

## UM BRICOLEUR NO MANGUE: NATUREZA, IMAGINÁRIO E A PRODUÇÃO DE SABERES NO MANGUEZAL

Marcus Vinicius Cunha Oliveira<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo investiga a produção dos saberes e a construção do imaginário de mariscadores de caranguejo da localidade de Bacuriteua, em Bragança, no Pará. A vila é cortada pela rodovia Bragança-Ajuruteua, empreendimento que aterrou 26km de manguezal entre o município de Bragança e a praia de Ajuruteua, no nordeste do Pará e impactou a vida de centenas de trabalhadores das vilas atravessadas por ela. Com base em jornais, fotografias e relatos orais foram analisadas as representações de natureza de mariscadores de caranguejo, a forma como eles interagem e constroem saberes, elaborando estratégias e táticas para se reproduzirem socialmente e interpretarem o meio em que vivem. Conclui-se que há a produção de saberes tão válidos quanto os conhecimentos produzidos pela ciência moderna, com a introdução de novos elementos culturais a partir da abertura da rodovia, assim como a permanência de práticas de uma cultura local, como os métodos de coleta, o conhecimento ecológico, a mitologia e parte da linguagem dos mariscadores, constituindo assim, um *bricoleur* de saberes.

**Palavras-chave:** Mariscadores de caranguejo. Saberes. Imaginário. Amazônia.

### A BRICOLEUR IN THE MANGROVE: NATURE, IMAGINARY AND THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE IN THE MANGROVE

#### ABSTRACT

The article investigates the production of knowledge and the construction of the imagination of crab shellfish gatherers in the town of Bacuriteua, in Bragança, Pará. The village is crossed by the Bragança-Ajuruteua highway, a project that filled 26km of mangrove between the municipality of Bragança and the Ajuruteua beach, in the northeast of Pará, and impacted the lives of hundreds of workers in the villages it crosses. Based on newspapers, photographs and oral reports, crab shellfish gatherers' representations of nature were analyzed, the way they interact and construct knowledge, developing strategies and tactics to reproduce themselves socially and interpret the environment in which they live. It is concluded that there is the production of knowledge as valid as the knowledge produced by modern science, with the introduction of new cultural elements since the opening of the highway, as well as the permanence of practices of a local culture, such as collection methods, ecological knowledge, mythology and part of the shellfish gatherers' language, thus constituting a bricoleur of knowledge.

**Keywords:** Crab shellfish gatherers. Knowledge. Imaginary. Amazon.

**Data de aprovação:** 29.12.2023

### INTRODUÇÃO

Este manuscrito problematiza a produção dos saberes<sup>2</sup>, a ideia de natureza, as visões idílicas e idealizações dos mariscadores de caranguejo da comunidade de Bacuriteua, em

<sup>1</sup> Doutor em história social da Amazônia (UFPA), professor da rede estadual de ensino (SEDUC). Endereço eletrônico: m\_vinicius82@hotmail.com.

<sup>2</sup> Destaco a distinção entre saber e conhecimento para balizar a importância da discussão empreendida aqui. Analisada no texto “A “experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais” de Daniel dos Santos Fernandes e José Guilherme dos Santos Fernandes (2015), essa tensão entre saber e conhecimento, ressaltam os autores, implica visões e práticas distintas na relação sujeito e objeto de apreensão, diferentes formas de construção da realidade que, no entanto, não deve ter caráter valorativo. O conhecimento é resultado da capacidade de cognição (pensamento e reflexão abstrata), implica em um distanciamento maior entre sujeito e objeto; já o saber,

Bragança, nordeste do Pará. Defende que a construção desse imaginário está intimamente relacionada com as condições ambientais em que os sujeitos estão inseridos, somado a natureza da atividade exercida por eles e à sociedade a qual pertencem. Meu interesse é compreender a concepção de natureza desses indivíduos e de que forma a introdução da rodovia PA 485 (rodovia Bragança-Ajuruteua)<sup>3</sup> afetou a relação homem/natureza, se essa relação foi suplantada, se há a inclusão de novos elementos, ou seja, perceber as mudanças e permanências na cultura local no que concerne a interação homem/natureza em um determinado espaço.

As fontes utilizadas nesse trabalho são as interlocuções orais colhidas durante pesquisa de campo realizada na comunidade entre os anos de 2010 e 2015. São utilizadas observações e fotografias obtidas durante o trabalho etnográfico, inclusive em uma incursão na floresta de mangue, acompanhando os trabalhadores em sua jornada diária de captura do crustáceo. As informações e análises são também resultado da análise de documentos oficiais e periódicos de circulação local e regional.

Por entender a cultura como dinâmica, em constante mudança, e que essas populações ditas “tradicionais” atualizam suas tradições e estão atentas às transformações do seu tempo (OLIVEIRA, 2022), parto da hipótese de que há a introdução de novos elementos culturais a partir da abertura da rodovia, conquanto há a permanência de práticas de uma cultura local, como os métodos de coleta, o conhecimento ecológico, a mitologia e parte da linguagem dos mariscadores, constituindo assim, um *bricoleur*<sup>4</sup> de saberes.

## 1 “O CARANGUEJO É MINA”

muitas dizem assim: ah! O caranguejo se acaba, vai se acabar! Não se acaba não! Não senhor! O caranguejo é mina! O caranguejo, cê pode tirar hoje no buraco e amanhã cê pode ir que tem outro novamente. É! Não se acaba não! (TAVARES DA SILVA, 2010).

A percepção do mariscador Orivaldo Tavares da Silva<sup>5</sup> acerca da diminuição na população do crustáceo *Ucides cordatus* no manguezal bragantino se refere aos impactos após a ação antrópica que atingiu a região a partir da introdução da rodovia PA-458, alvo de preocupações por parte de estudiosos desse ecossistema e das autoridades responsáveis, como o IBAMA, sobretudo em buscar medidas que possam garantir sua preservação. Não obstante, a interpretação de mariscadores, marreteiros e habitantes de localidades próximas ao mangue sobre as explicações e soluções para essa problemática são diversas e estão assentadas em um imaginário peculiar composto por elementos fantásticos e mágicos de uma cultura específica, estimulados pelos elementos que conformam a paisagem local.

Orivaldo da Silva não crê que o caranguejo possa se acabar, acredita que se trata de uma obra “divina” para sustentar o “pobre” e o “rico” e quando ele acabar, acabará também todas as outras criaturas “divinas”, inclusive o homem. Em outra passagem, ele sustenta que o

---

por sua vez, além da capacidade de cognição, inclui afeto e volição, capacidade de decidir e escolher em conduta “consciente”, característico dos povos ditos “tradicionais”.

<sup>3</sup> De acordo com Oliveira (2015), a construção da rodovia não atendia às necessidades do ambiente físico e dos moradores locais, a estrada foi construída sob o aterro de 26 km de manguezais, incluindo o aterramento de vários canais, causando a morte de milhares de espécies animais e vegetais. O empreendimento impediu o processo de irrigação para um dos lados da rodovia e causou a invasão de especuladores imobiliários que ocuparam desordenadamente a faixa do litoral. Por outro lado, cresceu a demanda pelos produtos extrativos, especialmente o pescado, condicionado pelo aumento concomitante de atravessadores que exploram mariscadores de caranguejo e pescadores artesanais abandonados pelo poder público.

<sup>4</sup> Termo de origem francesa que se refere à produção de objetos a partir de fragmentos de outros preexistentes. Assim, foi analogicamente também utilizado por Lévi-Strauss (1989) para se referir à “ciência primeira”, cuja sua composição é heteróclita.

<sup>5</sup> Seu Orivaldo da Silva, conhecido como “Seu Fuzil”, é solteiro, idade 63 anos, ofício de coletor de caranguejo. Entrevista realizada em 21 de junho de 2010.

caranguejo não se acaba porque “é mina”, hoje ele pode ser retirado do buraco porque amanhã tem novamente.

Bartolomeu Mendonça (2009), ao analisar as percepções de natureza nos povoados de Porto da Roça, no município de Humberto de Campos, no Estado do Maranhão, deparou-se com uma concepção análoga a de Orivaldo da Silva. Ao indagar os moradores daquele povoado sobre a extração do caranguejo, o autor ouviu deles que “quanto mais se tira mais tem” ou então expressam uma fala que é muito corriqueira no povoado no que diz respeito a este crustáceo: “é mina, isto é mina, não acaba nunca”. Mendonça conclui que

O imaginário coletivo local relaciona a constância de disponibilização do recurso com uma fonte que jorra sem parar, como uma nascente que mina da terra de modo constante e ininterrupto, desse modo não importa se aumenta os que bebem dessa fonte, ela continuará jorrando sempre (MENDONÇA, 2009, p. 14).

Em Bragança, igualmente, várias gerações de grupos sociais, há muitos anos, são atendidas pelo sistema ecológico local, que com sua capacidade de regeneração após o uso feito pelos extrativistas suscitam uma interpretação da natureza como perene, auto-regenerável. Uma leitura comum ao universo cultural dos mariscadores de Bacuriteua, esses acontecimentos são entendidos como “naturais”, já para o pensamento empírico-racionalista são resultado de uma experiência mágico-religiosa (ELIADE, 1977).

No estudo sobre os *tiradores* de São Caetano de Odivelas, no Pará, Maneschy (1993a), aponta que, de maneira geral, os tiradores também consideram que os caranguejos são “uma mina”, não se esgotam. Reforçam esta ideia argumentando que, por vezes, não há praticamente nenhum em determinado manguezal, mas logo depois de pouco tempo, eles pululam novamente. Em Augusto Corrêa, no Pará, cidade que fica a 19 km de Bragança, em conversa informal com um aluno da escola municipal Rosa Ataíde, em que leciono e que exerce a atividade de “mariscador”, perguntado sobre a possibilidade de acabar o caranguejo ele usou a mesma frase: “o caranguejo é mina!”. Percebe-se que se trata de um *mundus imaginalis* que não é exclusivo de Bragança, mas tem a ver com a explicitação de símbolos por uma bacia semântica que atinge a extensa faixa litorânea do norte e nordeste do Brasil evocando símbolos relativos aos lugares praticados e de pertencimento (SOUZA, 2013; CERTEAU, 2014; DURAND, 1984; MAFFESOLI, 1994).

As interpretações da natureza de Orivaldo da Silva, em Bragança, assim como as dos outros sujeitos de São Caetano de Odivelas, Porto da Roça e Augusto Corrêa, estão alicerçadas em um sistema cultural presente na memória de sua sociedade e do grupo social em que estão inseridos. É perceptível que a natureza, nesse caso, vai além de uma noção objetiva, atemporal e universal, é uma construção humana que varia de acordo com o espaço e o tempo histórico.

Por outro lado, essa cultura tecida como uma teia complexa de significados (GEERTZ, 1978) é fortemente marcada por esse espaço natural constituído de rios e florestas, um “lugar praticado” onde atuam cotidianamente e que os remete a formas específicas de operações e a uma outra espacialidade, uma experiência “antropológica”, mítica e poética do espaço criando uma memória do lugar (CERTEAU, 2014). O sistema de entrelaçamento entre o homem e a natureza produz um conjunto de conhecimentos e práticas relativos à floresta e organiza a vida do homem, como foi demonstrado por Carneiro da Cunha (2002) na *Enciclopédia da Floresta* a respeito da relação que seringueiros, Kaxinawá, Katukina e Ashaninka mantêm com a natureza.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> A Enciclopédia da Floresta, organizada por Manuela Carneiro da Cunha (2002), é um trabalho exemplar ao estabelecer parceria entre o saber científico e o saber oriundo da prática cotidiana. Demonstra o tamanho da importância da floresta para os seringueiros, para os Kaxinawá, Katukina e para os Ashaninka, descrevendo seus costumes, o calendário agrícola, suas atividades, suas mitologias e suas formas de classificação do mundo. Destaco, por exemplo, o anúncio, para os Ashaninkas, das estações de seca e chuva pelo canto de pássaros e o

## 2 O CARANGUEJO COMO DÁDIVA DIVINA

A religiosidade compõe-se também como forte elemento na composição do imaginário dos sujeitos e na mediação da relação do homem com a natureza, sendo usada como justificativa para interpretação e comportamento dos homens frente ao mundo natural. A relação entre religiosidade e concepção de natureza não é nova, sendo demonstrada por Keith Thomas (2010) na constituição da concepção dos homens em relação à natureza na Inglaterra, entre os séculos XVI e XVIII. Inicialmente, o autor demonstra que a concepção de que “o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deviam se subordinar a seus desejos e necessidades” era defendido por teólogos e intelectuais que recorriam a filósofos clássicos e a Bíblia. A ideia de que a natureza é criação divina e deve atender às necessidades humanas estava na essência dessa interpretação do domínio humano, lugar central do plano divino.

As ideias de natureza em Bacuriteua acompanham essa episteme, são produtos de projeções humanas no mundo natural, fortemente influenciada por valores, crenças e esperanças que dão significado aos elementos e à relação (experiência) que o sujeito estabelece com o ambiente, assim como, esses significados são utilizados para explicar também o mundo ao seu redor.

As narrativas a seguir, de André Tavares, Orivaldo Silva e Manoel Paixão<sup>7</sup>, são exemplares neste aspecto e ao demonstrarem concepções de natureza que estão atreladas a valores e significados peculiares apresentam uma estrutura básica. Sempre que falam da perenidade do caranguejo usam de um valor essencial que não é definido explicitamente, mas que costura toda a história, a simetria (PORTELLI, 2010). Nesse caso, ao serem contestados sobre a alta exploração do crustáceo, o que coloca em questão sua atividade, utilizam-se de argumentos religiosos, o mito da criação, que guarda uma importância não mensurável para sua cultura.

não vai dizer assim que vai se acabar, porque foi *Deus* que deu essa produção pros pobre né? (GAMA, 2010).

[...] hoje em dia é casa que você olha de lado e de outro é pra todo canto, então esse pessoal tem que comer todos os dias, tá entendendo, tá? Não é fácil não cara sustentar todo esse povo, só Deus mesmo né? Mas que Deus deixou não se acaba não, que o dia que se acabar o caranguejo se acaba o peixe, se acaba o sururu, se acaba o boi, se acaba a vaca e se acaba nós também, que nós também, que somos vivente da criação dele [...] (TAVARES DA SILVA, 2010).

Só quando Deus quiser, que nós mesmos, só assim como eu disse só se derrubar o manguezal é que aterra aí se acaba mais se não derrubar os paus do mangar nunca se acaba, só Deus mesmo quando ele quiser, né o caranguejo não é um peixe no mar, não se acaba assim como eles que não quer (PAIXÃO, 2011).

Repete-se, nas narrativas acima, a premissa de que Deus é o responsável pela criação e pelo fim dos recursos naturais, só a vontade divina decidiria pelo fim do caranguejo. O elemento divino é utilizado como justificativa de comportamentos e ações dos homens, retirando-se qualquer possível sentimento de culpa pela escassez do crustáceo que pudesse ser relacionado com a captura feita pelos mariscadores. Ao contrário, acreditam exercer um direito “divino”, argumentando com o mito da criação divina presente no texto bíblico.<sup>8</sup>

---

aparecimento de flores específicas daquela estação, mudanças que determinam as atividades da comunidade, por exemplo, onde devem se estabelecer e quais animais devem caçar. Todo esse conhecimento é argumentado e fundamentado em mitos que os explicam detalhadamente.

<sup>7</sup> Utilizo aqui as três narrativas seguidamente de propósito para que o leitor possa perceber a simetria entre as mesmas.

<sup>8</sup> Amarílis Maria Farias da Silva (2009, p. 74-75), em seu trabalho sobre a presença da mulher extrativista e seus saberes cotidianos na Ilha de Juba, em Cametá, Pará, ao evidenciar os saberes acerca da manipulação de plantas, em especial da andiroba (*Carapa guianensis*), como herança cultural dos povos da floresta, usou uma frase

Como infere Richard André (2005), o conceito de natureza, ao envolver uma série de premissas elaboradas por inúmeros agentes de várias áreas do conhecimento, pode ser objeto de disputa no campo simbólico. Assim, ao elaborar sua concepção de natureza o mariscador usa ideias relativas a seus valores e que justifiquem suas atitudes, comportamentos e convicções. Nesse sentido, a natureza teria sido criada, também, para o usufruto do homem como dádiva de “Deus”, havendo um predomínio do homem sobre o mundo natural a partir de fundamentos religiosos.

As observações referentes à natureza por parte dos mariscadores, todavia, não devem ser encaradas apenas como fruto de uma imaginação fantasiosa, muito menos como um delírio coletivo. O imaginário constrói a realidade e é construído por ela. O imaginário é um “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas nas diferentes modalidades da sua produção pelo *homo sapiens*, um lugar de “entre saberes” (DURAND, 1996; 2011) e sua construção se dá a partir de um “trajeto antropológico”, num processo de assimilação e modelamento da representação do objeto pelos imperativos pulsionais do sujeito (DURAND, 1984, p. 38). Isso explica as percepções quanto à concepção perene e auto regenerável da natureza, como proposto por Mendonça (2009).

### 3 A CIÊNCIA DO MANGUE

Impulsionados pelos estímulos do meio, esse imaginário expressa o pensamento dos povos tidos como “primitivos”<sup>9</sup>, que é, de acordo com Lévi-Strauss (1989), estimulado por uma “ânsia de conhecimento objetivo” e que, mesmo “não dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes” (1989, p. 17). Essa “ânsia” pelo conhecimento é um estímulo ao sistema de compreensões, um “saber fazer” que evolui ao longo do tempo a partir de experiências e observações individuais e coletivas, mediadas pela cultura, considerando fatores ambientais, características comportamentais e a dinâmica ecológica, conformando um Conhecimento Ecológico Local (CEL), que no caso de Ajuruteua, foi muito bem descrito no trabalho de Denis Domingues (2008).

A distinção entre caranguejo “velho” e caranguejo “novo”, o conhecimento do ciclo reprodutivo, da dieta, da nutrição e do sexo do caranguejo são demonstrações de um conhecimento objetivo, como lembrou Lévi-Strauss, de sua ânsia por conhecimento no qual certamente aplicaram as “diligências intelectuais” e “métodos de observações” semelhantes aos da ciência moderna, pois “um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática” (1989, p. 23).

O modo como essa interpretação dos mariscadores é conduzido pode sugerir a muitos céticos que superestimam a orientação objetiva de seus pensamentos a julgar tais métodos como “primitivos” ou “selvagens”, na tentativa de desqualificá-los. No entanto, como mostrou Lévi-Strauss, essa questão configura-se como um problema de alteridade e ao cometer “o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que para ele, seu próprio desejo de

---

significativa de Ivanildes Garcia, moradora da Ilha de Juba: “[...] foi Deus quem criou a andiroba pra nós”, demonstrando que essa ideia da criação está presente em diversos cantos da Amazônia entre extrativistas, não só de animais, mas igualmente de plantas.

<sup>9</sup> É do conhecimento deste autor que o termo “primitivo” carrega consigo uma significação pejorativa e reflete um pensamento etnocêntrico muito difundido no passado, sobretudo no século XIX. Porém, optamos por utilizá-lo na mesma perspectiva de Lévi-Strauss (1989), quando tenta referir-se a culturas de grupos que são tidos, apressadamente, como atrasados, ultrapassados ou selvagens. Resolvi usar esse termo também para denunciar que ainda existem indivíduos que entendem o estudo do grupo de mariscadores como temática menos relevante, pois estes são vistos muitas vezes de forma etnocêntrica como população pobre, atrasada e que lhes restou somente a tiragem de caranguejo como alternativa de “sobrevivência” (REIS, 2007).

conhecimento parece mais equilibrado que o nosso” (1989, p. 17). Repetimos o juízo de valor imputado por colonizadores aos povos originários, dessa vez julgamos os saberes “tradicionais” diminuindo-os em relação ao conhecimento “moderno” ligado às normas da ciência moderna.

“O mês de setembro, outubro, dezembro é tudo caranguejo novo, que nem agora, nesse tempo agora. Está saindo só caranguejo novo, ainda não está gordo. Vai estar gordo agora, do mês de março em diante. É que é o caranguejo velho que a gente chama!”, explicou André Tavares da Gama sobre as condições nutricionais do crustáceo e seu ciclo biológico. Tiradores de caranguejo estão atentos aos sinais, aos paradigmas indiciários (GINZBURG, 1989), e essa “observação exaustiva e com o inventário sistemático das relações e ligações pode, às vezes, chegar a resultados de boa postura científica” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 25).

Sobre a época do “defeso”, André Tavares da Gama explica com sua linguagem peculiar:

é tempo mesmo deles, quando chega àquela época, tudo isso foi [...] através que Deus botou, né? Aí quando chega aquele tempo ele se perde assim. Ele sai do buraco, vai brigar com o outro, aí pronto, ele se perde do buraco dele. Aí começa tá andando pra cá, pra acolá e na ocasião que a gente chega nós agarra, né? (GAMA, 2014).

De acordo com sua observação, durante a *andada* os caranguejos saem das tocas para “brigar”. Segundo ele, a “briga” ocorria por conta da disputa entre os caranguejos machos pelas fêmeas e, em seguida, acabam se perdendo, o que resulta suas andanças “pra lá, pra cá”. A busca de uma ordenação que considera o comportamento do animal relacionando-o ao mês, ao sexo e ao tamanho, equipara-se aos métodos científicos. Para Lévi-Strauss, “a explicação científica corresponde sempre a descoberta de uma “ordenação” – toda tentativa desse tipo, mesmo inspirada em princípios “não-científicos”, pode encontrar ordenações verdadeiras” (1989, p. 27). O conhecimento acerca do ciclo biológico reflete seu saber vasto acerca do ecossistema, a partir dessas observações tomam decisões sobre a época e os locais corretos da captura, tendo em vista que no discurso dos mariscadores não se capturam caranguejos fêmeas, *miúdos*, nem na época do defeso, sobretudo a partir da proibição do IBAMA.

Reinaldo Tavares da Silva (2014), observou com relação ao tempo de troca da carapaça do animal:

Quando ele tá, ele... sendo na mudança dele [...] se na mudança dele o período dele que mais é agora olha é janeiro, que nós passemos, que tá eles tão maduro, tão [...] ainda tá no [...] de tirar e agora de outubro pra novembro que ele já tá novo já.

Os mariscadores, segundo Reinaldo Tavares da Silva, evitam retirar o caranguejo no momento da troca de carapaça, que ocorre entre os meses de maio e julho, aqueles que estão de *casco mole*, os caranguejos *novos*, encontram-se, geralmente, mais abaixo daqueles que já estão com a carapaça endurecida, chamados de caranguejos *velhos*. O costume, ao enfiar os braços nos buracos, é identificar os que estão com os *cascos* mais *endurecidos* para retirar. Ao se deparar com aqueles que ainda estão com *cascos moles*, deixam-nos para a próxima captura.

Essas informações acerca do ciclo biológico comprometem também o preço do crustáceo e os lugares a ser explorados. Na época em que *estão de leite* (troca da carapaça) é mais difícil a captura, pois as *tocas* estão geralmente tapadas e os caranguejos com as carapaças moles não podem ser capturados, estão frágeis e podem ser mortos facilmente, especialmente se for usado o gancho. Porém, como esse ciclo não ocorre simultaneamente em todas as áreas de manguezal, por essas épocas os tiradores trocam informações entre si e procuram áreas onde os caranguejos ainda estão velhos. Maria Regina Ribeiro Reis chamou atenção para essa particularidade que envolve a atividade de “tiração de caranguejo”: de acordo com a autora, é fundamental “a experiência do tirador após um longo processo integrativo e adaptativo, baseado na transmissão cotidiana dos saberes [...]” (2007, p. 133).

José Monteiro da Silva (2014), ao falar do aumento da extração de madeira do manguezal após a construção da rodovia, demonstrou seu conhecimento acerca da dieta alimentar do caranguejo:

Pessoal tira muito pau e o caranguejo ele depende dos pau, das folha, que ele come folha, né? Então eles tiram muito pau e aí [...] adonde eles tiram aquele pau desaparece o caranguejo, porque não tem o que ele come, aí ele já vai pra outro setor, pra outro lado e é a única defeito que tem é aí nessa estrada é isso.

Saber que o animal comia as folhas, conhecimento compartilhado por diversos estudos científicos, como o de Ronaldo Adriano Christofolletti (2005), o levava a uma série de outras observações, como reconhecer as áreas em que havia muito caranguejo para retirar e as áreas mais “vasqueiras”, onde não encontraria muitos crustáceos. Esse fator o fez perceber os efeitos negativos que a estrada trouxe ao ecossistema. Sobre essa curiosidade, ou “ânsia de conhecimento” dos considerados “selvagens”, Lévi-Strauss anotou que “de tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (1989, p. 24).

Nesse sentido, o conhecimento de mariscadores não deve ser interpretado como mera reprodução mecânica de seus antepassados, mas como fruto de observações adquiridas em sua labuta cotidiana, na sua relação com o meio e nas interações sociais com seus pares, pois cada mariscador articula a sua história com a experiência do outro, tecendo redes coletivas de memória.

#### **4 O BRICOLEUR DA FLORESTA**

Nos saberes reconhecidos a partir das interlocuções com os sujeitos que atuam no mangue é perceptível a combinação de elementos oriundos da cultura local com os de outros universos culturais. É interessante o caso de André Tavares da Gama, que somou suas experiências na labuta e seu imaginário ao conhecimento científico adquirido pelo contato com uma cientista Alemã que esteve com ele alguns anos atrás, configurando uma forma de atividade do *bricoleur*:

Olha [...] agora isso aí [...] eu não vou dizer que vai acabar porque isso... eu acredito que isso é mina! Porque o caranguejo... como agora eles estão é não deixando trazer a fêmea, né? E na época que eu trabalhei com a dona Karen, da Alemanha, ela bateu uma foto, ela disse que a condurua, quando ela desovasse, mais ou menos dava trezentos e sessenta mil caranguejo, a condurua. Quer dizer que a fêmea que produz, o macho não produz, ele faz só “cobrir” ela, mas eu tenho pra mim que não se acaba não! Que isso aí é mina, foi que Deus deixou pro pobre, não se acaba não. Vai ficar mais vasqueiro, mas se acabar, não! (GAMA, 2014).

André utiliza-se de observações produzidas a partir de seu imaginário e de sua experiência, mas não desconsidera os ensinamentos recebidos durante o tempo em que trabalhou com Karen Dieli<sup>10</sup> ao enfatizar que “a fêmea que produz, ele faz só cobrir ela”. Por outro lado, não deixa suas convicções de lado e ressalta: “mas eu tenho pra mim que não se acaba não! Que isso aí é mina! Foi que Deus deixou pro pobre, não se acaba não!”. Ao continuar nosso diálogo, André da Gama (2014) enfatizou que “os caranguejeiro não tira condurua [...] os caranguejeiro profissional que nem eu, que nem meus filho não, não pega nenhuma, porque

---

<sup>10</sup> Karen Dieli, alemã, da universidade de Bremen, Alemanha, estuda a dinâmica e gestão dos ecossistemas costeiros em Bragança, sobre a história de vida e ecologia funcional dos invertebrados marinhos e suas respostas às mudanças ambientais naturais e antropogênicas no nível individual, população e comunidade.

sabe que elas que produz.”. É bastante provável que a não captura da fêmea, *condurua*, contudo, seja uma prática anterior ao contato dos mariscadores com cientistas e que essa percepção acerca da reprodução do crustáceo seja um costume de gerações anteriores a de André Tavares, pois essa prática é bastante recorrente entre os sujeitos que não tiveram contato com pesquisadores e com aqueles que já não exercem essa atividade por conta da idade avançada.

Jose Monteiro da Silva (2014), já não tira caranguejo, porém, diz ele: “logo no início da minha juventude era o caranguejo”, sustentou a família durante muito tempo com essa atividade e ao rememorar reitera sobre a fêmea, “essa a gente não mexe com ela, muitos não mexem com ela, meteu o braço no buraco que já conheceu que é ela, que agarra ela lá no fundo, aquele caranguejo, o pessoal já sabe que ela é uma condurua!”. Além disso, é mister considerar os vínculos criados entre o homem e o seu local de trabalho por meio da experiência, pois como apontou Ipojucan Campos, esses sujeitos “por meio da experiência, montam estratégias que lhes possibilitam estabelecer relações com o meio ambiente e estas proporcionam inevitavelmente vínculos de respeito entre o homem e o seu local de trabalho” (2012, p. 383).

Essa junção do conhecimento científico aliado aos conhecimentos dos tiradores nos reporta às “maneiras de fazer” do cotidiano, elucidadas por Michel de Certeau (2014). De acordo com Certeau, os usuários, a sua maneira, fazem “uma bricolagem com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (2014, p. 40). De acordo com Lévi-Strauss, esse *bricoleur* descreve comumente as características do pensamento mítico ou, como prefere chamar, ciência “primeira”, pois este é composto por “um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão” (1989, p. 32).

A expressão “cobrir”, usada por André Tavares, representa a função do caranguejo macho durante o processo de acasalamento entre os animais. Essa expressão é corriqueiramente usada na comunidade também para descrever a atuação “ativa”, a penetração, do homem durante a relação sexual.

Ao usar o termo *profissional*, entendo que André Tavares delimita uma categoria específica que detém um arcabouço de conhecimentos adquiridos em aprendizagens de várias gerações, que detém métodos, saberes e técnicas que não podem ser ignoradas e devem ser reconhecidas como qualquer outro profissional. Essa categorização serve, na oportunidade em que foi usado, como espécie de autodefesa ou diferenciação contra outros sujeitos que, ao utilizarem métodos que não são reconhecidos como sustentáveis – o uso do gancho quando o caranguejo está mole ou a captura de fêmeas - e que são alvo de críticas das instituições responsáveis pela preservação do ecossistema, colocam a sustentabilidade de sua atividade em questão.

André Tavares, mesmo ciente das consequências que a captura da *condurua* pode causar à natureza, não abre mão de sua convicção mágico-religiosa baseada no mito da criação; o conhecimento adquirido com a cientista alemã, no entanto, passa a fazer parte de seu discurso em defesa de seus pares, retirando-lhes a responsabilidade da possível redução dos animais no manguezal. Ele usa de uma economia cultural dominante a seu favor, tira proveito, não só no discurso, mas reforça seu conhecimento e passa a incorporar a nova informação.

É interessante destacar o método de reconhecimento das fêmeas pelos mariscadores. De acordo com José da Silva (2014), apenas “meteu o braço no buraco que já conheceu que é ela, que agarra ela lá no fundo”. Reinaldo Tavares da Silva (2014) explica que “é porque o peito dela é mais largo, ela é dessa largura e o caranguejo, o peito dele, do umbigo, que a gente fala, é só um dedinho e a condurua é mais larga”, assim é só tocar que se reconhece a “condurua”. Ao meter a mão no buraco “já sabe que é ela, a furadinha dos picos dela é bem duidinha, mesmo!”. Essa ordenação das características do crustáceo aproxima o método de observação do pensamento do mariscador aos métodos de observação e reflexão da ciência moderna, pois



“toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a ordem racional” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 30).

Todos os tiradores que entrevistei afirmaram que sabem diferenciar o caranguejo macho da *condurua*, não detendo um conhecimento científico formal, utilizam-se de uma linguagem própria e métodos bem peculiares, cada um à sua maneira, fruto de “propriedades sensíveis”. José da Silva (2014) diz que a diferença entre eles é “por causa do dedo, o dedo dela é muita fininha o dedo dela, sabe? Mais curtinho de que o do caranguejo”. Já Reinaldo da Silva, destaca que o “peito dela é mais largo”. Certeau chamou atenção de que “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (2014, p. 37). Por mais que esses conhecimentos estejam presente no imaginário coletivo, as narrativas quanto às explicações sofrem mutações em âmbitos individuais, ou seja, mesmo ao se referir aos conhecimentos socioculturais do grupo ele imprime suas marcas pessoais no que relata, assim, cada performance verbal será irrepetível.

Outro conhecimento que observei, sobretudo durante minha ida ao manguezal com mariscadores, foi o seu saber geográfico. Sabem exatamente por onde andam, conhecem os igarapés, praias, croas<sup>11</sup> e comunidades por seus nomes, dificilmente se enganam e quando isso ocorre, logo um companheiro indica o caminho correto, conhecimentos que são indispensáveis ante os perigos a que estão expostos.

O perigo, aliás, parece condição intrínseca à atividade, justificada pelo ambiente do manguezal, repleto de raízes, tocos, lama movediça, presença de animais selvagens como cobras, peixes com ferrões envenenados, mas também pelo esgotamento físico ou lesões musculares, o perigo do naufrágio (relatado durante minha ida a campo, como comum e corriqueiro), o risco de se perder no meio de uma paisagem repleta de mangueiros muito parecidos (foi uma das impressões que tive quando estive sozinho no manguezal, quando me afastava dos tiradores; além dos inúmeros relatos de experiências desse tipo). O fato de perder-se no manguezal, na ótica dos mariscadores de caranguejo, está sempre relacionado à presença de seres sobrenaturais que frequentam as florestas, neste caso específico, o temido Ataíde.

## 5 O MANGAL É MUITO VISAGENTO!

*Marcus: Porque o senhor não dormiria lá?*

*Reinaldo: Porque eu não gos... Ixe! O mangal é muito visagento!*

A bacia amazônica foi e continua sendo espaço para as mais maravilhosas estórias e encantados que fazem parte da vida do homem amazônico. Desses rios emergiram botos, iaras, cobras-grandes e vários outros encantados para conviver com o caboclo e com o homem da cidade, de forma indissociável<sup>12</sup>. As florestas, por sua vez, conferem um lugar inigualável para outros tantos contos e lendas que preenchem a identidade cultural do lugar. Simões (2010, p. 11) exalta a floresta como “espaço sintetizador das aventuras, venturas e desventuras do homem” e “tem sido considerada o espaço/refúgio ideal de encantados, entidades mítico/místicas”. A floresta de manguezal, que estaria na intercessão entre o rio e a floresta, não é diferente, conforma mitos que preenchem o imaginário e regulam a vida e o trabalho de inúmeros sujeitos que vivem dos recursos oferecidos por esse ecossistema, como bem demonstrou a interlocução de Reinaldo na citação acima. De modo geral, a interação do mundo

<sup>11</sup> Elevação de terras nos rios e marés criando riscos à navegação.

<sup>12</sup> Para enriquecimento do tema, conferir o trabalho de Márcio Couto Henrique (2008) intitulado “Folclore e medicina popular na Amazônia”, que analisa a partir do conto “filhos do boto”, de Canuto Azevedo, como os contos folclóricos estão saturados de elementos da realidade cultural e podem ser utilizados como testemunhos históricos. Além desse trabalho, conferir a tradução cultural da “lenda do boto” feita por Raymundo Heraldo Maués (2006).

social com a potência subterrânea das imagens determinadas pelas paisagens cria um universo imaginário do qual afloram mitos, fabulações e lendas (Silveira, 2004).

Mostrou Maués (2006) que os encantados da Amazônia estão intimamente associados com à prática xamanística da pajelança cabocla, possuem componentes de ordem mágico-religiosa e são pensados como seres humanos vivos, iguais aos outros, porém com a diferença de que possuiriam poderes sobrenaturais, por conta da sua condição “liminar” de encantado. Para este autor, os encantados, nas crenças populares amazônicas, estão divididos em duas categorias: “do fundo” e “da mata”. Os últimos estão relacionados às florestas, os casos mais recorrentes são “anhangá” e “curupira”; já os “do fundo”, estão relacionados aos rios, e por isso, seriam os mais importantes nas áreas litorâneas (Marajó, Salgado e Bragantina). Conhecidos como “bichos do fundo”, quando se manifestam como animais aquáticos (caso da cobra-grande e boto), são também chamados de “oiaras” quando surgem nas praias e nos manguezais, sob forma humana; ou “caruanas” quando se manifestam de forma invisível (MAUÉS, 2006).

O mito nos remete a um “processo de estruturação” que está sempre em constante mudança, é provável que um historiador os considere produtos da cultura, que vão mudando lentamente na longa duração. O acesso a essa cultura ou a estruturação e, conseqüentemente, ao melhor entendimento do mito, é condicionado pelo estudo empírico, tendo em vista que “supondo-se que elementos idênticos tenham sidos retidos aqui e ali, a experiência prova que pode ter sido por razões diferentes e que, inversamente, elementos diferentes preencham por vezes a mesma função” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 152). Levando em conta essa consideração, foi essencial “estar lá”, tal qual o “novo antropólogo” proposto por Malinowski: “acocorandose junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando” (CLIFFORD, 1998, p. 26). Porém, busquei valer-me da etnografia a fim, não de explicar, mas de interpretar as histórias ou “estórias” sem calar os informantes, dando voz a eles, introduzindo suas falas no texto, pois estou ciente de que durante o processo etnográfico há uma constante negociação de duas culturas ou mais, um “diálogo” ou mesmo uma “polifonia” (CLIFFORD, 1998). No campo, além da “heteroglossia”<sup>13</sup>, é necessário estar atento aos sinais, aos mitos, rastros, indícios no homem e na natureza que possam nos dar pistas, o fio condutor do entendimento da realidade do mariscador e da sua relação com o meio, pois há marcas culturais no espaço passíveis de serem lidas como escrituras da sociedade que ali se instalou, trabalha, dá sentido e interage com o ambiente (SILVEIRA, 2004).

Não é possível que, mesmo estando lá, no mangue, possa compreender e enxergar a paisagem tal como um mariscador, pois ela é uma construção cultural (SILVEIRA, 2004). No entanto, é importante perceber a imensa diversidade de sons e imagens que formam o mangue, elementos que instituem uma realidade fantástica e mágica, que enriquecem a imaginação, instigam estórias, lendas e mitos. O mito, como já anotamos, é uma espécie de modelo às várias ações humanas significativas, sempre que se trata de fazer alguma coisa de vivo, de animado, de ordem biológica, psicológica ou espiritual recorre-se ao mito. A vida no manguezal é regulada por uma série de mitos que orientam seus frequentadores, seus comportamentos, hábitos e atividade. Qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um precedente, um exemplo; não só em relação às ações do homem, mas quanto a sua própria condição (ELIADE, 1977). As escolhas dos lugares e do tempo em que se deve “mariscar”, as estratégias utilizadas no interior do manguezal para não se perderem, os sons e os rastros que ouvem no mangue, para os tiradores de Bacuriteua, sempre está relacionado não só com as limitações físicas do ambiente, mas também pela presença dos seres encantados, elementos simbólicos. Quando estive lá, junto aos mariscadores, presenciei, por exemplo, indicações dos lugares onde o Ataíde

---

<sup>13</sup> De acordo com James Clifford (1998, p. 19), “heteroglossia” foi o termo cunhado por Mikhail Bakhtin para descrever um processo de comunicação entre pessoas de culturas diferentes através da linguagem, em que as pessoas interpretam as outras e a si mesmas, numa diversidade de idiomas.

e a (o) Curupira teriam aparecido e estes lugares eram geralmente descartados para a atividade. Assim, buscavam outras *paragens* onde não corresse o perigo de encontrá-los. Do contrário, se escolhessem um lugar em que um encantado já tivesse aparecido poderiam até ficar ali, desde que não permanecessem sozinhos. O comportamento e as escolhas são regulados por essas crenças.

Considerando as interlocuções que sustentam esse escrito, os perigos encontrados no manguezal foram temas corriqueiramente discutidos e as figuras do Ataíde e do (a) Curupira foram recorrentes. Indagado sobre a recusa em passar a noite no manguezal, Reinaldo da Silva (2014) respondeu: “Ixe! O mangal é muito visagento!”. Essas “visagens” são concebidas como uma força mágica aliada à espíritos malignos que, por outro lado, são consideradas, por alguns autores, mecanismos de proteção natural dos ecossistemas costeiros. Estes encantados, ao povoarem a mente dos pescadores, servem como instrumentos reguladores da vida e dos recursos oriundos dos ecossistemas marítimos e ribeirinhos (FURTADO, 1993; REIS, 2007). Nesse sentido, esse discurso aproxima as visagens da noção de preservação ambiental, tendo em vista que os locais onde foram “vistos” seriam poupados da exploração, o que facilitaria a renovação dos recursos daquela área.

O Ataíde é a figura mais recorrente e temida entre os encantados que povoam o manguezal. Consultamos alguns discursos sobre esse “personagem”, ao qual atribuem uma série de significados, que vão de um encantado que representa instrumento regulador do ecossistema (FURTADO, 1993; OLIVEIRA, 2015; REIS, 2007) até uma “criação religiosa”, uma “forma” que tende a retornar a um arquétipo, que personifica as relações sexuais entre homens, o que não seria bem visto nas comunidades em que este “ser” estaria presente (SOUZA, 2013). Utilizando como suporte essas análises, procurei interpretar os relatos sobre o Ataíde em minhas interlocuções a fim de tentar compreender suas visões idílicas e a influência destas na relação do homem com o meio natural sem, contudo, pretender uma interpretação completa e conclusiva sobre esse encantado, muito menos a intenção de esgotar o conteúdo e a função do mito.

Para compreendê-los, julgo que é essencial uma aproximação com os sujeitos, para tentar viver “experimentalmente” essa história exemplar, por meio do diálogo, da ida a campo, da participação em sua atividade compartilhando dessa experiência, mesmo tendo ciência de que jamais serei um deles. Essa “observação participante” “requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais” (CLIFFORD, 1998, p. 20).

**Figura 1** O Ataíde representado em um bloco de carnaval em Bragança, no ano de 2012.



Fonte: Secretaria de cultura de Bragança, 2012.

As representações orais do encantado são simétricas nas interlocuções. Esse encantado, de acordo com Reinaldo da Silva (2014), é “um bicho muito perigoso”, “cabeludo” e grandão<sup>14</sup>; para André Tavares da Gama (2014) “é um bicho invisível”, que tem mal cheiro, um “homão medonho que tem no mangal”; Manoel Soares da Paixão (2011), por sua vez, o descreve como um “homem grandão cabeludo” de uma “cara enorme e, curiosamente, de “rastros de um bebezinho”. José Monteiro da Silva (2014) descreve-o, também, como um “bicho invisível que vive no mangal”, já Orivaldo da Silva (2010), faz a descrição mais peculiar, que mesmo implícita em outras falas, tenta-se ocultar, concebe-o como “um bicho de pau medonho”. É importante pensar que essas características descritas sobre o encantado devem ser problematizadas, pois tais traços podem evocar significados de uma cultura específica ao mesmo tempo que explicita memórias individuais. Considerando tais descrições, o Ataíde seria uma espécie de ser antropomórfico, talvez uma mistura de macaco com homem de grande porte, de órgão sexual avantajado, como se refere Orivaldo da Silva, com “pau medonho”.

Os relatos do Ataíde feitas pelos informantes condizem com as características gerais dos encantados “do fundo”, registradas por Maués (2006), um “homem grandão”, um “oiara”, ou um “bicho invisível”, um “caruana”, caracteres que reforçam a crença na existência de seus poderes sobrenaturais. Maués destacou a incorporação dos encantados “caruanas” em pajés, com a finalidade da participação em rituais de cura, situação essa que não foi verificada no caso do Ataíde. Porém, o fato de estar invisível e pertencer ao manguezal não deixa de o colocar em paralelo com os “caruanas” apresentados por esse autor.

No trabalho de Camila Souza (2013), alguns de seus interlocutores, além de citar essas peculiaridades, narraram tratar-se de “um homem pretão”, que anda acompanhado por uma mulher branca, loira e de olhos azuis; de acordo com essa autora, tais imagens “evocam, ainda, sentidos que sugerem para o cruzamento de culturas africanas, indígenas e europeia” e que o tamanho avantajado de seu órgão sexual pode evocar “um encadeamento de imagens, no qual, o africano é aquele detentor de um pênis avantajado, vigoroso”; e a mulher branca, de olhos azuis “é tida como parâmetro de beleza” (SOUZA, 2013, 45). Essas características evidenciam, ainda, o cruzamento de “raças”, a presença africana e europeia, que tem influências culturais nas formas de manifestação da pajelança cabocla, marca comum dos “caruanas” (Maés, 2006).

Essas representações, que por vezes evocam conexões entre bases morfológicas dos mitos, evidenciam, por outro lado, particularidades individualizadas nas narrativas, ou seja, componentes estranhos ao estereótipo comum do mito, mesmo que o arquétipo continue sendo o mesmo. A introdução desses elementos pode ser explicada por um processo natural de sobreposição de culturas, pois mesmo que habitem um espaço reduzido, que é o da comunidade, frequentam tempos e espaços diversos. Quando me refiro ao tempo, quero evidenciar as diferentes gerações as quais pertencem os interlocutores. André Tavares e Orivaldo da Silva, por exemplo, já não atuam como mariscadores, trabalharam em um manguezal mais antigo, por outro lado, Reinaldo da Silva e Manoel Soares continuam na ativa, enfrentam um manguezal atual, marcado por influências culturais desse tempo. Quanto ao espaço, é bom lembrar que o manguezal da região, segundo Fernandes (2000), é um dos maiores do planeta, assim, possibilita o deslocamento para distintas e distantes regiões. Cabe aqui ressaltar que “os materiais brutos que o meio ambiente natural oferece à observação e à reflexão são, ao mesmo tempo, tão ricos e tão diversos que, de todas essas possibilidades, o espírito não é capaz de apreender senão uma fracção” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 152).

Essas descrições de fisionomia dependem das circunstâncias dos ocorridos. As descrições de Manoel, que são de segunda mão, pois segundo ele, nunca viu e nem quer ver, foi contada por dois primos que teriam visto o “Ataíde”. Maués (2006) chamou atenção que

---

<sup>14</sup> Idem.

esses eventos sempre ocorrem em um tempo ou espaço mítico, nunca no presente, no lugar ou na vida do próprio informante. De acordo com a versão contada por Manoel Soares, ele seria um “bicho cabeludo”, de “cara enorme” e com um “rastros de bebezinho”, esses traços me levam a imaginar as imagens que os animais do mangue, sobretudo o macaco, podem provocar no imaginário desses sujeitos. Esses animais são temidos e mal vistos pelos tiradores, tanto pelo prejuízo que podem causar, segundo eles ao comerem os caranguejos, como os sustos que promovem com sua movimentação repentina pela floresta de manguezal.

Ao classifica-lo como um “bicho invisível”, além de atribuir poderes sobrenaturais, pode significar a explicação de sons, ruídos, rastros e sinais não identificados por eles, uma vez que é comum ficarem sozinhos no meio da floresta, mesmo quando saem acompanhados, pois durante a coleta, costumam tomar rumos diferentes na procura das tocas. E durante esses momentos é comum ouvir o canto de pássaros, os galhos caindo, o som da maré, do vento batendo nas árvores e no mar, o som produzido pela circulação de animais e dos companheiros pela lama e pelos galhos, é uma mistura de sons que muitas vezes se torna indescritível até mesmo para quem é profundo conhecedor daquele espaço. Porém, como bem explicou Mircea Eliade (1977), o mito não pode ser tomado como simples projeção fantástica de um acontecimento “natural”, o que parece à mentalidade empírico-racionalista um processo “natural” revela-se, na perspectiva mágico-religiosa, como uma cratofonia (lugar de poder ou de sacralidade) ou uma hierofonia (o profano tornou-se sagrado); e é por meio desses espaços que a natureza se torna objeto mágico religioso. Para o mariscador, os acontecimentos, que por muitos são tomados como “naturais”, no manguezal são sempre resultado de uma experiência mágica, fabulosa, fantástica ou sobrenatural, uma obra divina ou de visagens.

Sobre esse aspecto do manguezal Camila Souza sugere:

Os meandros do mangue, com os seus labirintos de árvores detentoras de raízes aéreas e os cursos/canais d'água que variam seus tamanhos de acordo com o movimento das marés é uma paisagem instável, onde a matéria mole e pastosa reina impondo a instabilidade dos corpos, repleta de odores fermentantes e de sonoridades estranhas relacionadas a certos “movimentos” que vão desde os bichos, passando pelos estalos das fermentações do lodo ocre e vivo, ou dos galhos que se quebram ante o peso das pisadas do Ataíde que está oculto, até os seus gemidos quando vaga pelo lugar assombrando os humanos durante a sua faina. O “mangal” representa uma “paisagem do medo” (SOUZA, 2013, p.44-43).

O mito do Ataíde, assim como todos os outros mitos utilizados para explicar os eventos que ocorrem na natureza, jamais deve ser compreendido como obra de uma “função fabuladora” apartada da realidade, os mitos, assim como os ritos, oferecem modos de observação e reflexão que foram, e continuam, 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).

O Ataíde, segundo os interlocutores, costuma atacar os homens que andam sós e/ou à noite pelo manguezal, ele “mata”, “judia”, “faz aquilo que não presta”, “faz besteira pra pessoa”. Esses discursos podem revelar uma gama de significados diversos, sobretudo se levamos em conta o contexto de “*entre vista*” em que eles foram ditos, ou seja, por trás das respostas está implícita a expectativa de quem interroga, “como um complexo jogo de espelhos cruzados que refletem o modo como ambos se imaginam e se usam respectivamente” (PORTELLI, 2010a, p. 220). Constate-se uma peculiaridade das fontes orais que é a performance em que esses discursos foram proferidos, o que me obriga a reproduzir as palavras das fontes orais conservando o máximo de sua sintaxe e estilo, pois até mesmo o caráter dialógico e imaginativo, longe de considerá-lo impureza, é um fato histórico em si, resultado do encontro dialógico. Porém, isso apenas não basta. Para compreendê-lo e retirar do entrevistado o máximo de informações necessárias é preciso também captar gestos, silêncios,

pausas e qualquer pista ou sinal que possa representar aquilo que o interlocutor quer dizer ou silenciar.

A narrativa de José da Silva (2014) quando interrogado acerca da ameaça que o Ataíde representava é significativa quanto a esse aspecto das fontes orais e suas palavras, expressões e pausas revelam fatos que não quis dizer explicitamente, mas deu um jeito de deixar implícito: o estupro de homens, vítima comum do Ataíde:

Aí [...] porque ele é um bicho invisível, né? E aí ele mexe com a pessoa quando ele aparece pra uma pessoa, ele não aparece... ele não é um bicho que aparece pra muita pessoa, ele aparece pra uma só, uma pessoa, duas pessoas e a função dele é *prejudicar* a pessoa, né? Ele aparece pra pessoa pra *pegar* a pessoa, aí ele vai já fazer *aquilo* [...] se não tiver quem acuda ele vai fazer *aquilo que não presta*.<sup>15</sup>

Quando usa as expressões “prejudicar a pessoa” ou “pra pegar a pessoa”, quando faz uma pausa depois de dizer: “fazer aquilo...”, ou mesmo quando retoma e completa com a frase “fazer aquilo que não presta” tenta ocultar uma ação que é considerada tabu em sua comunidade (SOUZA, 2013), não se sente à vontade para falar sobre o assunto, especialmente para um estranho, não tem palavras para expor ao entrevistador. A voz tremida, a pausa entre uma frase e outra e, por vezes, no meio delas, denuncia uma tensão ocasionada pelo assunto. Em sintonia com Portelli (2010a), entendo que é preciso ler esses textos como uma autenticidade de diálogo e tensão, uma cooperação antagonista que rearticula as relações de poder.

Essa tensão está associada a um enunciado que sempre se repete nos relatos sobre o Ataíde que é o “nunca vi, mas conheço outro que viu”. De acordo com Souza, “o advérbio de negação “nunca” já nos aponta para a reflexão de que ver o Ataíde não é bom, pois, se pressupõe logo que, se alguém encontra com o Ataíde, algo ele faz à pessoa” (2013, p. 36). Essa reflexão é, de fato, válida quando se refere ao mito do Ataíde na localidade do Bacuriteua. José da Silva (2014) fez questão de repetir: “seu... dizendo eles, que eu não sei, né? Nunca vi!” Reinaldo (2014) fez questão de deixar claro no início da conversa: “rapaz teve um primo nosso que viu ele”; e no fim do diálogo: “eles falam, eles falam, quem já viu fala, né? Eu não quero nem vê, nunca na minha vida”. Manoel Soares da Paixão (2011), da mesma forma, enfatiza no início do nosso diálogo: “olha, eu nunca vi, mas eu tive dois parentes lá nesse Bonifácio, lá nessa fazenda, que eu tô falando, dois, é dois primos, primos-irmãos!”.

As narrativas são sempre semelhantes, o narrador nunca é o protagonista, sempre foi o outro que viu, não se compromete e reitera, como fez Reinaldo da Silva, “eles falam”. De acordo com Souza (2013), esse encontro, que sugere de imediato na cultura local que o sujeito foi “violado” pelo Ataíde, representa a imagem de uma relação homoerótica e por isso há intenso distanciamento do fato, pois esta relação não seria bem vista no seu grupo social.

Na contramão dessa perspectiva suscitada por Camila Souza, André Tavares da Gama foi o único interlocutor que, ao contrário dos demais, afirma ter visto e falado com o Ataíde. Aliás, sua narrativa apresentou outras questões distintas das demais narrativas que envolvem o Ataíde, como: aparecer para mais de uma pessoa, aparecer na beira da estrada e conversar com sua potencial vítima. André da Gama (2014) narrou:

Isso aí, na época que eu trabalhava, já pra cá, eu cheguei vê. Foi! Eu cheguei vê! Ele não fez uma besteira pra nós porque eu tava acordado e os meninos tavam dormindo, a dormida era na beira da estrada. Há tempo pra cá a gente ia pra lá, pra vir no outro dia, aí a dormida era na beira da estrada. E nesse tempo lá na ostra nós se deitamos lá na beira da estrada, mas eu não dormi, receando, né? Na beira da estrada as vez passa o bom passa o ruim, né? E aí que quando nós... eu tava acordado lá, sentado, espionando, quando lá vem aquele homem... Eu olhei um homem muito medonho, muito medonho mermo, grandão mermo, aí eu só comigo... digo... pensei logo e disse: esse é o

<sup>15</sup> José Monteiro da Silva, 28 de janeiro de 2014.

Athayde! Aí que quando ele chegou, ele disse: - Ê parceiro! Eu disse: - oba! Aí foi que ele disse assim: - O senhô tem água por aí? Aí eu disse: - Eu tenho! - Dá pro senhô arranja um pouco aí pra mim? - Dá! E os meus companheiro, meus filho, tavu tudo dormindo lá, era meus filhos que tava, tava dormindo tudinho lá. Aí eu agarrei, peguei uma cuia<sup>16</sup>, e eu já tava desconfiando que era ele mermo né. Aí eu peguei uma cuia, botei um carote<sup>17</sup>, assim na cuia e enchi de água e dei pra ele e aí eu disse assim: - Mal pergunta, da onde o senhor vem? Aí ele foi disse assim: - Ah, eu venho da Alemanha! - O senhor vem da Alemanha? - O senhor veio da Alemanha? - E pra onde o senhor vai agora? Ele disse assim: - Eu vim até aqui, daqui eu vou voltar! E ele bebeu a água na cuia, aí ele disse: - O pessoal tão dormindo? - Tão sossegando aí, mas eles não tão dormindo não, tão acordado! Eu já vou chamar eles que eu [...] que nós temo que sair. Eu disse assim pra vê se ele afastava, né? Aí foi que ele voltou, pegou na ponte, que eu olhei já tinha sumido. Ele é invisível!

De acordo com Durand (1984), na base de todo mito se encontra uma dada “matriz arquetípica”, a qual se inclui na categoria verbal, isto é, da ação e do gesto: o verbo exprime a ação, no entanto, o mito é sempre transpessoal, transcultural e metalinguístico, pois como ressaltou Lévi-Strauss (1989), ele é o discurso que melhor se traduz, um processo mítico que manifesta-se pela redundância imitativa de um modelo arquetipo, oposta, conquanto, ao processo de uma demonstração analítica e a uma descrição histórica, ou mesmo de uma narrativa de causa e efeito (ARAÚJO; TEIXEIRA, 2009). O mito, ao transformar-se em narrativa, promove a performance do narrador, que nessas circunstâncias, “pode ficar imerso nas fontes da tradição, ser capaz de imprimir suas marcas pessoais no que relata e pode, ainda, referir elementos relacionados com os avanços socioculturais do grupo.” (SIMÕES, 2010, p. 8). Para Eliade (1977), essas “tonalidades” distintas da efabulação podem ser explicadas, também, pela coloração e pela orientação variável da sensibilidade popular.

Como qualquer narrativa mitológica, a narrativa de André Tavares é rica pelo seu conteúdo, que é exemplar e, como tal, tem um sentido, cria modelos. Mesmo apresentando elementos novos em sua narrativa, como a conversa com o Ataíde sem ser violado e a estrada, por exemplo, demonstra que não está desligado dos estereótipos que um “encontro com o Ataíde” poderia significar para sua reputação perante a comunidade e, nesse sentido, faz questão de ressaltar que ele não “fez besteira”, porque ele estava acordado e não estava sozinho durante o encontro. Sua narrativa serve aos mais novos e aos outros companheiros como ensinamento de que não se deve ir só ao manguezal, não se pode dormir, é preciso estar atento às surpresas e aos perigos daquele lugar, pois “na estrada passa o bom, passa o ruim”, o que não diferencia a sua narrativa, grosso modo, das outras que ouvi. É bom salientar que, qualquer narrativa oral ou escrita “encerram elementos arquetipos, estereotípicos ou míticos” (BURKE, 2002, p. 143).

Por outro lado, não posso abster da tentativa de compreensão de vários elementos novos em seu relato. É significativo o fato de o encontro com o Ataíde ter ocorrido à beira da estrada, local de descanso e de circulação, um novo elemento na paisagem que se torna, assim como os outros, material bruto de observação e reflexão. Observou Lévi-Strauss (1983) que cada cultura constitui em traços distintivos somente alguns aspectos do seu meio ambiente e que não há como saber quais nem para que fins. Ele se serve deles para erigir um sistema entre uma infinidade de outros igualmente concebíveis.

Nesse caso, o que mais surpreendeu foi o diálogo entre André Tavares e o Ataíde, assim como o comportamento do último. Quando perguntado para onde iria, Ataíde teria respondido que iria para a Alemanha, o mesmo lugar de onde teria vindo. Quanto a esse diálogo, não consigo relacioná-lo a outra situação senão ao fato de alguns cientistas alemães, à exemplo de

<sup>16</sup> Vasilha feita do fruto da cuieira, da família das Bignomiáceas, depois de esvaziado o miolo. Muito utilizada na região bragantina para armazenar farinha de mandioca, beber água, isca de pesca e muitas outras utilidades.

<sup>17</sup> “Carote” é o termo que utilizam para se referir às garrafas térmicas em que guardam água para beber.

Karen Dieli, terem sido bastantes populares entre alguns pescadores em Bragança, desde 1999, quando houve a implantação do projeto *The Mangrove Dynamics and Management Program - Manejo e Dinâmica em Áreas de Manguezais (MADAM)*, fruto de um acordo de cooperação entre os governos do Brasil e da Alemanha, assinado em 1996. Este projeto tinha por objetivo conhecer e compreender a estrutura e função dos ecossistemas costeiros, particularmente os manguezais. Sua novidade consistiu em utilizar para tal uma abordagem holística e multidisciplinar, que pretendia contribuir para que estes ecossistemas fossem utilizados pelo homem de forma sustentável. Para isso, desenvolveram várias pesquisas sobre aspectos físicos, geoquímicos e meteorológicos do ecossistema, estudos sobre a biologia, ecologia, estrutura genética e dinâmica das principais populações de vegetais e animais que habitam os manguezais e ecossistemas estuarinos e, naturalmente, sobre atividades do homem, sua dependência econômica dos recursos naturais e as consequências ecológicas, sociais e culturais de suas atividades (SILVA; COSTA; SILVA, 2003).

A partir da implantação do projeto vários cientistas alemães chegaram à Bragança e, ao iniciar suas pesquisas passaram a estabelecer contatos de sociabilidade com vários trabalhadores que vivem dos recursos do ecossistema, entre eles os mariscadores. O próprio André Tavares da Gama relatou o contato que teve com uma pesquisadora alemã chamada Karen Dieli. A estudante o contratou várias vezes para levá-la até o manguezal, onde fazia sua coleta para a pesquisa e é bem provável que essa aproximação possa representar uma série de interpretações por parte dos sujeitos, sobretudo por serem oriundos de culturas bastante distintas. Porém, apesar de nos instigar a sugerir explicações, essa relação não basta para explicar o diálogo de André Tavares com o Ataíde e sua associação com a Alemanha.

Reinaldo da Silva (2014), em sua interlocução, relatou experiência parecida, pois também trabalhou para uma pesquisadora alemã, interlocução que trará, todavia, elementos importantes que podem ajudar a entender o diálogo de André Tavares da Gama com o Ataíde:

E tinha uma mulher que eu trabalhava na pesquisa com ela da Alemanha, dessa que a Karen trouxe, eu trabalhei com ela um ano certinho, com ela, ela dormiu três dias no manguezal “sozinha”, coisa que eu achei muita coragem daquela mulher que eu disse que: - eu não fico! Eu com outro eu já não fico!

Uma revelação e ensinamento que o diálogo de André Tavares da Gama com o Ataíde oferece é a esperteza do mariscador ao conseguir enganar o encantado. Segundo ele, ao ser perguntado pelo Ataíde se seus companheiros estavam dormindo ele respondeu: “tão sossegando aí, mas eles não tão dormindo não, tão acordado! Eu já vou chamar eles que eu... que nós temo que sair.” Com essa resposta, teria enganado o Ataíde que, ao saber que seus companheiros estavam acordados, teria decidido ir embora: “Eu disse assim pra vê se ele afastava, né? Aí foi que ele voltou, pegou na ponte, que eu olhei já tinha sumido”. Mesmo em uma situação difícil, frente a frente com o perigo, André Tavares da Gama manteve a calma e com a sua inteligência, ao saber que se estivesse acompanhado não seria atacado pelo “bicho”, conseguiu se livrar do pior.

Com relação a esses arquétipos relacionados à natureza, me deparei à época da pesquisa com um material distribuído nas escolas do município de Bragança intitulado “Cadernos pedagógicos: lendas e mitos do bairro da Aldeia”, produzido por alunos da Universidade Federal do Pará como parte do projeto Grupo Universitário de Educação e Alfabetização de Jovens e Adultos (GUEAJA), coordenado pelos professores Sebastião Rodrigues e Joana D’Arc Neves, em julho de 2004. O material tem a clara intenção de valorizar a cultura local a partir da divulgação de mitos e lendas do bairro da Aldeia, um dos mais antigos de Bragança, que carrega esse nome por ter sido local de um aldeamento indígena no passado, localizado próximo ao manguezal e ao rio Caeté. Entre as lendas e mitos que o material descreve, encontrei um



intitulado “O monstro do mangue”, que chamou atenção por conta da proximidade que o mesmo tinha com as narrativas dos mariscadores. Ei-lo:

Outro acontecimento que assustava os moradores antigos do bairro da aldeia, era o fato de os animais apanharem durante a noite e de madrugada.

Tio Zé dizia que se escutava um barulho muito estranho, como se fosse pegadas que ninguém conseguia explicar, as galinhas e os galos carcarejavam muito e amanheciam sem as penas das asas, os cachorros e os gatos amanheciam feridos e, as vezes com as orelhas mordidas. O desespero dos moradores era total.

Conta Tio Zé, que tal fenômeno ocorria porque saía do manguezal um monstro muito feio que assustava e batia nos animais pelo fato de seus donos jogarem lixo no manguezal (LOPES; RODRIGUES; FIGUEIREDO; BEATRIZ; DANIELLE; ARAÚJO, 2004).

A história do “monstro do mangue” é interessante para minha análise, no sentido de que se apresenta em conexão com as histórias do Ataíde que ouvi em Bacuriteua. Como o material produzido pelos alunos do curso de Pedagogia tinha fins estritamente didáticos para a Educação e Alfabetização de Jovens e Adultos, não desconsidero as adaptações realizadas. Certamente, por conta dessa utilidade, alguns elementos da história do Ataíde – isso se, de fato, o monstro do manguezal se inspirava nele - como o “pênis avantajado” e o seu costume em “fazer aquilo” seriam silenciados. No entanto, não é isso que me chamou atenção. O que enriquece o mito e sugere sua adaptação aos estímulos do meio foram as “ações” – o ataque aos animais por exemplo - operadas por ele e, por fim, o “motivo” que o teria levado a praticar as ações. Nessa versão, as galinhas e os galos amanheciam com suas asas depenadas, cachorros e gatos amanheciam feridos e o motivo de tais maldades seria a agressão à floresta pelos moradores do bairro ao jogar lixo no manguezal. O sofrimento dos animais domésticos e de estimação se apresentou como um fato novo, assim como a justificativa para tais ações, contudo, o ideal arquétipo é o mesmo – a proteção do meio ambiente contra a ação inescrupulosa do homem -, a estrutura mitológica se mantém, porém, a narrativa está totalmente adaptada à realidade do narrador e dos sujeitos que teriam vivido tal experiência.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises das visões idílicas e do imaginário de um grupo de mariscadores de Bacuriteua demonstrou a importância e a influência da natureza na construção da realidade desses sujeitos e que esse imaginário está relacionado a mitos que regulam seu *modus vivendi*. Assim, sua memória, seus hábitos, suas crenças, costumes e comportamentos que envolvem sua atividade no manguezal estão diretamente associados à sua interpretação dos acontecimentos naturais, especialmente por meio dos mitos que regulam sua interação com a natureza; e também com as mudanças ocorridas em sua sociedade ao longo do tempo, como a introdução da rodovia, a intensificação da pressão mercadológica sobre a demanda do caranguejo e o contato com outros indivíduos e culturas.

Grande parte dessa história é construída em um processo de bricolagem de elementos de universos variados, contradizendo a ideia de que povos que vivem na floresta estão isolados ou parados no tempo, presos a um determinismo ambiental. Estão sim atentos às mudanças, aos acontecimentos da sociedade circundante, constroem e reconstróem suas tradições a partir de uma negociação da realidade. Observam os componentes da natureza, experimentam, criam estratégias e interpretam os acontecimentos ao seu redor a partir de seus valores e experiências obtidas e trocadas nas lides diárias, experiências não menos importantes ou valorosas quanto os conhecimentos organizados pela ciência moderna.

## FONTES ORAIS

## Entrevistas

ALVES, Benedito Faustino da Silva. 21 anos de trabalho no mangue, coletor de caranguejo. Entrevista realizada em 24 de maio de 2010.

DA SILVA, Reinaldo Tavares. “Seu bolo”, ofício de coletor de caranguejo. Entrevistas realizadas em 21 de junho de 2010 e 22 de maio de 2014.

GAMA, André Tavares da. Idade 57 anos casado, ofício de coletor de caranguejo. Entrevistas realizadas em 12 de maio de 2010 e 28 de janeiro de 2014.

GOMES DA GAMA, Elinaldo. 24 anos, filho de seu André, ofício de coletor de caranguejo. Entrevista realizada em 12 de maio de 2010.

GOMES DA GAMA, Maria Ironilde. Casada, 55 anos, doméstica, esposa de mariscador. Entrevistas realizadas em 12 de maio de 2010 e 28 de janeiro de 2014.

PAIXÃO, Manuel Soares da. 66 anos, casado, ofício de coletor de caranguejo. Entrevistas realizadas em 24 de maio de 2011 e 28 de janeiro de 2014.

SILVA, José Monteiro da. vulgo “seu Delegado”, 61 anos, casado, atualmente pescador, ex-coletor de caranguejo. Entrevista realizada em 28 de janeiro de 2014.

TAVARES DA SILVA, Orivaldo. “Seu Fuzil”, solteiro, idade 53 anos, ofício de coletor de caranguejo. Entrevista realizada em 21 de junho de 2010 e 28 de Janeiro de 2014.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Um olhar sobre si mesmo: representações do conceito de natureza. **Revista História Hoje** (São Paulo) V. 3, pp. 1-9, 2005.

ARAÚJO, A.F.; TEIXEIRA, M.C.S. **Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 44, n. 4, pp. 7-13, out./dez. 2009.

BRAGA, Daniel Souza. **Catadores de caranguejo do Delta do Parnaíba: estereótipos, lutas simbólicas e preconceitos (1960-2010)**. Parnaíba: Vozes, Pretérito & Devir, ano I, volume I, nº 2, 7 p., fevereiro, 2013.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: editora UNESP, 2002.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Cotidiano no manguezal: coletores e estratégias de sobrevivência na natureza. **História Oral**, v. 15, n. 1, pp. 381-407, jan.-jun. 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. A arte de fazer**. 21 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CHRISTOFOLETTI, Ronaldo Adriano. **Ecologia trófica do caranguejo-uçá *Ucides cordatus* (Linnaeus, 1763) (Crustacea, Ocypodidae) e o fluxo de nutrientes em bosques de mangue, na região de Iguape (SP)**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias. Jaboticabal, 2005, 127p.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DOMINGUES, Denis. Análise do conhecimento ecológico local e do sistema produtivo como subsídio para gerar instrumentos de gestão da atividade de exploração do caranguejo-uçá (*Ucides Cordatus* Linneaus, 1763) nos manguezais da reserva extrativista marinha Caeté-Taperaçu, Bragança-PA. Universidade Federal do Pará (**Dissertação de Mestrado**), Programa de Pós-Graduação em Biologia Ambiental, Bragança, 2008.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Arcádia, 1979.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca da ciência e da filosofia da imagem. 5ª ed., Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

ELIADE, M. **Tratado da história das religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

FERNADES, Marcus E. B. et al. Efeito da construção da rodovia PA 458 sobre as florestas de mangue da península bragantina, Bragança, Pará, Brasil. **UKARI**. Vol. 3. Nº1, 2007, pp .55-63.

FERNANDES, Marcus E. B. **Os manguezais da costa norte brasileira**. Maranhão: Fundação Rio Bacanga, 2003.

FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. A experiência próxima: saber e conhecimento em povos tradicionais. In: **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, vol.9, n.1, p.127-150, jan./jun. 2015.

FURTADO, Lourdes; LEITÃO, Wilma; MELLO, Alex Fiuza de. (Org.). **Povos das águas**: realidade e perspectiva na Amazônia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. IN: **O saber local, novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LARA, Rubén & COHEN, Marcelo. Sensoriamento Remoto. In: Fernandes, M.E.B. (ed.). **Os Manguezais da Costa Norte Brasileira**. Fundação Rio Bacanga. São Luís. 2003, 142p.

LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Lisboa – Portugal: Edições 90, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papiros, 1989.

MAFFESOLI, Michel. **O poder dos espaços de representação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 116, 1994.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. **História oral**, v.9, n.1, p.11-28, jan-jun. 2006, pp.11-28.

MENDONÇA, Bartolomeu Rodrigues. É mina, não acaba nunca: percepções sobre a natureza em três povoados da baía do tubarão – MA. In: **XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 2009, Rio de Janeiro. Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2009, pp. 1-22.

OLIVEIRA, Gilson Batista de. **Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento**. Revista FAE, Curitiba, vol. 5, n. 2, p. 37-48, maio/agosto, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 25, n. 64, pp. 17-31, Jan./Abr. 2012.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Cunha. **A estrada para o “progresso”**: política, cultura e natureza em Bragança, Pará (1970-1996). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém. 2015.

OLIVEIRA, Marcus Vinicius Cunha. **Conversa de Pescador**: história e cultura e política em Ajuruteua, Pará (1970-2010). Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em história. Belém, 2022.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

REIS, Maria R. R. Manguezais, visagens e representações. In: SIMÕES, Maria do Socorro (org.). **Retornando às origens**: caminhos para Bragança. Belém: EDUFPA, 2007.

SILVA, Rommel Benicio Costa da; COSTA, Antonio Carlos Lola da; SILVA, Livia Rejane Gomes da. Desenvolvimento sustentável em ecossistema de manguezais. **Educação ambiental em ação**. On-line, Novo Hamburgo, RS, Nº4, 21/03/ 2003. Disponível em: <http://www.revistaea.org/artigo.php?idartigo=132&class=21>. Consultado em 04 de dezembro de 2014.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul**. Tese de Doutorado (Antropologia Social). UFRGS, 2004, 765p.

SIMÕES, Maria do Socorro. Lendas e mitos da Amazônia. **Revista Litteris Literatura**, n.5, julho, 2010.

SOUZA, Camila da Silva. **Relações de gênero em Bacuriteua (Pa)**: o imaginário homoerótico masculino entre os coletores de caranguejo. Bragança-Pa: UFPA (Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, dissertação de mestrado), 2013, 110p.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.