre uma conotação personalista local: “As histórias de determinados aspectos do conhecimento, como as histórias de várias outras coisas, geralmente são escritas dentro de um arcabouço nacional, que muitas vezes transmite aos leitores uma impressão exagerada das conquistas dos cidadãos daqueles países. Veja o caso da exploração polar: nesse contexto, os ingleses pensam em Robert Scott e Ernest Shackleton, os americanos em Robert Peary, os russos em Otto Schmidt, os noruegueses em Fridtjof Nansen e Roald Amundsen, os suecos em Alfred Nathorst, os finlandeses em Adolf Nordenskiöld, os dinamarqueses e os groenlandeses em Knud Rasmussen. [...]” (BURKNER, 2012, p. 10).

cooperação de geólogos e geógrafos e com movimentos sociais” (ALMEIDA, 2003, p. 12).
Pelo lado das populações,

[a] inversão do ‘atraso’ e da marginalização mediante a sua promoção sob a forma de ‘cultura’ é uma tendência mundial que tem vindo a ser notada por muitos antropólogos em terrenos variados. São inúmeros os grupos humanos que hoje se veem a si próprios como ‘culturas’ e esse facto [um dos fatos, declara o autor em nota] pode contribuir para mitigar ou inverter a marginalização ou dominação a que estão submetidos, na medida em que esses grupos contestam aos antropólogos e a outros agentes culturais exteriores o monopólio da autoridade objectificadora, e também na medida em que, uma vez objectificada, a sua cultura é susceptível de se transformar em mercadoria e de ser trocada por outras coisa – por estradas, por medicamentos, por direitos humanos, por subsídios, por território, por turistas, por visibilidade nacional ou internacional, etc. (VASCONCELOS, 1997, p. 228).

Por outro lado, tanto a valorização dos supostos conhecimentos tradicionais quanto o seu contrário, isto é, a taxativa consideração da decadência e da iminente extinção de tipos de atividades, nomeadamente da atividade pesqueira em algumas áreas, constituem-se em armadilhas no espaço público, podendo surgir em tempos históricos e lugares diferentes, porém, encontram-se no mesmo patamar, podendo ser utilizados conforme as conveniências. Estas conclusões somente podem ser produzidas a partir de um contexto mais geral e histórico como aquele que Oneto Nunes se dedicou ao analisar a pesca conhecida com *arte xávega* em Portugal:

Trata-se de conferir primazia à temática da perda e da decadência, secundarizando, ou mesmo invisibilizando, a ideia da transformação e da continuidade dos processos haliêuticos, já que a escassez e o declínio da pesca poderão, eventualmente, ser mais convenientes ao discurso político do que a análise das forças produtivas e de sua especificidade simbólica. De natureza assimilar são as concepções que apontam o universo da pesca e dos pescadores como imune à mudança, onde não há evolução nem desenvolvimento, o que é um absurdo (ONETO NUNES *in* ONETO NUNES, 2008, p. 144).

Muito embora mesmo no campo político, há que se ter em mente também que

[o] reconhecimento positivo dos direitos associados a uma categoria ou a um grupo reivindicado pode [politicamente] reverter em um encurralamento monoidentitário indesejável, do mesmo modo que a categorização ou agrupamento pelo sociólogo para apreender determinantes sociais pode [sociologicamente] tornar-se um freio ao conhecimento das complexidades sociais (LAHIRE, 2006, p. 107).

Talvez, como especula Barth, a tendência a evitar tratar teoricamente o que realmente encontramos em campo, em favor da segurança de nossos objetos e de nossas premissas, esteja atrelado ao que

[s]omos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultantes de acréscimos diversificados como nos lembrava Linton em sua ótima observação a respeito do que era necessário para ser cem por cento americano nos anos de 1930 (LINTON, 1936 *apud* BARTH, 2000, p. 109).

Utilizando a noção de cultura em conformidade ao referencial teórico que embasa o presente trabalho, teremos a seguinte sentença: não pode haver povos não tradicionais, pelo simples fato de que é inexistente povos sem cultura. Os seres humanos estão “condenados” a viver na tradição; fora da tradição não há nada de humano.

Na possibilidade de fotografar, por vários séculos, as pessoas em suas interações sociais com a finalidade de registrar os códigos culturais por meio dos quais é possível a comunicação entre elas, concluiríamos que cada fotografia registraria, ao longo do tempo, a tradição do momento, isto é, as trocas simbólicas que estivessem em uso e produzissem significados para a vida coletiva de determinado conjunto de pessoas. Além disso, como somente é possível fazer uma fotografia do dia atual, no conjunto das imagens produzidas, perceberíamos que existe tradição tanto no passado (nas imagens não atuais) quanto no presente (nas imagens que foram feitas imediatamente). Logo, a tradição está na história e a história é feita cotidianamente.

Em se tratando do conhecimento acadêmico, é curioso notar que se admite que as “tradições intelectuais” se transformam, sendo que, ao passar dos anos, algumas continuam vigorosas e outras não, ou mesmo se reconhece a coexistência de “tradições conflitantes ou diferentes”³⁰. Esse “inconsciente” intelectual ilustra bem o que quero dizer a respeito da tradição como comunicação: se os intelectuais produzem ideias que os fazem permanecer em um campo de entendimento, a tradição continua; se pelo contrário, os códigos são insuficientes para promover um diálogo mínimo, esta tradição é superada dando origem à outra, necessariamente, porque a compreensão é passível de ocorrer na tradição. Enfim, a vida do discurso (o sentido compartilhado entre *quem* fala, de *que* e de *quem* se fala, *para que* e *para quem* se fala, *porque* se fala, etc.) é um contexto criado na interação por meio do qual uma rede de significados emerge em atos, logo, a ciência é uma tradição entre muitas. E, as chamadas “opiniões não ligadas a tradições estão fora da existência humana, não são sequer opiniões enquanto o seu comentário depende dos ou ‘se relaciona com’ os princípios que constituem as tradições a que pertencem” (FEYERABEND, 1991, p. 91).

Tudo que foi dito acima não é propriedade dos meios intelectuais. No campo social mais amplo ocorre o mesmo. O sistema de significado operado por determinado grupo é um sistema

³⁰ Ver **A estrutura das revoluções científicas**, de Kuhn (2003).

ativo, jamais estacionário. Contudo, não há ponto zero de significação entre uma tradição e outra; da mesma maneira que não se podem abandonar todos os elementos significativos da tradição anterior. O que ocorre, na verdade, é alteração de valor, criação de valor ou abandono de outros valores da ordem social, demarcando as relações hierárquicas estruturalmente estabelecidas entre todos os valores vigentes em conjunto.

Finalmente, chegamos à compreensão que não se pode ter uma tradição nova, original, mas simplesmente atual, apesar disso, sem desconsiderar que:

Existem também crenças originais, obras intelectuais originais, ordens originais e arranjos, estruturas ou relações sociais originais. Há também ações que são adaptações às circunstâncias alteradas, adaptações não previamente feitas pela pessoa que adapta. Elas podem ser originais, tanto quanto essa pessoa está em causa, embora muitas vezes são extraídas de tradições disponíveis. Se não estiverem já disponíveis como tradição, e não forem, por sua vez, tradição, morrem com as situações que as chamam ou com a pessoa que as fez. Mas por sua natureza elas não permanecem originais. Elas desaparecem ou são transmitidas como tradição quando são reeditadas (SHILS, 1981, p. 31-32).

Nesse ponto se despreza toda e qualquer menção a uma “modernidade” que exista ao lado da tradição ou depois dela. Ou ainda, que vivendo naquela (modernidade) se possa recuperar a tradição do passado para então fazê-la funcionar no presente.

O pressuposto da existência de um conhecimento tradicional perene vem afetando internamente a própria lógica das investigações. Posto que, em essência, os problemas de pesquisa tornaram-se estratégias para a ação que, em geral, são formuladas em torno de determinados questionamentos: quais são os elementos modernos presentes na cultura tradicional do grupo X? E, como preservar o conhecimento tradicional do grupo X mediante a invasão de elementos da modernidade? Na verdade, ao invés de serem questões-problemas, por exemplo: como se produz o conhecimento social pelo grupo X no âmbito das artes, da religião, da educação, das relações interculturais, do Estado e etc.? Quais são os meios pelos quais operam os principais valores coletivos? Que instituições encarnam ou emanam os ideais da identidade grupal? Que tipos de associações conformam o grupo enquanto grupo ou simplesmente como agregados humanos? Que formas de sociabilidade se produzem nas interações coletivas, entre outros?

O primeiro tipo de formulação aponta para uma clara proximidade com as denominações, legalmente empregadas por organismos internacionais estatais e não estatais, sobre o que sejam os povos tradicionais³¹. E, se assim o for, o cientista social estará apenas

³¹ Há que se registrar, conforme Pereira e Diegues (2010, p. 38) que “[a] discussão acerca da etnoconservação remete ao ano de 1952 e foi iniciada por um estudo desenvolvido por Balick e Cox sobre o uso de plantas por

trabalhando sobre uma definição extemporânea e não sobre o que a ciência pode classificar ou interpretar.

Em efeito, a utilização do termo conhecimento tradicional, conforme vem sendo aplicado, aceita pelo menos três premissas vulgares: a) que há dois, e somente dois, tipos de processos cognitivos que separam os grupos humanos em “populações tradicionais” e “populações modernas”; b) que é inerente a cada uma das populações o modo como produzem seus conhecimentos; e, c) que as populações tradicionais são passíveis de se tornarem modernas, sendo o inverso uma ação improvável. Esta observação se aproxima da compreensão de Shils (1981) quando caracteriza um momento de uma espécie de cegueira das ciências da tradição, entre outros fatores, quando atribuem a existência de tradição somente às sociedades remotas em relação às sociedades ocidentais. No cerne do debate, a respeito da temporalidade, o autor argumenta que não há tradição sem mudança e não há mudança sem tradição e que “[a] tradição é uma dimensão da estrutura social perdida ou escondida pela concepção atemporal que agora prevalece na ciência social” (SHILS, 1981, p. 7).

Por outro lado, quando se trata da diferença, no âmbito das regras, feita no senso comum entre lei e normas tradicionais aparece um complicador da relação temporal como venho expondo. Por isso, este é um bom exemplo de como superar a dicotomia presente-passado que subjaz à discussão em pauta. Vejamos assim: a distinção entre lei e norma é geralmente feita tomando como base a forma de expressão, uma vez que a lei é expressa de forma escrita e a norma é expressa de forma oral. Embora ambas, lei e norma, estejam operando em um mesmo tempo histórico de maneira isolada ou complementar, contudo, separadas, considerando um mesmo grupo social. Percebe-se que a despeito da lei, as normas tradicionais se exercem. Por sua vez, estando em vigor, há casos em que a lei não está sendo utilizada, mesmo que em alguma circunstância possa ser reativada, o que revelaria uma ação moderna (escrita) presa no passado, porque é imposta, mas sem ser praticada.

O ponto a ser defendido não é a existência de uma tradição que se sucede ao longo do tempo. Todavia, a ocorrência de tradições concomitantes, interpenetrantes, cujas fronteiras são o alcance e as diferenças de significados compartilhados por determinados grupos que permitem a interpretação coletiva de suas vidas, com todas as idiosincrasias inerentes às formações sociais.

populações indígenas, a partir do qual diversas pesquisas passaram a procurar vínculo entre conservação e o manejo dos recursos por populações tradicionais. [A emergência do tema, no caso do Brasil, deu-se por ocasião da] Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92) [que] enfatizou a necessidade de se proteger essas populações, assim como os conhecimentos dos quais são detentoras”.

Neste estudo, propõe-se encarar a sabedoria coloquial, a tradição, como um sistema de ordenação do mundo que se organiza a partir do material empírico disponível, utilizado e comunicado socialmente no limite da criatividade humana³². Tendo em vista que comunicação em sentido *lato* interage, de modo substancial, à ação de transmutar, o que, segundo Bauman (2012, p. 235), “é fundamentalmente um feixe de percepção contínuo, informe, num conjunto de entidades distintas. Neste sentido, o mundo não nos é pré-humanamente ‘dado’ como algo ordenado. A imagem e a subsequente *práxis* da ordem lhe são impostas em termos culturais”.

Assim sendo, o termo “tradicional” qualificando “saber” — saber tradicional, sabedoria coloquial — será empregado, sem pretender conotar um feixe de conhecimento que se fez reconhecidamente útil para fins pragmáticos e, desse modo, passou a ser ensinado por alguém a outrem e posto em prática novamente sucessivamente. Ou significando um tipo de saber próprio de sociedades não-ocidentais ou de populações rurais; e sim, no sentido de que obedece a um princípio de concepção que é tanto ou mais importante que o próprio uso prático, bem como, mais importante que o resultado pragmático a ser alcançado apesar de, muitas vezes, ter objetivos bem definidos, digamos, palpáveis, como seria capturar peixe para a próxima refeição.

Por sua vez, o termo “tradicional” qualificando “povo”, apesar de não ser mencionado ao longo do texto, merece uma consideração particular. Este ou aquele povo não pode ser denominado de tradicional simplesmente por se constituir como uma comunidade de pescadores artesanais, por exemplo; poderão sim, ser assim designados, metaforicamente, se ao longo de uma ou mais gerações a atividade da pesca foi uma prática social expressiva a ponto de se tornar um operador simbólico por meio do qual o grupo sustentou sua comunicação, compartilhando sentidos locais sobre imagens, gestos, palavras, material orgânico ou inorgânico, etc. Mesmo neste caso, (por isso, a metáfora) o que é tradicional, deste ponto de vista, é a arte da pesca e não o grupo que a pratica; do contrário, teríamos que ter algum critério delimitador do grupo a fim de distingui-los de outros povos classificados como não tradicionais. Tais critérios somente poderiam se dar por isolamento biológico e/ou cultural, o que nos levaria a retroceder nos debates acerca da constituição de “raças humanas”; armadilhas já superadas na antropologia. De tal modo, seria melhor dizer que se trata de povo que pratica uma arte tradicional (a pesca), entendendo que é o povo em questão, “o povo real”, que produz as particularidades culturais constituindo a arte, ou seja, que é o povo que qualifica a arte e não o contrário.

³² Como em Cassirer (1994, p. 119) “o que procuramos aqui [a partir da forma simbólica senso comum em comparação com outras formas simbólicas] não é uma unidade de efeito, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo*”.

Além disso, a ideia de perda, de esquecimento, de superação, até mesmo de retorno, não será o caminho trilhado pela análise, mesmo quando se aludir ao contexto histórico, por exemplo, os pescadores investigados não se deslocam mais para a pescaria somente em canoas a remo (Cf. termos locais no Apêndice 5), mas principalmente em embarcações motorizadas³³. A questão a ser observada não é a suposta perda de algum valor intrínseco àquele tipo de embarcação, no entanto, o fato de compreender qual o valor atualmente vigente, qual sua direção e contorno, sobre o que se referem e até o ponto de seu entendimento social e ecológico, uma vez que “[p]ara os homens, não pode haver qualquer interesse ou significância práticas nos objetos de consumo, tal como é característico nos animais, cuja relação com o objeto é precisamente confinada às coisas como elas são [...]” (SAHLINS, 2003, p. 127).

Esta é uma tentativa de escapar a uma espécie de “pessimismo sentimental” em volta da finitude dos objetos e formas de uso que supostamente se faria em uma comunidade tradicional de pescadores artesanais com os matizes que possam compor essa imagem no pensamento comum. A respeito disso, Sahlins (1997) critica os antropólogos que interpretaram os contatos culturais entre o ocidente e os povos indígenas sugerindo o desaparecimento da cultura dos últimos em nome de uma suposta autenticidade cultural assentada em uma visão determinista de cultura. Sua discussão destina-se em negar a autonomia cultural ou intencionalidade histórica das populações, compreendendo-as como vítimas do canibalismo cultural do capitalismo, deixando de apreciar a presente condição de existência delas.

“Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídas exclusivamente pelo imperialismo — ou então com sua negação —, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos”, Sahlins (1997, p. 52) conclui seu ponto de vista com a seguinte afirmação: “em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da ‘cultura’, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana” (SAHLINS, 1997, p. 58).

Por meio deste aspecto ilustro que as noções acerca de a relação entre o homem e natureza em sociedades diferentes não possuem a mesma semântica e, ainda, não se assemelham aos horizontes de suas experiências, visto as práticas parecidas terem sido criadas,

³³ O tipo de barco chamado *rabeta* predomina na comunidade em estudo com adaptações de motores (rabudos) a partir de canoas antigas ou de novas construídas em formato característico que lhe permite alcançar maiores velocidades. Entretanto, os pescadores mantêm quase sempre um barco sem motor, denominado *casco*, impulsionado pela ação humana com a utilização de um instrumento denominado “remo” (uma espécie de palheta de 1,5 cm), muito usado para a pesca em pequenas distâncias e nos braços dos rios. O barco a motor pode causar o espanto dos peixes em certos casos, mesmo que a hélice seja suspensa à superfície d’água; além de que, as embarcações de maiores portes não conseguem adentrar aos riachos.

adquiridas e recriadas sem o mesmo motivo; possivelmente, serão distintas em ambas as direções, tanto na formulação da experiência quanto no seu horizonte.

O discurso sobre um suposto conhecimento tradicional funciona como um elemento de esterilização do conflito social tanto daquele que ocorre no interior das populações quanto do que se dão entre as populações rurais e urbanas no conjunto do Estado Nacional. A população que este tipo de juízo descreve é uma população harmônica na qual todas as pessoas trabalham juntas a procura de entender o meio ambiente para melhor dominá-lo e, assim, serem capazes de ensinar suas descobertas e invenções às novas gerações, a fim de se perpetuarem como um povo tradicional. Este tipo de argumento não é menos diferente daqueles políticos autoritários, como os que se presenciaram, por exemplo, em Portugal durante o estado Novo, ocasião da ditadura de Salazar, como registra Álvaro Garrido:

[n]as páginas dos *Jornais do Pescador* e do *Boletim da Pesca*, as principais publicações periódicas editadas e apoiadas pela Organização das Pescas, abundam os retratos de harmonia telúrica dos colectivos humanos. Profusamente ilustradas, ambas as revistas publicam reportagens que apresentam os pescadores como arquétipos nacionais subtraídos à miséria e aos vícios da “proletarização” (GARRIDO *in* ONETO NUNES, 2008, p. 98-99).

A temporalidade por meio da qual se pode avaliar a tradição não é o tempo físico, nem mesmo se pode apreciá-lo por meio da origem ou da continuidade da existência de objetos ou hábitos comportamentais. A tradição somente pode ser avaliada pela carga de significação que as ideias carregam, do valor que atualizam e, finalmente, do valor de uso para seus contemporâneos. Observa-se com isto dois traços³⁴ singulares dos seres humanos, ligados ao domínio da comunicação por símbolos:

[...] em primeiro lugar, a capacidade de transmitir um registro simbólico do conhecimento social de uma geração para outra, sendo esse conhecimento mutável e, portanto, passível de crescimento; e, em segundo lugar, a inexistência de uma forma de socialização biologicamente determinada, isto é, específica da espécie, ou ainda, dito em termos positivos, a presença de uma forma de vida comunitária que pode ser modificada juntamente com os processos de aprendizagem e que, portanto, é passível de desenvolvimento (ELIAS, 1994, p. 160).

³⁴ Ao lado de outras duas (anteriores) essas somam quatro peculiaridades da espécie humana: “Os seres humanos são os únicos organismos até hoje conhecidos a usarem um meio de comunicação primordial que é específico da sociedade e não específico da espécie, e são também a única espécie, dentre as que conhecemos, dotada de uma parte do corpo tão apta a trazer a marca individual diferente que, por meio dela, centenas de indivíduos são capazes, por longos períodos, e muitas vezes pela vida inteira, de reconhecerem uns aos outros como tais, como indivíduos diferentes” (ELIAS, 1994, p. 158).

A tradição como condição fundamental do poder da linguagem de criar uma contínua integração social (aliança, conflito, indiferença...) precisa se conformar em um sistema de significações, por meio do qual o comportamento individual carrega sentido, ao passo que é orientado em função do comportamento do outro.

O que é tradicional é significativo, logo, possui uma motivação que justifica e compromete a ação dos indivíduos no interior de determinado grupo social. Por sua vez, o que é significativo só pode ser coletivo; o que significa que não é instintivo nem racional. E, em sendo coletivo, é extremamente dinâmico porque não se encontra sob os auspícios de ninguém em particular que possa determinar o que as coisas serão ou não serão:

Justamente por essa razão, acionam-se na rede mecanismos automáticos de mudanças, transformações históricas, que não tem origem no aparelho reflexo hereditário, nem tampouco — vistos como um todo, tal como efetivamente ocorrem — são desejados ou planejados por pessoas isoladas, embora sejam tudo menos caóticos. Justamente por isso, o irrevogável entrelaçamento dos atos, necessidades, ideias e impulsos de muitas pessoas dá origem a estruturas e transformações estruturais numa ordem de direção específicas que não são simplesmente “animais”, “naturais”, “espirituais”, nem tampouco “racionais” ou “irracionais”, mas *sociais*. (ELIAS, 1994, p. 39).

Olhemos a mesma situação por outro ângulo, o do comportamento de animais inferiores. Certos pássaros podem “pescar” usando armadilhas (iscas, por exemplo). Além disso, muitas aves e outros animais podem realizar atividades que não estão ligadas à obtenção de alimento como se observa, particularmente, no estudo de corvos feito por Henrique e Smolker (*in* BEKOFF; BYERS, 1998, p. 41):

Descrevemos uma grande variedade de comportamentos de corvos que, pelo menos em algumas definições, poderiam ser considerados “brincar”. Esses comportamentos são, em certo sentido, diversos e não relacionados uns com os outros, exceto por serem realizados de uma maneira lúdica. No entanto, sentimos que alguns podem estar diretamente relacionados ao aspecto da biologia do corvo e da ecologia.

Provavelmente, os pássaros já faziam aquele tipo de captura de peixes antes dos humanos ou o fazem sem ter aprendido com eles. Logo, saber capturar peixe não é um saber tradicional por si só visto outros animais também poderem realizar tal ação. A captura de peixes se torna um saber tradicional na medida em que os grupos humanos ao se comunicarem sobre a existência de peixes e, tomando os peixes como alimento, puderam desenvolver ou copiar comportamentos de outros animais como a técnica de pescar, agregando a ela um substrato

básico e essencial, ou seja, sua condição e finalidade³⁵. Ao que se conclui que a pesca é um “fenômeno humano” (MCGOODWIN, 1990) e, enquanto tal, é complexo e multifacetado.

A mediação entre o *como fazer* e o *por que fazer* resulta em formas simbólicas variadas por meio das quais se define se o mesmo pescado é comestível ou não; se é valioso (‘peixe de qualidade’ como é dito pelos locais) ou não; se é saboroso ou não; em que época é passível de ser consumido; se é amplamente comercializável ou somente pode ser vendido e comprado entre poucos; em que condições de saúde ou que grupo de gênero, grupo etário, etc., são consumidores preferenciais ou interditados; se está no tamanho e peso adequado à captura; quem receberá parte do produto (pelo Acordo de Pesca escrito ou por convenções costumeiras)³⁶; quem não deve receber como punição por alguma infração, por uma regra formal ou por uma regra moral, dentre outros.

Com a intenção eximir-me da miríade de exemplos práticos e de sua natural incapacidade de provar que determinados grupos se conformam ou se distanciam do que seja uma população tradicional assumirei, provisoriamente, a definição de Carneiro da Cunha que categoricamente alega que as:

[...] populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são relativamente reafirmados e reelaborados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 300, grifo da autora).

Desse modo, em avaliação das características apresentadas na definição da autora em relação ao grupo investigado temos o seguinte:

a) **uso de técnicas ambientais de baixo impacto.** As técnicas de pescaria utilizadas na localidade, em sua maioria, são de alto impacto ambiental. Comparando especificamente o número de turmas de pesca que aproveitam as redes de emalhar, verificamos a existência de uma turma que faz uso de rede de baixo impacto e cinco turmas que trabalham com rede de alto impacto. Além disso, a rede de baixo impacto é usada apenas em três pontos de pesca de uma das três sublocalidades, enquanto que as redes de alto impacto são usadas em qualquer ponto

³⁵ A classificação operada por Dilthey (1949) na sua proposição para a constituição autônoma das ciências do espírito face às ciências da natureza pontua claramente a especificidade da ação humana na constituição da realidade histórico-social, cuja realidade é seu o objeto de estudo: “[...] verifica-se que nesta ciência são os princípios de nosso conhecimento que determinam em que medida a natureza pode existir para nós, os princípios da nossa ação que explicam a existência de fins, meios, valores que fundamentam todo tratamento prático com a natureza” (DILTHEY, 1949, p. 17).

³⁶ cf. Seção III relacionado ao Acordo de Pesca.

dos rios em toda a extensão da localidade, que engloba as três sublocalidades. Na área total do município, a estimativa é que existam dez redes de alto impacto para cada rede de baixo impacto.

b) **formas equitativas de organização social.** Existem três formas de organização comunitária em vigor que implicam a vida coletiva, contudo, funcionando autonomamente. A primeira é o Acordo de Pesca iniciado em uma das três sublocalidade, entretanto, abandonado por duas comunidades internas a esta; a segunda, são três organizações responsáveis, em cada uma das três sublocalidades, por patrocinar e/ou realizar a limpeza dos ramais por onde passa a fiação elétrica da rede de energia local. E, a terceira forma são as congregações religiosas católicas e evangélicas, cada uma das quais agindo dentro de limites do círculo de congregados, que em certos casos identificam-se a certa localidade e, em outros, identificam-se somente à congregação. No conjunto, não há organização comunitária que represente os interesses coletivos gerais.

c) **presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis.** Há presença de instituição como a Associação de Moradores, porém não lhe cabe poder de polícia nem de justiça. Questões que demandam o esforço na aplicação de leis quando descumpridas podem ser feitas por meio de órgãos estatais como as secretarias de meio ambiente municipal e de segurança pública estadual ou de institutos de meio ambiente federal.

d) **liderança local.** Não existe uma liderança local a não ser representantes parcialmente influentes de fora para dentro uma vez que estejam ligados aos poderes políticos da municipalidade. De certo, não existe uma liderança reconhecida e elevada a este título pela própria comunidade. As lideranças de grupos internos como pastores evangélicos, líderes de comunidades cristãs católicas, ex-vereadores oriundos do local e outros atuam politicamente em consonância com as forças políticas que são mobilizadas durante os mandatos dos representantes governamentais, permitindo-se alianças considerando seus próprios interesses e/ou de grupos minoritários. Por ocasião das eleições municipais do ano de 2016, um residente foi eleito para a Câmara de Vereadores, mas mesmo nesta situação o seu mandato para os quatro anos seguintes (2018-2021) não expressa uma representação da coletividade em decorrência, entre outras, da vinculação partidária.

e) **traços culturais que são relativamente reafirmados e reelaborados.** A comunidade não se considera uma comunidade de pescadores. O termo mencionado como identidade grupal soa para as pessoas com conotação negativa, por isso, são capazes de apontar quem são os pescadores do local (geralmente os mais velhos; às vezes, os aposentados, sem

instrução escolar), não sendo os próprios falantes, mesmo que também, em certos casos, desenvolvam a atividade.

Apesar de tudo, a localidade está lutando, pontualmente, para conquistar praticamente uma identidade pública conservacionista, por meio do acesso às políticas públicas voltadas aos pescadores. Uma dessas políticas adquirida atinge praticamente a população total, que é o seguro-desemprego da pesca (conhecido como seguro-defeso)³⁷ devido os moradores serem cadastrados como pescadores na Colônia de Pescadores Z-16 de Cametá.

Então, a partir da definição de Carneiro da Cunha (2009) e da contraposição das características práticas e simbólicas encontrada no grupo, não conceituarei a comunidade em estudo como uma comunidade tradicional, nem ao menos como uma comunidade de pescadores.

Uma vez que não é objeto desta investigação a comparação entre sociedades tradicionais e modernas, segue-se que a crítica a essas definições e aos resultados dos estudos realizados com tais premissas devem ficar sob o mesmo patamar do juízo de Kuper (1988) quando conclui por uma invenção da sociedade primitiva feita pelos antropólogos, sendo lúcido concluir o mesmo a respeito de uma invenção das sociedades tradicionais nos termos então conhecidos.

Ao argumento anterior, acrescentamos as observações emanadas de Geertz que orientam outro rumo para o percurso investigativo:

[...] O argumento de Geertz é que dentro de um meio sociocultural, como em uma cidade, as pessoas habitam, frequentam e viajam entre uma gama de diferentes sistemas de símbolos ou conhecimento-práticos; um meio sociocultural é composto de uma série de tais formas de conhecer, pensar, falar e sentir, cada um diferente em termos de seu caráter, longevidade, complexidade e da forma, tempo e extensão em que é usado pelos membros [...] (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 330).

Os argumentos de Geertz sugerem que para estudos que busquem explorar diferenças entre sociedades é essencial realizar uma comparação das formas e extensões pelas quais o senso comum é substituído periodicamente por outros modos de pensamento, o que forneceria uma maneira melhor de se considerar as diferenças entre meios socioculturais do que falar de um ser mais tradicional, moderno ou pós-moderno do que outros. Isto porque

³⁷ “O Seguro Defeso é uma política pública instituída pelo Governo Federal, que concede renda mínima ao pescador profissional artesanal durante o período de proibição da pesca [Período de defeso — época de reprodução dos peixes em que é proibida a pesca]. Ter a pesca como principal meio de renda, com embarcação não ultrapassando o porte de 10 toneladas de arqueação bruta; não possuir empregados para o desenvolvimento da atividade, e comprovar o exercício da atividade através de declaração emitida pela colônia de pescadores registrada no Ibama” (JORNAL O LIBERAL, 2015, p. 7).

[e]stes bairros ou subúrbios da ‘cidade antiga’ de uma cultura ou sociedade existem nas relações diferentes de desenvolvimento entre si (algumas expansões, alguns declínios, a expensas suas), e são visitados de forma diferente por diferentes membros individuais, talvez em diferentes momentos da vida dos membros. Algumas áreas são vividas em todos os dias, outras só entram por razões especiais e pela obtenção de aconselhamento especializado (médico, espiritual, financeiro) (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 330).

Resta-me concluir que o nível epistemológico do senso comum é o reino das opiniões, que, de acordo com a estudiosa luso-brasileira Carneiro da Cunha (2009, p. 358), apenas os “lógicos e advogados exigem coerência. As escolhas do senso comum privilegiam a completude, e é por isso que nós, antropólogos, que lidamos com o senso comum, estamos mais interessados em linguagens completas”.

SEÇÃO III

O TRABALHO COM A PESCA NA ILHA JOROCA/CAMETÁ

A gente vai pro mato roçar mato, apanhar açaí pra ajeitar o negócio do boião; a gente bota uma malhadeirazinha aí; uma rede de lancear quando tem o camarão pra gente pegar. Nós tem a rede de pegar pescada, caratinga... a rede de lancear camarão a gente empresta do vizinho. (Pescador da Tuma, 51 anos).

Na seção anterior, recuperei a discussão em torno de algumas categorias centrais para a compreensão do objeto de estudo desta investigação. Assim, vimos que alguns trabalhos de cunho teórico ou etnográfico vêm suportando dicotomias entrelaçadas à distinção entre grupos humanos, tomando por parâmetro as suas formas de viver, ajustadas às suas formas de pensar. Neste âmbito, critiquei o termo conhecimento tradicional quando associado a determinado grupo de pessoas que em causa ou em consequência recebe a denominação de população tradicional. E, propus tratar a tradição ou o conhecimento social convencional no interior de sistemas de comunicação de sentidos.

A seguir, além das preocupações econômicas voltadas à produção e à comercialização dos insumos oriundos da pesca, destaco as interrelações internas entre os grupos locais componentes da população, na organização da vida comunitária e na definição do estatuto do pescador artesanal.

3.1 A organização social das comunidades denominadas de Joroca

Minhas observações etnográficas sobre o comportamento das pessoas no local do estudo, em agrupamentos de dimensões variadas, podem ser classificadas uns em relação aos outros como sendo grupos de grandes dimensões em contraste com os de pequenas dimensões, uma vez considerando toda a localidade e outra, visto que somente grupos menores como núcleos familiares indicam que nos grupos de dimensões maiores o sentido de coletividade enfraquece, enquanto que nos espaços menores os moradores se referem como grupo ou subgrupo; porém, inversamente, o nível de conflito social tende a ser mais forte nestes do que nos primeiros.

Desse modo, se mantivermos um princípio sociológico de que quanto mais se conhece uma pessoa mais se gosta dela, esse princípio se aplica melhor as relações interpessoais de fato duradouras, posto que o contrário sugere ser verdadeiro nas relações grupais muito mais regulares; quero dizer com isso que quanto mais as pessoas se conhecem tanto mais eles se hostilizam, mesmo que com maior frequência na ausência do outro e menos na relação face-a-face. Nestes tipos de relações os comportamentos tomam muitas vezes a forma de piadas construídas com fatos da realidade com propósito de ridicularizar o outro ou simplesmente de provocá-lo.

A convivência prolongada, em decorrência da estreita rede de relações que mantêm, leva ao conhecimento de praticamente todos os meandros da vida social alheia, seja pública, seja privada, o que permite uma apreciação bastante contundente, mesmo que seja de “ouvir dizer” algo sobre alguém, esse “ouvir dizer” passa a ser tomado como verdadeiro.

Por sua vez, as situações de conflitos em contatos práticos se resolvem por si mesmas. Ninguém se arvora à resolução dos problemas ou para não se comprometer com o andamento dos fatos ou simplesmente para não tornar agudo os conflitos imediatamente. O fundo dos eventos é a estratégia da esquivia e não do confronto. Quando, por algum motivo incontrolável, o conflito se desdobra, dá-se mesmo assim a intervenção de terceiros para que logo se amenizem os comportamentos agressivos, retirando-os do plano das “vias de fato” para o plano das ameaças declaradas (inclusive as de morte), até mesmo aquelas veladas sem direção específica ou com uma atitude pontual a tomar.

Em um caso curioso um pescador me relatou acerca de um conflito acontecido anos atrás entre sua família e outros moradores pelo fato de ele proibir a extração desenfreada de camarão no riacho às proximidades de sua propriedade. Disse que foi ameaçado de morte e que teve de se mudar para outro município para não ser assassinado. Ao passar certo tempo e com o esgotamento dos recursos financeiros obtidos com a venda de alguns de seus bens, resolveu voltar a sua propriedade devido não ter se adaptado na nova moradia, e também não havia trabalho sustentável naquela cidade. Informou, ainda, que logo após ao abandono de suas terras, os invasores extraíram grande quantidade de camarão de uma só vez, esgotando o potencial em poucos dias. Ele se recente que muitas pessoas não pensam nos outros nem mesmo em sua própria pessoa no sentido de preservar os locais de pesca e retirar somente o suficiente para suas necessidades.

Algo parecido com a atitude *blasé* que Simmel (2005) qualificou como sendo uma forma de autopreservação do “eu” nas sociedades modernas em face do alto fluxo de informações que atinge o indivíduo por meio das associações que o envolvem, pode ser encontrado entre os

ilhéus. Naquele caso analisado pelo autor acima, o dos habitantes das grandes metrópoles modernas, o fluxo de informações tem origem em pontos diversos em virtude dos muitos contatos esporádicos que um indivíduo mantém até mesmo durante um único dia. Entre os ilhéus deste estudo, porém, o fluxo elevado de contatos se dá por meio repetição de encontros entre as mesmas pessoas em decorrência do pequeno número de moradores e, ainda, porque as interações se direcionam mais aos parentes e amigos e menos àqueles com quem a relação é feita por demandas práticas, como os agentes de saúde, os professores, os comerciantes e entre tantos. Por este motivo, os desgastes constantes entre parentes e conhecidos casuais, provocados por interesses conflituosos, tendem a ser relevados em vários níveis, necessitando que alguns sejam até mesmo neutralizados.

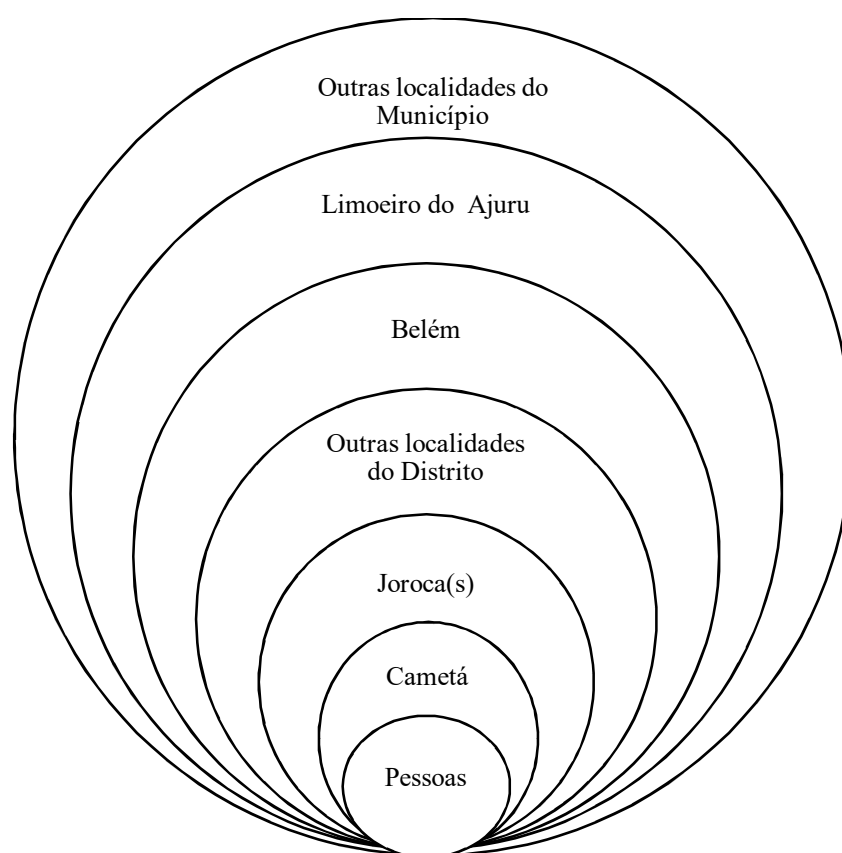
Na impossibilidade de ignorar as pessoas por completo, ignora-se somente seus comportamentos não aprovados, caso contrário, o indivíduo se vê em um “beco sem saída” em termos relacionais: se provocar ou aceitar provocação de inimizadas com todos que encontrar pela frente em pouco tempo não restará ninguém com quem falar. Foi o que observou um dos moradores sobre a conduta de outro, no tocante apenas ao aspecto do consumo de combustível, em meio a uma crise que por pouco não se consumou em “vias de fato”: “Fulano já brigou com o comerciante X; depois brigou com aquele ali [apontando para uma residência]; agora arrumou confusão com o filho deste aqui. Quero ver onde ele vai comprar gasolina pra *rabeta* dele! [uma vez que, às proximidades de sua residência, se esgotaram as opções de oferta do produto]”. Dentro desse contexto, não é incomum que pessoas ou grupos em situação de hostilidades procurem a outra parte afetada para declarar o fim da querela; o que se bem recebido amplia-se não de imediatamente as relações com os ofendidos e outros em seu círculo, pelo menos retoma certos locais de trânsito antes também interditados pela divergência, sob ameaça de espancamento ou mesmo de morte.

Ao contrário da vida no mundo das metrópoles que, segundo Castro (2001), permitiu a emergência de um novo tipo social denominado pelo autor de *homo solitarius* (mundo este, no qual os homens ficam impossibilitados de manter envolvimento efetivos), nesta comunidade a regra parece ser o reconhecimento da existência perene de um *alterego* (alguém), ou mesmo de um *ego* (alguém em particular) em constante vigilância sobre o comportamento alheio.

Além das relações imediatas mantidas entre as pessoas por proximidade geográfica ou induzidas pelas rotinas diárias, pode-se desenhar gradientes de sociabilidades (Figura 5), dos contatos mais fortes para os mais fracos, entre os moradores locais e externos que englobam as relações amistosas e antagônicas a partir de relações familiares; relações de vizinhança; relações de compadrio; relações comerciais; relações legais, políticas e religiosas, como segue:

a) relações com a sede do município (Cidade de Cametá); b) relações entre as sublocalidades Joroça (Joroça Grande, Jorocazinho de Cima, Jorocazinho de Baixo); c) relações com outras sublocalidades do Distrito de Janua Coeli (Jaituba, Jabuti Apepu [onde se localiza o cemitério], Maranduba, Ovídeo, Praia Grande, Biribatuba, Paruru e com a Vila de Mupi, a mais próxima territorialmente); d) relações com a capital do Estado do Pará (Belém); e) relações com o município vizinho mais próximo territorialmente (Limoeiro do Ajuru); f) relações com os Distritos de Curuçambaba e Carapajó, no município de Cametá.

Figura 5 — Gradiente de sociabilidade.



Fonte: Elaboração do autor.

As relações sociais mais intensas se distribuem entre lugares situados à margem esquerda do rio Tocantins (a oeste) em cujas proximidades se situa a localidade de Joroça, com exceção da Praia Grande e do Ovídeo, que se localizam ambas a nordeste. Esta espiral de sociabilidade desenha uma “malha de pontos” que traçam a ideia de um território vivo, que por meio do qual se vive a labuta diária.

As principais vias de sociabilidade na vida local são eventos festivos e/ou lúdicos: jogos de futebol com grupos de torcedores na audiência; festejos de aniversários de nascimento; festejos fúnebres; festejos religiosos; festejos “profanos” (aqueles em que se vende bebidas alcoólicas). Os elementos mais comuns que criam sociabilidade no cotidiano são voltados à alimentação, que vão desde a captura, a compra e o preparo de peixes, como também os animais aquáticos e animais silvestres denominados “caça” e, por último, a coleta de frutos silvestres.

Quanto aos eventos religiosos as três localidades (cf. Figuras 6, 7 e 8 — Casas Comunitárias...) que recebem a denominação Joroça, pertencentes à Diocese de Cameté, compõem, ao lado de outras, a Paróquia São José da Ilhas e, especificamente, faz parte da Área Missionária de Padre José Coutinho Favacho, conforme é demonstrado no Quadro 3.

Figura 6 — Casa comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Joroça Grande.



Fonte: ESTUMANO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2015.

Figura 7 — Casa comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Jorocazinho de Cima (à direita Posto de Saúde).



Fonte: ESTUMANO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2015.

Figura 8 — Casa Comunitária, Sede da Comunidade Cristã de Jorocazinho de Baixo.



Fonte: ESTUMANO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2015.

Quadro 3 — Área missionária Padre José Coutinho Favacho.

Localidade	Padroeiro (a)	Período da comemoração
Joroça Grande	São Sebastião	Janeiro
Jaituba	Santíssima Trindade	Maio
Biribatuba	São João Batista	Junho
Contra-maré	São Pedro	Junho
Jutuba	Nossa Senhora do Carmo	Julho
Ovídeo	Santa Maria	Agosto
Poção	São Benedito	Agosto
Manoel Raimundo	Nossa Senhora de Nazaré	Setembro
Janua Coeli (sede distrital)	Nossa Senhora do Rosário	Outubro
Jenipapo	São Benedito	Outubro
Jorocazinho de Baixo	Nossa Senhora de Nazaré	Outubro
Paruru de Janua Coeli	Nossa Senhora Aparecida	Outubro
Jorocazinho de Cima	Nossa Senhora do Livramento	Novembro
Boa Esperança	Nossa Senhora de Guadalupe	Dezembro
Marinduba	Menino Jesus	Dezembro

Por força da organização administrativa da Paróquia, cada Área Missionária cria obrigações morais e financeiras entre as localidades que a constitui. Dessa maneira, uma localidade fica obrigada a contribuir financeiramente com certo valor (geralmente por meio de aquisição de cartelas de bingo) para a realização da festividade de cada uma das outras que ocorrem ao longo do ano. Espera-se com isto a presença das pessoas com a intenção de contribuírem com o movimento de convidados, bem como, consumirem os produtos vendidos no local ou, na impossibilidade de se fazerem presente, simplesmente enviem sua contribuição monetária, cumprindo o acordo feito entre as localidades da área missionária.

A dinâmica da relação entre as comunidades religiosas assegura o trânsito de pessoas durante as festividades propriamente ditas e, quando em períodos intervalar, por meio de outros eventos, também o encontro de jovens das comunidades que se revezam entre elas na realização e alocação dos grupos. Esse fluxo foi ampliando a partir do ano de 2015 por motivo da Constituição da Paróquia São José da Ilhas e, conseqüentemente, pelas incorporações de todas as três comunidades cristãs na nova estrutura organizacional da Igreja.

Na localidade, não há uma organização para a festa do carnaval que esteja sob responsabilidade de famílias ou pessoas e grupos particulares. Esta festividade que prolonga-se em média por três dias, ocorrendo no mês de fevereiro ou março de cada ano, apesar de não ser feriado oficial, é considerado popularmente feriado em todo o território nacional.

Contudo, os festejos de carnaval também chegam à comunidade em estudo, ou melhor passam por ela. Há época do carnaval um grupo contratado de dançarinos fantasiados,

juntamente com outros brincantes, sob o comando de particulares, se deslocam de barco pelas ilhas do Distrito de Janua Coeli, passando também pela Ilha Joroca.

A dinâmica usada por esse grupo é parecida às folias de Reis, que são folguedos que acontecem entre os meses de dezembro e janeiro por simpatizantes do catolicismo por meio de visitas de um grupo de pessoas que se dirige às residências, geralmente de surpresa, a fim de “tirar os reis”, isto é, recolher as prendas em nome dos Reis Magos. As doações feitas ao grupo, em regra, em bebidas alcoólicas ou em dinheiro, é também a oferecida ao grupo que promove o carnaval nas ilhas, com a diferença de que a visita de carnaval deve ser solicitada pelo proprietário da residência a fim de que fique obrigado a arcar com as despesas dos brincantes que tocarão e dançarão em sua casa por determinado tempo, contando-se em minutos.

Durante o trajeto pelos rios os ocupantes da embarcação mantêm o ritmo dos festejos, cantado, dançando e soltando fogos de artifício para se fazerem anunciar e, assim, serem convidados a desembarcar em alguma residência onde serão agraciados pela cortesia dos anfitriões.

De fato, os contatos entre pessoas e formação de grupos de amizade ocorrem, em geral mediados por eventos de cunho religioso que, como pode ser observado no quadro anterior, criam possibilidades durante todo o ano, de janeiro a dezembro. Essa característica da sociabilidade recebe, de algum modo, influências da baixa condição econômica dos moradores. Como atualmente o deslocamento entre residências é feito em barcos a motor, o que gera uma despesa financeira imediata com combustível, é incomum se deslocar até a residência de outros para uma simples conversa, para a troca de algum objeto tomado simbolicamente como presente, ou mesmo para comerciar. Exceções cuja obrigatoriedade moral força tais investidas são particularmente casos de grave enfermidade e óbito entre familiares ou não.

Por esse motivo, na ocorrência de situações regulares de visita o anfitrião faz questão de prolongar ao máximo a permanência do visitante. Para isso, se utiliza de artifícios, sendo os mais comuns a oferta de “um cafezinho” após o outro, e a réplica de que “ainda tá cedo” quando a companhia anuncia a partida, o que é necessário fazer várias vezes até que se tenha realmente contundência na decisão da partida.

Em se tratando dos eventos festivos ou lúdicos comunitários ou particulares, em sua maioria, o deslocamento para o ponto de encontro é realizado grupalmente, de maneira que a viagem seja menos onerosa financeiramente, pois, o valor é rateado entre os participantes, ou se configura como uma “carona” para os que não podem arcar com os custos naquele episódio.

A relação que pode ser observada entre cultura e conduta indica que mesmo que aparentemente a vida cotidiana seja dinamizada por questões práticas, estas práticas só podem

se efetivar orientada pela razão cultural nas quais as relações de parentesco, amizade e vizinhança tem papel importante. Nesse sentido, pode-se observar que a reciprocidade dominante na vida local é a do tipo equilibrada, conforme caracterização de Elman Service citado por Sahlins (1970), mas sempre abarcando a vida familiar, comunitária e intercomunitária, praticamente de igual modo, diferentemente da conclusão do autor. Para Service, a moralidade presente na reciprocidade é organizada em função do parentesco, sendo que a troca generalizada ocorre no âmbito da casa; a equilibrada abarca as trocas feitas na linhagem, na tribo e na aldeia; por fim, a troca negativa é uma operação intertribal.

Em sua formulação em trono de as interações de vida grupal de pequena escala, Service (1966 *apud* SAHLINS, 1970) classifica os contatos ordinários entre as pessoas em três grupos: a) reciprocidade generalizada, altruística que se expressa na assistência gratuita e, se possível e necessário, na assistência retribuída; b) reciprocidade equilibrada, uma troca direta com equivalência econômica; e, c) reciprocidade negativa, um meio de conseguir algo sem dar algo em troca.

O primeiro tipo se exemplifica, neste estudo, pelos recorrentes comentários de pessoas que, ao prestarem ajuda esporádica por força das circunstâncias em que se encontram, o fazem no sentido de deixar o feito como uma espécie de poupança: “Não cobre nada dele pelo conserto do barco; de repente posso precisar dele, aí já sabe!” Isto é, a pessoa deve ser prestativa na medida da prestação recebida.

O segundo tipo, reciprocidade equilibrada, ocorre quando os laços afetivos, parentais de afinidade e aliança ou de confiança sendo mútuos ou não, já não podem ser acionados, impondo-se a regra do mercado capitalista para ambos os lados: “pagou, levou”. Nestes casos, a fim de evitar virtuais contendas familiares se conclui que “é melhor negociar com um estranho do que com um parente”. Ou seja, uma vez que há o suposto do não pagamento da dívida, o golpe moral correspondente a não honrar o compromisso firmado é muito mais duro quando é dado por um parente.

Essa percepção é oposta à registrada por Klaas Woortmann entre sítiantes em seu texto **Com parente não se negueia**: ““porque no negócio sempre um sai ganhando e outro sai perdendo””. Muitos sítiantes são também negociantes, mas o negócio é percebido como a negação da moralidade, pois ele significa ganhar às custas do trabalho alheio” (WOORTMANN, 1990, p. 38). Isto é, será menos imoral, nestas condições, negociar com um estranho, a fim de manter a honra familiar que advém do trabalho com a terra.

A reciprocidade negativa, meio de conseguir algo sem dar algo em troca, ocorre independente da classificação do grupo em parente ou não-parente, ocorrendo tanto em um quanto

em outros. Do lado dos parentes este podem usar os laços afetivos ou de autoridade (no caso de irmãos mais velhos, dos pais em relação aos filhos, dos padrinhos em relação aos afiliados) para se beneficiar às custas dos outros; do lado dos não-parentes a constante é a queixa advinda em períodos de votação para mandatos eletivos seja da municipalidade, seja do estado ou da união, na qual a artimanha dos candidatos assegura somente seus interesses.

Em termos de mobilidade para o exterior da comunidade o principal e exclusivo destino para a maioria dos moradores é a Cidade de Cameté e o principal meio de transporte é uma pequena embarcação de propriedade da Associação Comunitária colocada a serviço de transporte regular (desde que haja quantidade de passageiros suficiente para cobrir os custos da viagem) por três dias da semana, às segundas, quartas e sextas-feiras.

A viagem do Joroca até Cameté tem a duração de cerca de três horas. Trata-se de um barco de passageiros, do tipo lotação. Uma embarcação pequena, com cobertura chamada toldo e motor no centro do *casco*, não possuindo banheiro, com extensão média de dez metros por um metro e meio de largura. Os passageiros se acomodam em sua maioria em redes de dormir atadas entre as duas paredes laterais; outros, que não conseguem espaço para as redes se acomodam para dormir durante a viagem no assoalho da embarcação ou sentados em bancos fixos distribuídos ao longo do barco sendo em número de quatro (Figura 9).

Para se tornar passageiro, em certo dia de viagem, é preciso combinar com o responsável do barco no dia anterior, falando pessoalmente ou telefonando para sua residência. Na madrugada do dia da partida, a embarcação vai aportando de casa em casa resgatando os passageiros. Em algumas residências, é necessário ainda despertar o morador que se encontra dormindo, pois se trata do horário entre duas e três horas da manhã. Após apanhar todos os que haviam agendado se inicia a jornada de fato, momento em que se procura que coincida com a “maré” de enchente, o que impulsionará o barco rumo ao destino, ao qual chegará por volta das cinco horas da manhã. O retorno tem, em geral, a mesma duração de cerca de três horas, contando-se a entrega do último passageiro em sua residência, no horário entre às quinze e dezesseis horas, com a partida feita às doze horas.

Figura 9 — Embarcações de transporte de passageiros cargas. Maior porte (para longa distância como para a cidade de Cametá) e Menor porte (trânsito entre as localidades vizinhas).



Fonte: ESTUMANO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2016.

A carga do barco durante a viagem de ida é basicamente de passageiros que se deslocam para tratamento de saúde, recebimento de valores pecuniários, decorrentes de cargos, funções, entre outros. E, no período do “verão” (entre os meses de julho e dezembro), juntamente aos passageiros, carrega-se o barco com cestos de açaí, conhecidos como “rasas”, a serem vendidos no porto de Cametá. A carga de volta é basicamente de alimentos, água para o consumo humano (água de Cametá, ao custo de R\$ 1,00 por um garrafão de vinte litros) e combustível. Entre os gêneros alimentícios se encontra o peixe fresco, ou salgado (o mapará) carne bovina, além de vísceras (fígado de gado, por exemplo). Os alimentos industrializados são pão, arroz, manteiga entre outros. Alguns depósitos de combustível, óleo diesel ou gasolina, são acomodados na parte traseira interna da embarcação.

Ao adentrar o rio Joroça, ao longo do percurso entre as três sublocalidades, pode-se observar algumas placas às margens do rio que indicavam áreas sob proteção de pesca, à época em que ainda vigorava o Acordo de Pesca, sendo que algumas se encontram em meio à vegetação e com as legendas apagadas.

A instituição social que centraliza a organização da vida local é a família, seja no aspecto formal, seja no aspecto informal são famílias que se relacionam diariamente. Os convites para

as festividades, por exemplo, são endereçados aos homens, pais de famílias (tendo ou não filhos), sendo extensivo a todos os membros do grupo familiar. A inscrição é sempre a seguinte: “Ao fulano e família”, dirigida à família composta pelo casal e filhos e também aos casos em que se quer convidar algum ou alguns membros da família especificamente. É motivo de dúvidas o convite lançado a um membro da família, quer seja homem ou mulher, que possui um relacionamento afetivo estável a fim da constituição de família, e mesmo assim ainda reside na casa dos pais, se o convite abarcará todos da casa ou somente o casal em potencial. Então, para evitar ambiguidades deste tipo, espera-se que os convites sejam direcionados ao patriarca ou à matriarca, em caso de viuvez ou separação, incluindo assim, potencialmente, todos os que habitam o residencial familiar, até mesmo alguém em visita temporária, parente ou desconhecido do anfitrião da festa.

Formas mais antigas de trabalho como o *mutirão* são associadas ao trabalho assalariado quando a atividade é despendida por muitos dias, tornando-se uma maneira de os trabalhadores também angariarem alguma renda e não apenas a alimentação dos dias de trabalho na empresa em que se dedicaram a convite do dono da obra.

Tipos de organização grupal comunitário ocorrem, sazonalmente, nas localidades. Mutirões são realizados anualmente para limpeza de áreas coletivas como o entorno de construções para fins religiosos, em geral, as proximidades dos festejos da congregação; a limpeza de afluentes do rio, os riachos denominados furos ou igarapés, que levam às escolas em menor tempo, entrecortando a mata, são feitos no começo do ano, próximo ao início do período letivo das escolas, que ocorre em março habitualmente. Ainda, grupos informais se associam para a limpeza e manutenção do terreno por onde passa o ramal da rede elétrica em cada uma das três localidades. Grupos ainda podem ser formados em uma situação de emergência como para resolver a interrupção de energia elétrica motivada pela queda de árvore sobre o ramal de transmissão elétrica durante uma tempestade.

A organização dos grupos, contudo, é oscilante. Não se pode contar com as mesmas pessoas ou com o mesmo número de pessoas para realizar outra vez o mesmo evento, nem nos casos em que a adesão é voluntária, nem nas situações em que há um rateio monetário mensal com a meta de constituir uma poupança anual para custear as despesas das atividades. A acusação mais comum, por isso mesmo, é a de que “todos querem os problemas resolvidos, mas poucos colaboram com dinheiro ou com trabalho”.

Há apenas três tipos de espaço público (a escola, a unidade de saúde e o rio) e um tipo de espaço privado (os matos, as chamadas florestas nativas) e as benfeitorias neles realizados são nomeados de privados. Curiosamente, somente a respeito do rio se diz que tem sido

depredado, daí a origem do Acordo de Pesca e das ações de educação ambiental promovidas pela Associação Comunitária.

O mato significa lugar primordial de trabalho masculino pois é a principal propriedade que pode ser herdado enquanto patrimônio familiar. Em geral, é o único bem avaliado como herança a ser transmitida entre familiares. Apesar da existência de propriedades materiais como casas de moradias, embarcações ou apetrechos de pesca (conforme o caso), todos por sua natureza perecível e alto custo de manutenção e reparo não são vislumbrados como herança a longo prazo, podendo se constituir em herança imediatamente à morte dos patriarcas, cujas posses serão divididas entre membros da família.

O mato pode ter rio piscoso às proximidades ou riachos em seu interior que por extensão propiciará oportunidade de trabalho com a pesca. “Mato” expressa sempre a ideia de uma propriedade familiar, uma vez que em sua maioria pertence a uma família e é doado pelos progenitores a um ou mais descendente quando este constitui a sua própria família ou como herança por morte.

Comumente, não há solteiro que possua mato, no entanto, há solteiros que “cuidam de um pedaço de mato da família”, uma parte da área total, que poderá se tornar sua quando formar sua própria família. Aqui, pode se evidenciar, ao mesmo tempo, o fortalecimento do elo entre família e trabalho no bojo de uma contradição motivada por aspectos de gênero. O direito à propriedade final do mato ou de parte do mato é dado, primeiro, pela descendência masculina e, segundo, pela ocupação masculina do mato ao longo da maturação do jovem, como mais um aspecto do merecimento.

Desse modo, pelo menos em tese, ficam excluídas das propriedades do mato as mulheres, as quais, espera-se que ao promoverem uniões conjugais sejam amparadas pelo marido. Ainda que as mulheres trabalhem no mato de sua família nuclear não são vistas como “cuidando do mato” como uma antecipação à sua propriedade final. Por outro lado, homens da família que mudaram de localidade para instalar uma coabitação familiar ainda que não tenham a propriedade de uma parte do mato, que lhe seria dado se mantivesse residência local, ou por partilha de herança em caso de óbito de ambos os pais, ainda assim lhes é dado o direito sobre os produtos do mato, como sobre parte da coleta do fruto açaí, por exemplo. Mulheres na mesma situação poderão também receber produtos do mato da família (frutos ou peixe), mas apenas como presentes e não como direito.

A diferenciação mato-rio presente entre os ilhéus não é equivalente à oposição terra-mar (ou seco-mar) encontrada entre comunidades de pescadores de litoral. Nestas, a oposição se traduz, em geral, como local de moradia e de mercado (terra) e local de trabalho (mar)

(MALDONADO, 2000; entre outros). Na comunidade em estudo, uma vez que as moradias se localizam às margens dos rios e riachos, em terras que são inundadas parcial ou totalmente de acordo com o ciclo diário das águas, ambos os polos da oposição simbólica mato-rio representam local de habitação, de trabalho e de mercado, diferenciando-se somente pelo tipo de alimentos e provisões que se conseguem em cada um deles: o rio dá acesso ao pescado (peixe e camarão); o mato dá acesso ao peixe e ao açaí nativo (fruto e palmito), à caça (gambá, tamanduá, macaco, bicho-preguiça, entre os animais mais comuns como denominados popularmente no Brasil), à madeira (para construção de casas ou como lenha para alimentar o forno de fogões domésticos); ao cacau (cultivado); à semente da andiroba (do qual se extrai um tipo de azeite medicinal). Ou, ainda, aos alimentos produzidos na confluência mato-rio como os tanques de criação de peixe e as “casas de abelhas” para a produção do mel (o apiário é o local onde são instaladas as caixas de abelhas ou colmeias para a produção racional do mel) e os galinheiros para a criação de galináceos de corte e produção de ovos. Assim, ambos espaços, rio e mato, são ao mesmo tempo espaços domesticados e não domesticados, de vivência total, assumindo diversos significados.

Para trabalhar, os homens da localidade saem de suas casas, porém, não ultrapassam os limites de suas propriedades ou da propriedade familiar. As atividades que realizam em seus domínios são comumente a pesca, a coleta de açaí e a coleta de madeira seca para alimentar o fogão à lenha. Ainda, podem se dedicar ao aproveitamento extrativistas de palmeiras da várzea como o açazeiro, a jacitara, a palheira, para a extração de palmito a fim de consumo humano, de folhas para feitura de telhados, de fibras para confecção de cestos e destinados a outros fins.

Todas essas práticas são realizadas no espaço do “mato”, nas áreas de mata que compõem as propriedades particulares aos fundos das residências, as quais sofrem inundações periódicas, características da região de várzea. Também, os homens realizam trabalho à frente e ao lado de suas residências. Quando se trata da pesca, dizem que estão pescando no rio (em oposição ao mato), sendo às margens do rio ou rio afora até um limite imaginado como divisor entre a parte que lhe caberia o acesso e as partes dos vizinhos laterais e dos vizinhos frontais.

Como disse na Introdução, praticamente a maioria dos homens da localidade pesca. Contudo, quanto à pesca, seja no rio ou no mato, parece que no deslocamento para fora da propriedade particular ou familiar, em busca de áreas públicas ou de uso comum, está a diferenciação que fazem entre os praticantes da pesca, nomeando de pescadores especificamente àqueles que realizam esse deslocamento, independente da destinação que dão ao produto, como por exemplo, ao tipo de comercialização que fazem do pescado obtido. Estes podem, anualmente, realizar menos pescarias e conseguir menos pescado que os outros que se

limitam às fronteiras de suas áreas, mas estando ou não na ação da pescaria são sempre considerados como pescadores.

O ideal e, sobremaneira, a prática voltada à vida adulta, é a formação da família com orientação religiosa cristã nas suas denominações católica (a maioria) e evangélica. Não há a presença declarada de nenhuma outra religião e o ateísmo é expressamente criticado. “Fulano é um cara bom; só tem um defeito: ele não acredita em Deus”. Este comentário é de um morador que é fã de um cantor brasileiro de fama internacional, sobre o qual na ocasião era transmitida uma reportagem de TV.

Apesar da presença massiva de uma única religião na localidade, o fato da existência de duas denominações ou igrejas (a católica, mais antiga, e a evangélica) produz uma experiência de alteridade singular entre os participantes dos grupos religiosos. Esta condição imediata, juntamente com as incursões de “gente de fora” que para lá se dirigem a passeio ou a trabalho; ou “gente do Joroca que mora fora” e vem visitar os parentes, além dos deslocamentos em viagem de curta duração dos moradores locais para cidades como Cametá e Belém, promovem cotidianamente a intersecção entre pontos de vistas e modos de vidas distintos com os quais cada pessoa e grupo tem que dar atenção de algum modo.

Além das entidades sobrenaturais cultuadas nas instituições formais, outras criaturas metafísicas que se manifestam no meio físico se fazem presente no imaginário local. O tempo chuvoso é, assim, sempre um evento que necessita da ligação entre as pessoas e o mundo sobrenatural, porque implica nas condições de deslocamento pelos rios e nos mergulhos ao rio durante a pescaria aumentando o nível de insegurança. Esta condição climática é sempre avaliada negativamente: “o dia está feio”, “o tempo está ruim”, “o tempo fechou”.

Essa percepção local, fundamentada no temor dos fenômenos naturais, ajusta-se perfeitamente à categorização do ensaísta paraense Leandro Tocantins (1973) de que o homem e o rio são os dois mais ativos agentes da Geografia Humana da Amazônia. O rio é pouco domesticado sobretudo, como citado, quando associado à chuva. Por vezes, ainda, é visto como um elemento desnatural, como se cogita do comentário que informantes deste estudo prestaram acerca da atitude de alguns moradores mais velhos e seus filhos que não saem à noite (a partir da 18h) por temor aos *bichos do fundo dos rios* que poderiam provocar o naufrágio das embarcações. Maués, por exemplo, registra as crenças, comuns na Amazônia, em entidades denominadas “encantados”, que se dividem em encantados da mata ou do fundo, conforme o lugar onde habitam:

Os “encantados do fundo” são designados como “bichos-do-fundo”, “oiaras” ou “caruanas”. A denominação “bichos-do-fundo” provém da crença de que os “encantados” podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem “no fundo” dos rios, como peixes, cobras, botos, etc. Manifestando-se, porém, com forma humana, geralmente nas zonas de mangal (manguezais), à margem dos rios e igarapés, os encantados surgem na condição de “oiaras”. Já, os “caruanas” (também conhecidos como “guias” ou “cavalheiros”) são aqueles que se manifestam sem que se possa visualizar sua forma, nas sessões xamanísticas dos pajés, incorporando-se neles. Nestes casos surgem como entidades benéficas, com a finalidade de curar (MAUÉS *in* MINAYO, 1994, p. 75-76).

A recente rede de eletrificação que permite iluminação noturna ao longo de praticamente toda a extensão dos rios às margens dos quais se assentam as comunidades, permite melhor visualização do trajeto. Isto fez com que, senão eliminasse por ora, diminuísse sensivelmente as histórias mais recentes de aparições de entidades que habitam o rio, favorecendo o deslocamento das pessoas a qualquer horário durante a noite, desde que não haja chuva. Fenômeno homólogo, a esta espécie de “despovoamento mítico”, foi registrado a respeito da entidade “curupira” que pelo desflorestamento deixaram de ser visto nos povoados originalmente construídos em meio as matas nativas, como documentado no estudo “Os curupiras foram embora” de Lins e Silva (1980).

Em se tratando do estatuto social, as relações que modelam distinções interpessoais e intergrupais na comunidade devem-se ao capital³⁸ que pessoas ou grupos mobilizam na ação social suportado em posses, direitos, pertencimento ou *status*, podendo ser divididos em dois tipos estruturalmente presentes na localidade: a) o capital patrimonial — objetivado na forma de propriedades de terra, residências, embarcações, poços de criação de peixe, equipamentos de manejo de abelhas para a produção de mel, equipamentos de manejo de áreas agrícolas, especialmente do açaí, serrarias de beneficiamento de madeira, bandas musicais, salões de festa, lojas de produtos diversos; instrumentos de pesca. Três níveis sociais são demarcados pelas posses materiais: os comerciantes *fortes*, os de maior porte que tem algum empreendimento comercial ou de prestação de serviço e as demais pessoas do lugar; b) de capital social, objetivado na forma de diplomas escolares e acadêmicos (sendo a quantidade inexpressiva, resumindo-se a alguns professores e um técnico em saúde); exercício de funções de comando em instituições públicas ou privadas (professor, pastor religioso, representante informal da comunidade junto à Prefeitura, presidente da Associação Comunitária, diretor de posto de saúde); relações de parentesco e amizade utilizadas como meio de mobilizar recursos

³⁸ Como nota Frankenberg a respeito do conceito de capital em Marx: “Sahlins e eu, e suspeito que também Firth, estamos de acordo com Marx [...] quando Marx diz: ‘O capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, estabelecida pela instrumentalidade das coisas’ (cf. Marx, 1930, p. 849)” (FRANKENBERG *in* FIRTH, 1974, p. 84).

financeiro, político, de força ostensiva; conhecimento prático da pesca, conhecimento para a construção de embarcação, conhecimento para o tratamento popular de doenças.

A compra a crédito ou as trocas de produto (bens e serviços) em equivalência ou como parte do preço total do produto comercializado é a constante das transações econômicas ordinárias. Porém, o dinheiro em espécie tem importante significado tanto para os que podem exibi-los, quanto para os que presenciam a exibição. Contudo, pela dinâmica da formação das aglomerações, a exibição do dinheiro em si somente pode ser presenciada por número significativo de pessoas por ocasião de festejos particulares ou comunitários religiosos. Nos primeiros, os montantes são direcionados à aquisição de produtos diversos (todos doados pela comunidade ou por “pessoas de fora” como políticos por exemplo) nos leilões das santas padroeiras do lugar (cf. Quadro 3).

Dentre os produtos a serem arrematados, o de maior valor simbólico, e espera-se de maior valor econômico, é o “coração do santo” (alimento à base de massa de farinha de trigo; bolo em formato de coração). O morador que arrematar o coração é considerado uma pessoa de posses e será lembrado pelo feito até o ano seguinte, ocasião do novo leilão.

Dois motivos levam, na maioria das vezes, os participantes do leilão a desprenderem somas consideráveis de dinheiro para o padrão econômico local em lances que equivalem a valores em torno de quatro salários mínimos; ambos os motivos levam ao reconhecimento social do homem de posse: em primeiro lugar, está a simples demonstração pública de poder econômico, a partir da disputa lance a lance com outros homens (e, por seu turno, disputa entre famílias) até o limite de seus recursos. Em segundo lugar, a disputa como resultado de uma promessa feita ao santo, resultado de uma graça alcançada, representado pela cura de uma doença sobre a qual a medicina “ocidental” não surtiu efeito e o santo foi o intercessor eficaz.

Neste caso, desde a data da promessa feita e da conseqüente “graça” alcançada (benefício divino em favor do devoto), a pessoa começa a se preparar financeiramente para a disputa no leilão. Esta economia antecipada está no fato de se tratar de uma questão de honra pagar ao santo a promessa de adquirir o seu “coração” durante o leilão de sua festividade. Isso coloca o promesseiro em certa vantagem financeira e emocional em elevar os lances a valores cada vez mais altos que ultrapassem os dos seus concorrentes, até que seja o único na disputa, saindo como a pessoa que arrematou o “coração do santo”.

Ninguém é visto na localidade como “homem de dinheiro” pelo fato de conseguir somas de recursos financeiros com venda de peixe. Nem mesmo o Chefe da Turma de Pesca que pode adquirir, em mais de uma pescaria diária, quantia significativa com a venda do peixe possui, a seu respeito, esta percepção social. Um dos pescadores comentou o fato de que em uma

pescaria, no ano passado, pegaram muito peixe, ocasião em que trocaram vários quilos do produto por algumas garrafas de bebidas alcoólicas, ao que concluiu, a fim de mostrar o desvalor do pescado: “Se peixe desse dinheiro, eu era o homem mais rico”. Por outro lado, se alguém consegue somas significativas de dinheiro (algo a partir de quatro salários mínimos) com a venda de açaí, é sempre mencionado com a adjetivação da origem do dinheiro; diz-se, deste modo: “Ele tem muito dinheiro porque vendeu açaí; o mato [açazeiros nativos ou cultivados] dele dá muito dinheiro”.

Nenhum pescador, sendo chefe de turma ou não, dono de rede ou de embarcações, é acatado na localidade como “homem que depende (dispõe) do dinheiro”. Deste modo, os pescadores não estão implicados nas disputas econômicas centrais promovidas durante os leilões. Isto não impede que participem com lances voltados ao arremate de qualquer outro produto de valores mais baixos ou, excepcionalmente, também gastem, individualmente, quantias bastante vultosas conforme suas rendas médias.

O fato de os pescadores não figurarem na povoação como pessoas de grandes posses materiais, não deixa de lado a existência de adversas condições econômicas entre eles. “Estar bem de vida” é a avaliação social que importa, denotando que na compreensão de seus concidadãos não se é um desvalido. Em consideração ao grupo de pescadores da Turma de Pesca de Rede Aberta há, por um lado, a percepção de que o Chefe da Turma é “bem de vida”, assegurado ainda por suas informações pessoais de que tem filho formado em nível superior pela universidade e imóvel na Cidade de Cameté. Por outro lado, independentemente dos bens materiais que possuam nenhum pescador da Turma é avaliado como um desvalido. Nesse aspecto geral, o que lhes permite a valorização social é a imersão no trabalho seja na pesca, seja em atividades secundárias, a despeito de que haja proprietários de embarcação de pequeno porte, de áreas cultivadas ou de mata nativa, porquanto se avalia a diferenciação econômica entre eles observando se os recursos oriundos daquelas fontes são suficientes e empregados na manutenção dos grupos domésticos, particularmente da familiar nuclear ou extensa.

Somente no contexto de aparição pública é que se pode compreender que a poupança financeira que um homem realiza está longe de corresponder ao ideal ascético de ter um fundo reservado e estável com o intento de lhe permitir sustentar a imagem de uma vida bem-sucedida. Ao contrário, a poupança é, de regra, feita para ser desfeita no próximo evento comunitário no qual pelo gasto dos recursos, aí sim, a imagem do homem de dinheiro é assegurada, mesmo que por um curto período de tempo, até que ele próprio venha a reforçar sua imagem com novas demonstrações públicas ou que outros que o façam tomem o seu lugar. O dinheiro e ação de se desfazer dele em ocasiões especiais são os pilares da visão prática de quem “depende do

dinheiro”. O investimento do dinheiro em construção de casas, mobiliários e em aparelhos domésticos eletrônicos oferece alguns destaques pontuais na paisagem local, mas não figura como ideal de vida para a maioria.

É nos rios, ou melhor, nas embarcações que, para os padrões econômicos locais, a ostentação acontece, ou que se espera que ocorra. A ressalva desse aspecto se assemelha e se inspira no registro de Geertz a respeito das extravagantes fachadas das moradias na cidade de Sefrou, no Marrocos: “é nos muros externos que a ostentação ocorre” (GEERTZ, 2012, p. 134). Uma vez que, apesar do valor cultural atribuído às construções no “arquitetônico Marrocos”, na periferia de Sefrou, ocupadas por novos moradores (“estrangeiros”), em decorrência da baixa liquidez de suas economias, além da falta de condições estruturais de serviços urbanos, a realização moral por meio dos ornamentos e decorações, ficava, naquele caso, restrita às fachadas das residências, todavia, não menos envolvidas na disputa de uma “política dos símbolos” do que seria a tradicional “Cidade Islâmica”.

Na localidade em estudos, como consequência da baixa condição financeira média da população as embarcações de grande potência, com tipo de material industrializado e modelos atrativos, são sempre um elemento exógeno. A presença momentânea de embarcações nestes moldes, chamados na região de lancha voadeira ou, simplesmente, de lancha, é oriunda da visita do proprietário “de fora” a algum morador, do trabalho dos padres católicos na paróquia, do simples trânsito das pessoas a passeio particulares e com outros destinos por entre os rios da localidade.

Na impossibilidade de possuir modelos de embarcações industrializados em fábricas especializadas, os moradores adquirem as construções artesanais produzidas em oficinas locais ou regionais; algumas embarcações de maiores portes são compradas em outros municípios e mesmo em outros estados, como o Estado do Amazonas. De posse da embarcação, cada proprietário, introduz, a seu gosto, o tipo de motor cuja potência deseja, a fim de que seja superior a de alguém conhecido, por pura competição.

Assim, dois componentes se ajustam à ostentação por meio das embarcações: em primeiro lugar a potência do motor, que faz a embarcação alcançar grandes velocidades; e, segundo, a ornamentação, seja por meio da pintura (na qual se destaca o nome atribuído à embarcação ou um elemento de identificação visual como os emblemas de times de futebol), seja através de acessórios (como o revestimento dos bancos, a cobertura para os motores ou para o piloto, ou adereços com função puramente estética).

Em termos de provisão material de alimentos e outros bens de consumo a aquisição de produtos industrializados e *in natura* é preferida a ser feita na cidade de Cametá onde os preços

praticados são menores em relação aos preços cobrados na localidade. Mesmo assim, vindo de localidades próximas são oferecidos “de porta em porta” por vendedores ambulantes de certos produtos, sobretudo peixe e camarão, pão e utensílios domésticos como panelas, toalhas de banho, redes de dormir. Além das lojas de produtos diversos presentes na comunidade, conhecidas como “comércio” (comércio do senhor Fulano), há um comércio informal de bens duráveis de “segunda mão”. Pode-se adquirir um televisor, um fogão, uma geladeira e mesmo uma embarcação, além de animais domésticos e de estimação como porcos, patos, cães e gatos, desde que se negocie diretamente o preço e as condições de pagamento com o dono da mercadoria.

Em se tratando dos bens mais valorizados — as embarcações chamadas *rabetas* e canoas, denominadas *cascos*, juntamente com aparelhos de som de grande potência — o capital empregado na compra, seja em espécie ou combinado com outros itens oferecidos em contrapartida para compor o preço total, em nada lembra as condições de vida estruturalmente precárias da localidade. Os valores aplicados, com certa naturalidade, nesse tipo de transação, vão de um e quatro salários mínimos, mesmo entre aqueles que não tem nenhum tipo de renda fixa.

3.2 A organização social dos pescadores e o Acordo de Pesca em Jorocazinho de Baixo na Ilha Joroça

A interpretação da vida cotidiana no que se refere aos aspectos virtuosos parte do entendimento da existência de uma lei universal que exige que expressemos nosso reconhecimento à regra socialmente estabelecida como senso comum, seja a partir da conformidade com ela, seja a partir de sua transgressão, percebida nos próprios atos ou nos atos dos demais membros do grupo. Temos assim o

[p]onto de partida para uma reflexão sobre a moral: a existência, universalmente atestada, de estratégias de segundo grau, metadiscursiva ou metalinguísticas, através das quais os agentes visam produzir a aparência de conformidade (por ato ou intenção) a uma regra universal, mesmo quando sua prática esteja em contradição com a regra ou não tenha como princípio a obediência à regra (BOURDIEU, 1996, p. 217).

No material etnográfico recolhido junto ao grupo, o aspecto da moral social se orienta por uma espécie de crítica da suspeição. Há dois tipos de discurso em torno da ordem ética da comunidade: um tipo oriundo do cidadão comum que se apresenta como cidadão devotado ao interesse coletivo, preocupado com a manutenção do estoque de peixes e com sua reprodução (“se ele continuar a pescar assim [de forma intensiva ou predatória], daqui a pouco não terá

peixe nem mesmo pra ele”). E, outro tipo, mais institucionalizado, proveniente de pessoas que assumem alguma função de liderança dentro da comunidade (líderes religiosos, de associação de moradores, de partidos políticos, etc.), tendo alguma responsabilidade de comunicação entre as entidades locais e as entidades externas como a sede da municipalidade, de outros setores do governo em nível estadual e federal, de organizações não-governamentais. Neste último, tipo as pessoas se apresentam como servidores devotados ao bem público, muitas vezes realizando sacrifícios pessoais, em função dos benefícios a serem conseguidos para todos.

Em ambos os discursos anteriores o exercício do *mea culpa* é feito no sentido de legitimar o comportamento presente atribuindo a um passado distantes os atos de infração (“eu tirava peixe de dentro do pau [o acarí, um tipo de peixe que se abriga no interior de troncos submersos], mas agora não faço mais”). O máximo de conflito exposto no discurso ideológico dos moradores é demonstrado quando dizem que “outros” — e jamais eles próprios, infringem as regras do Acordo. Em uma situação curiosa e embaraçosa, dias após uma senhora enfatizar o protagonismo de sua família na preservação ambiental, pude perceber seu incômodo ao me ver presenciar um de seus filhos, com outros companheiros, realizar um tipo de pesca proibida. Ela pronunciava uma frase repetidamente para que eu registrasse sua indignação: “Ele está louco! Ele está louco”!

As narrativas míticas consistem em um importante recurso de acusação às pessoas que violam o Acordo de Pesca. Uma vez que consideram que o peixe (as pessoas e o mundo em geral) foi criado pelo deus cristão, espera-se e deseja-se que os transgressores “ajustem as contas com o criador” mediata ou imediatamente, por meio de sua “consciência” antes mesmo ou aquém das autoridades policiais e menos ainda frente aos dirigentes locais da Associação Comunitária.

Apesar de tudo, os atos infracionais são recorrentes, tanto da parte dos que se conformam às normas, como uma espécie de sujeição, quanto daqueles que as defendem ostensivamente em público. Os comportamentos desviantes, mais frequentes, declaradamente condenados são os listados a seguir: furto de açaí, furto de animais domésticos; caça de animais silvestres; furto de motores das embarcações (especialmente, o ‘rabudo’); roubo de bens materiais das residências e pertences pessoais); estupros intrafamiliares; ameaças de morte; e as mais recentes modalidades de crime, os assaltos a residências e às embarcações no seu curso de viagem.

Algumas gradações aceitáveis dentro da moral situacional do grupo implicam em perdoar certas faltas pelo silenciamento, como nos casos de incestos e estupros ou furtos intrafamiliares e, por outro lado, a condenação intransigente da corrupção em abstrato, como a

corrupção na política. A primeira forma se conforma claramente à necessidade das relações familiares e de vizinhança que precisam ser ponderadas em certos graus a fim de não eliminar o círculo de relações; enquanto a segunda forma mantém claramente a distinção entre certo e errado ou bem e mal, em virtude da ausência de pessoas reais, conformando-se simplesmente em um plano virtual dos valores. Diante disso,

[...] Podemos, portanto, tomar como lei antropológica universal que há lucro (simbólico e, às vezes, material) em submeter-se ao universal, em dar-se, (pelo menos) a aparência da virtude, em curvar-se, exteriormente, à regra oficial. Dito de outro modo, o reconhecimento universalmente concedido à regra oficial faz com que o respeito, ainda que formal ou fictício, à regra assegure lucros de regularidade (é sempre mais fácil e mais confortável estar de acordo com a regra) ou de “regularização” (como, às vezes, diz o realismo burocrático que fala, por exemplo, em “regularizar a situação”) (BOURDIEU, 1996, p. 219).

Os jogos comportamentais têm alvos certos, como bem disse um dos participantes em um jogo de cartas: “Você não pode jogar como se fosse brincadeira, senão você atrapalha quem está jogando sério”. Independente do objetivo, que pode ser tanto um prêmio em dinheiro quanto um elogio a ser ganho, ou uma admiração por respeito ou por temor, o fato de reconhecer e jogar o jogo social, traz recompensa. De todo modo, reconhecer a autoridade da regra não significa se submeter a elas, mas sim saber usá-la tanto após sua aplicação quanto após sua transgressão.

Durante um dos borqueios averiguados durante o trabalho de campo uma das pessoas presentes disse que, no momento, havia muita gente para ajudar, no entanto, nem todos conheciam o serviço. Isso alertou para o entendimento de que havia uma diferenciação entre os pescadores de fato e outros moradores da localidade, em que os primeiros dominam a atividade e os demais, não necessariamente; além de existir distinções de funções e, naturalmente, de *status* entre os membros, sendo identificado, neste aspecto, quem pertence e quem não pertence a esta Turma de Pesca.

As famílias das três comunidades que recebem a denominação Joroca estão cadastradas como pescadores na Colônia de Pescadores Z-16 de Cametá. Na comunidade de Jorocazinho de Baixo, especificamente, foi criada uma Associação Comunitária à qual as famílias podem ou não estar associada dependendo, para isso, da relação entre o interesse dessa Associação e o interesse da família ou de famílias em particular.

Em se tratando da atividade da pesca, no que concerne aos procedimentos empregados para a exploração do pescado, há uma variedade de formas que incidem na localidade (cf. Quadro 4) nas quais as pessoas do lugar ficam implicadas direta ou indiretamente, como segue:

1. Pesca de puçá (peixe). 2. Pesca de rede aberta (ou de *borqueio*) (peixe); 3. Pesca de espinhel (peixe); 4. Pesca de camboa (peixe); 5. Pesca de paredão (peixe); 6. Pesca de mergulho (peixe); 7. Pesca de caniço (peixe); 8. Pesca de linha de mão (peixe); Pesca de Tapagem (peixe/camarão); 10. Pesca de tarrafa (peixe/camarão); 11. Pesca de matapi (camarão); 12. Pesca de lanço (camarão); 13. Pesca de rede de espera (peixe). Essas modalidades implicam em associações mais ou menos duradoras a fim de se congregarem esforços para o desempenho das atividades que ocorrem ao longo de dois períodos do ano, tenuamente, demarcados como inverno (entre os meses de dezembro até maio) e verão (entre os meses de junho até novembro):

Quadro 4 — Modalidades de pesca realizadas na localidade do Joroça, Cametá-Pa.

Modalidades de pesca realizadas na Localidade do Joroça, Cametá-Pa					
	Modalidades	Período (inverno/verão)	Local	Espécies	Nº médio de pescadores
01	Pesca de borqueio	I/V	Rios	Mapará, sardinha, tainha	15
02	Pesca de puçá	I/V	Rios	Mapará, tainha	10
03	Pesca de espinhel	I/V	Rios	Dourada, filhote, pirarara	02
04	Pesca de camboa	I/V	Rios	Tucunaré, piranga, acará	03
05	Pesca de paredão	I/V	Rios	Tucunaré, piranga, acará	02
06	Pesca de mergulho	I/V	Rios/riachos	Acarí	02
07	Pesca de caniço	I/V	Rios/riachos	Tucunaré, piranga, acará	02
08	Pesca de linha de mão	I/V	Rios/riachos	Tucunaré, piranga, acará	02
09	Pesca de tapagem	I/V	Riachos	Tucunaré, pescada, camarão	02
10	Pesca de tarrafa	I/V	Rios/riachos	Camarão	02
11	Pesca de matapi	I/V	Riachos	Camarão	02
12	Pesca de lanço	I/V	Rios/riachos	Camarão	02
13	Pesca de rede de espera	I/V	Rios	Pescada, caratinga	02

A ideia de preservação ambiental, que se contrapunha às práticas efetivadas comumente na região e que passaram a ser consideradas predatórias, começou a ser desenvolvida no interior da comunidade a partir da constituição da Associação Comunitária. A Associação trouxe no seu interior elementos para a elaboração do Acordo de Pesca e focalizou o cuidado com o rio, procurando abranger alguns aspectos fundamentais, como: a destinação do lixo doméstico; a destinação dos restos de vegetação retirada das propriedades particulares; o cuidado em não despejar o excesso de óleo combustível e de lubrificação que sobrava do abastecimento das máquinas das embarcações; a destinação de restos mortais de animais domésticos e o controle da pesca em locais permitidos, assim como em locais de proibição integral:

E o objetivo nosso era um só: é preservar para o bem de todos, pra desenvolver o lugar. Voltar a ter aquela fartura que tinha no passado. Então, ela foi criada com esse objetivo de fundar uma associação para o bem de todos. O objetivo dela é cuidar, zelar não só do aspecto de peixe, mas o principal é o meio ambiente que é o ambiente... falar também da questão da poluição, do lixo (Ex-presidente da Associação).

Associação Comunitária de Preservação do Meio Ambiente do Rio Jorocazinho e seus afluentes (ACOPREMARJ) foi fundada em 19/12/1993 e registrada em Cartório em 21/09/2005 como uma pessoa jurídica de direito privado, com fins não econômicos, originária de movimento espontâneo entre os habitantes da comunidade. Na Seção IV, da Certidão, artigos 27 e 28, encontram-se as principais normas voltadas à organização da pesca e à preservação do meio ambiente pesqueiro como se observa no extrato abaixo:

CAPÍTULO IV — DA FORMAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO E NORMAS.

Art. 27 A associação será formada de membros representando as áreas de preservação do rio Jorocazinho de Baixo, como: Batelão, Jucuraru, Bacia da Rampa, Bailique, Marcelina e Pacoval.

Art. 28 A associação terá como norma a cumprir e fazer cumprir com referência à preservação:

- a) Não será permitido lançar os poços de acento dos peixes e a bacia da Rampa;
- b) É proibido a saqueação de beira de rio dentro da área de preservação;
- c) Conforme aprovação dos moradores só será permitido colocar malhadeira com comprimento de trinta (trinta) metros e malha nº 30 (trinta);
- d) Só poderá bloquear fora dos poços, quando a Assembleia Geral dos moradores assim decidir;
- e) É proibido na área de preservação a pega de aves e peixes ornamentais para comercialização;
- f) Por determinação da Assembleia geral dos moradores a lei ambiental, é proibida o uso de venenos nos poços e igarapés. Ex: timbó, açacu, etc.;
- g) Fica proibido arrastão de malhadeira, corte de aturiá e outros materiais predatório como puçá, tarrafa, flecha na área de preservação;
- h) Quando a Assembleia de moradores aprovar a pega de peixes, a quantia será devidamente dividida com os moradores e pescadores da Comunidade obedecendo o seguinte percentual: 50% (cinquenta por cento) para a população comunitária e 50% (cinquenta por cento) para o pescador;
- i) Em casos de negociação para a pesca dos peixes na área de preservação será feita com pescador da referida área preservada.

Dos cinco poços de assento de peixes no rio Jorocazinho de Baixo, quais sejam: Batelão, Jucuraru, Bacia da Rampa, Bailique, Marcelina e Pacoval, a chamada Bacia Geográfica da Rampa é considerada intocável — área de preservação extrema — porque no imaginário local os cardumes se depositam neste poço, por ser o mais profundo, e de lá se distribuem para os demais. Como se demonstra pelos registros nos documentos da Associação, os poços de assento de peixe são de amplo conhecimento das populações locais e circunvizinhas, o que se identifica, facilmente, nos comentários de moradores de diferentes idades, desde adultos até crianças.

Considerando, como o faz Bourdieu (1996), que o próprio da prática é funcionar na urgência, torna-se possível compreender a falência do Acordo de Pesca nos termos

originalmente propostos na localidade investigada poucos anos após a sua criação e a sua consequente reconfiguração local. Posto que o Acordo ao ser criado havia sido previsto um intervalo de tempo de seis meses para que os moradores voltassem à pescaria, entretanto, a fizeram em apenas três meses devido constatarem a presença de maior volume de peixe que outrora. Atualmente, nos locais internos à comunidade, que faziam parte do Acordo, mas que o abandonaram em razão de suas regras, a pesca de puçá é feita sempre que se deseja, pois, as condições ambientais, em sua grande maioria, não são páreos para as condições técnicas deste tipo de captura que se utiliza de malhas de tamanho pequeno que tendem a capturar peixes dentro de amplitudes diferentes, desde os filhotes até os espécimes adultos.

Tanto no âmbito do Acordo de Pesca quanto fora dele dois fatores contribuíram para o insucesso normativo da convenção, sendo ambos próprios da lógica da prática. O primeiro fator diz respeito à regra estabelecida, que configurava em exteriorizar os atos sucessivos das práticas individuais, transformando-os em atos coletivos em que o conjunto de moradores teria controle sobre todas as operações práticas: quando, onde, o que, em que quantidade pescar e o que fazer com o produto da pesca. O segundo fator se liga à instância do tempo, visto que para o agente a prática ocorre em um tempo irreversível. Desse modo, no âmbito do acordo a decisão era, mesmo contra suas próprias regras, pegar o peixe logo, pelo fato de obter grandes quantidades e não esperar seis meses sem necessidade como alguns disseram; os próprios “fiscais do rio” (moradores que se revezavam dia e noite para evitar a pescaria) chegavam a capturar os peixes clandestinamente, não se contendo somente em “vigiar o peixe” em proveito coletivo. Por outro lado, para os grupos saídos do acordo, o julgamento é pegar o peixe logo, no tamanho que estiver, mesmo muito pequeno porque mais tarde ele pode não estar lá.

Um documento foi produzido pelo Ministério do Meio Ambiente registrando e avaliando a experiência dos acordos de pesca no município de Cametá, especificamente nas localidades de Jorocazinho de Baixo e Cuxipiari Carmo. Consta ao final do documento, entre outras, a recomendação de “nunca ter fiscal na área e sim convencer a comunidade que todos são responsáveis pela manutenção e cumprimento do que acordaram” (BRASIL, 2005, p. 61). Pela simples razão de que foram os próprios moradores que avaliaram esse fator como sendo um ponto negativo da experiência local.

O sistema de ordenação das práticas da pesca e da utilização dos rios e matas oriundo do Acordo de Pesca, ao passo que delineia uma rotina a ser seguida por todos produz, talvez por isso mesmo, contradições que, no fim das contas, gerou a matiz particular do modo pelo qual esse Acordo resultou em um acordo prático, atualizado e recriado a cada reunião dos

associados (com a presença de não associados) em torno dos produtos obtidos com a pescaria daquele momento.

Ao tratar desse tópico no capítulo de seu livro em que discute a estrutura de relacionamento determinada pela organização da pesca marítima uma comunidade de pescadores, Brogger (1987) aponta que um fator crucial a ser considerado na análise se refere ao fato de que os pescadores, de certo modo, gozam de acesso ilimitado aos espaços produtivos. Este elemento juntamente com o acesso ao equipamento e a própria sorte e a de seus companheiros influenciam a relação com seus pares e com a comunidade. Sobre o fator liberdade de acesso aos recursos pesqueiros, o autor compara essa situação ao dos camponeses com a intenção de diferenciar os valores que decorrem de seus modos de vida:

A principal diferença entre pescadores e camponeses é que o primeiro tem acesso mais ou menos livre ao seu nicho principal, enquanto os camponeses são restritos pelo sistema de propriedade. A situação dos pescadores é algo semelhante à da pastoral. Se ignorarmos as questões das águas territoriais nacionais e das reivindicações modernas às zonas econômicas nacionais, o mar está aberto. Não há como reivindicar propriedade exclusiva para as pescarias na parte ou no todo. [...] Isto tem implicações óbvias para a organização da pesca. No estágio atual de desenvolvimento, as diferentes empresas podem agir de forma independente e não requerem nenhuma medida de organização conjunta. // Esse fato promove um ethos do individualismo que é surpreendentemente diferente da situação na maioria das sociedades camponesas. Considerando que os camponeses operam sob a lei de ferro de bens limitados, os pescadores gozam de acesso ilimitado ao nicho principal (BROGGER 1987, p. 120-121).

Além deste fatores apontados por Brogger (1987), no caso em estudo, outros elementos devem ser trazidos à tona como é o caso de compreender a dinâmica das relações promovidas entre os próprios pescadores e destes com a comunidade em geral, entre os quais: a) a visão religiosa de que o peixe é uma dádiva divina voltada a todos, portanto, não pertence a ninguém em particular; b) a visão de propriedade privada estendida senão ao rio como um todo pelo menos as partes com as quais se limita as áreas de posse que, em consequência, transforma em propriedade o que houver em suas águas nestes limites; c) a visão de autonomia em relação à liberdade de poder pescar no espaço que quiser, quando quiser, capturando o tipo de pescado em volume e dimensão que desejar; d) a disputa velada ou explícita entre “famílias” diferentes ou entre grupos familiares em uma mesma rede de parentesco para ser promovido a ocupação privada de áreas livres e o usufruto particular de seus recursos.

Nesse ínterim, tais elementos expostos acima, por si só contraditórios, promovem uma experiência singular de relacionamentos com base conflituosa, sobre a qual as pessoas estabelecem alianças provisórias para diferenciar as suas práticas, em geral tomadas como

corretas, das práticas dos demais, apontados como individualistas ou insanos quando se trata da exploração dos recursos pesqueiros, mas também dos recursos das matas (animais de caça e extração de árvores para a produção de madeira são os alvos mais comuns deste último tipo de discussão). Ou até mesmo para determinadas pessoas, quando ao assumirem que estão “fazendo coisas erradas”, se protegerem e ser protegidas das investidas críticas em forma de violências verbal ou física de possíveis grupos de pessoas descontentes com a situação.

Está posto aí uma contradição visceral entre a regra (teoria da ação) e o senso prático (a própria ação) (BOURDIEU, 2009). O comentário de um dos pescadores em tom ao mesmo tempo de revolta e de aprovação da situação ora vivenciada no âmbito da pesca com ou sem Acordo se dirige àquele duplo aspecto da urgência das práticas. Segundo ele, a comunidade não chegará a bom termo a respeito da pesca na região porque cada pescador quer fazer sua própria lei, em recusa de uma regra geral. Ao que este pescador sempre exclama: “Onde existe lei para todos, não presta, imagina aqui, onde cada um faz o que quer. O pescador faz sua própria lei!”. E, sobre a pesca feita de maneira inadequada na qual se captura peixes em época de reprodução e também os próprios filhotes, ele acrescenta: “Ninguém quer criar peixe pra ninguém. Se acha um cardume com peixe miúdo [pequeno] pega logo, senão alguém vai e pega. Peixe gosta de morrer: se ele não morrer aqui, vai procurar onde possa morrer”. E, para deixar claro a sua desesperança com qualquer tipo de acordo que leve à comunhão de bens ou serviços, ele faz a seguinte comparação: “Tá vendo o trânsito [nas cidades]: tem farol [semáforo], tem faixa [de pedestre] e tem muito desastre [acidentes]. É isso! Quanto mais regra tiver, menos vai prestar!”

O período em que não havia Acordo de Pesca na comunidade, os Acordos de Pesca existentes, os Acordos fracassados, os Acordos desejados são manifestações de um registro temporal que serve de orientação cronológica para os assuntos da vida diária direta ou indiretamente envolvidos pela atividade da pesca. Há, neste ponto, uma associação entre tempo e espaço na consideração que fazem das melhores áreas de pesca e a consequente obtenção de grande quantidade de pescado. Temporalmente, as áreas e as quantidades elevadas do produto eram, segundo os moradores locais, conseguidas em um passado distante, nomeado pelo advérbio “antigamente” (“Antigamente aqui dava muito peixe; dava pra ver os peixes na flor d’água”). Espacialmente, as melhores, mais fartas e mais protegidas áreas de pesca são sempre ditas as mais distantes em relação ao ouvinte e a quem aponta suas localizações. No entanto, quando este pesquisador conseguia chegar até as áreas geográficas informadas com aquelas características o informante atualizava a mensagem mantendo o mesmo sentido, o de que as áreas boas seriam outras ainda desconhecidas por mim, portanto, distantes, fato que assegurava sua credibilidade e a existência imaginária das áreas de pesca com aquelas qualidades.

3.3 A pesca de rede aberta ou *borqueio* e a Turma de Pesca

Conforme exposto acima, existe uma grande variedade de formas de pescar que se realizam ao longo do ano na localidade dependendo da ocorrência do tipo de pescado e das condições ambientais. No entanto, as pescarias que se praticam com números pequenos de pessoas (de uma a três pessoas), geralmente familiares, apesar de serem bastante criticadas informalmente não recebem a mesma atenção que se dispensa a pescaria em turma, seja a pesca de rede aberta, seja a pesca de puçá. Na localidade, existem seis turmas de pesca, sendo uma turma de pesca de rede aberta, a qual é o grupo investigado nesta pesquisa (Figura 10), e cinco turmas de pesca de puçá, um tipo de rede com malhas pequenas que possibilita a imersão mais rápida e em maiores profundidades sobre os cardumes, capturando espécimes em tamanhos grandes e em tamanhos pequenos que se aprisionem nas malhas.

Figura 10 — Turma de Pesca de rede aberta ou *borqueio*.



Fonte: ESTUMANO, E.M. Arquivo Fotográfico — Dados de Campo 2016.

A Turma que realiza a Pesca de Rede Aberta (ou Pesca de *Borqueio*, descrita a seguir) foi criada há 12 anos com a aquisição da rede pelo Chefe da Turma. Porém, alguns dos pescadores já trabalham juntos ao Chefe da Turma em outros tipos de pescaria há mais tempo do que a formação atual do grupo, registrando caso que totalizam de quinze a vinte e quatro anos. Hoje em dia a Turma conta com a presença de vinte e oito membros dos quais, a partir do

chefe, dezesseis estão ligados por laços de parentesco, por via de consanguinidade e de aliança, e os demais fazem parte de laços de amizade com o Chefe.

Tomando a Turma como hierarquia maior o Chefe (ego — o *eu* a partir do qual se estabelece a rede de parentesco e associação), obtemos a seguinte composição: o Chefe (ego); quatro filhos, três irmãos (nota de criação), quatro sobrinhos, um cunhado, um genro, um genro do irmão, doze membros amigos entre vizinhos, conhecidos e parentes dos amigos; e, além desses, o quinto filho do Chefe da Turma liga-se às operações resultantes da pescaria: trata-se do receptor do peixe na cidade de Cametá, denominado de comprador.

O irmão 3 é considerado “irmão de criação” em relação ao Chefe da Turma. O termo popular “filho de criação” denomina a situação em que uma criança é adotada por uma família sem as prerrogativas dos atos legais de adoção, sendo a criança originária de abandono, doação dos pais biológicos. A origem das crianças e os motivos que dão causa à adoção são diversos, às vezes, são os próprios netos ou filhos extraconjugais, a fim de encobrir, nestes últimos casos, a maternidade da mãe, entre outros, consumando a filiação por afeto. Pode registrar outros casos de “filho de criação” na localidade, o que de modo geral é também comum na região norte do Brasil, principalmente, entre a camada pobre da população.

Contando com o membro da família que tem a função de comprador do peixe no mercado da cidade Cametá onde o pescado é vendido ao consumidor final, quando capturado em quantidades expressivas, mais de cinquenta por cento das pessoas, dezesseis das vinte e oito, são parentes consanguíneos e afins (Quadro 5). Também, focalizando as relações de parentesco, afinidade e amizade, ainda se visualiza outras redes de parentesco no interior do próprio grupo maior (Figura 11). Entre os amigos do chefe os amigos A3 e A4 são irmãos; o A5 e A6 também são irmãos; o A7 é genro do A5; o A9 é filho do A8. (O A10 é ex-cunhado do A5 e A6).

Assim, pela composição e dinâmica de trabalho da Turma, em termos das distribuições das tarefas, inclusão de membros com faixas etárias diferentes e de vários grupos domésticos que compõem a rede de relações parentais ligados por laços de filiação, de afinidade ou de aliança; além de agregados mantidos por laços de amizade e confiança, pode-se caracterizar esta Turma de Pesca de Rede Aberta como um grupo corporativo de interesse que desenvolve um empreendimento familiar e que se exterioriza como fator de produção constituindo, em termos éticos, o valor da família e do trabalho. Observemos a dinâmica do empreendimento partindo da descrição do Chefe da Turma:

Esses aí... vamos dizer, de uns doze anos pra cá a gente tem essa turma que sempre trabalha com a gente. A mudança é bem pouca. Porque no início quando começamos a trabalhar nós tínhamos em torno de uns quatorze; agora a gente semos uns vinte e pouco, mais de vinte. Aí entre marreteiro, trabalhador, os taleiros, tudo... dá vinte e oito. Isso que falei que a gente divide por vinte e oito, vinte e oito é tudo, todo mundo incluído. Não é só aquele que vai lá no casco; tudo, entre marreteiro, taleiro, o pessoal do casco com rede...

Tem cinco barcos que anda aqui. Hoje eles levaram dez paneiros; aí vai caber dois paneiros pra cada barco, assim que é que funciona.

...Aí desconta a despesa que eles vão vender; aí traz aquilo, eu faço o preço, tiro o que é da turma e aí fica aquela pontinha pra eles lá, se dividirem entre os cinco, assim que funciona. Aí esse que fica pra cá... vamos supor assim: se ficar quatro mil reais de uma venda, dois mil é a parte da rede; dois mil é pra repartir entre esses, vamos dizer vinte, vinte trabalhadores. Tirando os cinco marreteiros tem mais eu que não ganho disso aí, da parte que cabe pra eles; eu fico só com a da rede; é assim que funciona. Vamos dizer é uma comunidade unida: o que rende ali é distribuído em partes iguais. Esse tipo de pesca que se dá o nome de pesca de rede aberta, turma de rede aberta é assim que acontece (Pescador -Chefe da Turma, 55 anos).

A condição econômica de todos os membros da turma segue o padrão médio da população, correspondendo a uma renda mensal em torno de um salário mínimo por família ou cerca de R\$200 (duzentos reais) *per capita*. Em relação à condição econômica da população geral do município de Cametá, segundo o IBGE:

Em 2014, o salário médio mensal era de 2.1 salários mínimos. A proporção de pessoas ocupadas em relação à população total era de 6%. Na comparação com os outros municípios do estado, ocupava as posições 32 de 144 e 88 de 144, respectivamente. [...] Considerando domicílios com rendimentos mensais de até meio salário mínimo por pessoa, tinha 55.4% da população nessas condições, o que o colocava na posição 14 de 144 dentre os municípios do estado e na posição 414 de 5570 dentre os municípios do Brasil (BRASIL, IBGE, 2017).

As compras a crédito, por isso mesmo, são um sistema funcional na localidade. Pela conquista irregular de proventos advindos dos produtos da pesca a relação entre os pescadores e comerciantes é sustentado pela confiança, muitas vezes avalizada pelo próprio Chefe da Turma, que pelo reconhecimento como trabalhador e “empregador” de outros trabalhadores assegura que na próxima captura do pescado as contas serão saneadas. Entretanto, há sempre o imponderável em decorrência das naturais condições em que se realiza as pescarias, além da necessária distribuição dos valores entre todos os membros que participarem daquele momento da exploração:

A gente vende [o peixe] pro marreteiro da turma. Mas olha, tem gente, patrão, que fica devendo o fio do cabelo. Porque eu nem tanto. Eu tenho meu ganho. Eu sempre pago. “Olhe, [os comerciantes] não vão atrás de mim”. Eu já estou aposentado. Eu vou buscar meu dinheiro lá [no Banco em Cametá]. Agora, vocês... cuide de vocês. Mas olhe, nós fizemos uma pegadinha de mapará... no Paruru; peguemos 20 paneiros de mapará em três poços. Lanceemos três poços... três poços num dia. Pra pegar o quê, 20 paneiro de mapará? Pra vender, pra tocar 50 reais pra cada um? Eu cheguei

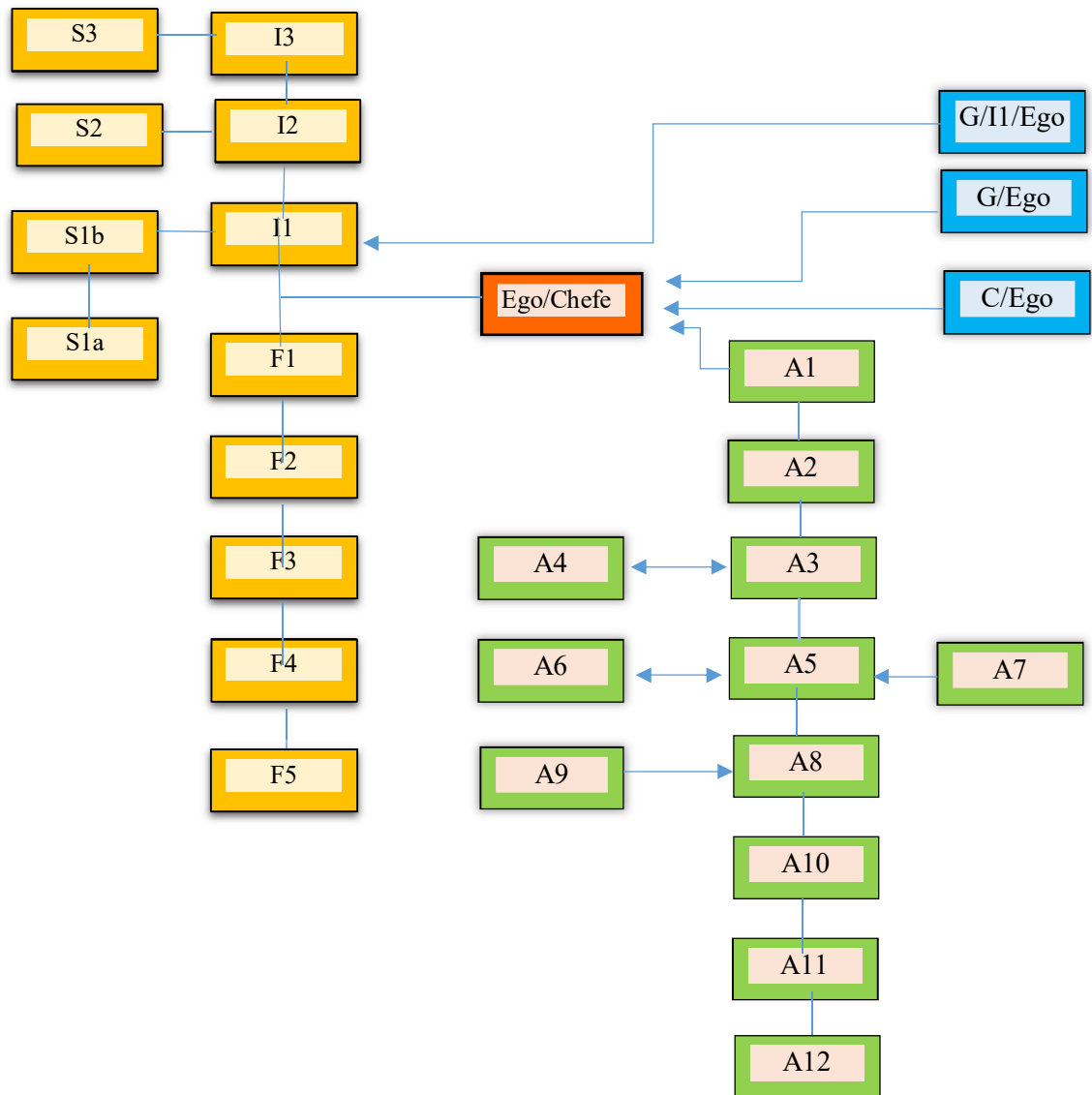
aqui com 50 reais. Tá aqui ela que não me deixa mentir [apontando para a sua esposa]. E era uma em quantidade da gente. Nós era em 35, 36 parte. Tô com 50 reais. O que é 50 reais, patrão? Não dá nada. Não dá pra pagar a metade de conta que eu devo aí na casa do meu patrão [do comerciante] (Pescador da turma, 51 anos).

Quadro 5 — Composição da Turma de Pesca: laços de parentesco e amizade com ego e funções na turma.

Localidade	Relação de Parentesco com Ego	Idade	Funções
JOROCA GRANDE	Ego	55	Taleiro
	Filho1	25	Mergulhador
	Filho2	20	Batedor de água
	Filho3	18	Batedor de água
	Filho4	16	Batedor de água
	Irmão1	65	Taleiro
	Irmão2	60	Marreteiro
	Irmão3	50	Marreteiro
	Sobrinho/1a	42	Marreteiro
	Sobrinho/1b	22	Batedor de água
	Sobrinho2	40	Marreteiro
	Sobrinho3	25	Piloto de casco da rede
	Genro/Ego	37	Marreteiro
	Amigo1	51	Piloto do casco do taleiro
Amigo2	62	Mergulhador	
JOROCAZINHO DE BAIXO	Cunhado/Ego	51	Mergulhador
	Amigo3	56	Mergulhador
	Amigo4	43	Mergulhador
	Genro/GI1	33	Mergulhador
JAITUBA	Amigo5	39	Mergulhador
	Amigo6	32	Mergulhador
	Amigo7	31	Mergulhador
	Amigo8	50	Mergulhador
	Amigo9	30	Mergulhador
	Amigo10	28	Mergulhador
	Amigo11	30	Mergulhador
BIRIBATUBA	Amigo12	65	Taleiro
CAMETÁ	Filho5	29	Comprador

Fonte: Elaboração do autor.

Figura 11 — Relação de parentesco com o Chefe da Turma e entre os não parentes do Chefe.



LEGENDA

Ego= chefe
 F= filho
 I = irmão
 S= sobrinho
 G= genro
 C= cunhado
 C/I/ego= cunhado do irmão de ego.
 Os sobrinhos S1a e S1b são filhos do irmão 1.

- Chefe
- Parentes consanguíneos do chefe (filhos; irmãos e sobrinhos)
- Parentes por relação de aliança com o chefe (cunhado, genro e genro do irmão)
- Amigos do chefe e o parentesco entre si

Para evitar a dependência exclusiva dos proventos da pesca a maioria dos membros da Turma se entrega a outras atividades fora do seu circuito e do seu agregado, participando de outras turmas de pesca, de outros tipos de pesca e/ou de atividades diversas desta (Quadro 6).

Quadro 6 — Atividades praticadas pelos pescadores da Turma além da pesca de *borqueio*. Das mais comuns para as incomuns conforme ocupações presentes nas localidades.

Mais comuns	Menos comuns	Incomuns
Pesca de pequeno porte e de espécies diversas (para consumo e venda do excedente).	Construção de pequenos barcos.	Proprietário de quadra de futebol (de areia ou madeira) para aluguel.
Comercialização (como proprietário) e compra e venda de açai (como atravessador).	Proprietário de loja de pequeno porte.	Pintura; Artesanato.
Extração e venda de palmito de açazeiro (como proprietário).	Barbearia - corte de cabelo	Proprietário de casa de ventos festivos.
Criação de pequenos animais (galináceos, porco etc.) para comercialização para reprodução; ou animal abatido e consumo de algum espécime em caso de privação ou de festejo familiar. (Ex.: para alimentação de mulheres grávidas e crianças doentes).	Coleta e venda de semente de ucuuba e andiroba.	Proprietário de banda musical.
Comercialização de combustível (gasolina...)	Agricultor de mandioca, cacau e etc.	Músico.
Comercialização de gelo para consumo humano.	Proprietário de embarcação para aluguel (“frete”).	Criação de peixe em cativeiro.

Fonte: Elaboração do autor.

No que diz respeito à formação escolar, o nível de escolaridade alcançado difere significativamente entre os mais jovens e os mais velhos membros da Turma de Pesca. Dos participantes acima dos trinta anos somente dois possuem o ensino fundamental e os demais frequentaram este nível de ensino cursando entre a segunda e quarta séries. Por sua vez, entre aqueles que não atingiram ainda a idade de trinta anos somente um não concluiu o Ensino Fundamental (cursando até o 5º ano, antiga 4ª série); um possui o ensino fundamental e quatro possuem o ensino médio. Entre estes últimos, um cursa o ensino superior.

Quanto à confissão religiosa todos da Turma são cristãos nas denominações católica e evangélica (dentre eles apenas um dos pescadores se declarou evangélico). Em relação ao estado civil, a maioria vive em união conjugal na condição de união estável (amasiado, termo êmico) ou casado dos quais boa parte possui casa própria; dois amasiados moram com os pais e dois moram com os sogros; dos que formaram par conjugal somente um não possui filho. Quatro dos membros são solteiros, sendo os três mais jovens da Turma que não possuem filhos e um solteiro com idade acima dos quarenta anos que tem seis filhos, resultado de uniões esporádicas.

Não há uma regra prescrita de residência pós-casamento. O local em que o casal finalmente fixa residência decorre tanto das suas possibilidades econômicas em adquirir uma casa própria quanto das influências dos parentes de ambos os cônjuges que podem sugerir ou determinar que o jovem casal passe a compor o grupo doméstico dos sogros de um dos lados da parentela. Contudo, esta última situação pode ainda ser temporária, sendo um ideal para todos obter a sua morada por seus próprios esforços. Apesar disso, a prática gira em torno de três modelos: neolocalidade, patrilocalidade, matrilocalidade. Conforme documentadas e classificadas na Antropologia as principais regras de fixação de residência são *neolocalidade* (o casal recém formado fixa uma residência separada tanto dos parentes dele com dos dela); *bilocalidade* (alternam residência entre os parentes de ambos, passando uma parte do ano com o grupo do marido e outra com o da mulher); *ambilocalidade* (alguns casais fixam residência juntos dos parentes do marido, outros juntos dos da mulher); *patrilocalidade* (fixação de residência junto do pai do marido); *matrilocalidade* (fixação de residência junto da mãe da mulher); *avunlocalidade* (fixação de residência junto do tio materno do marido); *amitalocalidade* (hipótese meramente teórica, em que o casal fixaria residência junto da tia paterna da mulher. Não foi até hoje encontrado nenhum caso); *uxorilocalidade* (fixação de residência junto da parentela da mulher; de acordo com Harris (1980, p. 728). Além disso, “a *virilocalidade* também pode ser integrada às regras acima descritas, que significa fixação de residência junto da parentela do marido” (BATALHA, 1995, p. 754-755).

A configuração da Turma de Pesca de Rede Aberta — a relação entre os componentes tomados em conjunto — assenta-se em uma oposição hierárquica entre os mergulhadores e os demais membros. “Sem mergulhador não há pescaria”, assinalou certa vez um dos pescadores. O mesmo poderia ser dito para o outro polo da oposição, o dos outros pescadores (taleiro, piloto de casco, jogador de ferro, batedor de água, etc.).

Há, desse modo, nas relações práticas, uma hierarquia de níveis no interior do conjunto que implica a definição da identidade do pescador. Em detalhe: ser pescador da Turma de Pesca

de Rede Aberta comporta, ao mesmo tempo, uma identificação e uma diferenciação expressas em níveis hierárquicos (mergulhadores-demais pescadores) diferentes dos níveis de autoridade (chefe-turma) mesmo quando o Chefe da Turma, durante o *borqueio*, assume e/ou agrega a função de *taleiro*. A distinção de autoridade é assegurada legitimamente pelo fato de o chefe proceder dos níveis inferiores; assim, a autoridade do *taleiro* é dada não somente pela função que exerce atualmente, mas pela experiência nas funções de nível imediatamente inferiores, de maneira especial a de mergulhador.

A continuidade da Turma de Pesca, como uma entidade associativa (ELIAS, 1994), sustenta-se nas teias de interdependências advindas da divisão social do trabalho e da carga afetiva envolvida em diferentes níveis de integração entre seus membros. Atualiza-se, deste modo, na dinâmica das relações entre os componentes do grupo, da qual o chefe participa e ao mesmo tempo é mediada por ele. Por exemplo, a inclusão ou exclusão de membros chancelada pelo chefe, a partir da relação de proximidade ou de conflito (do tipo, saída autônoma de qualquer membro por mudança de domicílio; por envolvimento em atividades mais lucrativas ou de interesse pessoal; entre outros) não assegura a entrada por substituição compulsória de parentes ou aliados, uma vez que o vínculo é mantido com a própria pessoa do chefe sem gerar direito de sucessão.

SEÇÃO IV

SENSO COMUM E SIGNIFICADO CULTURAL NA PESCA DE *BORQUEIO*

A pesca é assim: tem vez que a gente pega, tem vez que a gente não pega (Pescador da Turma, 55 anos).

Anteriormente, na Seção III, apresentei um quadro geral da área de estudo e da comunidade, propriamente dita. Os atributos geográficos e de organização social e política foram destacados a fim de demonstrar a forma pela qual o pescador artesanal se insere na economia local e a importância da atividade da pesca junto as demais atividades das quais provém a renda familiar. Além disso, foi descrito a forma como o grupo de pescadores, núcleo principal da observação do trabalho de campo, se formou e se organiza para o desempenho da atividade da pesca. Neste ponto, as redes de parentesco evidenciadas denotam um vínculo entre as qualidades das relações familiares e as qualidades operacionais que se demanda de cada pessoa no exercício das “funções” que desempenham durante a pescaria.

Nesta seção, a princípio, descrevo a atividade do *borqueio* de modo a visibilizar os procedimentos operacionais e as redes de relações entre comandos e tarefas a serem executadas. Também, destacado as relações mediata e imediata criadas entre a autorização da turma de pesca e o resultado da pescaria em termos da divisão do pescado entre a Turma de Pesca e a comunidade, por um lado, e o Chefe da Turma e demais pescadores, por outro lado. E, finalmente, discuto questões direcionadas às ações práticas dos pescadores sobre o meio natural e social em favor ou em contraste com resultados teóricos de outras investigações e perspectivas de análise voltadas ao tema do conhecimento comum.

4.1 O *borqueio*

Primeiramente, é necessário dizer que neste modelo de trabalho de pesca em equipe conhecido como *borqueio* não existe divisão especializada de tarefas (cf. Quadro 7), senão que há uma divisão indispensável em virtude da impossibilidade de uma única pessoa realizar todo trabalho ou mesmo coordenar o processo completo. Nesse sentido, pude ouvir diálogos constantes a respeito da melhor forma de se realizar algo; ou afirmativas de que algo estava errado ou defesas de que algo estava certo. Porém, em todos os passos sentia-se um grau de preocupação, de temor de errar. As brincadeiras entre o grupo iam quase sempre na direção de

questionar as habilidades de alguém no que estava realizando, sendo que, muitas vezes, duas pessoas realizavam a atividade em parceria para promover uma credibilidade. Ainda, algumas habilidades são genéricas podendo ser aplicadas à pesca e não basicamente sendo própria ou produzida a partir dela, a exemplo do mergulho. Apesar do alto grau de cooperação interna em quase todas as tarefas, um conjunto de “funções” podem ser modeladas em torno das operações que resultam na pescaria, as quais são nomeadas pelos próprios pescadores que as realizam como se fosse o seu papel na Turma de Pesca, além de que determinadas ações são também regulares, demandando uma certa execução por determinados pescadores entre o grupo. São espécies de funções: chefe, taleiro, piloto do casco do taleiro, piloto do casco da rede, batedor de água, mergulhador, marreteiro, cozinheiro, comprador; além dessas, outras ações necessárias são executadas: jogar a rede, jogar o ferro, contar o peixe, limpar a rede e costurar a rede, as mais recorrentes.

Quadro 7 — Funções/Ações exercidas pela Turma.

		Chefe	Taleiro	Piloto do casco do taleiro	Piloto de casco da rede	Jogar a rede	Batedor de água	Joga o ferro	Mergulhador	Medidor do	Marreteiro	Costurar a rede	Cozinheiro	Vendedor
01	Ego	X	X											
02	Filho 1						X	X	X	X				
03	Filho 2						X	X	X			X		
04	Filho 3						X	X						
05	Filho 4						X	X	X					
06	Irmão 1											X		
07	Irmão 2											X		
08	Irmão 3		X											
09	Sobrinho 1a						X	X						
10	Sobrinho 1b						X							
11	Sobrinho 2											X		
12	Sobrinho 3											X		
13	Genro/Ego											X		
14	Amigo 1								X					
15	Amigo 2			X									X	
16	Cunhado/Ego								X					
17	Amigo 3								X					
18	Amigo 4								X					
19	Genro II								X					
20	Amigo 5		X						X					
21	Amigo 6								X					
22	Amigo 7								X					
23	Amigo 8								X					
24	Amigo 9								X					
25	Amigo 10								X					
26	Amigo 11								X					
27	Amigo 12			X										
28	Filho 5												X	

Fonte: Elaboração do autor.

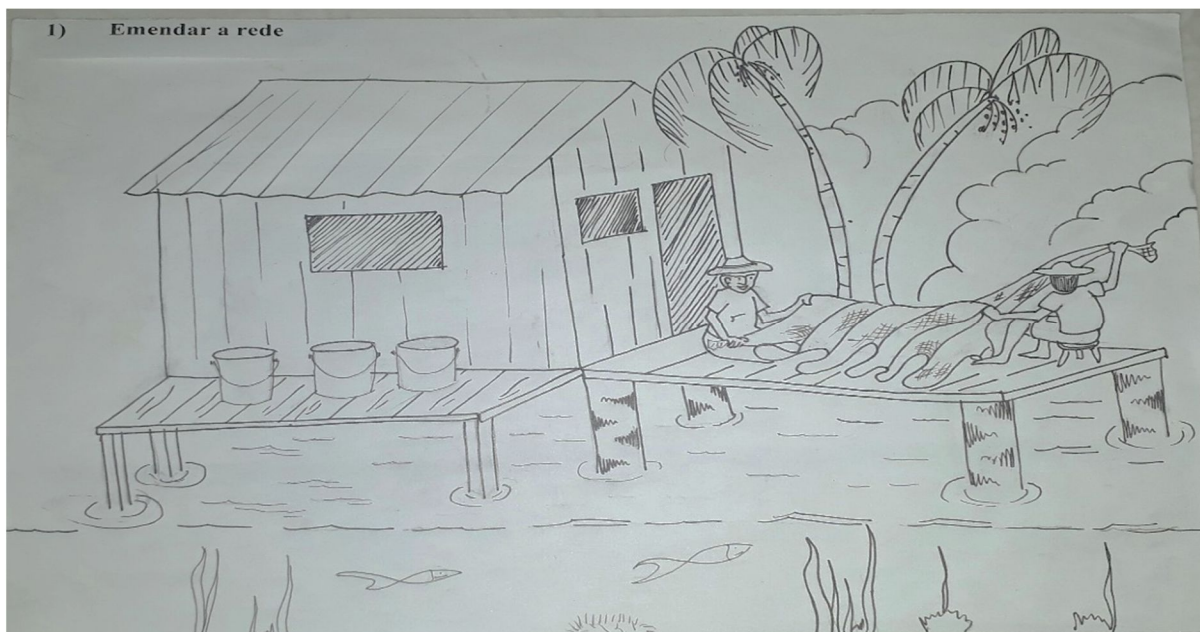
Em brincadeira acusatória, em uma das pescarias, um disse ao outro que esse era um péssimo pecador, reportando a si mesmo que era bom pescador. Apesar das brincadeiras em forma de agressões verbais, quase todas com conotação sexual, a preocupação entre os membros se exemplifica com atitudes de um deles que pediu ao outro para prestar atenção em um dos mergulhadores, pois pressentia perigo no local onde aquele mergulhou. Em outro dia o próprio Chefe da Turma disse, também, que certa vez deixou de realizar o *borqueio* porque percebeu que um dos mergulhadores estava embriagado e poderia se acidentar.

Durante o *borqueio*, muito embora o chefe ordenar os procedimentos, as ações vão sendo decididas em meio a opiniões dos outros. Certa vez, o chefe disse que achava que haviam perdido o tempo da maré; que a água já estava começando a correr o que dificultaria a pescaria. Um dos pescadores exclamou: “Eu disse que era mais cedo [que a maré estaria boa]”. Outro pescador comentou que foi o primeiro *borqueio* em que se feriu. Isso leva ao registro de eventuais acidentes de pequeno porte, mesmo no caso de pessoas com muitos anos de experiência.

Em termos práticos, a atividade do *borqueio* engloba um conjunto de procedimentos, descritos a seguir, a partir da linguagem local: 1) emendar a rede; 2) avisar a Turma; 3) reunir a Turma; 4) olhar o peixe; 5) aguardar as boas condições da “maré”; 6) lançar a rede; 7) bater água; 8) jogar o ferro; 9) fechar a rede; 10) palmilhar e matar a rede; 11) fechar o cerco amarrando a rede; 12) retirar as prisões; 13) içar a rede; 14) despescar; 15) dividir o peixe; 16) limpar a rede; 17) lavar a rede; 18) consertar a rede, quando for o caso (Figuras 12 a 29 respectivamente).

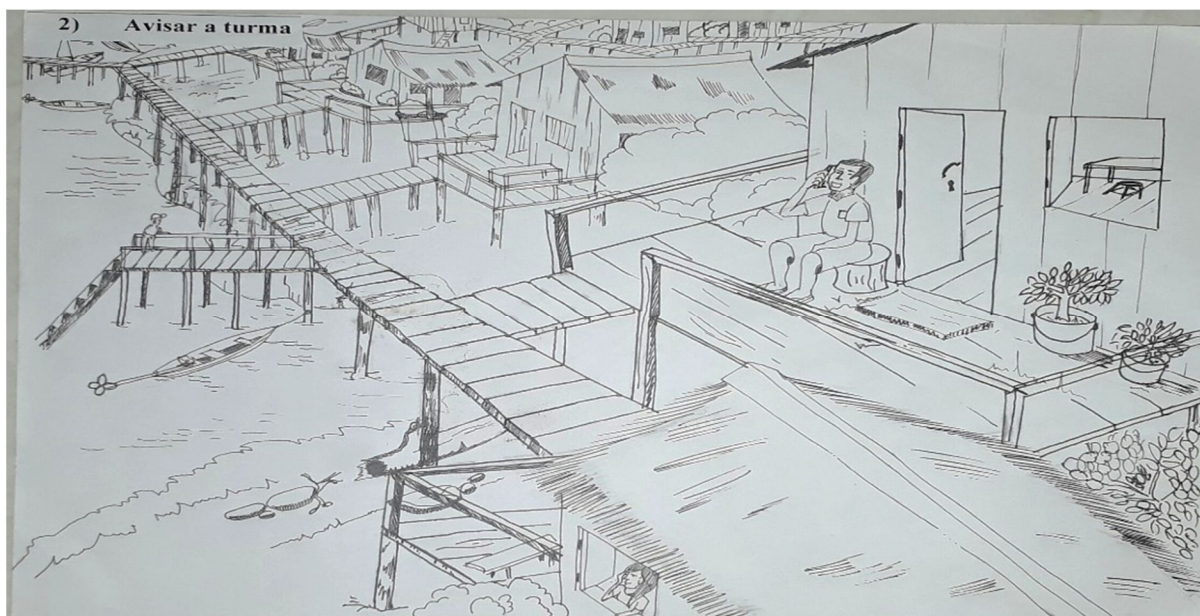
Com o intuito de permitir uma ideia geral da prática da pesca com rede de emalhe aberta em termos de suas operações farei a seguir, uma descrição virtual do **processo do borqueio**. O trabalho se inicia com a emenda das redes, quando se ata duas redes comuns para produzir uma rede maior que alcança a extensão de sessenta metros de comprimento e dez metros de altura para as pescas que se realizam em média a dez metros de profundidade (10 braças na linguagem local). Pescadores que fazem o mergulho durante o *borqueio* afirmam terem alcançado quatorze braças de profundidade, portanto, vinte oito metros de deslocamento em apneia no percurso de ida e volta à superfície. Avisa-se, então, à Turma por telefone em momento próximo ou através de recados boca-a-boca, quando se dispõe de um tempo maior entre a convocatória e a pescaria, e agrupados na casa do Chefe da Turma, os pescadores partem para a pescaria até o local previsto.

Figura 12 — *Borqueio*. Etapa 1: emendar a rede.



Fonte: ESTUMANO, EM. — Desenhos KROM.

Figura 13 — *Borqueio*. Etapa 2: avisar a Turma.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 14 — *Borqueio*. Etapa 3: reunir a Turma.



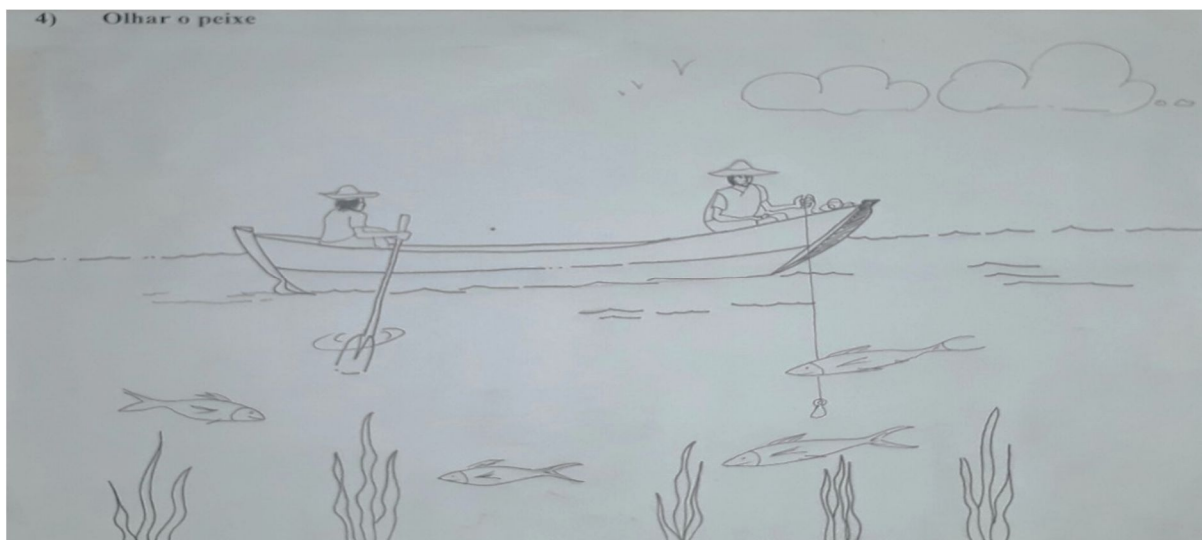
Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Chegando ao local, o taleiro sai para “olhar o peixe” (olhar sem ver, como dizem alguns). Ele sai para “prumear”, que é uma técnica de localização dos cardumes por meio de um instrumento feito de corda, contendo um peso de metal em uma de suas extremidades. A ação de prumear objetiva localizar e acompanhar a movimentação dos cardumes até a hora do borqueio propriamente dito, isto é, do cerco com as redes. E, consiste no ato de lançar o instrumento na água com o peso esticando a corda para dentro do rio a fim de que do contato entre os peixes e a corda se possa encontrar os cardumes. Para determinar se trata do mapará, retira-se a corda de dentro da água para verificar a presença de “lodo” na corda (trata-se de resíduos viscoso da pele de peixe transferido para a corda por contato); enfim, a ação de prumear é semelhante ao ato realizado na construção civil em que se usa o prumo para conferir a vertical de uma superfície e elevar um ponto. No caso da pesca, é dada outra funcionalidade ao instrumento, como foi descrito.

Após confirmada a presença do cardume, os pescadores aguardam as condições adequadas de “maré” e de tempo (não muito chuvoso e ventoso). E, então, se deslocam até o ponto de pesca se as condições naturais estiverem adequadas. O *borqueio* é feito na preiamar — a maré alta; ou na reponta — a maré baixa, (cf. Apêndice 5) ocasiões extremas em que a água entra em repouso antes de fazer o movimento contrário, de enchente ou vazante (cf. Apêndice 6). Em um momento adequado, o chefe ordena o lançamento das redes. Dois grupos tripulando o *Casco da Caruca*, deslocam-se em sentido horário e anti-horário, respectivamente,

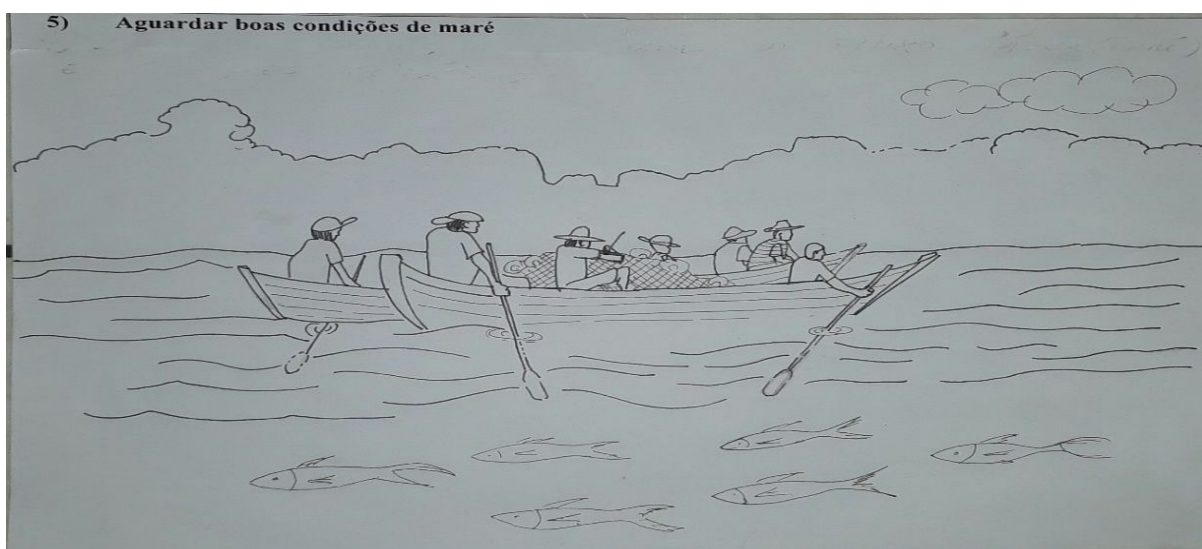
e lançam as redes das canoas ao rio, realizando um movimento circular até o encontro em um ponto acima na mesma direção do ponto de partida, finalmente, visível pela flutuação das boias atadas às bordas das redes. O início se dá aos gritos: “Vai, vai, vai!”.

Figura 15 — *Borqueio*. Etapa 4: olhar o peixe.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 16 — *Borqueio*. Etapa 5: aguardar boas condições de maré.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 17 — *Borqueio*. Etapa 6: lançar a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Em seguida entra em ação, novamente, o pessoal do *Casco da Caruca*. Este grupo, de três a cinco trabalhadores, é responsável por “bater água” na parte aberta do teórico círculo que ainda possui formato de “U”, objetivando afugentar os peixes para que se movimentem somente em sentido contrário, ou seja, na direção das redes. Após alcançarem toda a extensão lateral em cada um dos lados, com a aproximação das extremidades em formato circular, em cada ponta, lança-se um “ferro” de fundear (âncora) para afixar a rede momentaneamente.

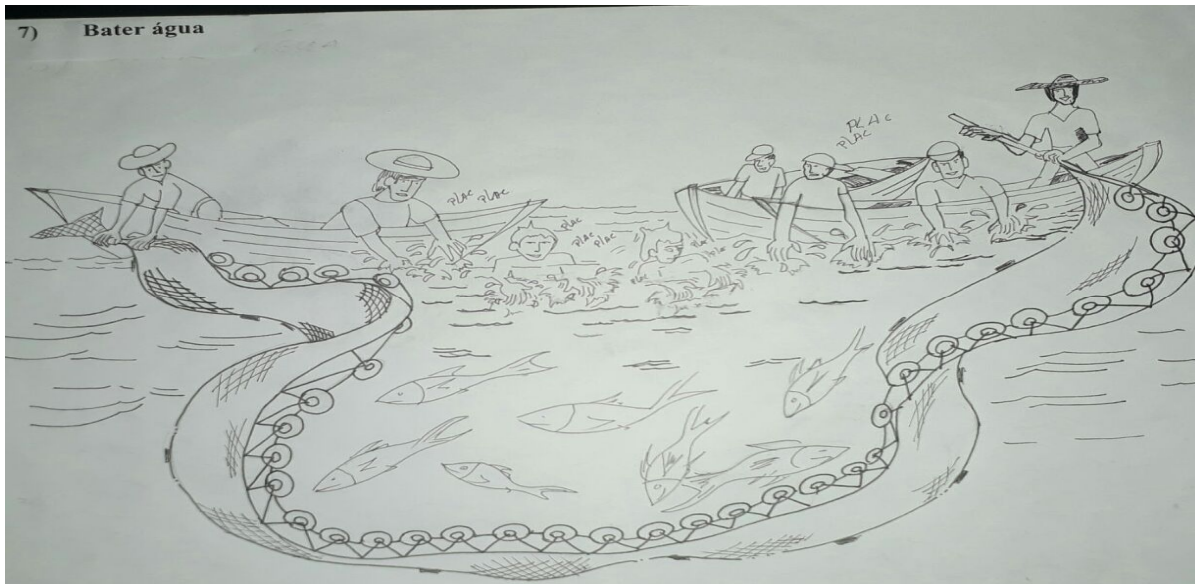
Em seguida ao completo lançamento das redes, que lembra o desenho de um círculo, entra em ação outro personagem que efetiva o trabalho considerado como a fase mais perigosa da operação. Trata-se do mergulhador. Estes pescadores são responsáveis por atar as pontas submersas das redes formando uma espécie de bolsa em que ficarão presos definitivamente os peixes. O mergulhador nada e mergulha sem nenhum equipamento técnico de respiração subaquática indo a profundidades de vários metros que correspondem a extensão submersa das redes. Há de fato o risco que o mergulhador se emaranhe nas redes ficando preso no fundo do rio com possibilidade de ir a óbito, embora nunca tenha acontecido tal situação na Turma. No sentido de precaução, alguns carregam junto à cintura, preso às vestes, uma pequena faca, bastante afiada, como recurso para cortar as redes caso venham a se prender nelas enquanto estiverem submersos.

A ação dos mergulhadores é, geralmente, a mais demorada no processo de pesca. Sua atividade é coordenada sobretudo pelo comando do *taleiro*. O *taleiro* é, no caso, o Chefe da Turma que empunha uma espécie de vara em cerca de três metros de comprimento, conhecida

como tala, e por derivação o seu operador conhecido como *taleiro*. A operação se dá de modo que o pescador introduz a tala na água e vai se deslocando ao longo do rio, dentro do cerco da rede, calmamente. Pelo contato da tala com os peixes agrupados em certa quantidade pode se supor a extensão e o volume dos peixes, alguns dizem que até mesmo o tamanho. Os mergulhadores prosseguem a amarração das redes sempre sob a verificação do movimento do cardume pelo *taleiro*.

À atividade dos cabos que são presos por cima e por baixo das redes se denomina “caseado”, expressão que lembra o ato de abotoar uma camisa, por exemplo, juntando suas duas beiradas. A operação é feita de maneira a passar a corda por entre argolas de aço presas às malhas da rede (casa) da parte superior na qual se encontram as boias, contornando a parte inferior por baixo, para aproximar as duas partes em um ponto determinado. Designadamente, é uma reprodução do ponto caseado praticado no ato de costurar por meio do qual se processa o enredamento do cardume.

Figura 18 — *Borqueio*. Etapa 7: bater água.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 19 — *Borqueio*. Etapa 8: jogar o ferro.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 20 — *Borqueio*. Etapa 9: fechar a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Aos poucos, pessoas estranhas à Turma se aproximam do grupo, algumas assumindo a função de puxar a rede (“palmilhar a rede”), fazendo que se desloque em algum sentido necessário ao seu bom posicionamento até que possam prender as redes nas bordas dos seus próprios barcos (“matar a rede”), sempre ao comando do líder ou dos mergulhadores. E, a fim de manter a rede em uma posição, a mais estendida e fixa possível, todas as pessoas próximas em suas embarcações “matam a rede”, isto é, prendem parte da rede na borda de seus barcos. Isso faz com que a rede não se desloque por força de correntezas, facilitando o trabalho dos mergulhadores que tem que passar com as cordas pela extremidade inferior.

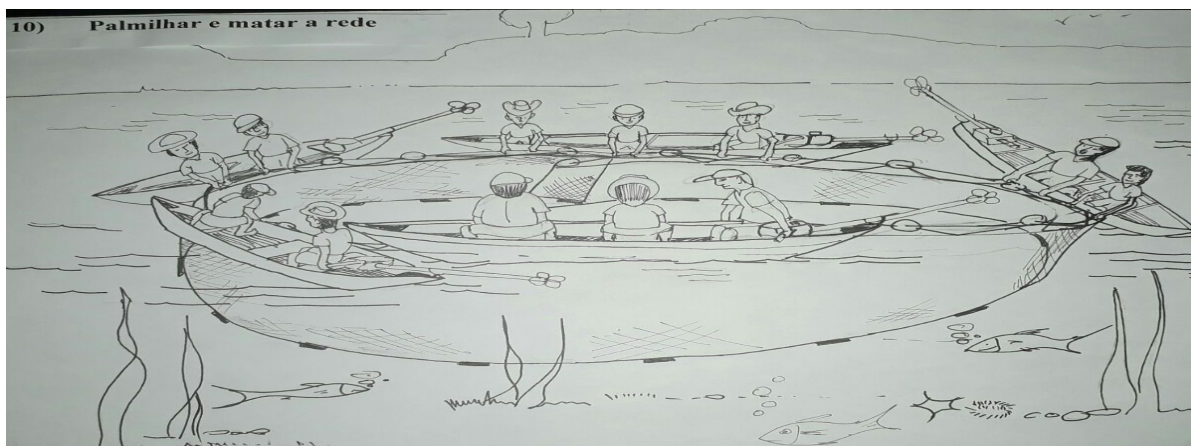
Durante esse período se pode ver alguns tomando café, outros tomando bebida alcoólica, principalmente os mergulhadores, outros ainda, resolvendo assuntos pessoais, fazendo convites para outros eventos de trabalho ou diversão e, quase todos, fazendo brincadeiras verbais e desafios como o de permanecer mais tempo submerso ou mesmo emergindo com detritos do fundo do rio para provar a profundidade alcançada pelo mergulho.

O café em pó preparado em forma de bebida é o único alimento regularmente presente em todas as pescarias; a farinha de mandioca, por vezes, se faz presente. Além desses outros dois produtos, são consumidos entre parcelas dos adultos o tabaco em forma de cigarros prontos ou a confeccionar e a aguardente em garrafas de um litro. Para as pessoas que fumam há o dever moral de possuir seu próprio cigarro, facultando o compartilhamento ou mesmo o empréstimo de uma unidade a alguém desprovido no momento. O mesmo não acontece em relação à bebida alcoólica que é compartilhada por quem a desejar independentemente se a compra foi feita por uma ou mais pessoas do grupo. Entretanto, para os dois casos, tanto do fumo quanto da bebida, espera-se que aquele que consumiu o produto às expensas alheias retribua em futura ocasião sob pena de denúncia, entre todos. Porém, mesmo ocorrendo situações do gênero não se impede que o suposto “devedor” venha novamente a ser agraciado pelos produtos alheios caso solicite. A bebida alcoólica, ainda, é ofertada por terceiro na esperança de serem recompensados com a permuta em peixes após o sucesso da pescaria

Concluído o trabalho de amarração das redes feita pelos mergulhadores ouve-se a exclamação risonha: fechou (o cerco)! A fase seguinte é localizar as “prisões”, os pontos em que a rede está presa a algum objeto no fundo do rio como galhos e troncos de árvores, por exemplo. Liberadas as redes de todas as prisões, começa-se a içá-las, a puxar as redes para dentro das embarcações para constatar a captura e fazer a despesca. A elevação das redes começa em um único ponto progredindo naquela direção até que se suspendam todas as redes que se encontram atreladas umas às outras. Logo, nos primeiros metros, é possível ver os peixes emaranhados nas redes devido sua grande quantidade. E, ao içar as redes atentamos para expressivo número de canoas pequenas e médias pertencentes aos moradores locais que aguardam a sua parte do produto da pescaria. Em regra, não se observa a presença de mulheres nas embarcações que se deslocam até o *borqueio*³⁹, mesmo ocorrendo exceções as mulheres permanecem poucos minutos no local.

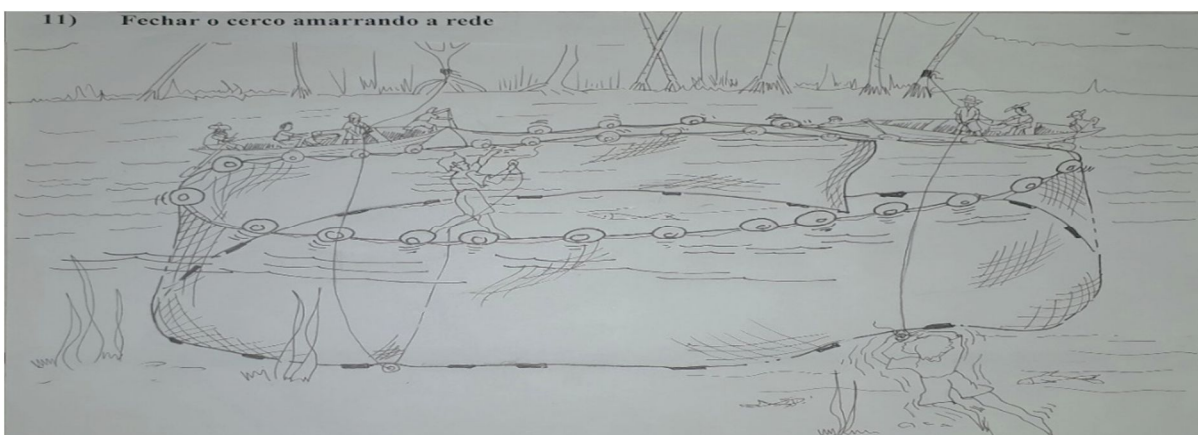
³⁹ Para uma discussão específica sobre a presença da mulher na pesca e relações de gênero consultar, entre outros, a coletânea organizada por SCHERER, Elenise Farias. **Aqui estamos**: entre as águas dos mares, águas dos rios, nas terras de trabalho na pesca artesanal. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital. Amazonas: FAPEAM, 2015.

Figura 21 — *Borqueio*. Etapa 10: palmilhar e matar a rede.



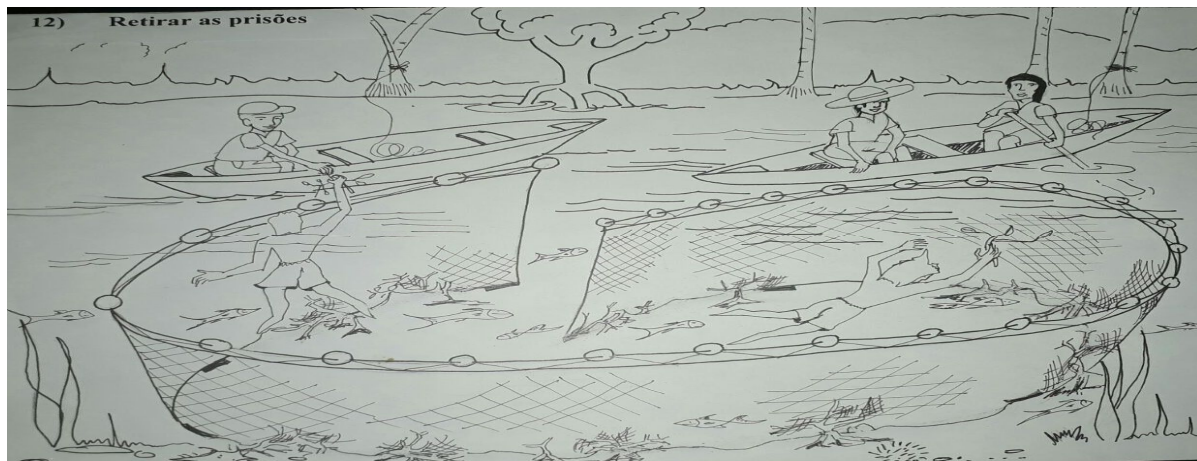
Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 22 — *Borqueio*. Etapa 11: fechar o cerco amarrando a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 23 — *Borqueio*. Etapa 12: retirar as prisões.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Quando se constata a presença feminina se faz o pedido de não falarem obscenidade (“palavrão”, na linguagem local), ao mesmo tempo em que outros dizem que se a mulher está ali deveria saber a forma como se falaria na ocasião, sendo sua permanência, de sua própria responsabilidade

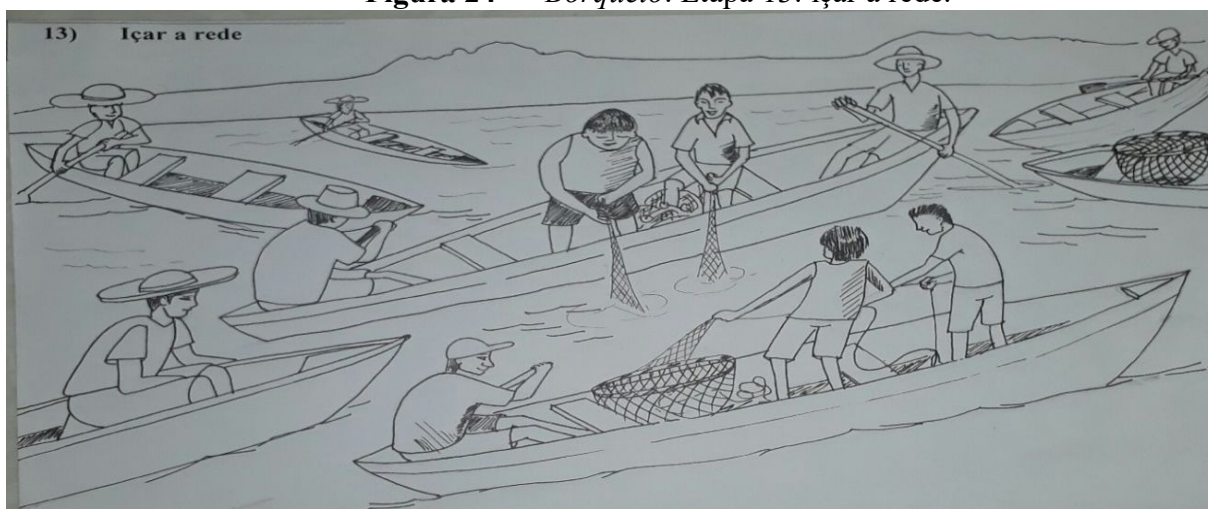
Registrei a presença feminina uma única vez, de maneira bastante curta, como alguém que estava de passagem pelo local. Em outra ocasião, certa jovem mulher comentou que não desejava ver o *borqueio* porque lá os pescadores ficam só de roupas íntimas. Em sua versão, alguns pescadores disseram que lá no Joroça mulher não vai ao *borqueio*, mas que em lugares próximos eles já presenciaram muitas mulheres no momento deste tipo de pesca.

Ainda durante a despesca, a rede vai sendo suspensa e os peixes vão se concentrando em pouco espaço, para em seguida serem depositados nos *paneiros*, momento em que há a possibilidade de os mesmos saltarem por sobre os *paneiros*, escapando à captura ou dificultando a medição do produto. Para evitar isso, um pescador “bate nos peixes” com um remo provocando a morte de muitos e evitando a situação tumultuosa, mesmo que em pouco tempo venha a morrer, pois, são incapazes de respirar o ar atmosférico: “Bate com o remo pra matar...pra ele se arrumar direito no *paneiro*; porque ele vindo vivo ele fica pulando [saltando]” (Taleiro da Turma).

Em meio ao cardume extraído, outros peixes como a pescada, dourada, filhote, apapá e sarda são recolhidos. Também, raias e tracajás e alguns peixes pequenos (picicas) são capturados, mas os últimos são descartados imediatamente, por não serem “de qualidade”, isto é, de primeira classe comercial. Nesse momento, pequenas quantidades de peixes são doadas a algumas pessoas, mesmo àquelas, que não tem direito à partilha naquele local. Essas pessoas que pretendem conseguir os peixes apenas para fins de alimentação (“pegar o da boia”) são chamadas “guaxinim”, termo empregado para ilustrar o comportamento que possuem em comparação ao animal de mesmo nome no sentido de predação. O termo também faz referência àquelas pessoas que buscam a pesca individual com muita frequência, vista como exagerada e desnecessária; no fundo, o termo denota o sentido de tirar vantagem indevida em uma determinada situação.

Após a despesca, segue-se a partilha do pescado conforme as regras do Acordo de Pesca, isto é, entre a Turma e a comunidade: cinquenta por cento para o dono da rede e cinquenta por cento para a os membros da Associação dos Moradores locais. Somente, a partir daí está autorizada a venda a terceiros. A contagem do produto é feita em *paneiros*, calculando-se 45 a 50 quilos para cada *paneiro* cheio de peixe.

Figura 24 — *Borqueio*. Etapa 13: içar a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 25 — *Borqueio*. Etapa 14: despescar.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 26 — *Borqueio*. Etapa 15: dividir o peixe.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Logo em seguida à divisão, os representantes da comunidade levam a parte do pescado que lhes cabe para uma residência para onde se dirigiram outros moradores para receberem a sua parcela. Quem recebe peixe em quantidade suficiente para a venda local ou para atravessadores o faz imediatamente ao aportarem em algum lugar em que haja balança para a aferição do peso. A partir daí cada morador pode vender a sua parte se assim o desejar, valendo-se da medição da quantidade em peso o próprio *paneiro* (cesto de fibras vegetais) ou balança.

Durante a venda, apesar do produto ser, agora, de propriedade particular de cada morador, não se evita algumas contendas a respeito do preço a ser cobrado para mais ou para menos em relação à média do valor praticado e ajustado no momento da divisão. Além do que o pescado é classificado em dois tipos com valores diferenciados: 1) o mapará, propriamente dito, que se vende de 8 a 10 reais o quilo; e 2) o “ripa”, o mapará comprido, que se apreça em torno da metade do valor do primeiro.

Os nativos identificam dois tipos de mapará nos rios das localidades: o mapará, propriamente dito, chamado por alguns de “mapará de Cameté”, apesar de a espécie ocorrer também em outros municípios e o “ripa”, o mapará visualmente menos atrativo, de corpo e cabeça mais alongado, donde o vulgo análogo “ripa”, denominação local para uma peça de madeira estreita e comprida usada em construções de moradia.

Além desses, o mapará que ocorre a montante da Usina Hidrelétrica de Tucuruí é conhecido na região de Cameté como “Paulo Isidoro” pelo aspecto de sua coloração de azul acentuado tendendo para o preto como a cor da pele do jogador de futebol que ficou conhecido nacionalmente por disputar o campeonato mundial de 1982 pela Seleção Brasileira. Diz-se, deste último, que é menos saboroso e que o odor do peixe (*pitiú*) é mais forte, difícil de retirar durante o preparo e, por isso, menos atrativo ao paladar⁴⁰.

Além das regras estabelecidas pelo Acordo de Pesca há, na localidade, um pré-acordo pelo qual se convencionou distribuir dez por cento da produção do pescado aos “Donos de Beira”. Estes são os moradores que possuem propriedades de terra nas imediações em que se realiza a pescaria, isto é, propriedades cujas extensões de terra se limitam com a margem (beira) do rio. O termo alude às pessoas que residem às margens do rio e que entendem que o rio e seus produtos, até a extensão de suas terras, são de sua propriedade. Nas localidades em que há a

⁴⁰ Com a finalidade de não ter a possibilidade de incorrer em erros de classificação técnica concernente às denominações zoológicas das espécies regionais, farei uso de expressões vulgares indicando, em alguns casos, um termo genérico a que correspondem várias espécies. No entanto, para título de esclarecimentos a respeito da combinação entre nome vulgar e nome científico é válido consultar os que foram usados por Barbosa e Ferraz (2008) em seus trabalhos escritos cujos textos serviram-me de base para a elaboração do Apêndice 7, tendo por fim prático a verificação somente dos peixes citados nesta pesquisa ou mencionados no trabalho de campo, caracterizando sua ocorrência atual ou passada no local.

figura dos “Donos de Beira”, o produto da pesca é dividido naturalmente em três partes iniciais: entre a turma, a comunidade e os donos da beira, extrapolando as regras dos acordos de pesca.

No percurso de volta à residência do Chefe da Turma inicia-se o processo de limpeza da rede, que consiste basicamente em retirar o restante dos peixes sem qualidades que ainda se mantem presos à rede. Em segundo momento, é cedido lugar à divisão entre todos da Turma sempre acompanhada de acusações de estarem recebendo menos do que os demais, porém sem exaltações, iniciam a lavagem da rede que ao fim será estendida no trapiche para secar.

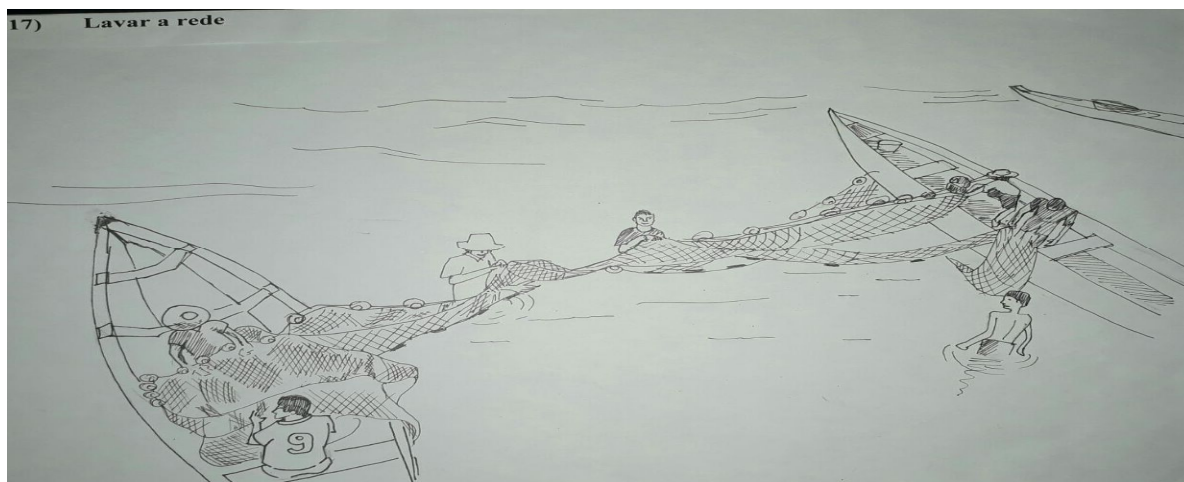
A atividade de lavagem da rede, por sua vez, dar-se por meio do ato de mergulhá-la diretamente no rio com a intenção de ser retirado o odor mais forte do peixe, bem como a ação de destrançar alguns peixes não comerciais, os quais foram emalhados junto ao cardume, além das algas, é claro, que ficam presas as redes. Ao término da limpeza, todos os envolvidos na pescaria se dispersam voltando em direção às suas residências. Tendo em ressalvo possíveis danos na rede, por ação de botos ou até mesmo de pedaços de árvores submersas, entre uma pescaria e outra, far-se-á a necessidade de conserto (a “costura da rede”) com urgência.

Figura 27 — *Borqueio*. Etapa 16: limpar a rede.



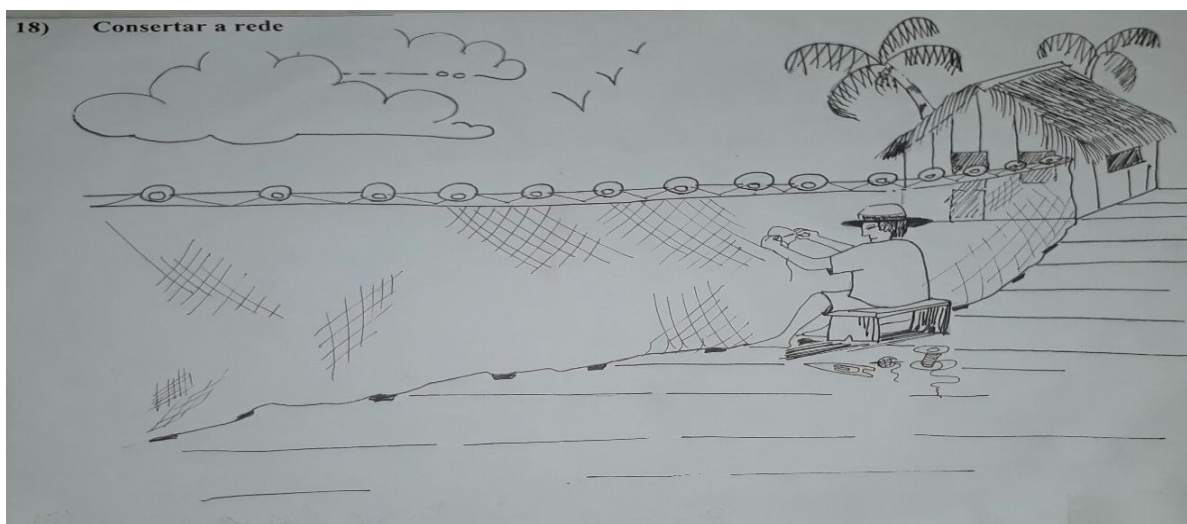
Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 28 — *Borqueio*. Etapa 17: lavar a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

Figura 29 — *Borqueio*. Etapa 18: consertar a rede.



Fonte: ESTUMANO, E.M. — Desenhos KROM.

4.2 A pesca e a vida comunitária

A imagem ou a representação de peixes e da ação da pescaria é onipresente na mentalidade dos moradores locais. O peixe transita em vários espaços: no mercado, como valor de troca para quem o adquiriu de primeira mão (no caso, o pescador) ou de segunda mão (no caso, o marreteiro e o comprador); na casa, como alimentação; na vizinhança, como elemento de solidariedade e de aliança entre parentes e amigos por meio de doação; no lazer, como bem a ser empenhado em apostas, mormente, em jogos de cartas ou de futebol. Além do que, existem vestígios de imagens dos animais no interior das residências adornadas em pinturas ou entalho

diretamente sobre as paredes de madeira ou móveis, em peças de madeira ou cerâmica; indicando acidentes geográficos (praia do pescador).

As pessoas reconhecidas como “pescadores” aproveitam o peixe tanto como mercadoria comum quanto como objeto de valor comunal. Como mercadoria comum o peixe é vendido quando em maior volume para os “marreteiros” ou de “porta em porta” para os demais interessados em adquirir porções menores, segundo a necessidade e a capacidade de pagamento. Como objeto de valor, o pescador também utiliza o peixe para fazer doações e/ou trocas por outro produto entre pessoas conhecidas. Neste último caso, não se doa o peixe submetendo à troca com a equivalência do preço de mercado, que é conhecido por todos (o mesmo se aplica, na localidade, aos galináceos, aos ovos, etc.), mas ao merecimento, à amizade, ao parentesco e à reciprocidade anterior, o que permite que o ato atual da troca mantenha o contínuo das trocas anteriores e a abertura para trocas futuras, quer sejam os produtos da mesma natureza (peixe, alimento), quer sejam de natureza diferente. Desse modo, fica-se em débito não com produtos, ou dinheiro, mas sim com as ações, devendo o recebedor avaliar a suficiência da contraprestação, sem jamais declará-la no momento do recebimento do dom.

Os demais moradores que pescam, ao obter o pescado, praticam aquela segunda forma de transação de valor com o peixe. Entre estes, o peixe pode ser oferecido ou trocado em sua condição natural ou como prato preparado por meio do cozimento (assado ao lume, frito em gorduras animais ou vegetais e cozido em água, basicamente). O preparo, particularmente, da alimentação é assunto privado feminino. Apenas, e eventualmente, os homens fazem o preparo do alimento para a família, restringindo-se aos pratos que são assados no fogão à lenha ou a carvão; ainda podem se incumbir deste tipo de tarefa, raramente, em situações em que a mulher se encontra impossibilitada de fazê-lo, por motivo agudo que a deixe ausente da residência, doença ou parto recente, permanecendo em casa.

Os produtos consumidos pelas famílias são preparados no interior das residências, assim como os que serão objeto de doação ou troca, posto que a modalidade de compra de alimento preparado para o consumo imediato foi introduzida no local recentemente. Agora, é possível comprar frango assado com a oferta em domicílio o que, gerou de certa forma, o protesto de mulheres mais velhas, com comentários como: “As mulheres de agora não querem mais fazer comida, arrumar a casa... querem achar tudo pronto; não quer ver!?”.

Também, consideramos a fala dos pescadores a respeito de saúde e doença em que se evita a ingestão de certos tipos de peixes por serem *reimosos*⁴¹ e, portanto, prejudiciais ao estado

⁴¹ Sobre o tema dos tabus alimentares na Amazônia consultar MAUÉS, R. H. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Gráfica e Editora Universitária/UFPA, 1990.

de doença em que se encontra o paciente ou de atenção à saúde como no caso das parturientes ou de quem se recuperou recentemente de enfermidade — entre os peixes endêmicos (cf. Apêndice 7) o mapará, particularmente, é considerado muito *reimoso* na visão local; nas conversas abordando feitos fantásticos em que se relata o abatimento de peixes de tamanho e quantidade pouco comuns; nas conversas em que se quer afirmar certa distinção social dizendo que simplesmente ingere “peixe de qualidade” (os peixes mais valorizados do local como dourada, filhote, tambaqui, sarda...) ou inversamente que não consome peixe como principal alimento, porém apenas carne bovina e outros pratos à base de massas os quais são incomuns no cotidiano da maioria⁴². Nas avaliações do temperamento: “Fulano não é nem peixe nem carne”, a fim de dizer que age com certa indiferença, não denotando calma (peixe) e nem agitação ou força (gado).

Metaforicamente, referências ao pescado dão-se por meio de expressões que permeiam os diálogos, como: “aquela mulher ‘fisgou’ (ação de prender o peixe pelo anzol) o meu coração”; “se ele me aborrecesse mais, eu ia dá uma ‘zagaiada’ nele (ação de ferir o peixe com a zagaia a fim de abatê-lo); “ele está ‘pescando’” (como constatação da sonolência de alguém, que balança a cabeça involuntariamente para baixo e para cima, lembrando o movimento das mãos quando se tenta a fiska do peixe durante a pescaria de linha de mão).

A propósito, em muitas ocasiões, era demarcada um tipo de historicidade envolvendo o presente e o passado atribuindo ao último, maiormente, a ideia de fartura, à época em que o peixe aflorava às águas dos rios, sendo um tempo indeterminado; ou contraditoriamente, à época na qual o peixe havia desaparecido dos rios, motivos da elaboração do Acordo de Pesca na comunidade nos anos de 1990.

A configuração da visão do presente, a partir da construção da memória sobre o passado a respeito da pesca, é feita por dois processos básicos de verbalização, que denomino de espontâneo e coordenado. O processo espontâneo ocorre por meio das recordações entre os homens, aos tempos passados que quando viam os pais (ou melhor, o pai) saírem para pescar com os amigos ou quando os acompanhavam nas pescarias. Este tipo de recordação se liga mais a aspectos de lazer do que de alimentação, pelo que se destaca a forma de pescar, a quantidade e o tamanho dos peixes.

⁴² Exemplos como este podem ser pontos de partida para estudos baseados na abordagem de Young Yun Kim (1944) que propõem o conceito de “identidade intercultural” como uma extensão e um contraponto à “identidade cultural”, fundamentando-se na perspectiva de Sistemas Gerais que considera a pessoa como um sistema aberto: “O significado da identidade intercultural inclui ainda um componente vital de uma identificação emocional de si mesmo, que não se limita ao próprio grupo social, mas também a outras culturas, projetando assim uma perspectiva que não está presa a um interesse de grupo paroquial, mas, em vez disso, uma que se vê e se identifica com as perspectivas dos outros” (KIM, 1994, p. 10).

Do outro lado, o processo coordenado de verbalização sobre a pesca se obtém por meio das reuniões e registros (como o Acordo de Pesca) constituídos na e pela Associação de Moradores envolvida pela diretoria das comunidades cristãs católicas. Neste meio, a memória é construída com a finalidade de solidariedade social. Assim, traça-se um ponto no tempo — o presente — para o qual se avalia uma condição que se for não a desejável, pelo menos não é de total improdutividade; em contraste com a antiga condição de fartura do pescado. Então, expõe-se um condicional para o futuro para fins de engajar as pessoas em um padrão de comportamento orientado pela ideia de preservação do estoque pesqueiro, que, neste caso, é invocada uma coletividade que supostamente está sendo beneficiada no presente e que continuaria dessa forma ou seria prejudicada se cada um agisse por conta própria no trato com a coleta do pescado.

Ambas as formas de se relacionar e construir a memória do passado que orienta a avaliação moral do presente expressam positividade e negativas do passado e das relações sociais do presente. A primeira forma, em particular, é mais linear e “natural”, traduzindo a ideia de que no passado deu-se a fartura o contrário do presente que dá lugar à escassez. A segunda forma é a mais dinâmica e política, acrescentando-se um passado imediato ao processo coordenado de rememoração: passado (fartura); passado imediato (escassez total); presente (nem fartura nem escassez total); futuro (incógnita, a depender da ação no presente).

De fato, esta é uma caracterização que procura interpretar o processo de simbolização da temporalidade a partir da junção de percepções diversas, tendo sempre a considerar que “a multiplicidade do tempo social é tal que, no interior da mesma sociedade, diferentes contextos cognitivos levam a percepções de tempo divergentes” (PINA-CABRAL, 1989, p. 269). E, assim, seria preciso acrescentar pelo menos cinco variáveis a esta observação, voltadas à produção e consumo, que vão se desdobrar na avaliação sobre os peixes, sobre a pesca, sobre pescadores e sobre as pessoas como habitantes de um ecossistema em área insular no interior do Estado do Pará, na atual situação histórica e social:

- 1) O represamento do rio impediu, naturalmente, o deslocamento livre das espécies de peixes locais entre as localidades a jusante e a montante da barragem; a restrição do habitat (além das alterações hidrológicas, etc.) implicou em impactos na reprodução das espécies e no volume das populações (cf. Seção I, item 1.2). Também, tem impacto significativo na diminuição do pescado, o assoreamento dos rios pela retirada da vegetação de bordadura (CORRÊA, 2010, p. 62) das margens dos rios e das ilhas; a exploração madeireira; a poluição das águas por resíduos industriais e por esgoto sanitário; a alteração dos fluxos d’água para a

piscicultura; a uniformização da flora por meio da agricultura do açazeiro e a sua, conseqüente, influência na fauna existente atualmente, entre outros fatores ambientais.

2) O desenvolvimento da pesca de maior escala no município a montante, Limoeiro do Ajuru. Este município passou em anos recentes a se envolver na produção e na comercialização em massa do pescado mapará, negociando o produto no mercado local e, principalmente, na capital do Estado onde se criou um público consumidor, formado particularmente por ex-moradores da microrregião de Cametá (cf. Figura 1, na Seção I) que passaram a residir na cidade de Belém e cujo alimento funciona atualmente como um elemento de identificação regional positiva. Mesmo que proveniente de Limoeiro do Ajuru, o peixe é comercializado na capital do Estado sob a denominação “mapará de Cametá”, entre outros fatores econômicos.

3) Movimento homólogo de identificação positiva perpassa o próprio município de Cametá, da Cidade aos distritos, que experimentam internamente, com maior intensidade a partir de meados da primeira década do nosso século, maneiras se dizerem “cametaenses” por meio de expressões diversas como se verifica nas propagandas de vários produtos comerciais, desde artigos de consumo material até itens voltados ao lazer, incrementado pelas mídias sociais de propriedade particular, empresarial, ou de outras organizações como a prefeitura local, e entre outros fatores simbólicos.

4) Fatores de ordem legal e política implicaram na reordenação das áreas de pesca que passaram, em geral, a ser gestadas pelas comunidades locais, impondo restrições a pescadores externos. Estas novas configurações legais ou normativas restringem o acesso dos pescadores aos limites dos rios que pertencem às suas comunidades diminuindo, conseqüentemente, a oferta regular de trabalho e a quantidade de peixe capturado em comparação a épocas de livre acesso aos recursos pesqueiros. O trânsito por extensas áreas regionais e ainda em muitos municípios a pouco mais de três décadas é recordado por um dos pescadores mais velho da Turma, citando pelo menos três municípios nos quais atuavam:

Uma época dessa [mês de junho] ninguém estava por aqui. Ia embora pra cima [a montante da localidade], trabalhar...Jarapanema, Arapijó, Vila do São Benedito, Ponta Grande de Mocajuba. Tudo por lá eu conheço...esse lado. Do lado de lá é... Muiraba, Ilha do Furtado, passando da Ilha do Furtado tem uma [ilha], pra cá pra esse lado, do lado do Ituquara, a Vila do Umarizal. Desse lado aqui, até lá eu cheguei trabalhando. Tudo por lá eu conheço. Pra cá, [a jusante da localidade] pra esse lado daqui Pitiú, Jaracuera, Pindubá-Miri, Pindubá Grande, Panacuera-Miri, Panacuera Grande, Praia do Maúba, próximo de Belém; Praia do Tucumanduba, Praia do Urubueua, tudo por lá eu conheço. De frente de Belém: Capim. Tudo por lá nós já fomos pegar mapará, com Felino. Pode conversar com ele que ele conta. Aqui, pra cá ...meu Deus...esqueci o nome...Vila do Conde. Tudo por lá nós já pegamo mapará...confronte Barcarena (Pescador da Turma, 62 anos).

5) E, finalmente, o acelerado processo de antropização das regiões de ilhas reflexo do crescimento populacional do próprio município⁴³ cuja população residente passou de 85.187 em 1991 para 97624 em 2000 e 120896 habitantes em 2010 (FAPESPA, 2015)⁴⁴; com população estimada para 2017 na ordem de 130.100 pessoas (BRASIL. IBGE, 2010). Atualmente, Cametá é o oitavo município mais populoso do Estado do Pará.

Estas considerações, em alguns pontos, estão alinhadas ao que Silva (2011) ratificou a respeito de a pesca na Amazônia e, em especial, no médio rio Negro, ao despontar da década de 2000: “O rio Negro, assim como toda Amazônia, insere-se num processo de intensificação de uso dos recursos pesqueiros, ocasionado por inovações tecnológicas, pela perda do controle local sobre áreas e recursos, pelo crescimento populacional, por migrações e pela urbanização” (SILVA, 2011, p. 142).

Este conjunto de fatores históricos associados às dinâmicas culturais local e global ilumina a compreensão da conjuntura que leva os discursos sociais a tomarem mais de uma direção, o que aliás é próprio das organizações comunitárias. Por esta via, ressalto que as percepções das pessoas em torno de os processos econômicos locais de pescaria e o consumo do pescado traduzem-se em discursos públicos de identificação populacional e regional, ora referindo-se as condições, ora afastando-se delas. Tais discursos fazem uso de pelos menos quatro símbolos do peixe mapará que estão representados materialmente e são recorrentes no imaginário local dos munícipes, quais sejam:

1) a presença de peixes no Brasão do Armas do Município, que os residentes identificam como sendo maparás, memória reservada com mais frequência entre adultos e idosos (Anexo 3);

2) os cartazes de lojas para divulgação de produtos diversos que se distribuem gratuitamente ao final do ano, constando no material o calendário do ano novo ilustrado com fotos do peixe e mesmo da pescaria de *borqueio* (Anexo 4);

3) o clube de futebol local — o Cametá *Sport Club*, também, autodenominado, “o Mapará Tocantino”, cujo mascote é o “Mapará” — que ingressando no campeonato estadual

⁴³ No âmbito do crescimento populacional Carvalho (2008, p. 2) registra a desorganização no processo de ocupação ocorrido após a construção da Hidrelétrica de Tucuruí: “Surgiram novos núcleos urbanos na periferia constituídos de populações oriundas de outras localidades vizinhas, expulsas pela barragem de Hidrelétrica de Tucuruí, que saíram à procura de outros lugares para se abrigar e sobreviver. Só na cidade de Cametá surgiram quatro periferias, praticamente todas na base da invasão, em áreas tidas até então como matas virgens, área de roça, campinas, várzeas, igarapés e outras. Nesses lugares impera o pauperismo, inexistindo qualquer tipo de infraestrutura básica, quebrando o equilíbrio da cidade, sobretudo com o aumento do número de habitantes na área urbana”.

⁴⁴ Em escala maior, Silva e Bacha (2014, p. 170) ao tomarem por parâmetro o crescimento desigual entre os Estados e municípios da região norte do Brasil, registram que “[e]ntre os anos 1950 e 2000, a população da Região Norte cresceu 1.570%, ao passo que a nacional, 709%”.

no ano de 2009, ano de sua fundação, sagrou-se campeão Paraense de Futebol no ano de 2012, elevando o moral dos cametaenses (Anexo 5);

4) um bloco de carnaval denominado “Mapará Elétrico”, que congrega os foliões em um dos dias das festas carnavalesca anuais que ocorrem entre fevereiro e março (Anexo 6).

A observação deste intrincado processo de recordação, esquecimento, positividade e negatividade do lugar e das formas de se viver no lugar aquando dos contatos intrarregional e extrarregional permite compreender que as determinadas atitudes próximas ao tempo presente e ao passado “de uma sociedade estão profundamente ligadas às atitudes ligadas ao espaço social e à ordem social. [...] Deste modo, ao nível das representações coletivas, e através da acção social, o tempo e o espaço sociais são simultaneamente criaturas e criadores da ordem social” (PINA-CABRAL, 1989, p. 269-270).

Em hipótese, não existe conhecimento acerca da pesca que seja propriedade de alguém, que alguém domine como supostamente domina um especialista técnico ou acadêmico⁴⁵; por isso, não pode haver transmissão totalizante de saber entre pessoa-pessoa, como por exemplo entre pai e filho, numa relação diádica autônoma, visto que “nenhum conhecimento está isento das relações interpessoais” (KAPLAN; LASSWELL, 1979). Tendo ainda em análise:

[...] Um ponto significativo e relacionado aqui é que o conhecimento, como parte do mundo social, tem uma “vida social”, e como o mundo social está sujeito a processos de construção e formulação, o conhecimento nunca pode ser separado desses processos, nem, portanto, de sua própria manipulação. O conhecimento tem seu uso na medida em que se encaixa em um esquema social de outras coisas (RUBINSTEIN, 1981, p. 136).

O conhecimento intrínseco à pesca, como um conhecimento do senso comum, é essencialmente um saber social. Ele só pode ser identificado no meio cultural em que se produz o conjunto de concepções sobre o mundo — e por causa disso, não pode ser extraído deste mesmo meio⁴⁶. Os homens pescam, sobretudo, não porque aprenderam como capturar peixes e sim porque vivem em um ambiente no qual há peixes e sobre o qual produziram juízos que tornam o peixe alimento em determinadas condições, pelas quais se evidencia suas ações

⁴⁵ Lévi-Strauss assinalou, por oportuno, que a eficácia simbólica do ritual xamânico se assenta principalmente no consenso coletivo, ainda que o xamã possua conhecimentos médicos primitivos e domínio de técnicas experimentais de cura (LÉVI-STRAUSS, 1975).

⁴⁶ *A priori*, Geertz distingue as interpretações partindo de dimensões em torno da cultura concluindo que: “A religião baseia seus argumentos na revelação, a ciência na metodologia, a ideologia na paixão moral; os argumentos do senso comum, porém, não se baseiam em coisa alguma, a não ser na vida como um todo. O mundo é sua autoridade” (GEERTZ, 2000, p. 114).

pragmáticas de captura. Esse entendimento é sustentado pelo argumento de Norbert Elias que foi interpretado por Koury (2013, p. 93) dessa forma:

[...] o desenvolvimento de saberes social e individual só pode se dar no interior das figurações, isto é, se processa internamente, por meio das relações travadas por esses indivíduos no plural e as redes que formam e conformam continuamente as interações, conformando uma cultura e uma economia emocionais como produto das experiências e da vivência desses indivíduos em redes⁴⁷.

Da mesma forma que a humanidade não se resume a um espécime humano, o saber da pesca não se resume ao que um pescador, individualmente, sabe. Ninguém, em particular, pode ensinar o que é a pesca porque qualquer conhecimento está assentado em relações interpessoais; no máximo, pode-se ensinar o que se conhece sobre pesca a partir de sua experiência imediata em termos de manuseio de instrumentos e técnicas de captura de tipos determinados de animais; localizando, assim, a pesca no horizonte mais amplo da vida, de que se nutre, e não simplesmente no campo da manutenção da vida, como técnica por meio da qual se busca satisfazer necessidades alimentares com a ingestão de proteínas de animais aquáticos⁴⁸. Isso leva à observação procedente de Norbert Elias, o qual acredita de que o padrão normal de vida de uma sociedade se eleva acima das necessidades alimentares ou sexuais mais elementares, satisfazendo tanto a fome do ego [ordem natural] quanto do superego [ordem social], posto que:

[u]ma esfera econômica de interconexões não surge *exclusivamente*, como às vezes se supõe, pelo fato de terem os seres humanos que satisfazer sua necessidade de comer. Também os animais são movidos pela fome, mas não se empenham numa atividade econômica. [...]. Para que surja alguma forma dessa atividade econômica, é essencial a intervenção de funções superegóicas ou prescientes que regulem as funções instintivas elementares do indivíduo, sejam estas o desejo de alimento, proteção ou qualquer outra coisa. Somente essa intervenção torna possível às pessoas conviverem de maneira mais ou menos regulada, trabalharem juntas por um padrão comum de obtenção do alimento [em uma turma de pesca p.ex.], e permite que sua vida comunitária dê origem a várias funções sociais interdependentes. Em suma, as regularidades especificamente sociais — e portanto econômicas — só passam a existir

⁴⁷ Este é o quarto ponto apresentado por Koury (2013) com a proposição de interpretar os princípios básicos da sociologia processual eliasiana. Os três pontos anteriores são os seguintes: 1. As ciências sociais e a sociologia, em particular, trabalham com os *indivíduos no plural*, o que Elias identifica conceitualmente como figurações; 2. Estes indivíduos no plural agem de forma interdependente e se encontram em constante fluxo, isto é, movimento continuado; 3. O processo de desenvolvimentos das figurações se dão a longo prazo e, em larga medida, não são planejados e nem previsíveis.

⁴⁸ Refiro-me, especificamente, à captura de animais aquático por meio da pesca de rede aberta, uma vez que a compreensão acerca do que seja pesca pode ser mais ampla. Manuela Malheiro Ferreira, por exemplo, baseia-se na definição de pesca do geógrafo português, especialista em pesca artesanal, Henrique Solto (2007) que considera a pesca como uma atividade de recoleção que se desenvolve à custa da adequação dos recursos bióticos da hidrosfera, envolvendo três componentes: os recursos aquáticos, o meio físico-químico em que os referidos recursos vivem e o homem, enquanto coletor ou predador. Para a autora, “a interação entre estes componentes resulta numa enorme diversidade de sistemas haliêuticos, que podem ir da caça à baleia, à apanha de alga, à pesca com fins de autoalimentação, comerciais ou mesmo recreativo” (FERREIRA *in* FURTADO *et al.*, 2004, p. 261).

através da peculiaridade da natureza humana, que distingue os seres humanos de todas as demais criaturas. Por essa razão, todas as tentativas de explicar essas regularidades sociais a partir de regularidades biológicas ou de seus padrões, todos os esforços de transformar a ciência social numa espécie de biologia ou numa parte das outras ciências naturais revelam-se inúteis (ELIAS, 1994, p. 42-43).

Mesmo se focalizarmos a atividade da pesca por um ângulo estritamente econômico, isto é, se visualizássemos o trabalho na vida do grupo de pescadores advindos de uma ordem econômica, ainda assim, perceberíamos que “[é] claro que atos concretos particulares provavelmente serão realizados de acordo com as regulamentações de mais de uma dessas ordens [ordem legal ou ordem econômica ou outra]”, de acordo com Goffman (2010, p. 18). Ele ilustra que uma determinada ordem social econômica uma vez elucidada não pode ser refratária a outras ordens dentro do sistema social:

Uma ordem social pode ser definida como a consequência de qualquer conjunto de normais morais que regulam a forma com a qual as pessoas buscam atingir objetivos. O conjunto de normas não especifica os objetivos que os participantes devem buscar nem o padrão formado pela (e através da) coordenação ou integração desses fins, e sim meramente os modos de buscá-los. [...] (GOFFMAN, 2010, p. 18).

Destarte, “tornar-se trabalhador” não é sinônimo de “tornar-se pescador” ainda que o primeiro processo englobe o segundo. O correto seria dizer que “tornar-se trabalhador” é uma regra moral, uma orientação para ação; já a ação em si mesma, o modo de se empenhar em uma atividade que seja reconhecida como trabalho ou de não se empenhar ou ainda, de retardar seu empenho, é de domínio dos participantes, mesmo que suas escolhas não sejam todas deliberadas, cuja dimensão social do envolvimento individual em uma atividade de trabalho, como avaliada que seja a atividade da pescaria em turma, alinha-se à hipótese de Piteira de avançar na abordagem do trabalho como modo de vida social. Pois, segundo o autor:

Trata-se ao fim e ao cabo, das escolhas livre e condicionadas que os indivíduos ineridos em sociedades procuram para a realização do seu modo de vida através do trabalho, recolocando a questão de saber se as pessoas trabalham apenas por uma razão utilitarista porque têm que obter a sua subsistência ou pelo contrário, trabalham para poderem estar integrados na sociedade em que vivem ou ainda, porque não? Ambas (PITEIRA, 2008, p. 246).

Isto tudo é compreensível uma vez que Bauman (1977, p. 71) pondera que:

[...] os fatores culturais podem dirigir e re-dirigir a ação humana, ao oferecerem novas perspectivas (fornecendo novo conhecimento fatural), ou ao ‘despertarem a consciência’ (fornecendo novos valores). Em ambos os casos, eles alargam o raio de escolhas cognitiva e moralmente acessíveis ao indivíduo. Por conseguinte, os fatores culturais dão novas dimensões à liberdade de ação do indivíduo.

Na localidade, pode-se trocar trabalho por alimento e vice-versa, chegando-se com isso, a um princípio gerador das trocas que integra os elementos trabalho-alimento-trabalho. Aparentemente, poder-se-ia apontar uma incoerência na redundância do termo trabalho no conjunto dos elementos, no entanto, a redundância é apenas aparente. Observemos a operação em dois planos, no individual e no coletivo. No plano individual para se conseguir alimento é preciso trabalhar; em tese, em se trabalhando, consegue-se alimento. No plano coletivo pode-se conseguir alimento sem trabalhar, por meio de doação da comunidade em geral, caso esteja passando por dificuldades financeira, de saúde ou outra que moralmente compadeça o grupo (se a causa do desabastecimento de alimento é merecedora de assistência ou se o benefício vai se voltar para os adultos ou para as crianças).

Contudo, a continuidade da providencia alimentar apenas se fará por meio do próprio trabalho, uma vez que os demais prestarão ajuda somente como auxílio temporário, voltando ao plano individual ou coletivo mais restrito, de caráter familiar. Dessa maneira, modelando os planos individual e coletivo de uma só vez, temos a integração dos elementos trabalho-alimento-trabalho dando relevo ao trabalho como princípio e fim das trocas, e não a materialidade do alimento que de alguma forma se expressa na identificação do pescador com o pescado, resultado evidente de seu trabalho.

Anteriormente, a afirmação em parágrafos acima de que não se pode ensinar a ninguém o que é a pesca poderia gerar confusão, fornece a impressão de entrar em contradição com Geertz (2000, p. 116) quando diz que o senso comum pode “até ser ensinado”. Todavia, quando faz essa afirmação, o autor está mantendo a ideia de sistema cultural na vida prática, ou seja, na vida por inteiro em que outras interpretações do mundo (mítica, religiosa, legal, artística, filosófica, científica) compõem um quadro geral e interativo, por isso, defendo que a pesca não pode ser ensinada esquematicamente. Na verdade, quero me referir ao fato de que não se pode chegar a algo que se denomine “pesca” depois de extrair:

1) as relações de amizade — “continuo na turma pela amizade; aqui a gente brinca, fala palavrão...”;

2) as concepções de direito de pescar — “todos têm direito de pescar; se for na frente da minha casa, basta me avisar”;

3) as concepções religiosas de que o peixe é uma dádiva divina — “foi Deus que nos deu o peixe; isso é uma benção”;

4) as concepções de que o peixe não é de ninguém. “Onde corre a água [leito do rio] não é de ninguém. A beira [margem] de um lado pertence a um e a beira do outro lado pertence a outro, mas onde corre a água... ninguém é dono”. O conseqüente entendimento desta assertiva

de um morador local é a de que o que existe no leito do rio não é propriedade particular, a exemplo dos peixes. Essa declaração, em tom de negação, foi feita por um vizinho a outro que o convidou para represar o igarapé que divide suas propriedades contíguas para impedir o acesso à pescaria por outras pessoas;

5) as concepções de que se deve pescar somente o necessário para sua alimentação, porque os outros também precisam de alimento — “quando fulano pega os peixes ele volta a *lancear*; parece que ele quer acabar o peixe num único dia”;

6) as restrições que o luto impõe por certo período. Uma professora aposentada comentou a respeito do luto que guardava o Chefe da Turma em virtude da morte de seu sobrinho vítima de uma doença estomacal: “Olha, professor, sei que não é verdade, que é coisa dos antigos, mas não se deve pescar quando se está de dieta. Quando se pesca a rede fica toda apodrecida”⁴⁹;

7) a convenção de que somente os homens devem pescar — por exemplo, “a mulher do fulano pesca!” (palavras de uma senhora enfatizando o inusitado e confirmado pelo marido da mulher em questão); “Ela pula pro igarapé [riacho] e leva o menino com ela”;

8) a ideia de que, para alguns, a bebida alcoólica também é um instrumento de pesca — “É preciso, patrão, pra espantar o frio”; entre outros.

Enfim, não poderemos chegar a um triângulo formado por pescador-rede-peixe, como se fosse um esqueleto sobre o qual simplesmente se adiciona as características externas dos meios geofísicos, dos tipos de animais, dos instrumentos de pesca e etc. Uma visão essencialista da pesca talvez necessitasse de uma imagem do tipo: um pescador, após localizar um cardume com seu prumo ou mesmo sem fazer isso, na certeza de que é uma boa área para pescaria, empunhando sua rede a arremessa ao rio durante a maré propícia e em seguida a iça realizando a despesca. Essa imagem fará *jus* muito mais aquilo que se chama pesca desportiva, feita por qualquer pessoa em qualquer água piscosa, do que à pesca em um determinado meio cultural. Não há, portanto, como determinar o sentido das ações humanas simplesmente a partir do *modus operandi* ocorrido nos processos de realização da pesca, por exemplo, pelo qual teríamos acesso a um corpo dissecado de saberes operativos composto pela soma de cada ação individual. Para tanto, mas prudente seria observar seus esquemas de ação, *as combinatórias de operações*, como uma espécie de “arte de fazer” (CERTEAU, 1998).

⁴⁹ O relato poderia se aproximar daquilo que Weber chama de desencantamento do mundo, por meio da intelectualização, mas de fato não o é. Apesar de a depoente começar a frase pela oração “sei que não é verdade” o tom geral de seu comentário foi no sentido de afirmar a conduta acertada do pescador que correria o risco de ter prejuízo com a destruição de sua rede de pesca se a lançasse ao rio infringindo a regra do luto (WEBER, 2013, p. 30-51).

Uma descrição abstraída das práticas, seria algo parecido com aquilo que chamei, anteriormente, de descrição virtual do processo de *borqueio* (item 4.1) por considerar que a forma como uma tarefa se desenrola no tempo e no espaço por agentes em lugares e situações sociais particulares (donde se localiza os princípios de produção das práticas) se diferencia da maneira pela qual ela é vista quando concluída (o produto das práticas)⁵⁰.

O conhecimento adquirido por meio da experiência, ou seja, da atuação das pessoas em determinado meio social é ao mesmo tempo convencional e inventivo, por essa razão, manteremos o entendimento de que este tipo de *savoir faire*, como todo tipo de conhecimento, é uma atividade social. A experiência e o entendimento são tão produtos quanto meios de expressões significativas que orientam a ação e servem de base para seu julgamento, interpretação e comunicação:

[...] Como esse aprendizado sempre ocorre como um aspecto do relacionamento com outros, segue-se que o indivíduo nunca aprende a atuar ou a se motivar simplesmente como uma resposta “neutra” ou descomprometida. Ele aprende a fazê-lo a partir de uma posição particular, a objetificar através de um foco particular, e assim aprende a identificar diferentes modos de sua ação com intenção consciente e motivação inconsciente. Ele aprende uma orientação convencional como resultado do inventar, mas também aprende a inventar usando controles em um relacionamento convencional, que o torna vulneráveis às ilusões da motivação. A invenção é sempre uma espécie de “aprendizado”, e o aprendizado é invariavelmente um ato de invenção, ou reinvenção – tanto que é de pouca ajuda falar do aprendizado como um “processo”, ou dividi-lo em “estágios” (WAGNER, 2010, p. 99-100).

Isso valida a ideia de ser verdadeiro o fato de que um grupo social está sempre interessado na transmissão de seus ideais aos mais jovens. O que se aproxima da perspectiva de que [u]ma das melhores maneiras para se descobrir os objetivos de uma sociedade é examinar seu sistema educacional. O grupo está sempre interessado na transmissão de seus ideais aos mais jovens, pois somente desta maneira poderão ser preservados os padrões grupais (OGBURN; NIMKOFF *in* CARDOSO; IANNI, 1976, p. 256). Porém, não é verdadeiro que os ideais de um grupo correspondam às formas totais de sua própria organização enquanto geração adulta, havendo possibilidade de que, em um ou em outro campo, se preze por alterações rumo às novas gerações. Por este motivo, os objetivos de uma sociedade não podem ser conhecidos simplesmente examinando o modo de vida de seus contemporâneos, o que é o caso dos pescadores.

⁵⁰ Acerca deste aspecto ler o trabalho de BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria das práticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu**: sociologia. Trad. Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

Entre os pescadores, os pais desejam ver seus filhos como adultos responsáveis e trabalhadores, mas não os querem dependentes da pesca para sobreviver. Daí a valorização, no aspecto da formação profissional, da educação escolarizada, vista como caminho seguro para ocupações mais rentáveis e menos penosas, na visão dos mais velhos, em virtude das condições materiais em que praticaram a atividade ao longo de suas vidas, as quais não são as mesmas na atualidade. “Tu é professor eu sei de quê... Se tu fosse professor, tu tava lecionando e não [estaria] aqui com a Turma”. Essa frase foi dita, em tom de brincadeira, ao único jovem da Turma que cursa o ensino superior e atua como monitor em programas educacionais em uma escola da localidade; uma menção que demarca a superioridade da educação escolarizada que, se bem realizada, levaria a caminhos distanciados ao da pesca.

Os estudos (a educação escolarizada), a formação técnica e/ou acadêmica que dela decorre não se opõe apenas ao trabalho com a pesca, senão que a todos os tipos de trabalho informais desenvolvido na região, sejam eles potencialmente lucrativos ou não. Vejamos a entrevista feita com um dos pescadores como este aspecto da formação do jovem é positivado como sendo uma melhor perspectiva de futuro, simplesmente pela enunciação:

Entrevistador: Quantos filhos o senhor tem?

Pescador (62 anos): Aqui, que está... aqui tem três.

E: Mas no geral...

P: São 5.

E: Quantos homens e quantas mulheres?

P: Só uma mulher [e quatro homens].

E: Dos homens, tem algum trabalhando com pesca ou trabalha com outra coisa?

P: Lavrador.

E: Lavrador, todos eles?

P: É. Só esse aqui que tá estudando [apontando para o mais jovem com expressão orgulhosa].

A geração de jovens atuais tem um catálogo de concepções e alternativas de modos de viver que vislumbram o “viver bem”, inserindo-se ou não em ocupações locais, que diferem muito das formas de realização do ideal de ‘homem de bem’ que, em regra, se encontrava disponível para seus pais. A própria relação de autoridade voltada ao âmbito do trabalho demonstra uma dinâmica própria: a regra não são os pais constringendo os filhos a se tornarem pescadores, isto é, a se dedicarem ao tipo de trabalho mais transparente no local, mas os filhos constringendo os pais a deixarem a atividade da pesca, porque avaliam como perigosa e, no momento, desnecessária uma vez que há outros meios mais acessíveis a alimentos.

O critério moral e social (a capacidade de sustentar a mulher e os filhos infantes) traduzido como reconhecimento do homem trabalhador, associado ou não à respeitabilidade pela honra (generosidade, bravura, cortesia, lealdade, etc.) é o valor fundamental que orienta a

educação dos jovens. Apesar disso, a transmutação dos jovens em adultos não recebe nenhuma preparação especial que pudesse se assemelhar a um rito de passagem de, entre outros, marcação de posições fixas, nos termos de Van Genep (2011). Ao contrário, a ultrapassagem da fronteira da condição social é imposta imediatamente pela situação criada pelos próprios agentes ou por seus familiares: “Agora que ele arranhou mulher ele tem que dá o jeito dele [para sustentar economicamente a ambos]”, disse a avó a respeito do neto de vinte anos, uma vez que não poderiam, moralmente, continuar lhe dando sustento financeiro como antes.

A presença de pescadores realizando a pesca e se reproduzindo socialmente em meios às suas práticas e representações é o dado empírico capitado no trabalho de campo. A seu turno, a compreensão do significado dessas práticas e representações tanto para os que sobrevivem quando para os que não sobrevivem da pesca na comunidade pode ser elaborada tanto, e necessariamente, a partir deste dado quanto, e necessariamente, em relação com outras dimensões da vida social. Tomemos como modelo a instituição da “apresentação do outro”.

A instituição da apresentação de um desconhecido, no que ela promove de conhecimento social — entendido nos termos de Goffman (2010), como um relacionamento comunicativo preferencial — tem, no local deste estudo, dois elementos fundamentais que se alternam como figura e fundo. O primeiro elemento liga-se à pertença familiar (Quem é fulano? É parente de quem?); e o segundo se direciona à ocupação laboral (O que fulano faz? Em que trabalha?).

Em minha condição de recém-chegado, experimentei o papel do reconhecimento social em duas de suas maneiras: ao ser apresentado às pessoas do lugar por meus anfitriões ou, às vezes, ao me apresentar pessoalmente em momentos nos quais me encontrava sozinho em meio a uma situação de interação mais dinâmica; e, por outro lado, quando pessoas eram apresentadas a mim, à distância ou na completa ausência do outro. No que concerne a isto, citemos Goffman (2010, p. 134):

A relação de conhecimento social também pode se desenvolver naturalmente em nossa sociedade, como quando dois indivíduos são apresentados, normalmente por um terceiro, mas às vezes, quando as condições são certas, por eles mesmos. Sente-se que uma apresentação, ainda mais do que o reconhecimento que se desenvolveu informalmente, deve ter um efeito permanente, colocando as pessoas apresentadas para sempre em uma posição especial e acessível uma outra a partir de então.

O autor mencionado acima está interessado, neste ponto, no conhecimento social no que respeita à memória do nome. No caso das pessoas em estudo, a memória do nome é secundária. Para estas pessoas o fundamental é saber o nível de confiabilidade do neófito no local.

Associados, esses dois elementos (nome de família e ocupação) compõem um quadro de confiabilidade mesmo entre pessoas de diferentes estatutos sociais.

Sugiro que nas situações mais informais, ou secundariamente às apresentações formais, o sobrenome de família (elemento do parentesco) é preterido à ocupação laboral, particularmente quando esta atribui grande valor para quem é apresentado e, de alguma forma, uma satisfação para o apresentador. É comum falar das pessoas denominando suas ocupações: fulano é vereador; fulano é comerciante “forte”; fulano é professor. Esse último foi o “nome social” que recebi durante minha estada em campo. Raríssimas pessoas lembravam do meu nome; a maioria apenas me chamava de “Professor”, mesmo entre meus anfitriões. Às vezes se constragiam, levando em conta certo tempo de estadia entre eles, por não lembrarem do meu nome.

Aquelas pessoas que atuam em ocupações menos valorizadas se realizam, de certa forma, durante a apresentação do outro que possui ocupação mais valorizada, elevando seu nível de realização na seguinte ordem crescente: se a pessoa de que se fala é simplesmente “pessoa do lugar” ou se é parente, contando naturalmente com a existência de um grau de simpatia entre ambos ou unilateralmente a partir do apresentador.

As ocupações de trabalho tem variações de grau, da mais para a menos importante, que são também experienciadas no momento da apresentação pela alteridade do apresentador. Essa variação, contudo, não se expressa em uma escala formal. A distinção somente se realiza por meio das interações face a face podendo evidenciar declaradamente a diferença de qualidade entre uma ocupação e outra, ou simplesmente valorizar uma ocupação subtendendo que ela seja melhor que outras.

Ilustração do valor do trabalho vem também de uma família que não pertence à Turma de Pesca. Até o quarto mês de convivência com os membros daquela família sempre foi dito que conheciam a Turma de pescadores e também conheciam pescadores muito antigos no local. Em certo dia, ouvi o seguinte elogio a um jovem: “esse é o nosso pescador”. Este jovem, menor de idade, é estudante do ensino fundamental e na ocasião havia capturado alguns peixes em uma pequena malhadeira deixada às margens do rio próximo a sua casa, além de que no dia anterior havia apanhado camarão. A melhor tradução para o termo ‘pescador’ que eles mesmos jamais haviam empregados em autodenominação, seria na verdade “trabalhador”, uma vez que o garoto não somente pesca, mas também cria galinhas e coleta açaí no mato, o que lhe proporciona pequena renda para consumo de produtos de vestuário ou alimentação durante sua participação em eventos comunitários.

Essa compreensão se ajusta à análise de Piteira quando, ao abordar sobre modelos de interpretação e análise da organização social do trabalho, apresenta contributos para uma visão do “trabalho” como modo de vida, além das abordagens bem mais formalizadas que tomam o trabalho como estrutura de classe, como conflito social latente e como processo organizacional:

Ao assumirmos esta posição, apenas estamos a incluir a hipótese de dar mais um contributo para a exploração deste tema, isto é, a possibilidade em admitir também uma abordagem antro-po-econômica para a atividade do trabalho onde as questões de estratificação social, da oposição conflitual e do processo laboral, são integradas como lógicas de um processo vivencial que cada indivíduo procura realizar socialmente através da natureza do seu trabalho (PITEIRA, 2008, p. 246).

Desse ponto de vista ao valor atribuído que é dado para o trabalho tornar-se compreensível o incentivo oferecido pelas famílias aos jovens que desejam ser músicos, demonstrando algum tipo de talento para o canto ou para a execução de instrumentos musicais. Aliás, o número de bandas de música nas localidades e no próprio município de Cametá merece destaque pela situação que se apresenta bastante diferente a dos jovens urbanos da classe trabalhadora que, via de regra, são desencorajados pelas famílias quando apontam para ocupações artísticas desse gênero sendo induzidos às carreiras técnicas mais estáveis ou direcionadas para o ensino superior em busca de profissões mais valorizadas como cursos da área da jurídica, das engenharias ou da saúde, em virtude das possibilidades ou facilidades de acesso às instituições de ensino superior.

A distinção entre estudo escolar e o trabalho com pesca não anula a escolha de alguns jovens que estão cursando a graduação acadêmica de se dedicarem também à pesca nos intervalos do curso, como é o caso de um dos filhos do Chefe da Turma. Tal situação poderia parecer esdrúxula aos olhos do visitante que tenderia a avaliar que o curso superior seria uma oportunidade de escapar da pesca e ainda de ter maiores chances de um trabalho mais “leve” do que a suposta dureza da pescaria. Esta compreensão é facilmente reprovada contrastando a visão de outro jovem, alguns anos mais novo, que cursa o Ensino Fundamental e não demonstra interesse em trabalhar com a pesca junto à família. Este ao comentar a atividade de pescadores na localidade, suas práticas de mergulhar para capturar peixes escondidos entre galhos de árvores submersos, exclamou: “Eu não mergulho aí nem que me paguem”.

A relação entre gerações adultas e mais novas ou especificamente entre pais e filhos ou parentes adultos e juvenis se traduz como uma iniciação ao trabalho. Não se leva o filho ou o jovem em companhia na pesca para que se torne pescador, mas para adestrá-lo em uma ocupação na qual seguirá em se desenvolver a destreza ou buscará outra conforme seus

interesses, habilidades e possibilidades. Foi nesse sentido que um dos reconhecidos pescadores da localidade, mesmo fazendo o caminho inverso declarou: “Trabalhei muitos anos embarcado, carregando e descarregando açaí [fruto regional] no Marajó. De lá voltei. Aquela vida não era pra mim”. Retornou, então, à atividade da pesca.

A vida pessoal é vivida em um contínuo presente que se prende às urgências do cotidiano. A concepção de vida do aqui-e-agora é expressa na ideia de “conseguir o dá boia”, isto é, conseguir a alimentação daquele dia, para aquele dia, para saciar a fome que se anuncia às proximidades da hora da principal refeição diária, que na comunidade é o almoço. Algumas fugas deste viver dia após dia se reflete, pessoalmente, na esperança devota (mítica e cíclica) de fartura econômica a ser trazida pelo “verão” iniciada pela produção e comercialização do açaí e, interpessoalmente, na perspectiva dos pais em relação aos filhos de que uma vez tendo acesso à educação escolar não enfrentarão dificuldades econômicas na vida adulta atribuídas sistematicamente ao fato de não terem estudado, sendo comum ouvirmos frases como estas: “Quem manda eu não estudar!”; “Faço trabalho duro, pesco no sol e na chuva” (Pescador da turma, 56 anos).

A esperança de fartura econômica atinge tanto o plano pessoal quanto o coletivo. O indivíduo vislumbra não somente que ele próprio conseguirá riqueza, mas também que o lugar estará mais rico no período do “verão”, o que lhe traz satisfação. Algumas imagens de como o passado era bom também são evocadas, apesar de não passarem de uma utopia invertida ao nível da percepção do sujeito, contraditas com outras opiniões sobre as melhores condições de transporte, de comodidade trazida pela energia elétrica, pela telefonia, pelo tratamento da água destinada ao consumo humano e etc. Em ambos os casos — ao se falar do passado ou do futuro — a tendência é avaliar a situação atual como pior em relação à anterior tanto quanto à futura situação. Após a essas considerações conclui-se, juntamente com Mafesoli (2010, p. 196), que crendo no cotidiano como perspectivação, registra-se haver um “‘conhecimento’ empírico que não pode ser dispensado. Esse “saber-fazer”, “saber-dizer” e “saber-viver” são todos dotados de tão diversas e múltiplas implicações, em razão de constituírem um dado cuja riqueza a fenomenologia detém, com inteira justiça, posto em destaque. Em relação ao que se refere quanto às implicações aludidas pelo autor, tratei de evidenciar algumas por meio da prática da pesca.

4.3 Senso comum e significado cultural na atividade da pesca de *borqueio*

Voltemos a nossa atenção às operações de interpretação das pessoas envolvidas com a pesca, aos animais alvo desta atividade e ao ambiente que habitam e seus fenômenos

envolventes. Neste particular, praticamente nenhuma das afirmações sobre o pescado (tipo, quantidade, localização, período de safra, época da reprodução, movimentação de subida e descida dos peixes nos rios etc.) se ajustava *pari passu* aos fenômenos naturais após comparado com o ocorrido⁵¹. Mas, no momento, as afirmações eram levadas muito a sério, devido também expressarem em evocações categóricas e finalísticas, com clara intenção de marcar uma posição no diálogo, neutralizando debates sobre outros resultados possíveis. Destaco, a título de exemplo, um comentário de um pescador: “só vai dar camarão por dois dias enquanto a *água está de quebra*”; sendo que capturam camarão por vários dias. O quadro (Quadro 8) expõe o trabalho de interpretação dos fenômenos naturais advindo das pessoas em suas interações sociais, em função de seguirmos o seu sentido a partir da lógica da prática, e não das relações lógicas entre fato e valor.

Quadro 8 — Divergência de opinião entre os ilhéus sobre a previsão e a ocorrência natural do fenômeno.

Diálogos entre dois ou mais indivíduos representados por A e B; além da observação do pesquisador (Fenômeno; Ocorrência do fenômeno)	
Pessoa A: Vem uma tempestade aí.	Pessoa B: Não vai chover não, quando a nuvem vem deste lado não chove!
Pessoa A: Deu uma tempestade ontem à noite; foi a maior do ano.	Pessoa B: Choveu um pouco ontem à noite.
Indivíduo A: A maré vai dobrar (enchente) dentro de três dias.	Pessoa B: Não, vai dobrar daqui a sete dias.
Pessoa A: Não há mapará macho e mapará fêmea; todos são machos e todos são fêmeas;	Pessoa B: Será mesmo? (demonstrando dúvidas sobre o que lhe pareceu muito estranho, mas sem querer questionar a opinião do mais velho).
Pessoa A: A maré vai encher às 7h.	Fenômeno: a maré alta ocorreu às 10h.
Pessoa A: Era o peixe x. Mas pela pinta [coloração] na costa parecia o y.	Pessoa B: Não era não, era o y;
Pessoa A: A maré está vazando, vamos lançar a rede!	Pessoa A: Vamos retirar a rede, a maré está enchendo, mas parecia que estava vazando lá atrás.
Pessoa A: Vai demorar para limpar a rede por causa de todo esse lixo.	Pessoa B: Não. Vai ser rápido.
Pessoa A: Deve-se castrar o porco quando está novo.	Pessoa B: Deve-se castrar o porco quando ele está adulto a partir de 40 quilos.
Pessoa A: Nesse borqueio vai dá muita tainha; não vai dá mapará, não. Indivíduo B: Esse período vai ser bom pra pesca da tainha.	Ocorrência do fenômeno: nenhum dos <i>borqueios</i> feitos nos dias seguintes aos comentários, nem mesmo ao longo do ano, se pescou tainha, mas somente mapará.

Fonte: Elaboração do autor.

⁵¹ Apesar disso, ou objetivando outro tipo de abordagem científica, pode-se extrair padrões gerais de conhecimento ecológico local, conforme concluíram Silvano e Begossi (2005) e, cuja conclusão levou os pesquisadores a desenvolver novo estudo, fundamentados nos referenciais teóricos da biologia, a fim de responder à questão sobre “o que se pode aprender com os pescadores”, que intitula seu artigo (SILVANO; BEGOSSI, 2010).

Percebe-se, claramente, no quadro anterior a divergência de opinião entre os debatedores de determinados temas ao fim dos quais, mesmo havendo uma sentença conclusiva para a conversa que, de modo geral, asseguraria a perenidade da informação, na verdade, o fundo era outro. A contundência da afirmação ou da crítica, a retração na contestação, o abandono de sua própria opinião em favor da opinião alheia ou, simplesmente o silêncio ou mudança de assunto estiveram ligados a vários fatores, desde posições geracionais (respeito ao mais velho), hierarquia no trabalho (respeito ao chefe), relações de gênero (mulheres avaliam a chuva como sendo mais fortes e mais perigosas que nas avaliações dos homens), experiência de vida (aquele que tem prática na atividade se sobressai àquele que não tem), até a simples característica pessoal do falante ao qual não se queria contestar ou assumia-se seu veredicto (aquele que fala com segurança é menos retrucado ao lado daquele que não aceita perder a discussão, para este, finalmente, resta-se calar).

O assunto da chuva e da pesca, por exemplo, quando abordados conjuntamente trazem, ainda, outros elementos. Em uma das tentativas de *borqueio* o tema abordado pela Turma de Pesca, orientando-se pelas nuvens escurecidas que despontavam no horizonte, foi sobre se choveria ou não naquele momento enquanto esperavam o sinal do *taleiro* para lançar as redes, ao que não chegaram a um consenso. E, do mesmo modo, não concordaram sobre qual seria a situação ideal para pescar, se com chuva, sem chuva, ou após a chuva, dividindo-se entre as possibilidades. Disseram também que nessa época (era o mês de abril) chove *teteé*, isto é, não tem hora prevista para chover, justificando a imprevisibilidade do tempo naquela conversa.

A interpretação dos fenômenos naturais cometida pelas pessoas em suas interações sociais deve ser lida a partir da lógica da prática, e não das relações lógicas entre fato e valor referencial. Nesse sentido, tanto as afirmações que se confirmavam quanto as que não se confirmavam em relação aos fenômenos naturais, dificilmente eram retomadas em debates avaliativos. Os novos eventos mais as novas afirmações, desconectadas das anteriores, eram produzidas como se só tivessem efeito no presente, não sendo assim resgatadas em relação à conversa atual. Mesmo havendo mais de uma opinião divergente concernente ao mesmo assunto em uma conversa os participantes não as viam como contraditórias, simplesmente as entendiam como mais ou menos possível de acontecer não necessitando para isso de confirmação futura. A motivação da opinião estava simplesmente em expressá-la e não em aguardar a confirmação do acerto. Nenhuma importância foi dada ao fato de que o fluxo de água aumentou (*maré alta*) somente às dez horas ao contrário do que havia sido dito por determinada pessoa que mencionou que aconteceria às sete horas (cf. Quadro 8, acima), porque às dez horas a conversa era sobre outras coisas.

A variedade e divergência entre as opiniões aceitas pela audiência na maioria das situações pode ter haver diretamente com o fato de praticamente não retomarem assuntos passados relativos às questões da natureza e, quiçá, a muitas outras questões. Vejamos a implicação deste tipo de “sabedoria do imediato” (GEERTZ, 2000): a expressão de vários pontos de vistas sobre ocorrências ou possibilidade de ocorrência de um evento (no caso se choveria ou não) permite cobrir um campo mais amplo de possibilidades de que algum elemento do conjunto de explicações se concretize, o que provoca uma sensação de causalidade na compreensão do fenômeno (algo foi dito, não importa por quem e algo aconteceu na direção do que foi dito por alguém).

O resultado que decorre dos acontecimentos é relacionado às previsões realizadas não para saber qual agente acertou ou errou em sua interpretação, porém para afirmar que o que foi dito aconteceu ou para silenciar acerca do que não sucedeu. Exemplificando: um homem de cerca de 40 anos disse que, quando ele e seus irmãos eram adolescentes, sua mãe os proibia de pegar frontalmente o vento que antecedia as tempestades porque isto lhes faria mal. Um dia, há mais de 25 anos, sua irmã pegou o vento no rosto e desmaiou imediatamente. Ele logo concluiu que o vento realmente faz mal: “De lá pra cá fiquei cabreiro com esse vento”. No entanto, ao longo de sua vida e em todas as localidades vizinhas ele não tem notícias de que esse fato ocorreu a outras pessoas. Situações deste tipo ilustram aquilo que Bourdieu chama de *economia de lógica* que deseja que não se mobilize mais de lógica do que a prática necessita:

A ideia da lógica prática, lógica em si, sem reflexão consciente nem controle lógico, é uma *contradição nos termos*, que desafia a lógica. Essa lógica paradoxal é a de toda prática, ou melhor, de todo *senso prático*: presa por *aquilo de que se trata*, totalmente presente no presente e nas funções práticas que ali descobre sob a forma de potencialidades objetivas, a prática exclui o retorno sobre ela mesma (isto é, sobre o passado), ignorando os princípios que a comandam e as possibilidades que ela encerra e que não pode descobrir senão agindo-as, isto é, desdobrando-as no tempo. [...] (BOURDIEU, 2009, p. 152).

A afirmação sobre a inconsistência lógica ou científica das previsões, afirmações, comentários a respeito dos fenômenos naturais e sociais não objetiva inseri-los em um processo lógico de testes a fim de provar que os pescadores locais estão errados, pura e simplesmente; ao contrário, objetiva expor a consistência das práticas de sentido produzidas por seus discursos. Viana, por exemplo, evidencia o equívoco das análises de Lévy-Bruhl ao avaliar o “pensamento primitivo” por via da lógica formal, destacando a adequação das tentativas de explicar aquele processo por outras vias ainda que distintas das proposições de sua análise:

Esta concepção, no entanto, é equivocada, pois parte de uma lógica como modelo normativo de pensamento. A lógica formal é um produto histórico social (Fromn, 1979) e como tal não pode ser erigida como modelo de pensamento. Muitos perceberam que tal lógica não é “universal” e por isso buscaram apreender a lógica própria do saber cotidiano. Tarde, por exemplo, fala em “lógica natural”, que é retomada por Moscovici (1978) e Le Bon fala de “lógica coletiva” e “lógica afetiva” (Le Bon, 1957). A visão de que existe uma organização no interior do saber cotidiano força os pesquisadores a postular a existência de uma coerência no seu interior, a entender que ele mesmo é uma lógica popular (Alves, 2002). O que todas essas concepções buscam revelar é a existência de uma articulação própria e coerente no saber cotidiano, distinta da existente no pensamento complexo e na lógica formal (VIANA, 2008, p. 77).

Em outro sentido é lúcido se ater à ponderação de Luís Batalha no ponto em que discute a contradição entre *emic* e *etic* nas interpretações e produções em Antropologia. Para ele, se “o ‘nascer’ e ‘pôr do sol’ são representações coletivas que, embora erradas, não afetam negativamente a vida de nenhum grupo em particular, já o mesmo não se pode dizer do *sati* indiano ou da excisão da África Ocidental” (BATALHA, 1998, p. 337). Esse tipo de exercício recupera o que Sahlins destacou nos argumentos de Johann Gottfried von Herder como crítica a uma racionalidade universal mesclada a uma epistemologia empirista no âmbito do debate franco-alemão em torno dos conceitos de civilização e de cultura no século XVIII:

As pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado. Evocar a possibilidade de um raciocínio correto acerca das propriedades objetivas das coisas — coisas, ademais, que seriam imediatamente cognoscíveis pelas percepções dos sentidos — seria algo totalmente fora de questão para uma antropologia sensível à organização cultural do conhecimento. O ver também depende do ouvir, e, na sociologia do pensamento — o que Herder uma vez chamou de “o modo de pensamento baseado na família ou no parentesco” (1969:163-164) —, a razão se entrelaça com o sentimento e está presa à imaginação. Assim, “o pastor contempla a natureza com outros olhos que os do pescador” (Herder, 1969:300). Para Locke, ao menos um deles, o pastor ou o pescador, teria fatalmente de estar errado. Mas, justamente, o que era um *erro* para os filósofos empiristas era *cultura* para Herder (SAHLINS, 1997, p. 48).

Na verdade, estou tratando de coisa bem diferente de uma busca de correspondência entre declarações e fenômenos, seja de que ordem for. Pelo exemplo a seguir, tomado da interpretação etnográfica que Rosaldo (1988) realizou sobre a vida dos Ilongots, nas Filipinas pretendo aclarar esta ideia. Essa estudiosa foi acometida de um resfriado durante sua estada em campo o que levou Wagat, uma de suas informantes mais afável, a lhe recomendar um remédio da indústria farmacêutica amplamente conhecido, além de descanso e de evitar alguns tipos de frutas que poderiam provocar irritação. Entretanto, após a pesquisadora lançar um lenço sujo de muco de seu nariz em uma fogueira ela foi repreendida assertivamente, sendo questionada

se gostaria de que seu resfriado piorasse; que seu nariz queimasse como o muco atirado ao fogo. Então, chegamos ao ponto; vejamos, pois, a declaração da autora implicada na sua tarefa de etnógrafa:

Estou menos interessada em saber se Wagat “acredita” que o lenço queimando iria agravar os meus sintomas — na melhor das hipóteses, ela teria “adivinhado” que seria o caso — do que com os fatos que ela quis dizer sua declaração como um aviso, que ela achou minha ação perturbadora, e que ela caracterizou sua perturbação de uma forma particular e presumivelmente “razoável”. Meu problema é, em suma, caracterizar o sentido em que as declarações dos Ilongot “têm significados” — os pressupostos que eles utilizam, as atividades a que se referem e os contextos em que são utilizados. Neste caso, o que eu tinha feito era errado e perturbador não porque a tradição dos Ilongot considerasse tabu esse comportamento ou o definisse como perigoso, mas porque minha queima dos tecidos violou — em uma maneira pequena mas significativa — um elemento do senso comum dos Ilongot (ROSALDO, 1988 [1980] p. 62).

Além do que foi dito acima, em caso de se constatar o suposto erro do ponto de vista lógico/científico — ou por ventura, o acerto como próprio a um mero palpite — ainda é necessário expressar uma crítica, a que farei, a seguir, em três direções.

Primeiro, criticar perspectivas que consideram que os “povos tradicionais” têm um profundo conhecimento do meio natural, traduzindo esse “profundo conhecimento” como certo, infalível, quase-científico, e de autoria racionalizada. Supõe-se, por um lado, um relacionamento íntimo com a natureza como se houvesse um par universal homem-natureza e, acima de tudo, separável um do outro, em que, no máximo, mudar-se-ia os homens, mas a natureza permaneceria a mesma.

Naquele tipo de estudo, as práticas das populações rurais de sentirem a intensidade dos ventos e sua direção para determinar a ocorrência de chuvas; de verificarem a fase da lua para definir a profundidade dos cardumes para a realização da pescaria; de observarem a presença de insetos ou outros animais para averiguar a existência de fruto em condições de consumo e etc. são apresentadas de maneira absoluta como se fossem um conhecimento técnico, especializado e, acima de tudo, de propriedade de uma pessoa ou de todas do grupo particularmente, desde que se enquadrem em suas classificações, a exemplo das categorias de atualmente bastante difundidas como: populações rurais, populações tradicionais, populações remanescentes de quilombo, populações indígenas, populações ribeirinhas e populações agropastoris⁵².

⁵² Ao contrário de ser um desafio pessoal às populações rurais, a necessidade de conhecimento é central na vida humana, independentemente do grupo ou do ambiente em que se instalem. “Para viver num determinado mundo, um indivíduo precisa de conhecimentos. Uma significativa parte do conhecimento reside na capacidade de captar e interpretar fenômenos como as nuvens, os aspectos do horizonte numa viagem por oceano, os sons característicos

A imagem do conhecimento que se construiria a partir de um homem abstrato na sua relação com uma natureza, igualmente abstrata, seria uma imagem mística e enciclopédica refletida em uma metonímia imperfeita. De tal modo que se tomaria uma pessoa (parte) para representar um conjunto de conhecimento que é virtualmente público e diferenciado e inconstante no interior de uma comunidade (todo). Melhor dizendo, tal conhecimento tecnológico pode variar absurdamente de pessoa para pessoa dependendo de sua posição no espaço social, por exemplo, no presente estudo, as mulheres da comunidade relatam jamais terem presenciado um *borqueio*. Este, porém, é apenas um exemplo fortuito que permite olhar as circunstâncias tomando relativa distância. Contudo, o que quero enfatizar, seguindo o comentário de Narotzky (1997, p. 18) é que:

Muitas vezes, de uma maneira ingênua, mas enganosa, falar da realização tecnológica de uma sociedade supõe que a tecnologia é um dispositivo uniformemente e homogeneamente difundido pela sociedade. Isso raramente é assim, no entanto. A maneira pela qual as tecnologias são usadas em diferentes sociedades nos fala sobre as organizações sociais de produção e, mais geralmente, sobre as relações sociais nas quais as pessoas têm de gerir seus meios de subsistência. A tecnologia não é apenas um instrumento material ou mesmo um dispositivo intelectual, mas também um processo social. Devemos pensar nos processos tecnológicos como incluindo vários instrumentos, conhecimentos e pessoas (energia humana) articulados no espaço e no tempo em sequências que estão sob o controle de indivíduos ou grupos particulares em diferentes pontos do processo total.

Além disso, em prosseguimento a crítica, seria como se qualquer tema pudesse ser tratado à exaustão por qualquer pessoa, por isso, seu caráter místico: bastaria o nativo olhar e/ou sentir os elementos da natureza para dizer algo certo sobre eles. E, contraditoriamente, que somente algumas pessoas (no caso, os pescadores ou o pescador mais velho) detivessem o domínio total de um tipo de saber daquele grupo, de onde provém seu caráter enciclopédico⁵³.

As assertivas dos pescadores são mais realísticas a respeito do seu domínio relacionada à natureza: “É preciso ter sorte para pegar o cardume de tainha quando ele passa por aqui”; “Dia da subida do peixe... quer dizer, a gente não sabe o dia, a gente vai botando a malhadeira dia após dia; no dia que pega, a gente sabe que é o dia da subida; aí vai ter muito peixe vários dias...”; “A pesca é assim: tem vez que a gente pega, tem vez que a gente não pega”. O Chefe da Turma disse, certa vez, após uma tentativa frustrada de realizar o *borqueio*: “Isso é da

de um bosque, o comportamento de uma pessoa que se presume estar doente — e assim sucessivamente. A sobrevivência dos indivíduos, tribos e civilizações inteiras depende deste tipo de conhecimento. As nossas vidas desmoronar-se-iam se não conseguíssemos ler nos rostos das pessoas, compreender os seus gestos, reagir corretamente aos seus estados de espírito” (FEYERABEND, 1991, p. 129).

⁵³ Incursões teóricas neste rumo dão origem a vícios metodológicos que apontam para a centralidade de técnicas de coleta de dados como a história de vida pautada na idade elevada dos informantes e não nas experiências de vida coletiva.

pesca!”⁵⁴. Ou seja, há um imponderável; nem sempre é possível alcançar o trabalho em virtude das condições ambientais que, no caso, foi o deslocamento do cardume do ponto em que tinha sido localizado no dia anterior. Por outro lado, cria-se o entendimento de que as classificações e usos que se fazem das “coisas naturais” são respostas sensoriais às características próprias (totais) do objeto. Ao contrário, como afirma Sahlins:

“A natureza separada do homem não é nada para o homem” — esse é um cosmo humanizado. Lévi-Strauss fala de uma exigência de inteligibilidade a propósito disso, em oposição a um interesse pela utilidade prática. Algo mais que um modo de conhecimento, no entanto, **o esquema havaiano é um sistema cultural total de ação humana**. Daí a aparente violação do que nos parece ser taxa puramente fenomenais. Um vento é diferente do outro, da mesma forma que subtipos de plantas comestíveis, peixes, ou cores se distinguem pelas suas respectivas relações com a atividade humana (enquanto culturalmente construída) (SAHLINS, 2001, p. 192, grifos meu).

Claro está, na citação acima, que a distinção imediata que se faça de um fato não se inicia, necessariamente, pelo conjunto das características da coisa ou fenômeno evidenciado, mas nomeadamente a partir das ocorrências anteriores em situações parecidas. Por isso, um fenômeno físico tanto quanto um fenômeno social, é julgado a fim de classificação iniciado pelos seus antecedentes, o que explica o desconcerto, em geral, do observador quando se depara com um fato totalmente novo para o qual é incapaz de apreciação, em decorrência da falta de referências para sua distinção. Enfim, na vida real o nome e o significado atribuídos às coisas estão interligados, formando uma única ideia; assim, jamais se constitui como a representação de algo determinado passível de ser comunicado fora do evento que abriga a ideia, o que também pode ser verificado pelo seu inverso, pois quanto mais um conhecimento necessita de comprovação empírica tanto mais ele estará sujeito a imprecisões.

Em segundo lugar, exponho a crítica ao etnocentrismo presente na noção de conhecimento quando esta noção é transposta para pesquisas em que se procura encontrar em realidades culturais diversas uma forma aproximada das especialidades acadêmicas: conhecimento sobre espécies aquáticas e outras, traduzido como biologia; conhecimento de vegetais comestíveis e demais espécies, como botânica; conhecimento cosmológico de orientação geográfica por meio dos astros celestes, como astronomia⁵⁵. A despeito de existência

⁵⁴ Este fator, que Nunes denominou de ‘o aleatório’, foi o ponto de partida para o estudo que o autor organizou sobre a vida cotidiana dos pescadores em Portugal: “Na pesquisa que tenho vindo a desenvolver em torno das comunidades piscatórias da zona da xávega, optei por me centrar naquela que considero ser a característica mais interessante deste universo: a aleatoriedade que preside à captação dos recursos haliêuticos de que dependem estas comunidades e os modos pelos quais ela é pensada, e agida, nas práticas quotidianas dos pescadores” (NUNES, 1999, p. 271).

⁵⁵ Parece não haver ineditismo neste tipo atual de esforço teórico uma vez que, conforme Burke (2010), na era da chamada “descoberta” do povo não seria incorreto descrever os folcloristas do século XIX como buscando

de investigações da etnociência que se voltam ao estudo do meio natural e social produzindo conhecimentos científicos em etnobotânica, etnobiologia etnolinguística e, bem como, o de “expressões recentemente [o autor se refere à década de 1960] forjadas para designar os diferentes campos de investigação especializada da *etnociência*, termo que conforme as disciplinas e (ou) os países e os autores é entendido numa ou noutra de suas acepções” (PANOFF; PERRIN, [1973], p. 67). Tem-se claro, entretanto, que quem pratica etnociência é o cientista e não o habitante da região estudada.

Não é preciso lembrar, sobre este assunto, que não há consenso em torno das supostas fronteiras desses domínios de conhecimento nem mesmo por seus produtores, o que implica dizer, como em relação às práticas do senso comum, que também o conhecimento científico não é propriedade individual do biólogo ou do sociólogo, por exemplo, ou mesmo da especialidade da Biologia ou da Sociologia, mas que está inscrito em um meio social e institucional que possibilitou seu surgimento e que sustenta sua condição de existência.

A dificuldade em resolver cientificamente o truísmo nós-eles, particularmente, no que tange ao problema da alteridade cognitiva que se exprimiu no mito das sociedades “sem” (sem história, sem Estado, sem escrita, etc.), “[...] a rejeição do outro fora da cultura (que só podia ser urbana) [...]” (ROGNON, 1991, p. 27) se reacende, atualmente, em uma nova versão oposta à inicial, que poderíamos denominar de as sociedades “com” (com saber, com ciência, com arte, etc.), desde que permaneçam junto à natureza e conservem um suposto estado de bondade moral. Trata-se de vertentes de investigação que Olivier de Sardan (1995) denominou de populismo metodológico que, ressalvadas suas virtudes em direcionar os estudos para os grupos “menos favorecidos da sociedade”, expõe suas contradições quando associados ao populismo ideológico que reifica os grupos sociais produzindo uma idealização dos conhecimentos populares ao passo que mitifica as supostas “culturas campesinas”. E, por terceiro, e último ponto, criticar o “etnocentrismo às avessas” das argumentações que concluem que os povos tradicionais possuem, muitas vezes, uma “ciência do sensível” mais ampla ou refinada do que muitas áreas da ciência, propriamente dita. Nesse caso, passa-se a uma sobrevalorização do conhecimento do senso comum, procurando tornar o seu conteúdo de domínio universal por meio do “aperfeiçoamento”⁵⁶ das práticas culturais, ao invés de olhar para suas propriedades.

equivalentes populares da música clássica, da arte acadêmica e assim por diante, enfim, daquilo que à época, era entendido como cultura.

⁵⁶ Essa dificuldade de lidar com tipos diversos de saberes não é menos importante do que as tentativas de os domesticar desde os princípios da ciência moderna: “[...] De Bacon e Christian Wolff ou Jean Beckmann, faz-se gigantesco esforço para colonizar essa imensa reserva de ‘artes’ e ‘ofícios’ que, por não conseguirem ainda articular-se em uma ciência, podem ser introduzidos na linguagem por uma ‘descrição’ e, deste modo, levados a uma maior ‘perfeição’. Mediante esses dois termos – a ‘descrição’ que depende da narratividade e a ‘perfeição’

Imagina-se ou sugere-se que os nativos da Amazônia já conhecem todas as propriedades do seu meio ecológico e que as transmitem de geração a geração. Dessa maneira, para conhecer a região seria fundamental ser instruído pelas pessoas que habitam o local. A incoerência visível, tanto do ponto de vista científico quanto do humano, está no suposto de que não se pode conhecer áreas desabitadas. Ademais, no âmbito da comparação ou associação entre senso comum e ciência ou “cultura letrada”, as expectativas são ambíguas:

É notável que o primeiro [o bom senso] que habitualmente é considerado apenas uma faculdade de conhecer prática, seja representado não só como um conhecimento que pode prescindir da cultura, mas como um tal [conhecimento] ao qual esta [a cultura] é até mesmo prejudicial, senão levada suficientemente adiante. E, também por vezes sua sentença é declarada como um oráculo (o gênio de Sócrates), mais confiável de que tudo quanto uma estudada ciência possa trazer à praça do mercado. [...] O entendimento sadio [o senso comum] só pode, no entanto, provar essa sua superioridade no que diz respeito a um objeto da experiência, não só para crescer em conhecimento por meio desta, mas para ampliá-la (a experiência), porém não do ponto de vista especulativo e sim meramente do empírico-prático. Pois naquele se necessita de princípios científicos *a priori*, mas neste também pode haver experiências, isto é, juízos continuamente comprovados por meio de tentativas e erro (KANT, 2006, p. 39-40).

Sobre o que venho dizendo, precisaria ainda aclarar o fato de que a ciência em si é um processo de construção de verdades e não a aproximação a verdades externas a seu procedimento, porque a verdade é uma construção argumentativa dada pela objetivação do conhecimento produzido por meio do método científico.

Está implicado nas três posições descritas anteriormente algo semelhante àquilo que Elias (2003) declara como uma tendência a nos deixar levar pelos desejos e ideais e a confundir equivocadamente o que desejamos como ideal e o que de fato está ocorrendo, haja vista que: “[a]s ciências sociais [...] ainda tendem a ser vivamente influenciadas [mais que as ciências naturais], em suas ideias fundamentais [como as de indivíduo e sociedade], pelas imagens e ideias efetivas que prevalecem na esfera pública de sua sociedade” (ELIAS, 1994, p. 71). Os necessários ajustes ao nível da objetividade parecem ser pertinentes nas leituras que se produzem a respeito do conhecimento do homem simples. As “fantasias coletivas”, como

que tem em mira uma otimização técnica – a posição das ‘artes’ é fixada, perto mas fora da ciência” (CERTEAU, 1998, p. 137). Experiência, algo mais recente, é a do tipo proposto por Allut (1999) sobre a qual mantenho a crítica: “[...] Mas também acreditamos, e este é o trabalho que está sendo realizado com um grupo de Ciência da Computação da Universidade de A Coruña com experiência no tratamento de terminologias (Barreiro, Losada, Ramos, 1997, 1998), que este conhecimento pode ser tratado de uma maneira formal, mediante a construção de um Sistema Terminológico de Representação do Conhecimento (STRC). Assim, o que é conseguido, independentemente da faixa de operação que tem o sistema, uma vez concluído, é a obtenção de um conhecimento sistemático e formal que pode ser explorado. Estes dois objectivos nos parecerem interessantes o suficiente para começar a construir o sistema. Tarefa que começaram a desenvolver desde Fevereiro de 1998” (ALLUT, 1999, p. 310-311).

denominadas pelo autor em questão, produzidas em nível elevado de afetividade e percepções relacionadas aos fenômenos sociais e aos históricos, os quais se reproduzem em conhecimento científico mais próximo a um desejo ideal do que as de reflexões objetivas.

A fim de eliminar dúvidas ou de direcionar o pensamento no rumo de outra abordagem do problema do conhecimento culturalmente localizado, sobre as similitudes e diferenças entre este e o conhecimento científico, se poderia indagar acompanhando o autor abaixo:

O que, então, é a diferença entre o bom senso e outros tipos de conhecimento? A resposta é decepcionantemente simples, e também mostra como os limites do bom senso estão mudando permanentemente: o senso comum, como a ciência — ao contrário da arte ou da religião — é o conhecimento sobre o mundo: o mundo da natureza, o mundo da sociedade, o mundo do indivíduo. Mas consiste apenas daqueles pontos de vista que têm o ar de “isto é óbvio” ou naturalidade, praticabilidade de ser “sagaz”, em contraste com “descrições grossas”, sendo não metódico e de acessibilidade (ELKANA, 1981, p. 39).

Neste ponto da discussão, é necessário considerar que a vida cotidiana tem seu próprio estilo cognitivo; que “as lógicas do conhecimento e da ação estão longe de ser idênticas” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p.); seja da ação planejada, seja da ação livre. Não se poderia esperar que o homem comum se colocasse questões como as que são postas para eles, no processo de pesquisa, pelos cientistas sociais; que ambos pudessem entrar em sintonia, compartilhando objetivos e mirando na mesma direção, partindo de uma interpretação comum da realidade. Por outro lado, também,

[é] um erro dizer que o homem simples considera o ilusório e o subjetivo tão reais como a experiência mais material. Pelo contrário, a sua consciência nem sequer dá conta destes contrastes, porque não vê a ilusão como ilusão, não vê a realidade como realidade; conhece apenas o conteúdo da sua consciência: os outros homens, as estrelas, a paisagem e o seu próprio corpo. E este conteúdo, que tanto pode ser real como ilusório, não se propôs essa alternativa (SIMMEL, 1970, p. 39).

Segundo Bourdieu (2009), os esquemas práticos estão sujeitos a variar de acordo com a situação. Por causa disto, torna-se enganoso afirmar a existência de alguma classificação dos elementos naturais que seja de domínio coletivo e, ao mesmo tempo, de aplicação coletiva nas práticas individuais correlativamente. A constância dessa operação, na verdade, é um resultado improvável, que procura satisfazer a urgência da situação, como no caso em que uma senhora nomeou de três modos diferentes o mesmo peixe com toda certeza em cada um deles. E, mais, quando eu navegava com um morador e, avistando um movimento na água, perguntei-lhe se seria a ação de botos, ao que ele simplesmente respondeu: “É boto sim!”, sem mesmo ter visto qualquer sinal na água.

O acontecimento prático é como um jogo pelo qual se busca alcançar um determinado objetivo e uma satisfação, ocorrendo por meio de um processo objetificado de relações sociais que ao traduzir sua complexidade em categorias de fácil acesso não mais se responsabiliza por elas como se fossem simplesmente atributos do mundo que todos devem encontrar no limite de sua sensatez. No jogo, há, de saída, a orientação de um conjunto de regras que são aplicadas a certos atos naturalmente quando inexiste qualquer contestação de sua arbitrariedade; ou, de atos que são justificados como adequados ao enquadramento de uma determinada regra após certa contenda entre os jogadores, que chegando ou não a um consenso acerca de sua exatidão se submetem ao julgamento produzido no calor da discussão visando a não prejudicar o andamento da partida, mantendo com isto a ligação entre objetivo e satisfação.

A coerência da classificação, portanto, não está na regularidade da presença de características dos objetos classificados, uma vez que a mesma coisa pode ser identificada de maneira diferente em ocasiões díspares. É notório a conclusão de que

[o]ra, todo e qualquer volume de experiência individual e/ou grupal é suscetível de mais de uma interpretação significativa. A “adequação” é, antes de mais nada, uma questão de grau; em segundo lugar, ela dificilmente pode ser conclusivamente avaliada, a não ser que se ajuste a um teste prático [diria, nem mesmo assim]. Portanto, pode haver mais de um esquema intelectual, que torne a experiência inteligível e que adquira assim uma grande probabilidade de ser aceita. E, a aceitação ou rejeição é, no contexto geral, uma questão de competição e juízo prático (BAUMAN, 1977, p. 71).

A coerência do sistema de classificação, tomando em consideração as circunstâncias, os objetos e o público, só pode ser encontrada no próprio sistema de nomeações, em sua prática de sentido, que se utiliza, entre os membros do grupo investigado, basicamente de dois recursos igualmente válidos para sua autenticação, ainda que temporária. O primeiro recurso fatorado é a autoridade do falante que conta com a confiança da audiência: “quem sabe de pesca é o [fulano], é só perguntar pra ele o que o senhor quer saber; ele é pescador velho”. O segundo recurso é a prova, ou do tipo material que pode promover a constatação (‘se você quiser eu te mostro o peixe grande que eu peguei; ele está lá na geladeira de casa) ou a prova do tipo testemunhal que eleva o grau de aceitação da informação como se expressa no caso em que uma senhora comentou que o seu vizinho pegou de malhadeira trinta e quatro maparás, concluindo: “Eu falo porque eu vi”.

SEÇÃO V

TRADIÇÕES DE CONHECIMENTO E SIMBOLISMO NA PESCA DE REDE ABERTA

Esses dias a turma fez um borqueio ali em cima mas não pegaram nada; também, tem gente que pesca aí dia e noite... o peixe só pode acabar. (Morador local).

Não adianta se queixar: não pegamos nada hoje porque esse era o plano de Deus. (Pescador da Turma, 32 anos).

Esta seção é dedicada a aprofundar os elementos de interpretação da vida cotidiana do grupo de pescadores no interior da comunidade estudada. Como nas seções precedentes, os dados de campo são utilizados para suportar uma forma de interpretação simbólica do comportamento social, colidindo com as informações provenientes de várias dimensões da vida pessoal e comunitária ao mesmo tempo, sem se voltar à construção de imagens seccionadas da vida cotidiana, como se faria, *a priori*, ao descrever exaustiva e separadamente os aspectos religiosos, políticos, econômicos, entre outros. Nesse sentido, os dados do processo de sociabilidade tanto do âmbito cotidiano quanto o de eventos estruturados, como é o caso, dos eventos religiosos, se propõem a relevar o trânsito de ideias e práticas de ordem moral e intencional em suas interações ordinárias.

5.1 O cotidiano e a ritualização em torno da pesca

O que as pessoas concebem como conhecimento, as noções que ocorrem no interior dos seus sistemas de pensamento atendem a princípios básicos, não passam de suposições básicas que são sempre tomadas como bom senso acerca das coisas, podendo ser categorizado como um sistema simbólico. A ação do homem no mundo é uma ação simbólica, em razão de o símbolo ser muito mais do que ele mesmo. Portanto, o objeto ou ato referido encerra, carrega e projeta uma realidade que traduz uma relação e, por isso, o transcende.

O símbolo (neste caso, o peixe e ação de pescá-lo) deve ser compreendido não no que ele é ou provoca, mas, é claro, no que ele significa. Ele torna presente uma realidade e sua função não é simplesmente transmitir informações. Vale lembrar que quando os pescadores dizem “vai chover!”, não estão tentando prevenir alguém das consequências da chuva, mesmo porque se presume que os outros também saibam que vai chover, pois os sinais “estão” ali

diante de todos! É, isto sim, uma ação que mostra uma recriação de sua relação social, tornando-a viva, expressando um meio de entrar em comunhão, de se fazer presente diante do outro. Em virtude disso, o sentido da ação social é oferecido às pessoas antes mesmo de entrarem em contato face-a-face. É preciso de antemão diferenciar as situações que se deseja criar a partir do gesto individual ou daqueles que estão se conformando em gestos coletivos.

O comportamento humano é resultante da habilidade do homem em usar símbolo como mediador em sua comunicação (CASSIRER, 2011). Por meio da linguagem simbólica (palavras ou atos) se comunica ideias que são preservadas e utilizadas (uso = tradição) em um sistema de significações suficientemente previsível e relativamente estável, comportando acumulação e progresso. Neste caso, o termo tradição conota capacidade de preservação da compreensão do sentido da linguagem e não se refere ao conteúdo da linguagem (símbolos), no entanto, ao processo de significação (atribuição, compartilhamento e modificação de sentido). O que nos conduz, de certo modo, ao entendimento de que na tradição se admita acúmulo e progresso de significação.

Para o entendimento desse aspecto, observemos os comportamentos sociais específicos que promovem a emergência da sociabilidade em torno da pesca, isto é, os que decorrem das possibilidades de êxito ou fracasso nas pescarias.

O período que vai da abertura da pesca ao seu fechamento anual, em suas várias encenações levadas a efeito a cada *borqueio* ou em sua tentativa, expõe conflitos sociais em outros termos e pode promover harmonizações. Desse modo, o peixe e sua captura, em particular a pesca do mapará, condensa a um só tempo as virtudes e as intemperanças da experiência humana no ambiente ecológico em que o grupo observado constrói na sua vida cotidianamente.

Antes de mais nada, de modo analítico, pensei enxergar a atividade da pesca do mapará (da abertura ao seu fechamento) como um grande ritual⁵⁷. Dividiria, assim, o rito em três fases: a abertura; a continuidade e o fechamento. Haja vista que tomando em consideração a observação de Turner (2005, p. 61-70), o qual afirma que o ritual é precisamente o que converte o obrigatório no desejável. Essa perspectiva induz a restringir o caráter ritual da pesca ao dia da Abertura e, imediatamente, ao dia anterior que corresponde às preparações para o evento.

Então, fica estabelecido que a “Abertura” condensa os ideais coletivos de alguma forma traduzido no Acordo de Pesca cujo trabalho incide para uma espécie de idioma exegético que simula que os grupos e as pessoas sempre possam agir de acordo com as normas e ideais da

⁵⁷ Outra abordagem da dimensão ritual na pesca artesanal pode ser encontrada no texto de Monteiro Júnior (*in* RODRIGUES, 2011) intitulado “Fortaleza, uma cidade em contraste: a pesca artesanal e sua dimensão ritual”.

sociedade. Sendo entendido como um momento de euforia comunal entre os moradores locais e um cartão de visitas aos visitantes.

A exposição pública realizada na Abertura — diferentemente das pescarias promovidas a partir de então até ao fechamento — toma os membros da Turma de Pesca e os moradores do lugar de certa emoção que demonstra que para eles aquela é uma ocasião especial, podendo ser comparada tão-somente às festividades dos santos padroeiros (São Sebastião, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora do Livramento), ao festejo de aniversário de quinze anos das moças, as cerimônias de casamentos, as cerimônias mortuárias e os festejos de neonatais.

As festas de casamento, particularmente, são assunto de grande motivação emocional por parte de quem oferece o evento tanto quanto dos convidados. Estes últimos expõem mais detalhes em seus comentários, indo desde a preparação do evento, passando pelo protocolo das cerimônias até a descrição das vestimentas, ornamentação e alimentação proporcionada. As cerimônias são, geralmente, registradas em vídeo para serem recordadas em reuniões familiares ou na presença de algum visitante ilustre.

No caso da pesca, este tipo de emoção que agrega o grupo local em torno de ideais comuns pode ser antecipado, em termos estruturais, durante a Abertura da Pesca, posto que neste momento a possibilidade de captura, em tese, é bastante alta em razão da proibição da exploração ocorrida nos quatro meses que a antecedem. Por outro lado, nas pescarias seguintes as chances de que a captura ocorra se aproxima de níveis imponderáveis ou com riscos muito mais altos.

Tais expectativas em elevação (na Abertura) e em baixa (nas pescarias subsequentes) pode ser examinado pela presença de pessoas no local em que a Turma de Pesca trabalhará. Durante a Abertura, as pessoas se fazem presentes antecipadamente ao lançamento da rede, desde o deslocamento da Turma para o ponto de pesca, passando pelo trabalho de “talear ou prumear o peixe” efetivado pelo taleiro. Enquanto nos demais *borqueios*, observando à distância, as pessoas só se aproximam, saindo de suas propriedades ou da propriedade de vizinhos, após o lançamento das redes, quando atestam a efetividade da pescaria dizendo: “A turma borqueou ali. Vamos lá!”

Apesar da atividade do *borqueio* ter sido representada com a estrutura virtual exposta na Seção IV (item 4.1), para os moradores locais o *borqueio* se inicia exatamente com o lançamento da rede e termina com a despesca. O envolvimento dos moradores associados da área de pesca ainda se segue na repartição do pescado entre a Turma de Pesca e a comunidade e desta com os seus membros. Assim, considerando sua dimensão ritual, o *borqueio* deve ser

seccionado mais acima. Neste âmbito, o rito da pescaria vai do lançamento da rede e até a despesca.

A partir da despesca dois níveis de mediação entre o ritual e o corriqueiro se seguem como passos que devolvem as pessoas as suas rotinas diárias. O primeiro nível é a oposição entre a Turma de Pesca e a comunidade (na cena encontra-se sempre uma parte dela). Os conflitos emergentes ou latentes são negociados na divisão do pescado feita entre a quantidade que cabe ao dono da rede (no caso o Chefe da Turma de Pesca) e a que cabe à comunidade. A tensão é colocada sobre a divisão exata, fiscalizada (pelo presidente da Associação dos moradores ou de pessoas designada por ele) diretamente pela observação da forma como se enchem os *paneiros* para cada uma das partes, uma vez que o peso (45 kg) é apenas pressuposto, sendo auferido apenas pelo volume às extremidades da abertura (boca) do *paneiro*.

Em segundo nível, as dissonâncias se dão entre os próprios associados. Melhor dizendo, entre aqueles que agradecem por receberem o peixe sem ter participado da pescaria efetivamente; aqueles que acham pouco o que receberam; os que se mantêm em silêncio resignado ou discordante; os que se recusam a receber, em certas ocasiões, não se fazendo presente durante a divisão. Esta última atitude que expressa de alguma maneira o questionamento da assunção de regras gerais quando opiniões particulares parecem indicar caminhos melhores poderiam ser representadas em frases do tipo: “Como é que vocês se submetem a isso, quando cada um a seu modo poderia realizar sua pescaria?”

O mapará, por ser uma espécie migratória, é um transeunte na localidade, que pode ser capturado ou não. Como uma espécie de visitante que se apresenta aos anfitriões todas vezes que adentra o lugar, por meio deste peixe e de sua pesca, os moradores também se apresentam uns aos outros declarando seus pontos de vista sobre a organização social, sobre a política local, sobre as novidades presenciadas ou conhecidas por meio de terceiros, sobre suas crenças religiosas, sobre as formas de ser homem e de ser mulher e suas relações como cônjuges, pais e vizinhos. Como um visitante já bastante conhecido no lugar, o mapará funciona como um catalisador das agruras das relações interpessoais tanto quanto das idealizações das utopias pessoais e coletivas.

O peixe (ou as espécies de pescado em geral) símbolo ambivalente, simbolizando ao mesmo tempo o trabalho pesado; o trabalhador sem formação (em oposição ao que estudaram); a pobreza (“se peixe desse dinheiro, nós era rico”); a ganância (“o guaxini”, aquele que pesca excessivamente); a luta política (a Associação de moradores à Colônia de Pescadores Z-16); a consciência ambiental (o Acordo de Pesca); o futuro econômico certo (“quem preserva tem”).

Estes temas ou valores culturais emergem nos resultados de cada pescaria, inferidos pela iniciativa de certos comentários e do comportamento analisado durante o resultado da despesca, como segue: a) Excelente pescaria: somente existe na memória de um passado longínquo, da qual a geração mais nova não se sente incluída; b) Boa pescaria: reforçam-se os laços de solidariedade. Atinge o ânimo grupal reacendendo a esperança como sinal de que o Acordo funciona; c) Pescaria ruim: expõem-se os conflitos grupais entre quem segue e quem não segue as normas do Acordo de Pesca, principalmente, as de não pescar no poço de reprodução dos peixes, de não usar rede inadequadas e de não pescar excessivamente, além do suficiente para a alimentação familiar e para a manutenção de outras necessidades básicas que se faria com a venda do excedente. Reforça-se, por isso, o desalento, a misantropia, a descrença na conscientização das pessoas em face dos interesses individualistas que os fazem burlar o Acordo ao pescar, refletindo na produtividade dos *borqueios*.

Em ambos os casos práticos — Boa pescaria/Pescaria ruim — quando se acham restos de instrumentos de pesca (redes, anzóis, por exemplo) dentro dos poços de reprodução sugerindo a pesca clandestina, há um misto de conflito (que destaca a infração) e solidariedade (que apela à conscientização de todos para que não voltem a fazer aquilo).

As experiências práticas que obrigam o conjunto de moradores a se relacionar por força das normas contrastam com a harmonia e coesão idealizados pelo Acordo de Pesca. Em se tratando, por exemplo, dos conflitos coletivos em virtude de ter que nomear acusatoriamente alguém conhecido, parente ou amigo, daqueles que estão na audiência a estratégia é sempre a da esquiva, de falar de modo genérico em relação às pessoas que não respeitam as interdições.

As respostas às críticas abrangendo a desobediência das regras resultam em silêncio, na sua grande maioria. Este mesmo silêncio se reproduz por ocasião do fechamento da pesca. Ao contrário da abertura realizada no dia 1º de março, o fechamento, que ocorre no dia 30 de outubro não conta com nenhuma mobilização da comunidade; não há presença de visitantes, de políticos entre outros; após, a concretude de mais um *borqueio* ou da tentativa de realizá-lo cada pescador da Turma retorna à sua residência, como se faz em um dia comum.

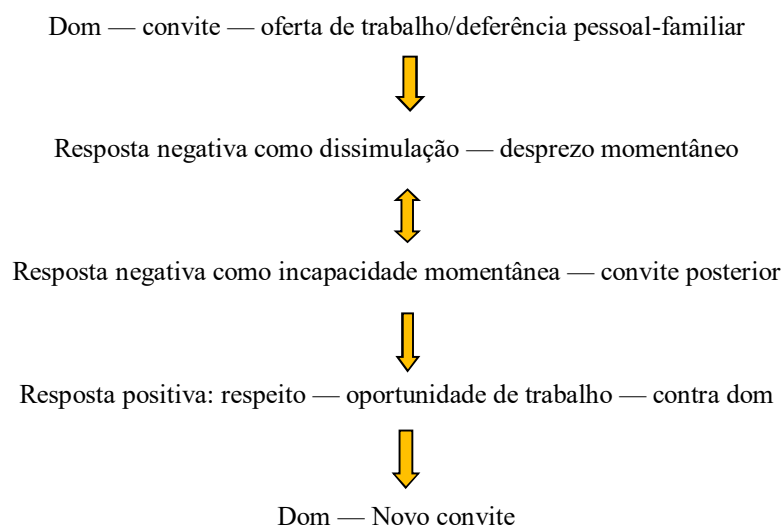
5.2 A Pesca de rede aberta: a partir e para além dos pescadores

A pesca de rede aberta não existe por si mesma. Existe somente na medida em que sua tradição é constantemente continuada e enriquecida por atos comunicativos que se sucedem em uma rede de convites, como presentes sendo oferecidos e recebidos em virtude do reconhecimento dos bons trabalhadores e dos companheiros: o Chefe da Turma declara sua intenção de pescar ao ser convidado por um líder comunitário que o autoriza; segue-se que a

esta mensagem um grupo de pessoas se reúne, a convite do chefe, reconhecendo entre elas vários tipos de habilidades e condições físicas e função a serem desempenhadas que permitiriam levar a cabo o empreendimento; ao mesmo tempo em que, por razões as mais diversas, respondem à mensagem do Chefe positivamente (cf. Figura 30).

Os motivos para a aceitação do convite vão desde o respeito pessoal mútuo, gratidão, temor de não ser chamado em uma próxima vez, ocasião para se congratular com os demais, oportunidade para realizar atividade fora de sua propriedade quebrando uma rotina doméstica pouco valorizada pelos homens até a possibilidade de conseguir alimento ou recurso financeiro para a família.

Figura 30 — Modelo gerador da lógica de participação na Turma de Pesca



Fonte: Elaboração do autor.

Apesar disso, da variedade de motivos, mantém-se traços de referência cooperativa, graus variados de confiança mútua, que possibilitam a preservação do grupo em torno de uma atividade comum, ou seja, de trabalhar em turma de pesca de rede aberta, que apesar da amizade construída ao longo de muitos anos ou do laço de parentesco e aliança que é transversal à Turma observada não se manteria se não se reconhecessem mutuamente como homens trabalhadores.

O sucesso de uma empreitada não é medido, muitas vezes, pela quantidade em quilos de pescado capturado, a não ser pela satisfação obtida em termos de trabalho coletivo e mesmo da recompensa pela autoestima advinda do reconhecimento social do fato de se lançar ao rio em vista do provimento alimentar. A medida do sucesso, como adaptação e ação junto ao meio

ecológico, é avaliada em termos de qualidade da ação culturalmente valorizada. Visto desse modo, podemos dizer que estamos no centro do campo do valor, pois,

a caracterização do valor como o que é desejado (objetivado, esperado, etc.), não deve ser interpretado como restringindo a valorização às fases de impulso e subjetividade. Ao contrário, por valorização queremos dizer o ato como um todo. A fase de expressão é particularmente importante; somente as intenções são significativas exclusivamente em termos dos padrões de ação consumada que determinam. A ação consumada não precisa, entretanto, ter sucesso; podemos falar de valorização quer o valor seja alcançado ou não, e a gratidão elimina a tensão (KAPLAN; LASSWELL, 1979, p. 56 - nota 1 do Cap. II, Part. I).

Portanto, sem negar que a pescaria se expressa na exploração de pescado, da existência real de pescado a ser capturado pelo pescador, conclui-se que a prática da pesca em turma se traduz em uma comunicação entre gente, que pescando (pegando ou não o peixe) a aproveita como símbolo de relacionamento, como meio de falar de si para os outros e de ter asseguradas audiências fiéis ao contar estórias sensatas, reais e/ou imaginárias sobre sua existência.

Para que as histórias contadas e as histórias de vida pessoal sejam vistas como prováveis de terem ocorrido, ou como sendo uma anedota ou, ainda, como tendo um único sentido ou mais de um, é fundamental que todos os membros em interação saibam como se desempenha a ação comentada nas conversas, seja uma pescaria individual, seja uma pescaria em turma e em qualquer atividade local para que assim todos entendam o que se está falando. Algo aproximado ao que Firth defendeu ao tratar do problema da relação entre conhecimento e identidade:

[s]obre uma gama de detalhes, o conhecimento é uma comunidade. A consciência de partilhar uma língua, alguns conhecimentos técnicos locais, o conhecimento com a cooperação com vizinhos e parentes e uma capacidade muito partilhada de interpretar as atividades de outros dão uma base poderosa para o reconhecimento de uma identidade comum (FIRTH *in* HECK, 1998, p. 47).

As relações sociais estão assentadas na concepção de homem trabalhador. O que acaba sendo inconcebível para o grupo o fato de que o homem adulto não possa representar dignamente o nome da família que passa a constituir. A dignidade do “pai de família”, por seu turno, não diz respeito necessariamente à capacidade de prover materialmente o núcleo familiar, mas em se portar como chefe moral da esposa e da prole. O valor do trabalho masculino é, desse modo, do tipo axiomático, que pertence à “ordem natural das coisas”, figurando como um dos mais importantes princípios de organização social, ao lado da composição da unidade familiar autônoma e crença nas divindades cristãs. O centro da sociabilidade — comportando esses três

princípios básicos — fala, portanto, de um homem trabalhador, que chefia sua família (mulher e filhos reais ou potenciais) sob os auspícios das divindades cristãs.

A introdução do homem na comunidade moral masculina é feita imediatamente ao estabelecimento dos laços conjugais com uma mulher⁵⁸. Dessa forma, se mantêm abertas as possibilidades de qualquer homem (jovem ou adulto) que até esse ponto de sua vida não desempenhou nenhuma atividade laboral, de ser um chefe de família e, em consequência, demandado socialmente, a ser um homem trabalhador, uma vez que assumiu a responsabilidade social pelo provimento da unidade familiar.

O que diferencia o solteiro do casado é o fato de que o solteiro deva se casar e de que o casado possui o dever de trabalhar. Contudo, o homem que trabalha na condição de solteiro também tem respeitabilidade social, ocorrendo o inverso para aquele que é casado. Por outro lado, ambos são alvos de expectativas no sentido de que atinjam os critérios pelos quais se tornarão homens reconhecidos no lugar. Pode-se dizer, então, que a concepção integral de masculinidade abrange tanto o trabalho quanto à condição conjugal, sendo ajustados os termos pela demanda social do valor.

Apesar de carregar o nome de família do pai e, por isso, não deixar de ser “filho do fulano e neto do sicrano”, em ascendência masculina, o “neófito social” deverá compor uma unidade moral autônoma, mesmo em casos de coabitação “provisória” com os sogros ou com os pais. Nesse sentido, também se deve manter a hierarquia marido-esposa-filhos nos casos em que o homem é o provedor material da família; nas ocorrências de renda conjunta de marido e esposa; nas que a mulher é a principal provedora ou provedora regular quando se trata de empregada de serviços públicos; ou ainda, quando o casal se mantém por doação dos pais, de amigos ou de toda a comunidade em situações transitórias ou temporárias por motivo de recém-união conjugal, de perda de emprego, de perda de patrimônio material por furto; por estado de doença, etc.

A ideia de homem trabalhador possui três variantes fundamentais unidas pela concepção nativa de família, composta por união heterossexual, quais sejam: pai de família em potencial; pai de família real; ex-pai de família (como resultado de separação ou de morte, *in memoriam*). Em decorrência disso, a condição de adulto não se liga expressamente à idade biológica, mas a seu reconhecimento como homem trabalhador, comportando a possibilidade de adolescentes

⁵⁸ Processo interessantes de formação, reconhecimento ou autonomização social através de identificadores de idade, gênero ou ocupação tem sido registrado na literatura antropológica. A respeito, propriamente da identidade masculina o estudo de Vale de Almeida (1995) é uma referência a ser consultada. O autor comenta o momento do processo de socialização em que o gaiato deve deixar a segurança da casa materna para se lançar definitivamente nos círculos de sociabilidade masculina, na esfera pública.

(entre 14 e 17 anos) se tornarem pais de famílias reais, enquanto jovens (18 a 29 anos) e adultos (acima de 29 anos) serem apenas pais de família em potencial. Neste âmbito, a noção de responsabilidade jurídica dos pais para com os filhos estabelecida pelo Código Civil Brasileiro (BRASIL. Lei 10406, 2002) tem seus matizes particulares.

Por outro lado, no grupo investigado se diz que “filho é para toda a vida” compreendendo as mesmas obrigações dos pais para com os filhos ao longo da vida, mesmo que em alguns períodos tais obrigações se encontrem em estado de suspensão ou fiquem minoradas. A condição de solteiro adulto, por sua vez, não é bem vista socialmente em idade muito elevada (acima dos 40 anos de idade). Atenua o estereótipo casos em que o solteiro possui filhos sob sua responsabilidade, decorrentes de uniões fortuitas, o que se caracteriza como família, tendo pouca importância a ausência feminina. Caso contrário, independentemente de suas posses materiais serem boas para o padrão da comunidade o rapaz é visto como subordinado aos pais, ainda devendo obediência a eles. O que lhe resta, estruturalmente falando, é seguir a teleologia grupal, isto é, deixar em aberto a sua participação na trama social, na qual não é suficiente trabalhar, devendo-se trabalhar para sua própria família.

Uma ilustração substantiva daquelas ideias grupais pode ser encontrada em um episódio traumático sucedido no interior de uma família. Às vésperas do Dia dos Finados, fui até o cemitério acompanhando familiares de minha anfitriã com o objetivo de limpar a sepultura do seu falecido marido a fim de preparar o ambiente para as homenagens póstumas que seriam realizadas no dia seguinte.

O cemitério, localizado em terra firme, às margens esquerdas do rio Tocantins, é um espaço de cerca de cem metros quadrados e fica a quinze minutos de barco ao norte das ilhas em estudo. O lugar se encontrava limpo; serviços de retirada de matos e lixos haviam sido feito no dia anterior, além do conserto da ponte que dá acesso pelo rio. Havia sepultura de vários tamanhos e condições de manutenção. Algumas construções em cimento e tijolo com revestimento em cerâmica se destacavam do padrão geral, podendo receber de quatro a seis corpos. Essas construções são conhecidas, localmente, como gavetões.

Em alguns gavetões ainda havia uma construção superior em madeira, estilo teto de moradia, com duas ou quatro artes de apoio laterais, com detalhes recortados nos frisos e pintura colorida. A diferença no tipo de construção reproduz ou quer reproduzir, de certo modo, a diferença econômica dos mortos ou dos parentes dos mortos que se esmeram em construir uma sepultura que expresse o bem-querer pela pessoa falecida ao tempo em que servem de combustível para elogios ou críticas caso os sepulcros estejam bem ou malcuidados. Os que se encontravam presentes naquele dia questionavam-se, principalmente, se em vida as pessoas

moraram em belas casas ou se somente após a morte foi feita uma bela sepultura para abrigar seus corpos. Alguns diziam, ainda, que o administrador do cemitério devia intervir limitando o tamanho dos terrenos para evitar que apenas algumas famílias ocupem grande parte da área como se fosse propriedade particular.

Conversas com tons emocionais podiam ser ouvidas em discussões sobre o pouco valor dos bens materiais frente ao destino reservado a todos; depreciava-se o orgulho da posse e do tratamento indiferente entre as pessoas, uma vez que todos “brancos, pretos, ricos e pobres, acabam aqui sob a terra”, dizia uma mulher que, mesmo assim, reservava uma área maior as laterais do túmulo de um de seus familiares.

Neste dia, havia um movimento maior de pessoas junto a duas sepulturas. Mulheres, crianças, homens; algumas pessoas comovidas, aos prantos. Pelo aspecto visual, uma sepultura tinha sido recém construída e a outra era mais antiga. Entre elas, da mais antiga para a mais nova, seria realizada uma operação de transferência de uma urna funerária. Um grupo de homens, após desobstruir a entrada da construção quebrando a parede de cimento, retirou com certa dificuldade uma urna e a transportou para o local definitivo. Tratava-se do corpo de um jovem falecido na altura dos seus vinte anos por acometimento de doença que provocou paralização generalizada dos órgãos internos. Pelo inesperado da situação do falecimento do rapaz, seu corpo foi sepultado no mausoléu do avô. Decorridos menos de um ano do sinistro, o pai do falecido construiu uma sepultura que veio a conotar ser a sepultura da sua própria família, a fim de que os próximos mortos sejam alocados uns juntos aos outros.

Esse fato reforça elementos de minha tese a respeito da formação autônoma da unidade familiar e da autoridade moral do homem enquanto pai de família. Vejamos em detalhes: o jovem vitimado, que teve morte inesperada para a idade em que se encontrava, foi o primeiro da família nuclear a vir a óbito. Isso fez com que os pais utilizassem como recurso o mausoléu do avô, que mesmo sendo da família em termos genealógicos, cedia o espaço para uso provisório porque a família de seu neto ainda não tinha construção sepulcral no cemitério.

Com a ocorrência do evento, nos termos em que se efetivou, o pai providenciou o sepulcro o mais breve possível, para a sua própria família, o que demandou, moralmente a remoção e o transporte do corpo do filho da sepultura do avô para a sepultura da família nuclear.

O simbolismo do ato está no fato de que em sendo o pai o chefe moral da mulher e da prole, responsável pela unidade moral familiar em espaço residencial independente, seja físico seja psicológico, pelas condições materiais conseguidas para a construção, a delimitação do espaço sepulcral de modo físico traduz a idealização da construção social da família e do trabalho na forma como é pensada pelos nativos.

Da afirmação de Bauman (2012, p. 221) de que “[o] espírito, em definitivo, não é uma soma de consciências individuais, assim como o significado não é a opinião da maioria das pessoas”, esclareço que não proponho e, obviamente, não se trata de uma espécie de “teoria do sujeito coletivo”, que tem seu “eu” repartido nos indivíduos particulares que habitariam um mundo único de ideias-valor extensivo a todos eles.

Não há, evidentemente, coerência nas experiências em torno de valor do trabalho masculino no sentido de a totalidade da ação de todos as pessoas confluírem para ele como um centro gravitacional; senão que há tensão permanente entre a vontade dos pais fazerem os filhos se tornar pais de família e por seu turno, os filhos desejarem, retardarem ou negarem as orientações paternas. O resultado é uma configuração social que se for interpretada pelo par regra-exceção acaba por negar os desejos e as oportunidades de realização pessoal diferenciadas, algumas delas incentivadas também pelos próprios pais.

A partir da assertiva de que “a cultura é, antes de mais nada, um tecido de nexos finais” (DILTHEY, 1949, p. xv) se compreende que a objetividade do sistema cultural não se encontra no fato de que cada indivíduo, em particular, reproduza em suas práticas os valores coletivos *stricto sensu* como se fosse a “vontade unitária de uma totalidade”, mas no sentido de que todos os indivíduos se confrontem ordinariamente com aquelas finalidades de maneira consciente ou inconsciente, por sua deliberação ou de outros, para enaltecê-las ou condená-las, para desejar sua alteração ou simplesmente imaginar que “não lhe dá a mínima atenção” dependendo das circunstâncias do contexto de ação. Enfim, valendo-se dos significados sociais como referências para suas interpretações sobre a realidade da vida cotidiana.

Neste quadro, os valores dominantes (os princípios de vida coletiva) não são, necessariamente, os valores vigentes, isto é, as concepções de mundo efetivadas nas práticas culturais. Os primeiros são acionados sempre como catalisadores momentâneos da formalidade, da instabilidade ou do conflito em torno dos segundos na emergência das relações sociais. As pessoas, portanto, não se mostram às outras com a única intenção de criar uma imagem aparente ou falsa de coletividade, com a finalidade de encobrir seus verdadeiros “eus”, além do que serve também para estabilizar a percepção que tem sobre si mesma o que, de outro modo, implicaria em descrédito de suas ações tanto para si quanto para os outros.

5.3 Pescador, trabalhador e pessoa na perspectiva local

Provavelmente, seja um equívoco nas análises sociológicas identificar o sentido do que seja “humano” exclusivamente com os ideais dos homens, excluindo deste plano suas práticas. De certo que não há nada de humano para além do homem, contudo, o que está em jogo quando

se fala de humanidade é um processo de ser, de viver e de perceber a si mesmo, concernente aos outros homens e aos não humanos como parte de um mesmo universo ou de universos diferenciados em níveis ou graus de qualidades. Desse modo, entenderemos que tanto as caracterizações das formas culturais em que o acento privilegiado está na relação mútua entre os homens quanto naquelas em que se privilegia a relação entre homens e coisas são construções humanas e não mais ou menos humanas, ou absurdamente, não-humanas.

Logo, assim como não existe o homem nu⁵⁹, despido de todos os seus valores culturais, não existe a técnica de pesca de rede aberta depois de serem retiradas as concepções morais implicadas nas relações dos homens entre os homens e destes com a natureza. Parafraseando Durkheim (1989) em sua assertiva de que não existe religião falsa, de que todas pertencem ao real e o exprimem, pode-se dizer também, que não existe maneira certa ou errada de pescar, que todas as formas se aludem a uma experiência humana singular e a exprimem. E, ainda, não existe a técnica afastada das características pessoais de cada pescador acrescidas da habilidade que conseguiu desenvolver advindas de suas condições físicas e experiências de vida e de trabalho.

A conclusão entrelaçada ao desempenho da ocupação de artesãs estudado por Sapiezinskas (2012), guardadas as particularidades do grupo no que respeita, principalmente, à composição e forma de ingresso na atividade prática, poderia em grande medida ser empreendida ao deste estudo, substituindo o termo artesã por pescador:

Uma artesã não se torna uma artesã apenas porque está empregando uma técnica artesanal, mas porque está inserida num contexto em que ser uma artesã possui um significado social em articulação com outros significados, dos quais ela compartilha. Essa simples observação coloca em relevo o contexto cultural, ou dito de outra forma, a relevância da contextualização das práticas observadas (SAPIEZINSKAS, 2012, p. 1340).

Esse fator — o das habilidades resultantes das experiências com a pesca de *borqueio*, com outros tipos de pesca e, além da pesca, por exemplo — ao mesmo instante em que promove uma marca individual destacando as ações de cada pessoa, também necessita do reconhecimento social, que não se traduz como o resultado de uma simples constatação de domínio técnico por pessoas no interior de um grupo, tendo em vista que,

⁵⁹ Pelo termo “homem nu” quero me referir, como analogia, ao título do trabalho, de Lévi-Strauss (2011), “O homem nu” que faz referência ao herói dos mitos norte-americanos do “desaninhador de pássaros” aludida ao mito colhido entre os bororo do Mato Grosso. Na versão encontrada entre os norte-americanos o herói é, no mais das vezes, um homem nu que deve reconquistar a cultura, representada no mito por suas vestes. Ele tem suas roupas roubadas por um antagonista, geralmente seu pai, que quer se tornar novamente jovem, poderoso e atraente.

no entanto, o reconhecimento de capacidades técnicas não é homogêneo em uma sociedade. Exprime linhas de luta sobre as relações sociais das produções [...] Os trabalhadores do sexo masculino podem reconhecer “habilidade” na atividade técnica de colegas trabalhadores do sexo masculino, negando-o para a mesma atividade para as trabalhadoras (NAROTZKY, 1997, p. 24-25).

Subtende-se que não se pode extrair um ou mais modelos técnicos de pescaria identificando-os a certos ambientes como “pesca em água doce ou salgada”, “pesca em rio ou em mar”, “pesca em lagoa ou em estuário”, sem que lhes sejam atribuídos um contexto etnográfico determinado.

A contextualização dos atos individuais e coletivos que conformam uma pescaria em certo dia, determinando o sucesso ou insucesso eventuais ao cabo da operação, não responde a um roteiro prescrito a ser executado literalmente em dias posteriores e nem mesmo por outras pessoas em outros lugares que se possam assemelhar ecologicamente. As ações realizadas na pesca de *borqueio*, como em uma partida de xadrez, são sempre um jogo novo, embora mediado pelo repertório de regras e pela memória dos lances anteriores. Como se depreende por meio das considerações de Maldonado (2000 *in* DIEGUES, 2000) cada comunidade ou grupo de pescadores aproveita “termos explicativos e significativos carregados de valores específicos e “locais”, criando um contexto em que:

[h]á então noções, conceitos e modos de ser que de tal modo estão presentes na organização da produção, que se pode considerá-los condições essenciais dessa mesma produção, junto com os pescadores, o seu instrumental e o mar [rio, lagoa etc.] com que o homem se confronta no contexto produtivo [...]. Tais noções se realizam no que Mauss chamou de ‘atos mágicos eficazes’, ou seja, em comportamentos informados simbolicamente, porém capazes de amplo significado tecnológico (MALDONADO *in* DIEGUES, 2000, p. 97).

Alegoricamente, se pudéssemos medir a quantidade de conhecimento técnico que compõe a atividade de pesca, teríamos que admitir que parte significativa dos procedimentos aplicados ao longo do processo diz respeito às ações de antecipação mental que envolvem a preparação material e espiritual do grupo as quais, em seu conjunto, são pouco visualizadas na operação propriamente dita, dando a impressão para o observador pontual de que se decidiu impulsivamente ir ao rio capturar peixes. Acrescente-se a isso a avaliação *in loco* que vai sendo construída principiando a alteração ou mesmo a confirmação das condições ideais (naturais e socioculturais) para a prática. Isso mostra que, realmente, não podemos fazer tal medição pela própria falta de definição do que seja a matéria da técnica em si mesma, porque

[...] a vida é formação de formas, o conhecimento é análise das matérias informadas. É normal que uma análise não possa nunca dar conta de uma formação e que se perca de vista a originalidade das formas quando nelas vemos somente resultados cujos componentes buscamos determinar (CANGUILHEM, 2012, p. 3).

Além disso, a Antropologia está suficientemente informada por muitas etnografias que demonstram que as populações rurais estudadas, em geral, não fazem distinção entre um conhecimento técnico e outro que não seja especializado e, quando o fazem, não o fazem no mesmo parâmetro das especializações acadêmicas (OLIVIER DE SARDAN, 1995)⁶⁰.

Enfim, trata-se de um meio de analisar sua experiência expressando-a em uma retórica compreensiva para si e para seus pares. Neste quadro de referência em que as pessoas estão trabalhando, as ideias e os objetos são colocados em interação: “eles saíram para pescar!”. Curiosamente, mesmo com a alegação da falta ou da não abundância de peixe admite-se que os animais estejam lá, em algum lugar; por conseguinte, há a apreciação de pelo menos quatro situações possíveis, categorizadas a partir das expressões comportamentais e verbais dos membros da Turma ao alcançarem seus objetivos: a captura excelente, a boa captura e a captura ruim.

Finalmente, as ações sociais do grupo investigado se traduzem em um sistema de relações de pessoas agindo orientadas pelo valor do trabalho familiar; mais importante que o resultado material alcançado pelos esforços despendidos em atividades as mais diversas é a idealização da autonomia do sujeito moral responsável por uma nova unidade também idealmente formada por pai-mãe-filhos morando em sua própria casa. Este é um ponto em que a dimensão cultural da vida tenciona com a sua dimensão social. As fontes de renda ampliadas por meio de benefícios sociais diretos a pessoas de baixa renda e pela ocupação de cargos no serviço público não são exclusivas dos homens. Mesmo o Seguro Defeso (devido aos pescadores) é estendido a todas as pessoas, homem ou mulher, que comprovarem junto à Colônia de Pescadores que vivem exclusivamente da pesca. As mulheres, além disso, tem maiores chances de receber recursos oriundos de outros subsídios como o auxílio maternidade, pensão alimentícia, pensão por morte do marido, e proventos vindo do exercício de funções públicas como professora, técnica de enfermagem e auxiliares de serviços gerais nas escolas e no posto de saúde.

⁶⁰ Em relevância às culturas africanas é fundamental consultar: OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. **Anthropologie et développement**: essais en socio-anthropologie du changement social. Paris: Karthala, 1995, sobretudo o capítulo 9 “Savoirs populaires et savoirs technico-scientifiques”; sem descuidar da crítica às proposições da relação entre Antropologia e desenvolvimento como campo de investigação, especificamente no uso do termo “conhecimento técnico popular” no âmbito da agricultura e da pecuária, como proposto pelo autor, que considero carecer de melhor tratamento analítico.

A prática da pesca é, neste quadro, mais que uma ação pragmática limitada ao alcance dos olhos toda vez que é levada a cabo. Todavia, sem desprezar a importância desta ação para a conquista de alimento na localidade em estudo, sugiro que por meio desta atividade — considerando os conhecimentos que são implicados em sua execução; os saberes a que se ligam na cosmovisão do grupo (que ordena hierarquicamente, segundo o temor e o respeito que merecem: o deus cristão, as entidades divinas, os homens, as forças da natureza, as mulheres, os animais de estimação, os animais comuns, e as coisas em geral); a corporação oriunda da associação de parentes, amigos, vizinhos e conhecidos casuais; sua relação com as regras formais e informais dos acordos de pesca existentes, alterados ou desejados; sua relação com as normas ambientais do Estado Brasileiro, etc. — é possível acessar um dos principais operadores de significação social no interior da comunidade nas presentes condições históricas e sociais, que é a maneira pela qual concebem a realização moral de um homem, pai de família, por meio do trabalho.

O principal valor social que medeia as interrelações no grupo e do grupo no interior da comunidade é a concepção do trabalho masculino e não as operações discretas empreendidas como uma atividade *stricto sensu*, ou seja, como a pesca e dentro desta como função de *taleiro*, *piloto de casco*, *batedor de água*, *jogador de rede*, *mergulhador*, *marreteiro*, *cozinheiro*. Não importa se a pesca é feita em amplos grupos — como no caso da Turma observada —, se é feita com familiares, se é apenas individualmente. Com efeito, essas são algumas formas possíveis de reconhecimento social do homem trabalhador.

Para a vida dos moradores locais, a pesca é uma das possibilidades de ocupação laboral; nem a melhor, nem a pior, simplesmente uma via que pode ser associada, na maioria dos casos, a outras atividades sendo ou não a principal delas. Isso pode ser percebido no fato de que os mais jovens ora se ocupam de outras atividades colaterais (pintura de casas ou de embarcações, conserto de motores elétricos, etc.), ora cursam o ensino médio ou o ensino superior, incluído nesse meio aqueles que não se ocupam com nenhuma atividade destacada acima.

O valor do trabalho, porém, não é um fim em si mesmo. É por meio desse valor que se constitui a representação da pessoa enquanto possui uma existência social realmente verdadeira, de alguém que mereça respeito. Assim, o homem adulto necessita desenvolver qualquer tipo de trabalho para ascender à categoria local de pessoa, a fim de se integrar às pessoas do mesmo tipo social, aos homens adultos trabalhadores, bem como a pessoas de outras categorias, as quais não sendo adultas ou do gênero masculino, elevam à categoria de pessoa por outras vias. Neste último grupo se encontram as crianças de ambos os sexos, os homens velhos, as mulheres

adultas ao longo de seu curso de vida (jovens, adultas, velhas, independentemente de seu estado civil) e os visitantes de ambos os sexos.

O acesso à condição de homem adulto não é garantia de respeitabilidade. Para que o homem adulto passe a ser considerado pessoa completa, digna de respeito, ele precisa se engajar em uma ocupação laboral. Esse dado se sustenta na argumentação de que a experiência de vida que a pessoa desenvolve não é pura cognição e cognição não é sinônimo de racionalização, logo, pode-se constatar que o mundo humano não é simplesmente humano; ele, o mundo, é pessoal (PINA-CABRAL, 2014). A resultante da interação entre humanos e pessoas “em mundo” é sempre experiência social antes de ser racional. Nesse ponto, acompanho a argumentação de Pina-Cabral (2014, p. 154) em torno de seu referencial teórico:

Um aspecto surpreendente dessa abordagem é que se baseia em uma profunda desconfiança das capacidades cognitivas de todos os seres humanos — o que eu chamo por causa desse argumento anti-intelectualismo. Na formulação de Collingwood: “É somente por ataques e arranjos, de forma vacilante e duvidosa, que o ser humano é racional” (ibid.: 227). Os seres humanos não são essencialmente motivados por ostensões; pelo contrário, há um monte de “restrições sociais na percepção”, que é a tarefa do etnógrafo identificar. Como etnógrafo, portanto, Evans-Pritchard não desprezou o “primitivo” por pensar de maneiras logicamente insatisfatórias ou por não ter as conclusões corretas da sua experiência, já que ele acreditava que “ninguém é controlado pela razão, na maior parte das vezes, em qualquer lugar ou em qualquer época” (citado em Douglas, 1980: 33). Como Rodney Needham costumava colocar nessas palestras, “os seres humanos não pensam muito e, quando o fazem, eles geralmente estão errados”. Muitas das leituras do trabalho de Evans-Pritchard sobre os Azande não conseguiram ver que ele estava tentando explicar como o pensamento religioso opera; ele não o estava validando como ser racional ou verdadeiro. Muitas das leituras do trabalho de Evans-Pritchard sobre os Azande não conseguiram ver que ele estava tentando explicar como o pensamento religioso opera; ele não estava validando o pensamento como sendo racional ou verdadeiro.

Por fim, no âmbito do discurso cotidiano, por exemplo, a opinião de um pescador sobre a pescaria, é esperada não como um veredito ou como uma espécie de alternativas coerentes a outros pontos de vista lançados no diálogo; sobretudo, para integrar as pessoas. Em uma visita que fiz durante o trabalho de campo a um pescador da turma que se encontrava doente, após uma conversa paralela com a pessoa que estava mais próxima a mim no círculo que se formava a partir do anfitrião enfermiço, permaneci por um tempo em silêncio, foi o suficiente para que eu recebesse certa repreensão do pescador (65 anos): “Patrão, converse!”. Ora, não fazia sentido para ele que eu estivesse ali e não falasse nada em direção ao grupo, não importava o que fosse, mas algo deveria ser dito; o que pode ser traduzido naquilo que chamam de “bater papo”, conversar aleatoriamente, enfim, na forma de uma pessoa se fazer presente na vida de outra pessoa.

OBSERVAÇÕES FINAIS

É fato que, por um lado, há um investimento simbólico evidente na atuação das pessoas que praticam a pesca de rede aberta, por meio do qual se busca integrar socialmente respondendo aos, idiossincráticos, ideais coletivos; por outro lado, há um investimento material relacionado à pesca no que ela tem de efeito econômico no aspecto da geração de alimentação ou de renda direta sobre o pescado; e de efeito político, que expressa o poder local de grupos associados, de famílias isoladas e de associações mais amplas que pretendem assegurar o direito à pesca e aos benefícios do seguro-defeso durante o período de proibição anual da atividade.

Em conformidade com isto não há possibilidade de ter simbolismo sem materialidade. A pesca tem importância significativa na vida econômica das famílias locais, tanto daquelas que se dedicam detidamente a esta atividade quanto daquelas que a realizam esporadicamente como compensação, como complementação ao abastecimento alimentar e à inclinação aos recursos financeiros provenientes de fontes regulares e de fontes diferentes de renda. Nesse sentido, não advém a ideia de negar a necessidade da preservação do meio ambiente nas condições existentes na localidade. Contudo, não se trata de tomar a questão do controle acerca de as áreas de pesca e de volume de extração do pescado apenas como elemento de desenvolvimento local da comunidade, nos seus limites geográficos, uma vez que a área de abrangência dos rios ultrapassa a localidade, os municípios e a própria região (pelo menos, desde a altura do barramento do rio Tocantins a sua desembocadura no mar), configurando um ecossistema complexo no qual a intervenção antrópica tem sido decisiva.

A interpretação relacionada à atividade da pesca nos permite o acesso a elementos centrais da vida social do grupo de pescadores e da comunidade. Se é possível fazer um esforço a fim de identificar o “conhecimento” acerca da atividade da pesca, isto, do mesmo modo, somente é possível porque há o reconhecimento de certo investimento cognitivo das pessoas na apreciação de diversos aspectos do mundo “natural”, “social” e “sobrenatural” que, tendo influências recíprocas, afetam as práticas individuais e as coletivas de maneira e amplitude diferentes.

Por investimento cognitivo entende-se a capacidade humana desenvolvida para ter categoria sobre as quais atuar e somente por meio das quais se pode atuar, isto é, o pensamento simbólico. Naturalmente, as pessoas não devem se sentir obrigadas a acreditar em tudo o que se expressa em valores coletivos, tendo em vista que estes são reificações de natureza diferente da ação prática. Contudo, as pessoas aqui, e alhures, não vivem a pensar sobre o que fazem ou

sobre si mesmas diariamente, o que denota seu sistema de crenças, ou seja, a interseção entre uma moralidade e uma intencionalidade, a partir e por meio da qual a pessoa se constitui.

A pesca como uma espécie de “arte de viver”, isto, é como uma forma social que a vida tomou naquele meio cultural, embora não seja enaltecida como ideal de trabalho, não deixa de realizar os objetivos sociais do grupo que desenvolve a *pesca de borqueio*.

Ao fim e ao cabo, nesta monografia sustentei a tese de que o conhecimento implicado na prática da Pesca de Rede Aberta (a pesca de *borqueio*) é um conhecimento social produzido em conjunto com outras dimensões da vida comunitária (religião, lazer, política, economia, etc.) em mútua interação. Dessa interação resulta qualidades intangíveis traduzidas em um processo de valorização do trabalho masculino que excede a simples reprodução do pescador artesanal, senão que objetiva a conformação do homem trabalhador, como concebido pelas pessoas da Ilha Joroca.

Conforme os fundamentos que venho apresentando na discussão deste assunto, os seguintes argumentos, entre outros expostos ao longo do texto, pretendem sustentar a ideia central desta investigação: 1. O pescado e o ato de capturá-lo, ou seja, a pesca em suas várias modalidades, constitui-se em símbolo ambivalente; 2. O processo de reprodução social dos pescadores tem origem nas dinâmicas de condições de vida e de interesses familiares e pessoais que resulta na inserção de alguém em determinado momento na atividade da pesca; 3. A ideia de “tornar-se trabalhador” da turma de pesca ou em outro ofício é um valor cultural que engloba qualquer possibilidade de trabalho na localidade; 4. Há na tradição pesqueira, isto é, no processo originado pelo uso de símbolos relacionados à pesca, acúmulo e progresso de significação; 5. Os saberes que se objetivam em um *fazer* reconhecido socialmente são, antes de tudo, atos significativos que constituem uma tecnologia alimentada pela vida coletiva dadas suas condições sociais e históricas de existência; 6. O conhecimento acerca da pesca não é elemento de domínio individual, por isso, não pode haver transmissão totalizante de saber entre pessoa-pessoa, como por exemplo entre pai e filho; 7. A vida cotidiana tem seu próprio estilo cognitivo; 8. As interpretações feitas pelos pescadores sobre o meio ecológico e social denotam a consistência das práticas de sentido produzidas por seus discursos; 9. A pesca é um conhecimento social produzido a partir das relações da vida comunitária; 10. Um dos principais operadores de significação da vida comunitária que o engajamento na atividade da pesca expõe, é a maneira pela qual concebem a realização moral de um homem, pai de família, por meio do trabalho.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALLUT, Antonio García. Compartición de conocimiento tradicional y científico para una Gestión más adecuada de las pesquerías. **Etnográfica**, v. 3, n. 2, p. 309-331, 1999.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Campos**. n. 3, p. 9-29, 2003.
- BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, a. 21, n. 2, p. 09-23, 2008.
- BARBOSA, José Milton; FERRAZ, Kelly de Souza. Sistematização de nomes vulgares de peixes comerciais do Brasil: 1. Espécies dulciaquícolas. **Revista Brasileira de Engenharia de Pesca**. v. 3. n. 3, p. 64-75, 2008.
- BARRA, José Fernandes; SILVA, Gilmar Pereira da. **Desenvolvimento econômico e organizacional**: uma investigação sobre a implantação do Programa Demonstrativo na Amazônia (PDA), nas comunidades de pescadores artesanais no município de Cametá-PA. 2011.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador** — e outras variações antropológicas. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BATALHA, Luís. **Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social**. Lisboa: Universidade Técnica da Lisboa; Instituto Superior de Ciências Sociais e Política, 1995.
- _____. Emics/Etics revisitado: “nativo” e “antropólogo” lutam pela última palavra. **Etnográfica**. v. 2, n. 2, p. 319-343, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- _____. **Por uma sociologia crítica**. Um ensaio sobre o senso comum e emancipação. Trad. Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BECKER, Howard S. **Segredos e truques da pesquisa**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BEKOFF, Marc; ALLEN, Colin; BURGHARDT, Gordon M. (Ed.). **The cognitive animal**: empirical and theoretical perspective on animal cognition. Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, 2002.
- BOAS, Franz. **Anthropology and modern life**. New York: The Norton Library, 1962 [1928].
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria das práticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu**: sociologia. Trad. Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **O poder simbólico**. 9. ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **O senso prático**. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 9. ed. Trad. Mariza Corrêa. Campinas-SP: Papyrus, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra**: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sítiantes o bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999.

BRASIL. **Lei 10406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos.

_____. Ministério do Meio Ambiente (MMA). Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). **Cametá**: acordos de pesca – uma alternativa econômica e organizacional. As experiências nas localidades de Joroca de Baixo e Cuxupiari Carmo. Brasília, 2005. (Série Sistematização: comunidades construindo sua sustentabilidade).

_____. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE. **Censo 2010**. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em: 30 fev. 2016.

_____. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/pa/cameta/panorama>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

BROGGER, Jan. **Pre-bureaucratic Europeans**: a study of a Portuguese fishing community. Trondheim, Norway: University of Trondheim, 1987.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Uma história social do conhecimento I**: de Gutenberg a Diderot. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Uma história social do conhecimento II**: da Enciclopédia à Wikipédia. Trad. Denise Bottman. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

CAMETÁ. **Lei n. 086**, de 19 de junho de 2007. Dispõe sobre o Plano Diretor do Município de Cametá e dá outras providências.

CANGUILHEM, Georges. **O conhecimento da vida**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARVALHO, Delza Maria de. Cametá: a decadência da história. **O Liberal**, Belém-Pará, 21/julho/1998. Caderno 1º, Atualidades, p. 02.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: terceira parte: fenomenologia do conhecimento. Revisão técnica e da tradução Eurides Avance de Souza; Trad. Flávio Brenno Wiebeneichler; Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Ensaio sobre o homem**. Uma introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTRO, Celso. (Org.). **Antropologia cultural**. Franz Boas: textos selecionados. 2. ed. Trad. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (Org.). **Evolucionismo Cultural**. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. RJ: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *Homo solitarius*: notas sobre a gênese da solidão moderna. **Interseções**. Revista de Estudos Interdisciplinares, Rio de Janeiro, v. 3. n. 1, p.79-90, jan/jun. 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 3. ed. Trad. Ephaim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CHAVEAU, Jean-Pierre; JUL-LARSEN, Eyof. Introduction — Du paradigme halieutique à l'anthropologie des dynamiques institutionnelles. In: CHAVEAU; Jean-Pierre; JUL-LARSEN, Eyolf; CHABOUD; Christian (Éds). **Les pêches piroguières en Afrique de l'Ouest**: pouvoirs, mobilités, marchés. Éditions KARTHALA, Paris; IRD, Paris; CMI, Bergen, 2000.

COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS (CMB). Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Brasil). Estudo de Caso da Comissão Mundial de Barragens. **Relatório Final**. nov./2000.

CORRÊA, Rosivanderson Baia. **Do território recurso ao território abrigo**: modo de vida e o processo de valorização do açaí no município de Cametá-PA. 122 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

COSTA, Tiago Viana da; OSHIRO, Lídia Miyako Yoshii; SILVA, Emerson Carlos Soares e. O potencial do mapará *Hypophthalmus* spp. (OSTEICHTHYES, SILURIFORMES) como uma espécie alternativa para a piscicultura na Amazônia. **Bol. Inst. Pesca**, São Paulo, a. 36, n. 3, p. 165-174, 2010.

DIEGUES, Carlos Antônio. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. ampl. São Paulo: HUCITEC: Nupaub-USP/CEC, 2008.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. 2. ed. rev. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **As redes do suor**: a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba. Rio de Janeiro: EDUFF, 1999.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

_____.; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação — contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELKANA, Yehuda. A programmatic attempt at in anthropology of knowledge. **Sciences and Cultures. Sociology of the Sciences**. v. 5, p. 1-76, 1981.

ENDERS, Armelle. **Novelle Histoire du Brésil**. Paris: Edition Chandeigue, 2008.

ESTUMANO, Evanildo Moraes. **Diário de Campo**. Ano 2015-2016.

_____. **Uma vida, duas vidas, muitas vidas**: diferenciações de gênero no cotidiano familiar e profissional de camadas médias urbanas. 83f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2003.

FARIAS, M.P.O. *et al.* Potencial acaricida do óleo de andiroba *Capara guianenseis* Aulbl sobre fêmeas adultas ingurgitadas de *Anocentor nitens* Neumann, 1897 e *Rhipicephalus sanguineus* Latreille, 1806. **Arquivo Brasileiro de Medicina, Veterinária e Zootecnia**, v. 61, n. 4, p. 877-882, 2009.

FERRÁNDIZ, Francisco. **Etnografias contemporâneas**: anclajes, métodos y claves para el futuro. Barcelona: Anthropos Editorial; México: UAM-Iztapalapa. División de Ciencias Sociales e Humanidades, 2011.

FERREIRA, Manuela Malheiro. Eixo temático 1: espaço físico e políticas de sustentação. In: FURTADO, Lourdes G. *et al.* **Olhares cruzados sobre povos litorâneos dos países de língua portuguesa**: percepção acerca do uso e gestão de territórios em comunidades haliêuticas no Brasil, Moçambique e Portugal – Belém, Lisboa, Maputo-Nampula. Belém-PA: EMPEG, 2004. Parte 3 – Portugal.

FEYERABEND, Paul. **Adeus à razão**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

FIRTH, Raymond. **Elementos de organização social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

_____. **Nós, os Tikopias**. Um estudo sociológico do parentesco primitivo. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 1978 [1936].

_____. Reflections on knowledge in an Oceanic. In: HECK, Verena (Ed.). **Common worlds and single lives: constituting knowledge in Pacific Societies**. New York: Berg, 1998.

_____. **Tipos humanos**. Trad. Miguel Mailet. São Paulo: Mestre Jou, 1978 [1938].

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe B. Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. [1969]

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANKENBERG, Ronald. Antropología económica. La opinión de un antropólogo. In: FIRTH, Raymond (Ed.). **Temas em antropología económica**. Trad. José Luís P. Hernández. México, DF. Fondo de Cultura Económica, 1974.

FREIRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 49. ed. rev. São Paulo: Global, 2004.

FUNDAÇÃO AMAZÔNIA DE AMPARO A ESTUDOS E PESQUISAS DO PARÁ (FAPESPA). **Estatística Municipais Paraenses**: Cametá. Diretoria de Estatística e Tecnologia de Gestão da Informação: Belém, 2015.

FURTADO, L. G. **Curralistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará**. BELÉM: CNPQ/MPEG/FALANGOLA, 1987.

_____. **Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro, Amazonas. In: SCHADEN, Egon (Org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GARRIDO, Álvaro. O Estado Novo e a recriação historicista de uma “tradição marítima nacional”. In: ONETO NUNES. **Culturas marítimas em Portugal**. Lisboa: Âncora, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A, 1989.

_____. **Atrás dos fatos: dois países, quatro décadas, um antropólogo**. Trad. Janise J. Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. [1995].

_____. **Negara**. O Estado teatro no século XIX. Lisboa: Difel, 1991.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

GOFFMAN, Erving. **Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Trad. Fábio R. R. da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

HEINRIQUE, Bernd; SMOLKER; Rachel. Play in common ravens (*Corvus corax*). In: BEKOFF, Marc; BYERS, John A. (Ed.). **Animal play: evolutionary, comparative and ecological perspective**. Cambridge, UK: University Press, 1998.

I ANUÁRIO BRASILEIRO DA PESCA E AQUICULTURA. **Associação Cultural e Educacional Brasil/ACEB**. Florianópolis, SC, 2014.

INGOLD, Tim. Introduction to culture. In: INGOLD, Tim (Ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology: humanity, culture and social life**. London and New York: Routledge, 1994.

JORNAL O LIBERAL. Caderno Opinião. Domingo, 29 de março de 2015.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold. **Poder e sociedade**. Trad. Maria Lucy G. V. de S. Corrêa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

KIM, YOUNG YUN. Beyond Cultural Identity. **Intercultural Communication Studies**. IV: 1. 1994.

KOURY, Mauro Guilherme P. Emoções e sociedade: um passeio na obra de Norbert Elias. **História: Questões & Debates**, Curitiba, Editora UFPR, n. 59, p.79-98, jul./dez. 2013.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. 8a. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KUPER, Adam. **The invention of primitive society: transformation of an illusion**. New York: Routledge, 1988.

LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos**. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LANGER, Susanne K. **Philosophy in a new key: a study in the symbolism of reason, rite, and art**. Third Printing. New York: The New American Library of World Literature, Inc, 1951.

LARÊDO, Salomão. **Terra dos Romualdos — País dos maparás: memória da Amazônia Tocantina: etnoliteratura, teologia cultural, mitopoética, fotomemória – autoficção – mitomemória (?)**. Belém-Pa: Salomão Laredo Editora, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. [1973].

_____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **O homem nu**. Mitológicas IV. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **O pensamento selvagem**. 3. ed. Campinas-SP: Papyrus, 1989.

_____. **O totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 2003.

LINS E SILVA, T. **Os curupiras foram embora**: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1980.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Estudos Avançados**, a. 16, n. 45, p. 107-121, 2002.

MAFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Trad. Aluizio Ramos Trinta. Porto Alegre: Sulina, 2010.

MALDONADO, Simone C. No mar: conhecimento e produção. In: DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). **A imagem das águas**. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Húmidas Brasileiras/USP, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné-Melanésia. 2. ed. Trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida C. Mendonça. São Paulo: Editor Victor Civita. 1978.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Contexto, 2010.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Trad. Cristina Magro; Victor Paredes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Gráfica e Editora Universitária/UFGA, 1990.

_____. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília (Orgs.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCGOODWIN, J. R. **Crisis in the world's fisheries**: people, problems and policies. Stanford: Stanford University Press, 1990.

MITCHELL, J. Clyde. A questão da quantificação na Antropologia Social. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MONTEIRO JÚNIOR, Francisco Hélio. Fortaleza, uma cidade em contraste: a pesca artesanal e sua dimensão ritual In: RODRIGUES, Lea Carvalho (Org.). **Rituais, dramas e performances**. Fortaleza, CE: Edições UFC, 2011.

MORAIS, Jadir de. **A revanche camponesa**. Goiânia: Editora da UFG, 1999.

MOREIRA, Carlos Diogo. Problemas e orientações de investigação na Antropologia Marítima em Portugal. In: ONETO NUNES, Francisco (Coord.). **Culturas marítimas em Portugal**. Lisboa: Âncora, 2008.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **Trabalhadeiras e camarados**: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: CFCH/UFPA, 1993.

NAROTZKY, Suzana. **New directions in Economics Anthropology**. London: Pluto Press, 1997.

NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NOELLI, Francisco. Os Índios antes do Brasil. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 7, n.1, p.171-174, abr. 2001.

OGBURN, Willian; NIMKOFF, Meyer. Cooperação, competição e conflito. In: CARDOSO. Fernando Henrique; IANNI, Otávio. **Homem e Sociedade**: leituras básicas de Sociologia Geral. 10. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

OLIVEN, Ruben George. Brasil, uma modernidade tropical. **Etnográfica**. v. 3, n. 2, p. 409-427, 1999.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. **Anthropologie et développement**: essais en socio-anthropologie du changement social. Paris: Karthala, 1995.

ONETO NUNES, Francisco. Dois séculos de Arte Xávega: capitalismo, decadência e organização do trabalho. In: ONETO NUNES, Francisco. **Culturas marítimas em Portugal**. Lisboa: Âncora, 2008.

_____. O problema do aleatório: da coerção dos santos ao idioma da inveja. **Etnográfica**. v. 3, n. 2, p. 271-291, 1999.

PACE, David. **Claude-Lévi-Strauss, o guardião das cinzas**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1992.

PANOFF; Michel; PERRIN, Michel. **Dicionário de Etnologia**. Trad. Carlos V. Ferreira. Lisboa: Edições 70 [1973].

PARÁ. **Lei Estadual n. 8.519**, de 31 de julho de 2017, institui o Dia Estadual do Açaí, a ser comemorado no dia 5 de setembro. Diário Oficial do Estado do Pará, Belém, PA, n. 33428, 01 ago. 2017, p. 05.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **Uma antropologia no plural**. Três experiências contemporâneas. Brasília, DF: Editora UnB, 1992.

PEREIRA, Barbara Elisa; DIEGUES, Antônio C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. n. 2, p. 37-50, jul/dez. 2010.

PINA-CABRAL, João de. **Filhos de Adão, Filhas de Eva**: a visão de mundo dos camponeses do Alto Minho. Trad. Paulo Valverde. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. 2014. World: an anthropological examination (Part 2). **Hau: Journal of Ethnographic theory**, a. 4, n. 3, p. 149-184.

PIRES, Álvaro P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In: POUPART, Jean *et al.* **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. 3. ed. Trad. Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

RITEIRA, Carlos Manuel. **A dádiva nas sociedades contemporâneas**. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa-ISCSP, 2008.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. **Social and cultural Anthropology**. The key concepts. London: Taylor and Francis e-Library, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

RODRIGUES, Doriedson do Socorro. **Saberes sociais e luta de classe**: um estudo a partir da Colônia de Pescadores Artesanais Z-16 – Cametá-Pará. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências da Educação. Programa da Pós-Graduação em Educação. Belém, 2012.

ROGNON, Frédéric. **Os primitivos, nossos contemporâneos**. Trad. Cláudio Cesar Santoro. Campinas, SP: Papirus, 1991.

ROSALDO, Michelle Z. **Knowledge and passion**: Ilongot notions of self and social life. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1980].

RUBINSTEIN, Robert L. knowledge and political process on Malo. In: ALLEN, Michael (Ed.). **Vanuatu**: politics, economics and ritual in Island Melanesia. Australia: Academic Press, 1981.

SAHLINS, Marshall. **Como pensam os nativos** — sobre o Capitão Cook, por exemplo. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **Cultura e razão prática**. Trad. Sérgio Tadeu de N. Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte I. **Mana**. a. 3, n.1, p. 41-73, abr. 1997.

_____. **Sociedades tribais**. Trad. Yvonne Maggie Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1970 [1968].

SALES, Sammy S. *et al.* Horizontes da antropologia haliêutica na Amazônia: informes de um debate. In LEITÃO, Wilma M. (org.). **Legados de Charles Wagley na Amazônia**. Edição online. 1a. ed. Belém: EditEADI, 2017.

SAPIEZINSKAS, Aline. Como se constrói um artesão — negociações de significados e uma “cara nova” para as “coisas da vovó”. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, a. 18, n. 38, p. 133-158, jul./dez. 2012.

SARAIVA, Francisco R. dos Santos (Ed.). **Novissimo Diccionario Latino-Portuguez**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paris: Garnier, n/d.

SAUTCHUK, C. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas** (Vila Sucuriju, Amapá). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SCHERER, Elenise Farias. **Aqui estamos: entre as águas dos mares, águas dos rios, nas terras de trabalho na pesca artesanal**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital. Amazonas: FAPEAM, 2015.

SEIBT, Cezar Luís; OLIVEIRA, José Pedro Garcia; RODRIGUES, Doriedson do Socorro. **Educação e Desenvolvimento Regional: desafios e perspectivas**. Cametá-PA: CUNTINS, 2011.

SHANLEY, Patrícia; MEDINA; Gabriel. **Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica**. Ilust.: Silvia Cordeiro, Antônio Valente, Bee Gunn, Miguel Imbiriba, Fábio Strympl. Belém-PA: CIFOR, Imazon, 2005.

SHILS, Edward. **Tradition**. Laber and Laber Limited: London; Boston, 1981.

SILVA, Amarílis Maria Farias da. **Saberes cotidianos e azeite de andiroba: a presença da mulher extrativista no contexto das práticas socioculturais dos sujeitos da ilha de Juba, Cametá-PA**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

SILVA, Andréa Leme da. Entre tradições e modernidade: conhecimento ecológico local, conflitos de pesca e manejo pesqueiro no rio Negro, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências. Humanas, Belém, v. 6, n. 1, p. 141-163, jan./abr. 2011.

SILVA, Renilson Rodrigues da; BACHA, Carlos José Caetano. Acessibilidade e aglomerações na região Norte do Brasil sob o enfoque da Nova Geografia Econômica. **Nova Economia**. v. 24. n. 1. Belo Horizonte, p. 169-190, jan./abr. 2014.

SILVANO, Renato A. M.; BEGOSSI, Alpina. Local knowledge on a cosmopolitan fish: Ethnoecology of *Pomatomus saltatrix* (*Pomatomidae*) in Brazil and Australia. **Fisheries Research**. a. 71, p. 43-59, 2005.

_____. What can be learned from fishers? An integrated survey of fishers' local ecological knowledge and bluefish (*Pomatomus saltatrix*) biology on the Brazilian coast. **Hidrobiology**. v. 637, n. 1, p. 3-18, 2010.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana**. a. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

_____. **Problemas fundamentais da Filosofia**. Trad. Inah O. do Amaral. Coimbra: Atlântida Editora, 1970.

SPENCER, Jonathan. Against the motion (2). 1989 debate the concept of society is theoretically obsolete. Part II The debate In: INGOLD, Tim (Ed.) **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. **Revista ACTA Geográfica**, a. 2, n. 3, jan./jun. de 2008. p.59-83.

TAYLOR, Charles. Two theories of modernity. **The International Scope! Review**, v. 3, Issue 5, p. 1-9, Summer. 2001.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida**. Uma interpretação da Amazônia. Biblioteca do Exército Editora: Rio de Janeiro, 1973.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latim Português**. 2. ed. Porto. Editora Domingos Barreira, [1942?].

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Aspectos do ritual Ndembu. Trad. Paulo Gabriel H. da R. Pinto. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de Si**. Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: um estudo sistemático dos ritos de porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Trad. Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VASCONCELOS, João. Tempos remotos: a presença do passado na objectificação da cultura local. **Etnográfica**. v. 1, n. 2, p. 213-235, 1997.

VENKATESAN, Soumya. Introdução. VENKATESAN, Soumya (Ed.). Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. **Critique of Anthropology**. June, 2010, 30: 152-200.

VIANA, Nildo. **Senso comum, representações sociais e representações cotidianas**. Bauru, SP: Edusc, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. E outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Trad. Clotilde da Silva Costa. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

_____. Existem grupos sociais nas terras altas da nova guiné? **Cadernos de Campo**. PPGAS-USP, n. 19, p. 237-257. 2010 [1974].

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. Trad. Leônidas Hegenberg; Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013.

WOLF, Eric. Inventando a sociedade In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e poder**. Contribuições de Eric R. Wolf. Trad. Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1995.

WOORTMANN, KLAAS. “Com parente não se neguceia”. O campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**. n. 87. Editora Universidade de Brasília; Tempo Brasileiro, p. 11-73, 1990.

ANEXOS



ANO CXXVII DA IOE
127ª DA REPÚBLICA
Nº 33.428

DIÁRIO OFICIAL



Belém, terça-feira
01 de agosto de 2017

República Federativa do Brasil - Estado do Pará

56 Páginas



O **Certificado Digital** é sua identidade virtual. Com ele, você acessa, de forma segura, ágil e sustentável, todos os serviços e instituições, via internet. E com a garantia do sigilo e da integridade das informações.

Adquira seu Certificado Digital IOE. É oficial. Pode confiar.

Informações:
(91) 4009-7828
e-mail: ar@ioe.pa.gov.br

Açaí ganha data comemorativa no calendário paraense de setembro

O alimento mais consumido pelos paraenses ganha um dia dedicado a ele. O Governo do Estado decreta a data de 5 de setembro como o Dia Estadual do Açaí. A data, estabelecida pela Lei nº 8.519, coincide com a comemora-

ção do Dia da Amazônia. Com o decreto, a celebração é inserida no calendário de eventos do Estado.

O fruto contém substâncias que oferecem ação antioxidante, protegendo as células sadias do organismo.

A Associação de Batedores de

Açaí de Belém estima que existam cerca de dez mil pontos de venda de açaí na região metropolitana.

No Pará, é base da alimentação e parte da cultura, consumido com farinha, peixe, entre outras combinações.

PÁGINA 5

Projeto Seiva

As 15 obras literárias inéditas escritas em língua portuguesa selecionadas ao Prêmio do Projeto Seiva, da Fundação Cultural do Pará, serão impressas depois de pregão eletrônico.

A abertura do certame para escolher a empresa que realizará a produção das obras acontecerá no dia 11 de agosto, às 9h30, no endereço eletrônico www.comprasgovernamentais.gov.br.

PÁGINA 38

Chamada pública

A Secretaria de Estado de Saúde Pública (Sespa) convoca pessoas jurídicas interessadas na prestação dos serviços de exames de Tomografia Computadorizada e Ressonância Nuclear Magnética.

A proposta e os documentos deverão ser destinados à Comissão Permanente de Licitações da secretaria. A retirada do edital é no endereço www.compraspara.pa.gov.br.

PÁGINA 19

Unidade em Tucumã

A Junta Comercial do Estado do Pará estabelece convênio com a Prefeitura de Tucumã, sudeste paraense. Com o acordo, fica aprovada a instalação da Unidade Desconcentrada no município.

Uma outra parceria possibilitará, ainda, simplificar e racionalizar o processo de registro de empresarial mercantil na região, estimulando o ingresso de novos empreendimentos.

PÁGINA 45

Aquisição de material

A Prefeitura de Mojuí do Campos, no Baixo Amazonas, contratará empresa especializada no fornecimento de material permanente para aquisição de bombas submersas.

A licitação atenderá os microssistemas de abastecimento de água na zona urbana e rural no município. A abertura acontecerá dia 16 de agosto, às 10h, em Mojuí dos Campos.

PÁGINA 54

Marciais e de fanfarras

A confecção de uniformes padronizados para bandas marciais e de fanfarras será feita por meio de um processo licitatório realizado pelo Prefeitura de Castanhal, nordeste paraense.

A data do recebimento e abertura das propostas e documentos de habilitação será no dia 17 de agosto, às 9h, na sede da prefeitura, Av. Barão do Rio Branco, nº 2232.

PÁGINA 54

ASSINATURAS



ANEXO 2 — Brasão de Armas do Município de Cametá

ANEXO 4 — Clube de Futebol⁶¹

⁶¹ Ver <http://www.cametasc.com.br/>.

ANEXO 5 — Roupa de Bloco de Carnaval



APÊNDICES

APÊNCIDE 1 — Procedimentos Metodológicos

OBSERVAÇÃO: Registro documental do local e da população

1. Localização geográfica; nome do lugar e razão das subdivisões (carta de localização, croqui da localidade).
2. Dispersão ecológica: Rio Joroça Grande e Rio Jorocazinho (de baixo e de cima);
3. Número estimado da população, distribuída entre homens e mulheres, adultos e crianças (se possível por religião/igreja).
4. Organização comunitária: associações de moradores, associações de pescadores, igrejas e seitas religiosas (número de associados).
5. Acordo de Pesca (documento, localidades envolvidas, histórico).
6. Ocupações dos moradores: pintor, comerciante, pescador.
7. Presença de serviço público: escola, posto de saúde, energia elétrica (quanto tempo).
8. Escolaridade dos profissionais do serviço público.
9. Presença de programas governamentais (de construção de moradia, de transferência de renda, de financiamento para criação de animais).
10. Presença de serviços particulares: mercadinhos, venda de combustível, TV a cabo, internet
11. Tipo de moradia: alvenaria, madeira, cabana. Formato e utilização dos espaços de moradia (sala, quarto, trapiche).
12. Modelo de ocupação: família nuclear, família extensa.
13. Tipo de transporte e formas de mobilidade: canoa, barco a motor, modelo, tamanho, nome, condutor das embarcações, motivo do deslocamento.
14. Tipo de transporte para a cidade de Cameté (duração, número de vezes por semana).
15. Tipo de transporte que cruzam a localidade em direção a outras regiões.
16. Tipo de lazer comunitário e familiar (festas de santo, campos de futebol, bares).
17. Produtos regionais a venda: ucuuba, andiroba, madeira, palmito.
18. Origem da água consumida (para lavagens, para consumo humano, para consumo animal, para irrigação).
19. Nível das águas (se há ocupação de espaços diferentes na maré baixa ou na enchente, fotografar em período de cheia e seca).
20. Espécies endêmicas distinguindo entre as espécies de alto e baixo valor comercial (peixes, camarão, etc.).
21. Valor comercial do pescado.
22. Criação de pequenos animais de várias espécies como porco, pato, galinha, abelha.
23. Animais domésticos (porco, pato, papagaio, cachorro, jabuti).
24. Plantas cultivadas (tipo, destinação).
25. Animais perigosos (cobra, raias, formigas, peixes).
26. Locais perigosos para navegação.
27. Locais perigosos para a pesca.
28. Acidentes registrados na pesca (afogamento, contusão, amputação).
29. Nome dos lugares, espaços, acidentes geográficos (ilha, rio, furo, rampa).
30. Nomes das comunidades (Cartório, Paruru).
31. Ecossistemas (rio, mato).
32. Pontos de referências locais.
33. Calendário da pesca: tipo, volume, período, instrumentos, locais, agente, consumidores.
34. Formas de transporte, acondicionamento e reparo do pescado.
35. Agentes míticos: cobra-grande, boto, deuses, santos
36. Composição da renda familiar: Bolsa-família, seguro defeso, prestação de serviço, ajudar financeira familiar, comercialização de produtos.
37. Composição básica da alimentação: em diferentes períodos do ano; e frequência ao longo do ano (peixe, farinha de mandioca, feijão e arroz; frango, açaí, camarão).
38. Influência da tecnologia moderna: barco a motor, energia elétrica, telefone, internet; sons e luminosidade próximo ao rio, rádio; comunicação; conservação de alimento por resfriamento e congelamento, velocidade no deslocamento (mudanças recentes na vida local).
39. Histórias populares mais comuns: piadas, historietas, causos...

APÊNDICE 2 — Ficha Censitária da Turma de Pesca⁶²

MEMBRO

Naturalidade: Localidade de moradia: Sublocalidade de moradia:

Nome:

Nome social: Sexo: Idade: Cor:

Estado civil: Número de filho: (meninos; meninas)

Filhos: (idade: escolaridade: ocupação:)

Filhas: (idade: escolaridade: ocupação:)

Grau de educação escolar:

Nome da esposa: Ocupação da esposa:

Ocupação anterior:

Ocupação primária:

Ocupação secundária:

Tipo de embarcação que possui:

Instrumentos de pesca que possui (tipo e quantidade):

Tipo primário de pesca que pratica:

Tipo secundário de pesca que pratica:

Filho de pescadores: () sim () não Comentário:

Religião: Denominação Religiosa:

Características físicas:

Condição de moradia (própria, cedida, alugada etc.):

Localização da moradia: próximo ao rio, dentro da mata, nos igarapés, etc.:

Relação com o Chefe da Turma:

Relação de parentesco com membros da Turma de pesca:

Tempo de permanência na turma:

Função na Turma:

Motivação para a atividade: Satisfação com a atividade:

Intenção de permanência:

Vítima de acidentes:

⁶² Adaptado de MITCHELL, J. Clyde. A questão da quantificação na Antropologia Social. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

APÊNDICE 3 — Citações do original em língua estrangeira

INTRODUÇÃO

Página 20, Nota 5: “[...] The isolated culture has been revealed as a figment of Western anthropological imagination. It might be more realistic, then, to say that people live culturally rather than that they live in cultures” (INGOLD, 1994, p. 330).

SEÇÃO I

Página 28, Nota 7: “L’activité principale de la région, à partir des années 1680, est la collecte des drogues do sertão (les produits de la forêt): cacao, coton, etc., qui poussent à l’état sauvage. S’y ajoutent quelques plantes dont les semences sont importées d’Orient: cannelle, girofle, gingembre, noix de muscade, etc. [...]” (ENDERS, 2008, p. 64).

Página 31: “Una premisa básica, desde mi punto de vista es “aceptar las reglas del juego social” tal como están establecidas en el campo, sin pretender alterarlas más allá de lo que supone nuestra propia presencia como investigadores y el despliegue de nuestras técnicas de recogida de datos. Es por lo tanto necesario tiempo para entenderla, para aclarar malentendidos y ajustar las expectativas recíprocas” (FERRÁNDIZ, 2011, p. 91).

Página 41: “Se trata en este punto de elegir el lugar que en principio plantee el acceso más sencillo, pero también, más diversificado y sofisticado, al tipo de entornos sociales y datos que se quieren investigar” (FERRÁNDIZ, 2011, p. 55).

Página 43: “Therefore, in the minds of all community-dwellers there are at least two elements of thought to define the relations between the people of one’s own community and people outside of it: the idea of distance and the idea of difference. The members contrast with less well-known people who are ‘out-there’. And who are not quite like themselves” (REDFIELD, 1995, p. 113).

Página 49: “Le paradigme halieutique correspond à un modèle de représentation de la pêche et des pêcheurs qui associe, d’une part, un champ de description et d’analyse focalisé sur la technologie, l’économie de la ressource et l’économie de la production de ce secteur et, d’autre part, un type d’explication qui privilégie la détermination des institutions de pêche et des sociétés de pêcheurs par l’adaptation à l’environnement bio-écologique et aux techniques d’exploitation de cet environnement” (CHAVEAU; JUL-LARSEN *in* CHAVEAU; JUL-LARSEN; CHABOUD, 2000, p. 13).

SEÇÃO II

Página 61, Nota 22: “[...] the pre-technological vs. technological of Gell (1992); the pre-literate/literate of Goody (1977); [...] and the pre-capitalist/capitalist of Marx (1965 [1857-58])” (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 337).

Página 63: “In the fundamental notion of symbolization — mystical, practical, ou mathematical, it makes no difference — we are the keynote of all humanistic problems. In it lies a new conception of ‘mentality’ that may illumine questions of life and consciousness, instead of obscuring them as traditional ‘science methods’ have done. It is indeed a

generative idea, it will beget tangible methods of its own, to free the deadlocked paradoxes of mind and body, reason and impulse, autonomy and law, and will overcome the checkmated arguments of an earlier age by discarding the very idiom and shaping their equivalents in more significant phrase” (LANGER, 1951, p. 19).

Página 64: “La semejanza de los individuos es la condición para que se dê uma ‘comunidade’ (Gemeinsamkeit) de su contenido vital” (DILTHEY, 1949, p. 57).

Página 64: “El individuo es un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progressiva finura en el curso de la cultura que marcha” (DILTHEY, 1949, p. 58).

Página 73, Nota 23: “Only a very lazy critic would believe that the presence or absence of the word ‘society’ might signify good or bad anthropology” (SPENCER *in* INGOLD, 1996, p. 66).

Página 74, Nota 24: “The human faculty of using tools is organically determined. It is instinctive. This, however, does not mean that the kind of tool developed is prescribed by instinct. Even the slightest knowledge of the development of tools proves that the special forms characteristic of each area and period depend upon tradition and are in no way organically determined. The choice of material depends partly upon environment, partly upon the state of inventions” (BOAS, 1962, p. 140).

Página 79-80: “In one take, we can look on difference between present-day society and say, that of medieval Europe as analogous to the difference between medieval Europe and China or India. In other words, we can think of the difference as one between civilizations, each with their own culture. // Or alternatively, we can see the change from earlier centuries to today as involving something like ‘development’, as the demise of a ‘traditional’ society and the rise of the ‘modern’. And in this perspective, which seems to be the dominant one, things look rather different” (TAYLOR, 2001, p. 1).

Página 84: “This then brings us to the motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory: Ontology is just another word for culture” (VENKATESAN *in* VENKATESAN, 2010, p. 155).

Página 88: “There are also original beliefs, original intellectual works, original commands, and original social arrangements, structures, or relationships. There are also actions, which are adaptations to changed circumstances, adaptations not previously made by the adapting person. They might be original as far as that person is concerned although they often are drawn from available traditions. If not already available as tradition, and if they do not in their turn become tradition, they die with the situations which called them forth or with the person who made them. But, by their nature they do not remain original. They either fade away or they are transmitted as tradition when they are re-enacted” (SHILS, 1981, p. 31-32).

Página 89: “Tradition is a dimension of social structure which is lost or hidden by the atemporal conception which now prevails in the social science” (SHILS, 1981, p. 7).

Página 93: “We have described a wide variety of the raven behaviors which could, by at least some definitions, be considered “play”. These behaviors are, in some sense, diverse and unrelated to each other except for being performed in a playful manner. However, we feel that

some can be directly related to aspect of raven biology and ecology” (HEINRIQUE; SMOLKER *in* BEKOFF; BYERS, 1998, p. 41).

Página 94, Nota 35: Dilthey (1949, p. 17): “[...] resulta que en esta ciencia se hallan los principios de nuestro conocimiento que determinan hasta qué grado la naturaleza puede existir para nosotros, los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios, valores en que se funda todo trato práctico con la naturaleza”.

Página 96: “Geertz’s point is that within a socio-cultural milieu, as in a city, people inhabit, frequent and travel between a range of different symbol-systems or knowledge-practices; a socio-cultural milieu is made up of a number of such ways of knowing, thinking, speaking and feeling, each different in terms of its character, longevity, complexity, and the manner, time and extent in which it is used by members” (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 330).

Página 97: “[...] These boroughs or suburbs of the ‘ancient city’ of a culture or society [common sense, religion, art, science, sociology, computer studies, and so on] exist in different and developing relations to one another (some expanding, some declining at their expense), and are visited differently by different individual members, perhaps at different times of the members’ lives. Some areas are lived in every day, others only entered for special reasons and the seeking of specialist advice (medical, spiritual, financial)” (RAPPORT; OVERING, 2003, p. 330).

SEÇÃO III

Página 113, Nota 38: “Sahlins y yo, y sospecho que también Firth, estaremos de acuerdo con Marx [...] quando Marx dice: ‘El capital no es una cosa sino una relación social entre personas, establecida por la instrumentalidad de las cosas’ (cf. Marx, 1930, p. 849)” (FRANKENBERG *in* FIRTH, 1974, p. 84).

Página 123: “The major difference between fishermen and peasants is that the former has more or less free access to his main niche, whereas the peasants are restricted by the system of ownership. The situation of the fishermen is somewhat similar to that of pastoral people. If we disregard questions of national territorial waters and modern claims to national economic zones, the sea is open. No one way claim exclusive ownership to the fishing grounds in part or in toto” (BROGGER, 1987, p. 120-121).

[...]

“This has obvious implications for the organization of fishing. At its present stage of development, the different enterprises can act independently and to do not require any measure of join organization. This fact promotes an ethos of individualism, which is strikingly different from the situation in most peasant societies. Whereas the peasants operate under the iron law of limited goods, the fishermen enjoy an unlimited access to the main niche” (BROGGER, 1987, p. 121).

SEÇÃO IV

Página 150, Nota 42: “The meaning of intercultural identity further includes a vital component of an emotional identification of oneself that is not limited to one’s own social group but to other cultures as well, thereby projecting an outlook that is not locked into a parochial group interest but, instead, one in which one sees and identifies with others’ perspectives” (KIM, 1994, p. 10).

Página 154: “[...] one significant and related point here is that knowledge, as part of the social world, has a ‘social life’, and since the social world is subject to processes of construction and formulation, knowledge may never be separated from these processes, nor, hence, from its own manipulation. Knowledge has its use insofar as it fits one social scheme of things or another” (RUBINSTEIN, 1981, p. 136).

Página 169: “[...] I am less interested in whether Wagat ‘believe’ that burning tissues would aggravate my symptoms — at best, she had ‘guessed’ that that would be the case — than with the facts that she meant her statement as a warning, that she found my actions disturbing, and that she characterized her disturbance in a particular and presumably ‘reasonable’ way. My problem is, in short, to characterize the sense in which Ilongot statements ‘have meaning’ — the assumptions that they draw on, the activities they refer to, and the contexts in which they are used. // In this case, what I had done was wrong and upsetting not because Ilongot tradition reckons such behaviour taboo or definitively marks it as dangerous, but rather because my burning the tissues violated — in a small but significant way — an element of Ilongot common sense. [...]” (ROSALDO, 1988 [1980] p. 62).

Página 170: “Often, in a naive but misleading way, speaking of a society’s technological achievement assumes that technology is a device evenly and homogeneously diffused through society. This is seldom so, however. The way in which technologies are put to use in different societies tells us about the social organisations of production, and more generally about the social relations within which people have to manage their livelihood. // Technology is not only a material instrument or even an intellectual device but also a social process. We should think of technological processes as including various instruments, knowledge and people (human energy) articulated in space and time in sequences which are under the control of particular individuals or groups at different points in the total process” (NAROTZKY, 1997, p. 18).

Página 172, Nota 56: “[...] Pero además creemos, y este es el trabajo que se está llevando a cabo con un grupo de Computación de la Universidad de A Coruña con experiencia en el tratamiento de terminologías (Barreiro, Losada, Ramos, 1997, 1998), que este conocimiento puede ser tratado de un modo formal mediante la construcción de un Sistema Terminológico de Representación del Conocimiento (STRC). Con ello lo que se consigue, independientemente del alcance operacional que tenga el sistema una vez finalizado, es la obtención de un conocimiento sistematizado y formal que puede ser explotado. Estos dos objetivos nos parecieron lo suficientemente interesantes como para comenzar a construir el sistema. Tarea que hemos comenzado a desarrollar desde el mes Febrero de 1998” (ALLUT, 1999, p. 310-311).

Página 174: “What then, is the difference between common sense and other types of knowledge? The answer is disappointingly simple, and it also shows how the boundaries of common sense are permanently shifting: common sense, like science — unlike art or religion — is knowledge about the world: the world of nature, the world of society, the world of individual. But it consists only of those views which have the air of ‘of courseness’ or naturalness, practicality being ‘thin’, in contrast with ‘thick-descriptions’, being unmethodical and of accessibility” (ELKANA, 1981, p. 39).

SEÇÃO V

Página 182: “Over a whole range of particulars, knowledge is a community. The consciousness of sharing a language, some local technical know-how, acquaintance with cooperation with

neighbours and kin and much shared ability to interpret the activities of other give a powerful basis for recognition of a common identity” (FIRTH *in* HECK, 1998, p. 47).

Página 186: “La cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales” (DILTHEY, 1949, p. XV).

Página 188: “The acknowledgement of technical capacities is not homogeneous in a society, however. It expresses lines of struggle over social relations of productions. In Western industrial societies, for example, workers might recognise technical capacities of fellow workers, might institutionalise social ritual and sanctions which explicitly attribute specific knowledge categories, while management and capitalists deny any ‘skill’ in the technical activities. Male workers might acknowledge ‘skill’ in the technical activity of fellow male workers while denying it for the same activity to female workers” (NAROTZKY, 1997, p. 24-25).

Página 191: “A surprising aspect of this approach is that it is based on a deep distrust of the cognitive capacities of all humans — what I call for the sake of this argument anti-intellectualism. In Collingwood’s formulation: ‘It is only by fits and starts, in a flickering and dubious manner, that human being are rational at all’ (ibid.: 227). Humans are not essentially driven by ostension; to the contrary, there are a whole lot of ‘social restraints on perception’ which it is the ethnographer’s task to identify. As an ethnographer, therefore, Evans-Pritchard did not despise the ‘primitive’ for thinking in logically unsatisfactory ways or for failing to take the correct conclusions from their experience, since he believed that ‘no one is mainly controlled by reason anywhere or at any epoch’ (cited in Douglas 1980: 33). As Rodney Needham used to put it in his lectures, ‘Human beings do not think much and when they do they are often wrong. Many of the readings of Evans-Pritchard’s work on the Azande fail to see that he was attempting to explain how religious thought operates; he was not validating it as beings rational or truthful’ (PINA-CABRAL, 2014, p. 154).

APÊNDICE 4 — Nomes de Comunidades/Lugares no Distrito de Janua Coeli

	VILA	POVOADO	ILHA	RIO	IGARAPÉ	FURO
01	Janua Coeli	Beira de Santo Antônio	Boa Esperança	Acajuí	Açaí	Curupitomba
02		Torrão Mupi	Brotoeja “bitueja ou brotoeja”	Arupi	Bainha	Laranjeira
03			Capupema	Amexeira	Bailique	Lirífo
04			Caquíra	Aricaquara	Baré	Manoel Raimundo
05			Castanhal	Arupí	Capote	Maritituba
06			Chapeline	Baixo Paruru	Castanhal	Sororoca
07			Chapéu Virado	Badalo	Espada	
08			Cipoteua	Ciribatuba	Grande	
09			Coroa	Cipotuba	Jorocazinho	
10			Gaivota	Carola	Mazagão	
11			Vacarandeuca	Costela	Paticauí	
12			Jaituba	Cupijó	Prainha (da)	
13			Joana	Jabuti-Apepu	Pracuúba	
14			Joroca	Jacarandeuca		
15			Jutuba	Jacuraru		
16			Lírio	Jaituba		
17			Marinduba	Jenipapo		
18			Mocoroca	Joroca Grande		
19			Maximina	Jorocazinho		
20			Poção	Jutuba		
21			Pretinha	Mupi		
22			Santo Antônio	Ovidio		
23			Sapo	Pacajaí		
24				Paruru de Janua Coeli		
25				Tabacal		
26				Tangará		
27				Tijucaquara		
28				Tocantins		

APÊNDICE 5 — Glossário: termos relativos ao meio ambiente pesqueiro

Casco: denominação dada à canoa mais rústica. Em geral, o casco é feito de uma única peça de madeira, de um tronco de árvore, sendo escavado seu interior. Atualmente, os cascos podem ser construídos agregando peças de madeiras recortadas para esse fim; tais peças são denominadas “farcas”. Desse modo, o casco pode ser feito de três ou mais farcas. No borqueio, é no casco que se transporta a rede até o local da pescaria.

Corda: instrumento feito de porções de fibras sintéticas entrelaçadas com diâmetro em torno de 15mm e extensão 50m, destinam-se à amarração (junção) das partes da rede que permitem aprisionar o cardume durante o cerco.

Faca: instrumento cortante e perfurante. A faca é produzida com uma lâmina de metal com duas bordas delgadas afixada em um suporte de madeira, denominado cabo, por meio do qual se empunha o objeto para o uso. É o único recurso a ser utilizado pelo mergulhador para se desvencilhar das redes em caso de se embarçar acidentalmente.

Ferro: instrumento pesado (âncora) feito de metal e atado por uma corda. É utilizado para afixar provisoriamente a rede e as embarcações em um ponto do rio, tanto quanto possível considerando as condições do vento e das ondulações da água, afim de concorrer para a segurança dos mergulhadores que irão atar as cordas nas bordas submersas da malhadeira durante a pescaria.

Graúdo: relativo a tamanho; grande; é o oposto de miúdo. Diz-se do peixe que alcança o tamanho médio para a idade adulta; que está no tamanho adequado para a extração, a partir de 22cm. Variação: graudão — espécime adulto com proporção diferenciada para mais em medida de grandeza.

Malhadeira ou rede: rede de emalhar. Há vários tipos e formatos de malhadeira, cada um recebendo um nome de acordo com o tipo de pesca em que é utilizado.

Maré: fluxo d’água do rio que sofre influência do mar, de onde advém o termo “maré”. As marés se alternam em períodos diários de enchente e vazante, denominando-se, respectivamente, maré alta e maré baixa.

Miúdo: relativo a tamanho; pequeno; é o oposto de graúdo. Diz-se do peixe na condição de filhote ou em tamanho inadequado para a extração. Variação: miudinho — filhote de pequena proporção.

Proa e popa: respectivamente, parte dianteira e traseira de uma embarcação.

Prumo: instrumento feito de corda (10m), contendo um pequeno peso de metal em uma de suas extremidades. O peso tem a função de entesar a corda na água às profundidades dos

rios a fim de que pelo atrito com a movimentação dos peixes em certa quantidade, seja possível localizar o cardume.

Rabeta: embarcação que segue o modo de construção dos cascos atuais, isto é, por junção de farcas. Difere do casco no formato e na finalidade. A rabeta, ao contrário do casco, tem a parte traseira recortada, sem alongamento em “V” como a parte frontal. Isso facilita a instalação do motor de propulsão e lhe dá maior velocidade. Assim, as rabetas são construídas para serem utilizadas com motores, os chamados “rabudos” em alusão ao grande eixo (cerca de 1,5m) que se estende do motor e que recebe a hélice na sua extremidade.

Rabudos: motores de propulsão usados nas rabetas, os quais recebem o nome em virtude da extensão alongada do eixo que comporta a hélice e que ultrapassa os limites da embarcação adentrando à água. Visualmente parece que a embarcação possui uma calda, “rabo” daí o nome rabudo para o motor e rabeta para a embarcação que recebe o motor.

Remo: pá que serve para mover, por meio de força humana, o casco sobre a água durante o lançamento da rede. O navegador introduz o remo na água impondo força mecânica com os braços no mesmo sentido do seu deslocamento, o que permite o movimento do casco em qualquer direção desejada.

Tala: uma espécie de vara (haste de planta após removida as folhas, caso ocorram) em cerca de três metros de comprimento, cujo manuseio é feito pelo taleiro. Este pescador introduz a tala na água objetivando acompanhar o deslocamento do cardume durante o processo inicial do cerco, momento em que as redes já foram lançadas. Isto permite que se desloque a rede para a posição mais efetiva em função do aprisionamento do pescado.

APÊNDICE 6 — Classificação do local dos fluxos d'água

Enchente: Elevação do nível de das águas (montante)	Enchente e vazante ocorrem, alternadamente, quatro vezes por dia em intervalos médios alternados de seis horas.
Vazante: Diminuição do nível das águas (jusante)	
Preia-mar	“A água está na preiamar”. É o ponto extremo da enchente, momento em que a água para de encher (preia-mar) para iniciar o movimento contrário, de vazante. É o oposto da reponta (baixa-mar).
Reponta	“À água está na reponta ou está dobrando”. Trata-se do ponto extremo da vazante que marca o começo da enchente.
Lançante	“À água está de lançante ou de lanço”. Quer dizer que se seguirá um período (cerca de seis dias) em que as marés de enchentes serão altas, alagando as áreas de terras.
Tapacuema	“Virou tapacuema”. Quer dizer que se seguirá um período em que a <i>maré</i> de vazante será extremamente baixa.
Quebra (“a maré está de quebra”)	Condição das águas na qual se seguirá um período em que a enchente não ultrapassa o leito do rio, sendo o oposto da lançante.
Cabeça d'água	Segundo ou terceiro dia após o início da lançante, caracterizando-se como a alta lançante e marcando os últimos três dias para o fim da lançante. A água será bem mais alta se a cabeça d'água coincidir com a lua cheia (ver).
Baixada d'água	Vazante que recebe água de outras regiões inundadas na parte de cima do rio (a montante). Pode trazer animais aquáticos incomuns de lugares distantes, como jacarés, sendo uma preocupação local, além da natural sujeira (restos de madeiras, de animais mortos, lixo doméstico e etc.) que arrasta de todas as várzeas por onde a correnteza passa.

APÊNDICE 7 — Peixes comuns (endêmicos, migratórios ou de criadouros) em Cametá⁶³

NOME SUGERIDO	NOME CIENTIFICO	FAMÍLIA	SINÔNIMOS
ACARÁ - Nome de várias espécies da Família Cichlidae (Usar sobrenome)			
ACARATINGA	Geophagus proximus	Cichlidae	Acará-papa-terra; Acará-rói-rói
ACARI	Loricaria spp.	Loricariidae	Usar Sobrenome
APAPÁ	Pellona spp.	Pristigasteridae	Sarda (PA); Sardinhão (MA; PI)
ARACU	Schizodon spp.	Anostomidae	Campineiro (SP); Chimboré (Sudeste/Sul)
ARRAIA	Potamotrygon spp.	Potamotrygonidae	Raia
BAGRE-MANDI	Pimelodus spp.	Pimelodus spp.	Mandi
CASCUDO	Hypostomus spp.	Loricariidae	Acari (PE); Acari-bodó (BA; ES; RJ; SP); Bodó (CE; MA; PI)
DOURADA	Brachyplatystoma rousseauxii	Pimelodidae	
FILHOTE	Brachyplatystoma filamentosum	Pimelodidae	Piraíba
JURUPOCA	Hemisorubim platyrhynchus	Pimelodidae	Mandubé (PI)
MANDI - Espécies das famílias Pimelodidae e Heptapteridae			
MANDUBÉ			
MAPARÁ	Hypophthalmus spp.	Pimelodidae	Perna-de-moça (PR); Jurupesén (MS)
MUÇUM	Synbranchus marmoratus	Synbranchidae	
PACU - Espécies dos gêneros Metynnis; Myleus; Myloplus; Mylossoma (usar sobrenome)			
PESCADA - Espécies do Gênero Plagioscion (usar sobrenome)			
PIRAMUTABA	Brachyplatystoma vaillantii	Pimelodidae	
TAMBAQUI	Colossoma macropomum	Characidae	Ruelo (AM) : exemplares de pequeno porte
TILÁPIA - Espécies da Família Cichlidae (Usar sobrenome)			
TUCUNARÉ	Cichla spp.	Cichlidae	
TUVIRA	Sternopygus macrurus	Sternopygidae	Ituí
UBARANA	Anodus elongatus	Curimatidae	

⁶³ Adaptado de BARBOSA, José Milton; FERRAZ, Kelly de Souza. Sistematização de nomes vulgares de peixes comerciais do Brasil: 1. Espécies dulciaquícolas. **Revista Brasileira de Engenharia de Pesca**. v. 3. n. 3, p. 64-75, 2008.