



**Universidade Federal do Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável**

MANOEL FAGNO AVIZ

**Saberes e práticas tradicionais sobre recursos faunísticos e cultura alimentar na
comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará,
Amazônia Oriental**

Belém – Pará

2022

Manoel Fagno Aviz

**Saberes e práticas tradicionais sobre recursos faunísticos e cultura alimentar na
comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará,
Amazônia Oriental**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental.

Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Dídac Santos Fita

Belém – Pará

2022

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

- A957s Aviz, Manoel Fagno.
 Saberes e práticas tradicionais sobre recursos faunísticos e cultura alimentar na comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará, Amazônia Oriental / Manoel Fagno Aviz. — 2022.
 239 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Dídac Santos Fita
- Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2022.
1. Etnozoologia. 2. Sociobiodiversidade faunística. 3. Caça. 4. Pesca. 5. Quilombola. I. Título.

CDD 639

Manoel Fagno Aviz

**Saberes e práticas tradicionais sobre recursos faunísticos e cultura alimentar na
comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará,
Amazônia Oriental**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental.

Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Dídac Santos Fita

Data da aprovação: 27 / 01 / 2022 .

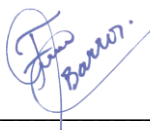
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Dídac Santos Fita (Orientador e presidente da banca)
(PPGAA, Ineaf – UFPA)



Prof. Dr. Eraldo Medeiros Costa-Neto (Examinador externo)
(DCBIO – UEFS)



Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (Examinador interno)
(PPGAA, Ineaf – UFPA)

Prof. Dr. Gustavo Goulart Moreira Moura (Examinador suplente)
(PPGAA – UFPA)

*Dedico este trabalho à Dona Francisca Aviz
(minha mãe), à Lene (minha irmã), à Dona
Mundoca (minha avó) e ao meu avô, o Sr. Antônio
Cana (in memoriam) e minha tia e madrinha, a
Prof.^a Benedita Saldanha (in memoriam), por
sempre me incentivarem e apoiarem.*

*E dedico também à Comunidade Quilombola
do Jacarequara!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à entidade que rege o Universo e à N^a Sr.^a de Nazaré, Santa Luzia e a Oxóssi!
Toda gratidão à mim mesmo, pois apesar das adversidades internas e externas este trabalho
foi concluído!!

Minha eterna gratidão à minha mãe (Francisca Aviz) e minha irmã (Lene Aviz) pelo apoio e
incentivo, mesmo quando eu estava estressado, mas mesmo assim demonstraram
compreender o momento. E também às minhas sobrinhas Gisele e Fernanda. Amo vocês!!!
Gratidão ao Prof. Dídac Santos Fita, meu orientador, por acreditar na ideia de pesquisa que
apresentei naquela primeira reunião. Obrigado pela paciência e compreensão ao longo desses
anos, que possamos continuar trocando ideias e experiências.

À Dona Ivete, Beatriz, Vanusa, Dona Concita, Bianca e ao Sr. Pedro por me receberem em
suas casas e no seu cotidiano durante os trabalhos de campo; aliás, sou eternamente grato à
D. Ivete pelas conversas e pelo cafezinho. Não há palavras possam descrever minha gratidão a
todas vocês!

A todos e todas as pessoas da Comunidade do Quilombo do Jacarequara, especialmente
àqueles e àquelas que se dispuseram a conversar um pouco sobre seu cotidiano e suas vidas.
Seu Mira, Seu Chico, Dona Concita (*in memoriam*) do Seu Manel, Seu Jaime (*in memoriam*),
Seu Manel Venil, Seu Nengo, Dona Maria, Seu Nogueira, Seu Arisca, Dona Herculana e
tantos outros e outras.

À turma MAFDS 2019 pelos momentos de conversa no corredor do Ineaf tomando aquele
cafezinho. Grato à Aline, Barbara, Déborah, Jamilly, Juliana, Lucas, Manoel, Natália, Renato,
Ruth e Victor. Infelizmente não teremos o lanche com cafezinho, mas meu abraço a tod@s
vocês!

Agradecimento ao Cleiton por me aturar quando dividíamos a casa, à Francisca pelos
conselhos e acompanhar quando íamos apanhar jambo no *Campus*, à Tayara pelas caronas,
conversas e companheirismo dividindo orientação e disciplinas, ao Jean e à Renataly pelos
rolês na UFPA e em Belém, mas também as conversas sobre a vida acadêmica. Vocês são
pessoas maravilhosas que tive o prazer em conhecê-los!

À galera do BioSE/Sala multiuso. Minha gratidão a vocês, Victor, Renata, Lara, Andrey,
Michele e Sueyla, pelas ótimas conversas regadas com café e risadas. E a Anael pelo apoio
metodológico, as conversas e conselhos extremamente fundamentais neste trabalho. Gratidão,
Anael!

Aos professores e professoras do Ineaf pelos ensinamentos passados tanto em sala de aula como nos corredores. Muito obrigado a todas e todos: Flávio Barros, Lívia Navegantes, Angela Steward, Katiane, Dalva, Heribert, Pedro Tortora (IFCH).

Ao Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, em especial ao corpo técnico administrativo, agradeço às servidoras Jaqueline e Kátia pelas conversas aleatórias no corredor e pela prestatividade nos corres, sempre disponível para ajudar.

Aos meus amigos e amigas pelo apoio emocional e por torcerem sempre por mim: Alanna, Eliane, Lilian, Thays, Raissa, Thaylana, Monalisa, Andilla, Lucas Correa, Cezar, Marlon, Jeffinho, Roan, Jakson, Larissa, entre outros e outras. Ao Lismar Freitas por me hospedar em Belém. Aos meus primos Ana e Andrey e À Dona Simone Lucena por me hospedarem quando estive em Belém. À Tia Maria e Lisinha por sua ajuda quando necessário. Ao prof. Edson Farias pelas conversas e apoio durante o trabalho de campo exploratório e escolha do campo de pesquisa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos concedida.

Ao longo desta pesquisa inúmeras pessoas transitaram por esse processo. Ninguém caminha sozinho, aprendi isto ao longo desses anos. Deixo minha gratidão a todos e todas que de alguma forma contribuíram direta ou indiretamente, mesmo que só com um abraço, uma conversa ou um rolê. Se esqueci de alguém, peço perdão e me chame atenção nas redes sociais.

GRATIDÃO!! ♥ ♣

“Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: A Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.”

Ailton Krenak

(Ideias para adiar o fim do mundo, 2019)

“Ele [o Espírito da Floresta] é vida. Ele não está morto, San, ele está aqui, agora, tentando nos dizer algo. Está nos dizendo para viver!”

Ashitaka – Princesa Mononoke (Studio Ghibli)

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito descrever e analisar os saberes e práticas envolvidos com os recursos faunísticos na comunidade quilombola do Jacarequara, no município de Santa Luzia do Pará, Nordeste Paraense, Amazônia Oriental. Sob a ótica da etnozoologia, o objetivo principal desta pesquisa foi compreender o papel dos recursos faunísticos na cultura alimentar e na garantia da segurança alimentar das famílias observadas. Observação participante, entrevistas semiestruturadas, entrevistas abertas e listagem livre foram os principais instrumentos metodológicos utilizados na coleta de dados durante o trabalho de campo realizado no ano de 2020. O perfil socioeconômico descrito evidencia uma comunidade constituída por famílias dependentes da autoprodução de alimentos e de programas de transferências de renda para a subsistência do grupo doméstico. As entrevistas e observações evidenciaram uma imensa diversidade de espécies de animais presentes no conhecimento ecológico local, incluídas em cinco tipos de usos: alimentar, medicinal, ritualístico, artesanal e estimação/criação doméstica. Além disso, os dados obtidos revelaram o riquíssimo conhecimento etnozoológico existente na comunidade, havendo detalhes dos habitats, ecologia trófica, etologia e dos ciclos reprodutivos das espécies de interesse. Tais saberes se mostraram essenciais na elaboração e escolha de ferramentas e estratégias de caça e pesca. O extrativismo animal (caça e pesca) mostrou-se parte fundamental do cotidiano da comunidade, onde há envolvimento tanto dos praticantes como dos não-praticantes dessas técnicas. Os recursos faunísticos são importantes elementos na cultura alimentar da comunidade, evidenciados pelas preferências e rejeições alimentares existentes tanto no modo de preparo como no modo de consumo, assim como na escolha do animal, incidindo também nas restrições alimentares representadas no sistema de *reima*, que se mostra como regulador do consumo de determinadas espécies. Percebe-se que características ambientais estão diretamente ligadas às escolhas alimentares; portanto impactos ambientais na região teriam grande influência na cultura alimentar da comunidade, o que poderia afetar a segurança alimentar das famílias. Finalmente, a sociobiodiversidade faunística possui fundamental papel na garantia da segurança alimentar e nutricional e da cultura alimentar da comunidade quilombola investigada.

Palavras-chave: Etnozoologia. Sociobiodiversidade faunística. Caça. Pesca. Quilombola.

ABSTRACT

This dissertation goals to describe and analyze the knowledge and practices involved with faunal resources in the Quilombola Community of Jacarequara, in the municipality of Santa Luzia do Pará, Northeast of Pará state, Eastern Amazon. From an ethnozoological approach, the principal aim of this research was to understand the role of faunal resources in food culture and, in ensuring food security for the families observed. Participant observation, semi-structured interviews, open interviews and free listing were the main methodological tools used in data collection during the fieldwork carried out in 2020. The socioeconomic profile described shows a community made up of families dependent on self-production of food and on income transfer programs for the subsistence of the domestic group. The interviews and observations evidenced an immense diversity of animals present in the local ecological knowledge, included in five types of uses: food, medicinal, ritualistic, artisanal and pet or domestic creation. In addition, the data obtained revealed the very rich ethnozoological knowledge existing in the community, with details of habitats, trophic ecology, ethology and reproductive cycle of the species of interest. Such knowledge proved essential in the design and choices of hunting and fishing strategies. Animal extractives (hunting and fishing) proved to be a fundamental part of the community's daily life, where both practitioners and non-practitioners of these techniques are involved. The faunal resources are important elements in the community's food culture, evidenced by the existing food preferences and rejections, both in the way of preparation and in the way of consumption, as well as in the choice of the animal, also affecting the food restrictions represented in the food taboos system, which it shows itself as a regulator of consumption of certain species. We realized that environmental characteristics are directly linked to food choices, therefore environmental impacts in the region would have a great influence on the community's food culture, which could affect the food security of families. In conclusion, faunal socio-biodiversity plays a fundamental role in ensuring food and nutrition security and the food culture of the investigated quilombola community.

Keywords: Ethnozoology. Faunistic biodiversity. Hunting. Fishing. Community Quilombola.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da comunidade quilombola do Jacarequara, no município de Santa Luzia do Pará, Pará.....	57
Figura 2 – Modos de trafegabilidade na região estudada: A) Balsa. B) Acesso a partir de Capitão Poço via balsa.....	58
Figura 3 – Panorama da comunidade do Jacarequara com destaque para o campo de futebol e a Igreja de N ^a Sr. ^a do Livramento ao centro.....	59
Figura 4 – A) Visitantes chegando na área da “atravessia”. B) Panorama da área de “atravessia”. C) Pessoas utilizando área da “atravessia” para recreação.....	63
Figura 5 – Distribuição entre estado civil e faixa etária dos moradores entrevistados na comunidade quilombola do Jacarequara.....	67
Figura 6 – Distribuição das atividades produtivas e fontes de renda por setor produtivo.....	69
Figura 7 – Renda média mensal por faixa etária e por estado civil na comunidade quilombola do Jacarequara.....	71
Figura 8 – Perfil de frequência de uso do rio Guamá na comunidade quilombola do Jacarequara.....	72
Figura 9 – Relação entre renda média mensal e perfil de frequência de uso do rio na comunidade quilombola do Jacarequara.....	72
Figura 10 – Ordens taxonômicas com maior número de família, espécies/gênero e etnoespécies em recursos pesqueiros.....	80
Figura 11 – Ordens taxonômicas com maior número de família, espécies/gênero e etnoespécies em recursos cinegéticos.....	81
Figura 12 – Animais de criação doméstica. A) Galinhas do quintal. B) Jabuti em um chiqueiro (cativeiro).....	93
Figura 13 – Animais de criação doméstica. A) Curió. B) Gaiola com Curió. C) Soim em residência. D) Macaco-prego em quintal. E) Papagaios em uma residência.....	94
Figura 14 – Recipientes com “banhas” de diferentes espécies de animais. Da esquerda para a direita: veado, camaleão, moró (quati), galinha-preta, anta, tatupeba, capivara.....	97

Figura 15 – Recursos zoterapêuticos. A) Jararaca conservada em álcool. B) Escorpiões conservados em álcool. C) Diferentes tipos de aracnídeos conservados em álcool. D) Ossos de capivara. E) Rabos de tatus. F) Crânio de paca.....	98
Figura 16 – Mapa com detalhamento e distribuição das áreas de práticas de pesca e caça na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA).....	106
Figura 17 – Ambientes aquáticos existentes no Território da Comunidade. A) Rio Guamá. B) Igarapé Jacarequarazinho. C) Açude, lago artificial. D) Parte de um Igapó.....	107
Figura 18 – Três usos típicos dos portos. A) Tarefa doméstica. B) Lazer. C) Canoas atracadas.....	108
Figura 19 – Distribuição das principais estratégias de caça e pesca conforme a estação climática.....	108
Figura 20 – Distribuição de pessoas que praticam atividades pesqueiras por gênero.....	109
Figura 21 – Moradores confeccionando apetrechos de pesca. A e B) Confeção da malhadeira. C) Confeção de tarrafa.....	111
Figura 22 – Ferramentas de pesca. A e B) Caniços guardados. C) Anzol e D) Anzol chumbado.....	111
Figura 23 – Ambientes citados como preferência para prática de pesca na comunidade quilombola do Jacarequara.....	114
Figura 24 – Prática de pesca com caniço no igarapé Jacarequarazinho em meados de maio, comunidade quilombola de Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA).....	117
Figura 25 – Prática de pesca com tarrafa na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA).....	119
Figura 26 – Apetrechos e pescarias típicos do período seco. A) Tarrafa. B) Garrafa para captura de piabas. C) Pesca em um poço remanescente.....	120
Figura 27 – Distribuição da prática de atividades cinegéticas por gênero.....	123
Figura 28 – Categorias dos ambientes utilizados para prática de atividade de caça.....	124
Figura 29 – Roçado típico no território de Jacarequara.....	125
Figura 30 – Ranqueamento das estratégias de caça de acordo com percentual de citação.....	126

Figura 31 – Instrumentos citados empregados nas estratégias de caça na comunidade do Jacarequara.....	130
Figura 32 – Instrumentos de caça mais usados na comunidade quilombola de Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA): espingardas (A e B) e bofetes (C e D).....	130
Figura 33 – Detalhamento da instalação de um bofete.....	132
Figura 34 – A) Munições utilizadas com a espingarda, destaque para o chumbinho. B) Cartuchos calibre .28. C) Ferramentas utilizadas para “fazer” o calibre dos bofetes. D) Cartuchos e chumbinho em mão de um caçador.....	134
Figura 35 – A) Ingredientes usados na defumação para recuperar/renovar a sorte na caça. B) Instruções de uso do defumador. C) Defumador. D) Plantas de pimentas-malaguetas. E) Pimentas-malaguetas.....	147
Figura 36 – A e B) Exemplos de cozinhas externas em duas residências; C) Destaque dos fogões à lenha e forno de fazer farinha na cozinha B. D) Cozinha interna em uma residência.....	153
Figura 37 – Exemplos de refeições observadas na comunidade. A) Carne bovina; B) Peixe-frito; C) Carne de caça (capivara).....	155
Figura 38 – Distribuição das espécies associadas à alimentação por grupo taxonômico.....	157
Figura 39 – Tratamento pós-caça de uma capivara às margens do rio Guamá. A) Animal “descourado”. B) Animal sendo cortado para retirar vísceras. C) Retirada das patas. D) Animal sendo partido para separar as partes de interesse. E) Partes do animal cortados e vísceras de interesse. F) Cabeça da capivara.....	160
Figura 40 – A e B) Mulher tratando peixe às margens do rio Guamá. C) Mulher tratando peixe em um jirau no quintal dela. D) Homem tratando peixe para um avoadado. E) Homem tratando tuí (<i>Sternopygus macrurus</i>) para um avoadado.....	161
Figura 41 – Diferentes formas de consumo registradas. A) Guisado de tatupeba. B) Guisado de Capivara. C) Tatu-branco cozido com caldo. D) Carne de capivara in natura. E) Peixes fritos. F) Peixes em processo de fritura. G) Peixes assados. H) Cozido de tamatás. I) Peixes assando. J) Cabeça de porco-doméstico sendo moqueada.....	163
Figura 42 – Distribuição das espécies citadas como rejeitadas por grupos taxonômicos.....	165

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Comunidades quilombolas localizadas no município de Santa Luzia do Pará, Pará.....	53
Tabela 2 – Faixa etária dos entrevistados na comunidade quilombola do Jacarequara.....	65
Tabela 3 – Estado civil dos entrevistados na comunidade do Jacarequara.....	66
Tabela 4 – Escolaridade dos entrevistados na comunidade do Jacarequara.....	68
Tabela 5 – Perfil da renda entre os entrevistados no quilombo do Jacarequara.....	70
Tabela 6 – Quantidade de espécies e etnoespécies citadas por grupos taxonômicos em cada categoria de recursos.....	79
Tabela 7 – Lista com as espécies/gêneros e etnoespécies mais citadas na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA).....	82
Tabela 8 – Cognição comparada entre o conhecimento tradicional de acordo com a percepção dos moradores da comunidade quilombola do Jacarequara, e a informação presente na literatura, referente às características e comportamentos reprodutivos.....	85
Tabela 9 – Cognição comparada entre o conhecimento tradicional de acordo com a percepção dos moradores da comunidade quilombola do Jacarequara, e a informação presente na literatura, referente à ecologia trófica dos recursos faunísticos.....	88
Tabela 10 – Cognição comparada relativo às características do peixe arraia.....	90
Tabela 11 – Animais utilizados como recursos medicinais na comunidade quilombola do Jacarequara.....	100
Tabela 12 – Estratégias de pesca citadas e identificadas na comunidade quilombola do Jacarequara.....	112
Tabela 13 – Estratégias de caça citadas e identificadas na comunidade do Jacarequara.....	128
Tabela 14 – Distribuição das espécies por formas de consumo.....	163
Tabela 15 – Espécies com maiores menções para rejeição ao consumo.....	166

SUMÁRIO

1	CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO.....	16
2	CAPÍTULO II: PROBLEMÁTICA E OBJETIVOS DA PESQUISA.....	20
2.1	Problemática.....	20
2.2	Pergunta de pesquisa.....	24
2.3	Objetivos.....	24
2.3.1	<i>Objetivo Geral.....</i>	24
2.3.2	<i>Objetivos Específicos.....</i>	24
3	CAPÍTULO III: REFERENCIAL TEÓRICO.....	25
3.1	Abordagem etnoecológica e etnozoológica.....	25
3.2	Uso e manejo dos recursos faunísticos.....	30
3.3	Saberes e práticas alimentares.....	34
3.4	Sociobiodiversidade e a alimentação.....	36
3.5	Soberania e segurança alimentar e nutricional.....	40
3.6	Comunidades quilombolas, território e recursos faunísticos.....	43
4	CAPÍTULO IV: COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA... 49	
4.1	Uma rota quilombola no Nordeste Paraense.....	49
4.2	Jacarequara, o lugar onde os jacarés quaravam.....	53
5	CAPÍTULO V: PERFIL E ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA.....	64
6	CAPÍTULO VI: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	73
6.1	Abordagens metodológicas.....	73
6.2	Amostragem e técnicas para obtenção de dados.....	74
6.3	Coleta, tratamento e análise de dados.....	76
7	CAPÍTULO VII: CARACTERIZAÇÃO DO CONHECIMENTO E USOS TRADICIONAIS DOS RECURSOS FAUNÍSTICOS.....	78
7.1	Caracterização das etnoespécies e espécies.....	78
7.2	Etnoconhecimento associado aos recursos faunísticos.....	84
7.3	Consumo e usos associados aos recursos faunísticos.....	92
8	CAPÍTULO VIII: CARACTERIZAÇÃO DOS SABERES E PRÁTICAS DE MANEJO TRADICIONAIS ASSOCIADOS À FAUNA SILVESTRE....	105

8.1	Ambiente e sazonalidade no manejo da fauna silvestre.....	105
8.2	Aspectos da atividade de pesca.....	109
8.3	Aspectos da atividade de caça.....	122
8.4	Aspectos das crenças e práticas rituais locais com o extrativismo animal.....	142
9	CAPÍTULO IX: PRÁTICAS, PREFERÊNCIAS E TABUS	
	ALIMENTARES ASSOCIADOS AOS RECURSOS FAUNÍSTICOS.....	152
9.1	A cozinha jacarequarense: hábitos alimentares e comensalidade.....	152
9.2	O consumo e as preferências alimentares.....	156
9.3	Rejeições, restrições e tabus alimentares.....	164
10	CONCLUSÕES.....	172
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174
APÊNDICE A	ENSAIO ETNOFOTOGRAFICO DA COMUNIDADE	
	QUILOMBOLA DO JACAREQUARA.....	198
APÊNDICE B	ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	216
APÊNDICE C	LISTA DE FAUNA CONSIDERADA COMO RECURSO	
	PESQUEIRO.....	220
APÊNDICE D	LISTA DE FAUNA CONSIDERADA COMO RECURSO	
	CINEGÉTICO OU ASSOCIADO.....	227
ANEXO A	TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO	
	COLETIVO.....	234
ANEXO B	TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA.....	236

1 CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO

O Estado do Pará, com área de 1.247.955,381 km² equivalente a 29,73% da Amazônia Brasileira, está subdividido em mesorregiões com características histórico-espacial-social distintas. O lócus deste estudo situa-se em uma dessas regiões, mas especificadamente no Nordeste Paraense,¹ cujos seus 49 municípios pertencem às Regiões de Integração Estaduais² dos rios Caeté, Guamá, Capim e Tocantins (CORDEIRO et al., 2017; FAPESPA, 2019). Com área de 83.316,20 km² e população de 1.789.387 habitantes, a mesorregião do Nordeste Paraense é uma das menores mesorregiões em área e a segunda mais densamente povoada, consistindo em 21,4% da população paraense, distribuídos em uma área equivalente a 6,68% da área total do estado (IBGE, 2010; CORDEIRO et al., 2017; FAPESPA, 2019).

Cordeiro et al. (2017) explicam que o Nordeste Paraense é a mais antiga fronteira de colonização do estado do Pará e está entre as áreas mais antigas da Amazônia, com fluxos migratórios importantes, principalmente nos períodos de colonização europeia e na expansão dos projetos desenvolvimentistas na segunda metade do século XX (BARBOSA et al., 2011; CORDEIRO et al., 2017). Por possuir um longo histórico de ocupação, esta região apresenta características socioculturais e ecológicas específicas, resultante do processo de colonização e também dos processos distintos que cada agrupamento humano teve com o meio ambiente, assim resultando em padrões sociais e ambientais particulares na paisagem do Nordeste Paraense (CORDEIRO et al., 2017).

¹ O Nordeste Paraense ou Nordeste do Pará é uma mesorregião paraense, esta nomenclatura é utilizada pelo estado do Pará para fins administrativos. Na divisão regional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1989, o Nordeste Paraense era composto pelas microrregiões do Salgado, Bragantina, Guamá, Tomé-Açu e Cametá; em 2017, o IBGE definiu a nova divisão regional brasileira, a partir de então a *Região Geográfica Intermediária de Castanhal* sobrepôs o Nordeste Paraense em quase toda sua totalidade, compreendendo a maioria de suas microrregiões, exceto as microrregiões de Cametá e Tomé-Açu e excetuando-se também os municípios de Colares, São Caetano de Odivelas e Vigia (IBGE, 2017a). Nesta nova divisão regional, as microrregiões foram substituídas pelas Regiões Geográficas Imediatas, desta forma a Região Intermediária de Castanhal é composta por 39 municípios divididos nas Regiões Imediatas de Castanhal, Paragominas, Bragança, Capanema e Capitão Poço (IBGE, 2017a).

² Região de Integração Estadual (RIE) é uma subdivisão geográfica utilizada pelo estado do Pará para fins administrativos. O estado do Pará está subdividido em 12 regiões de integração, são elas: Guajará, Rio Guamá, Rio Caeté, Rio Capim, Rio Tocantins, Lago de Tucuruí, Carajás, Araguaia, Xingu, Tapajós, Baixo Amazonas e Marajó (FAPESPA, 2021).

Na Amazônia, o componente humano não está apenas associado às investidas de desenvolvimento de base ocidental capitalista. Este bioma historicamente apresenta uma importante diversidade sociocultural de povos indígenas e comunidades tradicionais que estão presentes em várias partes da região amazônica. A relação íntima estabelecida entre os agrupamentos humanos e a natureza, e seus componentes, resulta em uma diversidade de saberes e perspectivas socioecológicas que são acumulados e repassados de geração em geração, o que compreende uma valiosa fonte de conhecimentos e técnicas (POSEY, 1986).

A diversidade biocultural existente na região manifesta-se em diversas formas e perspectivas que podem distinguir-se de acordo com cada povo e comunidade tradicional. Toledo e Barrera-Bassols (2015) lembram que esta diversidade biocultural está ligada a um conjunto de saberes e práticas culturais e distintas cosmovisões que compõem a chamada “memória biocultural” de povos e comunidades tradicionais. Este conhecimento ecológico tradicional (TEK, sua sigla em inglês) envolve uma composição cumulativa e construída socio-historicamente de práticas e crenças acerca das relações estabelecidas entre os seres vivos e destes com seus ambientes e incluindo os seres humanos (BERKES, 1999). Nesse sentido, a “sociobiodiversidade” pode ser entendida como a interpelação quase simbiótica entre a diversidade biológica e diversidade sociocultural existente no TEK; ainda considerado o exposto acima, é possível considerar que este termo encontra equivalência com a “diversidade biocultural”, haja visto a origem de ambos (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015; DIEGUES, 2019).³

Na Amazônia, a sociobiodiversidade está presente no modo de vida dos mais diferentes atores e grupos sociais, especialmente nos povos indígenas e comunidades tradicionais amazônicas. O papel das comunidades quilombolas junto à diversidade dos ambientes circunvizinhos origina uma sociobiodiversidade quilombola, dado todo o processo histórico que estes coletivos humanos têm de luta e resistência em busca de proteção e liberdade, os seus modos de vida moldam e são moldados pelo ambiente de seus territórios (MENDES, 2006). Neste território são exercidas as atividades que asseguram sua reprodução social e satisfação de suas necessidades básicas, tanto materiais quanto simbólicas (GIMÉNEZ, 1996; LITTLE, 2002). As comunidades quilombolas possuem uma relação fortíssima com seus territórios, a própria identidade quilombola está estritamente ligada com a territorialidade ali existente por meios de práticas culturais e ancestralidades, ela está fundamentada no uso comum dos recursos

³ Para todos os efeitos, neste estudo os termos “sociobiodiversidade” e “diversidade biocultural” são considerados equivalentes.

da terra e em sua ocupação (ALMEIDA, 2002; LITTLE, 2002; SCHMITT e TURATTI; CARVALHO, 2002). A identidade e territorialidade dessas comunidades são expressas nas relações existentes e nas atividades realizadas e manifestadas sob diferentes formas de apropriação e relacionamento com os recursos, onde seus saberes são construídos e repassados de geração em geração (CASTRO, 1997; ALMEIDA, 2008; NASCIMENTO, 2020).

Os elementos da sociobiodiversidade dos territórios quilombolas constituem fonte importante de recursos essenciais ligados, principalmente, à alimentação. Elementos da flora são constituintes prioritários na alimentação de comunidades rurais, especialmente na Amazônia onde podemos citar a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz, 1766), o açaí (*Euterpe oleracea* Mart, 1824), o miriti/buriti (*Mauritia flexuosa* L.f., 1782) e o feijão-da-colônia (*Vigna unguiculata* (L.)Walp, 1843) como importantes componentes da dieta alimentar amazônica (MURRIETA, 1998, 2001; MURRIETA e DUFOUR, 2004; MENDES, 2006; MOREIRA, 2008; FILGUEIRAS e HOMMA, 2016; BARROS et al., 2021). Em paralelo, a fauna presente nesses ambientes é evidenciada na alimentação e na socioeconomia; assim, os animais domésticos e a fauna pesqueira e cinegética constituem elementos importantes para as comunidades rurais, pois são as principais fontes de carnes e outros subprodutos de origem animal que são destinados para diferentes propósitos (BEGOSSI et al., 1999; ALVES et al., 2009; PEZZUTI et al., 2018; CORRÊA et al., 2019).

A caça e a pesca estão entre as principais formas de acesso aos recursos faunísticos por comunidades rurais (REDFORD e ROBINSON, 1987; BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 2004; ALVES, 2012, 2014; VAN VLIET et al., 2015; BARBOZA et al., 2016; PEZZUTI et al., 2018). Nestas atividades, há uma diversidade de saberes e práticas que são empregados sob diferentes categorias e dimensões direcionadas a usos e simbolismos associados à fauna e ao ambiente circundante (DESCOLA, 1997; DIEGUES, 2019). Estas atividades que, geralmente, estão associadas à subsistência familiar, sobretudo na dieta alimentar, estão condicionadas por determinantes sociais, econômicos, culturais e ecológicos (ambientais) (TORRES, 2014; ISAAC et al., 2015), que influenciam na maneira como os recursos serão escolhidos e extraídos, também incidindo na composição e qualidade da dieta alimentar (MURRIETA, 2001; PEZZUTI, 2004; ISAAC et al., 2015).

Santilli (2012) explica que a relação para com os recursos naturais é construída sob uma perspectiva de conservação e gerenciamento que existe como política interna segundo a comunidade. Contudo, as comunidades quilombolas não são sistemas fechados e se interrelacionam com os outros atores circunvizinhos positiva e negativamente. O modelo agrícola de cultivo de *commodities* que o Brasil vem adotando hegemonicamente, impulsiona

o avanço da fronteira agrícola, principalmente no Pará, com implantação de cultivos de soja e pastagens. Estes últimos ocorrem com maior evidência no Nordeste Paraense, onde, além das pastagens, há o avanço de cultivos de soja e dendeicultura (SILVA et al., 2006; BARBOSA et al., 2011; MEIRELLES FILHO, 2014; CORDEIRO et al., 2017). O avanço da fronteira do agronegócio coloca estas comunidades em situação de vulnerabilidade, seja social ou ecológica, haja visto os impactos ambientais que afetam direta ou indiretamente seus territórios, que passam a enfrentar problemas com a alteração na disponibilidade de recursos naturais, como é caso das faunas cinegéticas e pesqueiras impactadas pela degradação de habitats.

Considerando tais fatores, faz-se necessário compreender como as comunidades quilombolas constroem e garantem sua segurança alimentar e nutricional a partir dos recursos existentes em seus territórios, sobretudo como garantem o acesso a nutrientes de origem animal essenciais à subsistência. Aqui, a alimentação exerce papel importante como marcador de uma cultura, isto é, a cultura alimentar de um grupo social possui enorme relevância como forma de observação e conhecimento da dieta dos seus membros, além de entender como estas comunidades, neste caso quilombolas, têm se adaptado ou não às transformações impostas ao longo do tempo (MINTZ, 2001; ROMANELLI, 2006; NASCIMENTO e BARROS, 2019).

Este estudo visou ter uma abordagem etnozoológica e etnoecológica, pois as conexões entre humanos e animais podem ser analisadas em uma perspectiva interdisciplinar que possa enfatizar os pensamentos, representações, percepções, sentimentos e comportamentos que intermedeiam estas relações (MARQUES, 2002; SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007). Por conseguinte, foi possível entender, com um caráter interdisciplinar, o papel dos recursos faunísticos na alimentação de uma comunidade quilombola e como esta estabelece sua territorialidade, identificando e compreendendo os aspectos socioculturais dos saberes e práticas alimentares, o que implica em entender a aquisição dos recursos, as preferências e as restrições associadas aos recursos faunísticos (PEZZUTI, 2004; CASTRO et al., 2006; ALVES, 2012; NASCIMENTO e BARROS, 2019), bem como as formas de preparo e consumo, incluindo a organização social presente desde a coleta até a preparação e o ato de comer propriamente dito.

2 CAPÍTULO II: PROBLEMÁTICA E OBJETIVOS DA PESQUISA

2.1 Problemática

O Nordeste Paraense é a mesorregião paraense que apresenta um longo processo histórico de ocupação, marcado como uma das primeiras fronteiras de colonização da Amazônia. Barbosa et al. (2011) definem que esta colonização ocorreu em dois grandes movimentos migratórios, um primeiro ligado à expansão da colonização europeia e um segundo associado aos projetos desenvolvimentistas entre as décadas de 1950 a 1980. A composição étnica desta região, compreendida entre os rios Caeté, Guamá, Capim e Gurupi, está relacionada com os fluxos migratórios que ajudaram a constituí-la, sendo composta, principalmente, por origens indígenas, negras (africanos) e europeias (portugueses), com forte influência da cultura nordestina em decorrência das migrações ocorridas com a construção das rodovias de integração (BARBOSA et al., 2011; CORDEIRO et al., 2017; GOMES e SCHWARCZ, 2018).

No Nordeste Paraense há uma diversidade sociocultural riquíssima com a presença de seis povos indígenas, 35 comunidades quilombolas, 12 Reservas Extrativistas Marinhas, além de outras categorias que compõem o campesinato desta região (CORDEIRO et al., 2017). Na Região de Integração do rio Caeté,⁴ de acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares (2021), há 17 comunidades quilombolas certificadas, que apresentam origens ligadas aos movimentos migratórios do período colonial, originadas sob a égide de proteção e liberdade ante o sistema escravista da época (CASTRO, 2006a, b; ALMEIDA, 2013). O presente estudo encontra seu lócus em uma destas comunidades na zona rural do município de Santa Luzia do Pará, que Farias (2017) considera como um município que possui uma peculiaridade na sua constituição histórico e social, descrevendo-o como:

[...] um município riquíssimo de questões sócio-políticas, como os apresentados a seguir: Quintino e a luta pela terra em um dos maiores e único conflito agrário com temática de banditismo social do final do século XX; A luta pela terra entre colonos da Vila Bacaba, em Santa Luzia do Pará, e a nação Tembê; e a busca da identidade das comunidades remanescentes de quilombos (FARIAS, 2017, p. 14).

⁴ A Região de Integração do Rio Caeté, de acordo com a organização regional utilizada pelo governo estadual, compreende os municípios de Augusto Corrêa, Bonito, Bragança, Cachoeira do Piriá, Capanema, Nova Timboteua, Peixe-boi, Primavera, Quatipuru, Salinópolis, Santa Luzia do Pará, Santarém Novo, São João de Pirabas, Tracuateua e Viseu (FAPESPA, 2019).

A comunidade quilombola do Jacarequara apresenta atividades produtivas ligadas, principalmente, à agricultura, à criação de animais domésticos para autoconsumo e ao extrativismo vegetal, além de um extrativismo animal (caça e pesca) também associado às atividades de subsistência familiar. Diegues et al. (2000) explicam que comunidades tradicionais (como as quilombolas) possuem sua organização de vida intrinsecamente relacionada com os elementos do ambiente. Também afirmam que os conhecimentos locais acerca dos ciclos naturais e dos recursos presentes em seus territórios podem contribuir para a manutenção da biodiversidade dos ecossistemas ali presentes.

As práticas agrícolas dessas comunidades apresentam semelhanças com as outras agriculturas familiares do Nordeste Paraense, no entanto, as comunidades tradicionais possuem uma relação com a natureza marcada por simbologias (crenças e mitos) associadas a outras concepções destoantes da concepção ocidental de natureza (DESCOLA, 1996; DIEGUES et al., 2000). O modo de vida quilombola se expressa em diferentes práticas cotidianas que podem estar intrínsecas com os elementos do mundo natural presentes em seus territórios, como é o caso das práticas agrícolas tradicionais e o extrativismo vegetal (SOUZA, 2018; LEÃO, 2020), ao qual soma-se a fauna, que participa do modo de vida destas comunidades sob várias formas de saberes e práticas.

Entre os recursos naturais de subsistência explorados por comunidades quilombolas, a fauna silvestre está presente nas mais variadas práticas de uso e manejo, mantendo-se uma relação de dependência ou co-dependência com estes recursos (ALVES e SOUTO, 2010). A caça, a pesca e a recolocção constituem as principais atividades de contato direto e permanente com a fauna, que é utilizada para diferentes fins, principalmente alimentar, mas também vestuário, medicinal, doméstico, artesanal e místico-religioso (MARQUES, 2001; SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007), que antecede à criação doméstica de galináceos, patos e suínos nos quintais (BEGOSSI et al., 1999; MENDES, 2006; CAJAIBA et al., 2015; FÉLIX-SILVA et al., 2018). Além disso, a fauna pesqueira e a fauna cinegética constituem não somente uma fonte de nutrientes de origem animal importantes para necessidades fisiológicas, mas também representam elementos com valor ecológico, econômico e cultural no contexto do modo de vida quilombola (p.ex., AZEVEDO e BARROS, 2014; VAN VLIET et al., 2015; MELO e BARROS, 2016; NASCIMENTO e GUERRA, 2016; NASCIMENTO e BARROS, 2019).

A alimentação se constitui como fenômeno onde estas dimensões da fauna silvestre se encontram, o que é demonstrado em múltiplos estudos ecológicos e antropológicos relacionados a diferentes aspectos, como: a) a subsistência de populações rurais extrativistas (BARROS e DE AGUIAR AZEVEDO, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a;

BARBOZA et al., 2016; RIBEIRO et al., 2016; CORRÊA et al., 2019; NASCIMENTO e BARROS, 2019); b) os tabus alimentares (COLDING e FOLKE, 1997; DOUGLAS, 2001; PEZZUTI, 2004; CASTRO et al., 2006; PEZZUTI et al., 2010); c) a avaliação e conservação de recursos (ALVARD et al., 1997; SANTOS-FITA, 2013; BONIFÁCIO et al., 2016; MENDONÇA et al., 2016; CAMPOS-SILVA et al., 2017; CONSTANTINO et al., 2021); d) a análise de fatores socioecológicos (TORRES, 2014; ISAAC et al., 2015); e e) a composição e frequência da dieta alimentar (MURRIETA et al., 1999; MURRIETA, 2001; MURRIETA e DUFOUR, 2004; CALOURO e MARINHO-FILHO, 2005a; BARBOZA et al., 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a), entre outros temas.

O cenário agrário da região também é dominado pelo modelo agrícola hegemônico com existência de grandes empreendimentos, como é caso da dendeicultura, do monocultivo de soja e da pecuária extensiva (MEIRELLES FILHO, 2014; FAPESPA, 2019). Esta última é a maior atividade agropecuária no município de Santa Luzia do Pará (FAPESPA, 2019), o qual apresenta grandes extensões de pastagens dedicadas à pecuária, notadamente a bovinocultura, evidente na paisagem adjacente ao quilombo do Jacarequara. Aqui, a existência da figura do fazendeiro é vista como fator de desmatamento e restrição ao acesso de recursos naturais, haja visto a dominância sobre grandes extensões de terras. No quilombo do Jacarequara há relatos quanto aos impactos do desmatamento, extração de mineral (areia e seixo) e avanço das pastagens sobre o estoque de recursos faunísticos. Estas adversidades afetam as práticas tradicionais de subsistência ligadas à aquisição de alimentos, isto é, a caça e a pesca.

Os indicadores sociais, econômicos e ambientais de Santa Luzia do Pará apontam que há grandes desafios no que tange à melhora nos índices de desenvolvimento humano do município (FAPESPA, 2019). Ao pensar em relação às comunidades tradicionais do município, as comunidades quilombolas continuam na sua luta histórica por proteção e liberdade, atualmente sob outros moldes sociais, políticos, econômicos e ecológicos (ambientais). Nesse sentido, o quilombo do Jacarequara surge como local de existência e resistência, estabelecendo interrelações com sujeitos e elementos da natureza circunvizinha, garantindo sua subsistência a partir do roçado, dos igarapés, das matas e, principalmente, do rio. Nesta comunidade, os recursos faunísticos não-domésticos são adquiridos primariamente por meio da caça e da pesca, garantindo uma fonte fundamental para a alimentação, o que as tornam estratégias importantes na manutenção da segurança alimentar e nutricional na comunidade.

E por encontrar-se na mais antiga fronteira de colonização do Pará, com uma dinâmica histórica de ocupações e transformações, que após mais de um século resultou na restrição das matas primárias originais às áreas espaçosas, onde vivem povos indígenas e comunidades

tradicionais; nesta paisagem há predominância de pastagens degradadas e vegetação em diferentes estágios sucessionais, principalmente capoeiras e capoeirões (MOREIRA, 2008; BARBOSA et al., 2011; MEIRELLES FILHO, 2014; CORDEIRO et al., 2017). Nesse cenário, a promoção da conservação da biodiversidade também está conectada com a manutenção dos modos de vida das populações tradicionais; assim, eventuais mudanças ecológicas e sociais que possam afetar as atividades produtivas (caça e pesca) impactariam diretamente na segurança alimentar e nutricional das famílias que vivem nessas áreas, podendo estar também diretamente ligada à disponibilidade de recursos tanto para populações rurais como para as urbanas (BEGOSSI et al., 1999; DIEGUES et al., 2000; DIEGUES e MOREIRA, 2001).

Além do fator político-econômico da conjuntura nacional, a segurança alimentar e nutricional de comunidades quilombolas está associada à garantia de acesso aos alimentos e à autonomia na produção e consumo alimentar. Portanto, o aumento da dependência dos mercados locais pode tornar estas comunidades suscetíveis a eventos extraordinários, como é o caso da pandemia de COVID-19, que intensificou as desigualdades sociais do país, condicionando à insegurança alimentar diferentes camadas da sociedade (FAO, 2020; FRUTUOSO e VIANA, 2021), evidenciado no Relatório da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede PENSSAN) (2021). Assim, a segurança e soberania na produção e aquisição de alimentos é essencial no enfrentamento de adversidades e na manutenção dos modos de vida indispensáveis para a reprodução social da comunidade, onde as relações com a sua sociobiodiversidade se constituem como indicadores sociais, econômicos e ambientais importantes na compreensão da realidade local.

A alimentação incorpora características socioculturais intrínsecas de cada povo, como práticas, simbologias, crenças e escolhas. Nesse sentido é preciso compreender que a região amazônica é uma região de grande diversidade sociocultural, cada grupo de humanos que historicamente se estabeleceu nesta região constituiu relações com seu ambiente circundante, então faz-se necessária a compreensão de como estas comunidades tradicionais amazônicas, em especial as quilombolas, compreendem, percebem, se apropriam e interrelacionam-se com a sociobiodiversidade faunística, com o meio e com o próprio alimento na manutenção de modos de vida que garantam sua soberania e segurança alimentar e nutricional.

2.2 Pergunta de pesquisa

Como os saberes e práticas tradicionais associados aos recursos faunísticos contribuem com a cultura alimentar e segurança alimentar e nutricional na comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará - PA?

2.3 Objetivos

2.3.1 Objetivo Geral

Analisar, sob a ótica da etnozootologia e a partir dos saberes e práticas tradicionais, o papel dos recursos faunísticos na cultura alimentar do quilombo de Jacarequara (Santa Luzia do Pará, Nordeste Paraense).

2.3.2 Objetivos Específicos

- Caracterizar os recursos faunísticos e as práticas de uso e manejo nas atividades de pesca e caça.
- Descrever os saberes e práticas envolvidos em estratégias de apropriação e transformação da sociobiodiversidade faunística em comida.
- Descrever preferências e restrições acerca do consumo de fauna silvestre.

3 CAPÍTULO III: REFERENCIAL TEÓRICO

3.1 Abordagem etnoecológica e etnozoológica

As populações não-industriais estabelecem suas próprias concepções de natureza e cultura, à margem da visão dualista e hierarquizada do universo da sociedade industrial (ocidental). Descola (1997) considera que a maneira como as sociedades constroem suas representações do ambiente físico e social parte de um referencial antropocêntrico que, independentemente do modelo observado, não dissocia a objetivação social dos não-humanos da objetivação dos humanos, pois “ambos os processos apoiam-se na configuração das ideias e das práticas que, no interior de cada sociedade, define as concepções de si e de outrem” (DESCOLA, 1997, p. 260). O mesmo autor complementa ao explicar que estes processos “implicam que fronteiras sejam traçadas, que identidades sejam atribuídas e que mediações culturais sejam elaboradas” (DESCOLA, 1997, p. 260). Cabe ressaltar que Latour (1994), ao criticar o relativismo, que pressupõe várias visões (culturas) de um único mundo (natureza), postula que estas categorias sejam equiparadas e não hierarquizadas de forma a compreender a existência de várias naturezas e várias culturas.

Nesse sentido, as construções cosmológicas são locais e únicas, originadas de práticas reproduzidas e transmitidas ao longo das gerações e de forma dinâmica se constroem e reconstróem cotidianamente (MELO, 2017). Os saberes existentes no cotidiano de uma dada população são constituídos por um conjunto de práticas desempenhadas através da observação, pesquisa e experimentação, os quais apresentam um caráter dinâmico de contínua (re)construção (CUNHA, 1999). Toledo e Barrera-Bassols (2009) consideram que as práticas fazem parte de um sistema de saberes que congrega modelos cognitivos e simbólicos, onde apresentam-se uma intelectualidade e forma de transmissão diferenciados da ciência acadêmica e ocidental. Diegues (2019, p. 119) explica que “o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural, sobrenatural, produzidos pelos povos e comunidades tradicionais, transmitidos oralmente de geração em geração”, constituem os modos de vida peculiares a estes grupos sociais. E este saber-fazer, ou seja, a imensa e complexa gama de conhecimentos, experiências, práticas, crenças e comportamentos, acumulados por agrupamentos humanos relacionados à sua íntima conexão com a natureza, recebe a denominação de “conhecimento tradicional ou local” (POSEY, 1983, 1986; CUNHA, 1999; BERKES et al., 2000; DIEGUES et al., 2000;

TOLEDO, 2002; TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2009; ALBUQUERQUE e ALVES, 2014; DIEGUES, 2019).

As relações entre conhecimento científico ocidental e conhecimento tradicional é discutido por inúmeros autores (p.ex., LÉVI-STRAUSS, 1989; BALÉE, 1994; CUNHA, 2007). Lévi-Strauss (1989) considera a existência de dois modos diferentes de pensamento científico que se distinguem em função da abordagem da natureza, um direcionado à percepção e imaginação, e outro distanciado do objeto de interesse. Já Diegues (2019) explica que esse entendimento considera que ambas as formas de pensamento científico (tradicional e científico moderno) partem dos mesmos princípios epistemológicos. Balée (1994) considera a forma de transmissão e comunicação como divisor de águas, um primeiro que é transmitido pela oralidade e outro que é comunicado a partir da escrita. Por outro lado, Cunha (2007) considera que diferentemente do conhecimento científico moderno que se concentra em unidades conceituais para compreender o mundo, o conhecimento tradicional tem a percepção/representação como unidade operacional; essas diferenças são enfatizadas por Cunha (1999), que considera a distinção em seus pressupostos como o fato que as tornam diferentes e valiosas. Independentemente da linha teórica sobre os pensamentos científicos modernos e tradicionais, faz-se necessário entender que estes últimos são constituídos em contextos socioculturais e ecológicos específicos e inerentes à realidade dos povos indígenas e comunidades tradicionais, constituindo importantes sistemas de produção de saberes (CUNHA, 1999; DIEGUES, 2019).

Esta pluralidade de sistemas de produção de saberes tem chamado atenção de uma diversidade de abordagens acadêmicas que buscam estabelecer termos que definem e ressaltem a importância desses saberes em diferentes contextos (SANTOS et al., 2005; ALBUQUERQUE e ALVES, 2014). Entre estas abordagens, destacam-se as etnociências que se propõem, através do estudo das relações entre sociedade/cultura e natureza, estabelecer uma ponte de diálogos entre os conhecimentos das populações tradicionais e a ciência ocidental (STURTEVANT, 1964). Entre as distintas áreas conhecidas dentro das etnociências, a etnobiologia e a etnoecologia possuem uma abordagem interdisciplinar no estudo das diferentes culturas, necessária na compreensão da imbricação entre os mundos natural, simbólico e social presentes nos sistemas de conhecimentos associados à natureza de sociedades ou comunidades tradicionais e que são gerados e repassados oralmente de geração em geração (POSEY, 1986; CUNHA, 1999; DIEGUES, 2019).

A etnobiologia e a etnoecologia têm uma relação contígua, profícua e imbricada, haja visto que ambas fornecem um arcabouço teórico que interliga os conhecimentos das ciências

sociais e naturais com outros sistemas científicos não-acadêmicos (POSEY, 1986), possuindo um caráter de natureza interdisciplinar que possibilita o cruzamento de saberes de diferentes campos e a geração de novos campos para além da interface biológico/antropológico (POSEY, 1986; SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007; ALVES e SOUTO, 2010; DIEGUES et al., 2000). Ambas disciplinas possuem origens complexas localizadas entre as ciências naturais e humanas, direcionadas a compreender a complexa relação de humanos com a natureza, o que inclui desde a compreensão e representações dos sistemas de classificação até as formas, práticas e saberes culturais no manejo dos recursos naturais (POSEY, 1985, 1986; BEGOSSI, 1993; CLÉMENT, 1998; HUNN, 2011; ALBUQUERQUE e ALVES, 2014). Indubitavelmente, a correlação entre os dois campos pode gerar confusão, mas de acordo com a linha teórica de cada autor, a etnoecologia pode ser compreendida como parte da etnobiologia ou como disciplina correlata e complementares. Alves e Albuquerque (2014) ressaltam que o recorte disciplinar no campo das etnociências é mais produtivo quando se conectam os diversos saberes, ao invés de separá-los de forma excludente. Sendo assim, neste estudo as duas disciplinas são tratadas como conectadas entre si.

Independentemente de sua origem, Toledo e Barrera-Bassols (2009) consideram que a etnoecologia é a ciência do conhecimento tradicional ou local do ambiente compreendendo uma visão holística das relações ecológicas locais, o que alguns autores definem como Conhecimento Ecológico Tradicional (TEK, pelas suas siglas em inglês). O TEK pode se referir ao conhecimento acumulado por povos não-industriais, que observam e participam do funcionamento de seus ambientes, mas também pode ser aplicado ao conhecimento ecológico de povos locais modernos sobre um ambiente particular, a exemplo dos agricultores familiares (FOWLER e LEPOFSKY, 2011).

Visando ao enfoque holístico e interdisciplinar da etnoecologia, Toledo (2002) propôs uma abordagem que considerasse a paisagem como objeto de análise etnoecológica, concebendo que a paisagem integra simultaneamente relações ecossistêmicas e relações socioculturais (HUNN, 2011). Assim, Toledo (2002) sugere uma abordagem que considera a apropriação humana da natureza através da produção de subsistência que integra o conhecimento prático ou conjunto de práticas (*práxis*), o repertório de conhecimentos ou sistemas cognitivos (*corpus*) e o sistema de crenças ou cosmovisão, incluindo aspectos sagrados e o lugar do humano no mundo (*kosmos*) (TOLEDO, 1992, 2002; TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2009). Toledo e Barrera-Bassols (2009) postulam o complexo *kosmos-corpus-praxis* dentro dos processos de teorização, representação e produção nas diversas escalas

espaço-temporais, assim integrando modelos do mundo natural das populações estudadas a fim de compreender toda a complexidade das sabedorias locais.

Esta complexidade dos saberes e práticas locais é abordada neste estudo tanto sob uma perspectiva etnoecológica quanto sob uma perspectiva etnozoológica. Nesse seguimento, a perspectiva etnoecológica possibilita a análise dentro de uma concepção holística das percepções e representações das relações ecossistêmicas e socioculturais que constituem o conhecimento ecológico local. E de forma complementar, ou mais específica, a perspectiva etnozoológica vem centrar-se na compreensão das relações socioculturais presentes entre comunidades humanas e os animais desse ambiente.

Nesse sentido, a interação humano-animal⁵ origina uma profusão de práticas e saberes associados a diferentes fins e dimensões socioculturais e ecológicas presentes ao longo da história das sociedades humanas. Este sistema humano-animal é evidenciado por registros arqueológicos que confirmam estreitas interações de co-dependência ou dependência destas sociedades com a fauna (ALVES e SOUTO, 2010, 2011). Marques (2001) considera que há cinco conexões básicas que toda e qualquer sociedade, em qualquer época e lugar, mantém com o Universo: a mineral, a botânica, a animal, a humana e a sobrenatural. Na conexão entre as sociedades humanas com os demais animais há diversas formas de representação e apropriação, que são destinadas a diversos fins e em diferentes dimensões socioculturais, como explicitado por Santos-Fita e Costa-Neto (2007) e Alves e Souto (2010, 2011). Essa pluralidade de representações, conhecimentos e técnicas associados à fauna é objeto de interesse da etnozologia, que se posiciona como a ciência do conhecimento zoológico local (HUNN, 2011). Diversos autores conceituam a etnozologia segundo uma linha teórica, definindo-a como o estudo dos saberes, significados e usos dos animais (OVERAL, 1990), ou como a ciência zoológica do outro, construída com o referencial de saberes da Academia (CAMPOS, 1994), ou ainda como o estudo das percepções e pensamentos, dos sentimentos e dos comportamentos que intermedeiam as interações entre populações humanas e outros animais (MARQUES, 2001). Alves e Souto (2010, 2011) consideram que todas estas definições são válidas e se complementam, pois resultam do caráter híbrido desta disciplina advinda de

⁵ Importante explicar que humanos (*Homo sapiens sapiens*) compõem a família Hominidae juntamente com os demais grande símios antropomórficos existentes (gorilas, chimpanzés, bonobos e orangotangos), logo, estão incluídos entre as milhares de espécies que compõem o reino Animalia. Portanto, humanos também são animais. Contudo, como forma de facilitar a explicação sobre as interações entre humanos e as demais espécies não-humanas ao longo do texto utilizamos o termo “humano-animal”.

estruturas das ciências naturais e sociais. Isto possibilita que a etnozoologia possa relacionar os aspectos biológicos e sociais presentes nas interações entre os humanos com os animais.

Para além de uma visão de valores utilitaristas da fauna como apenas recurso alimentar, as interações entre humanos e animais apresentam várias formas de acesso e múltiplos usos que atuam como marcadores culturais e identitários, os quais se conectam a diferentes propósitos como alimentação, domesticação, práticas culturais, vestimentas, ferramentas e peças artesanais, entretenimento, medicinal, místico-religioso e, também, nos mitos, lendas e contos (HUNN, 2011; ALVES, 2012, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a). Esta miríade de formas de interação pode ser abordadas sob diferentes aspectos e ênfases, como nos sistemas de classificação (etnotaxonomia) e nas conexões emotivas e culturalmente construídas (SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007; ALVES e SOUTO, 2010, 2011).

A etnozoologia, como parte da etnobiologia, busca a compreensão da interação entre humanos e demais animais sob uma perspectiva que compreende um contexto multidimensional, incluindo aspectos históricos, socioeconômicos, antropológicos, políticos, institucionais, ambientais e ecológicos (SANTOS-FITA et al., 2009; ALVES e SOUTO, 2010; ALVES, 2014). Os estudos etnobiológicos podem ser direcionados para diversos fins, mas nos últimos anos houve um especial interesse para a problemática da conservação de recursos naturais, influenciados principalmente pelo contexto de acirramento das pressões sobre estes, em especial a fauna (SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007; SANTOS-FITA et al., 2009; HUNN, 2011; ALVES, 2012). Os estudos que abordam a diversidade de interações presentes no sistema humano-animal ganham relevância diante do desafio de buscar novas formas de exploração que viabilizem a conservação de populações animais e a sobrevivência humana (ALVES, 2014). É nesse sentido que a perspectiva etnozoológica mostra-se essencial na compreensão do contexto multidimensional no qual o conhecimento zoológico tradicional está inserido.

Marques (2001) observa que a interação humano-animal se constitui como conexões básicas de todas as sociedades através da história. Estas conexões são estabelecidas intermediadas por diferentes práticas e conhecimentos, entre as quais cabe destacar a caça, a pesca e a coleta (HUNN, 2011; ALVES, 2012). Estas três atividades humanas desempenharam papéis essenciais no processo evolutivo biológico e sociocultural em diversas sociedades, por meio das quais os agrupamentos humanos conseguiam e estabeleciam fontes de recursos importantes (ALVES e SOUTO, 2010; HUNN, 2011; FERNANDES-FERREIRA e ALVES, 2017). Neste âmbito, a alimentação desempenha um dos propósitos principais destas atividades, onde a proteína de origem animal é parte imprescindível da dieta de diferentes sociedades

humanas, extraída tanto de invertebrados como vertebrados, este último grupo se destacando como os mais apreciados por populações humanas (ALVES, 2012; BARBOZA et al., 2016). Assim estas atividades desempenham papel preponderante nas relações socioculturais e ecológicas destas comunidades.

3.2 Uso e manejo dos recursos faunísticos

Há uma diversidade de espécies animais que desempenham importante papel na sobrevivência humana. Os animais não-domesticados representam fonte essencial de recursos para comunidades rurais: “a busca por esses recursos se reflete no desenvolvimento de uma série de técnicas e estratégias que caracterizam duas das atividades mais antigas da humanidade: pesca e caça” (ALVES, 2012, p. 14). As atividades cinegéticas e de pesca representam conexões básicas com os demais animais como formas de extração, ademais, são regidas por regras e comportamentos que podem estar ligados a pressupostos socioculturais (SANTOS-FITA et al., 2009; ALVES e SOUTO, 2010; ALVES, 2012, 2014; PEZZUTI et al., 2018). Estas conexões integram saberes e práticas concebidas como conhecimento zoológico tradicional, que remonta ao tempo em que os primeiros hominídeos tomaram interesse pelas espécies animais com as quais coabitavam e das quais dependiam para sua sobrevivência simbólica e material (SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007; ALVES e SOUTO, 2010).

A caça, a pesca e a coleta constituíram-se como protagonistas do processo evolutivo biológico e sociocultural em diversas sociedades, estas atividades foram as principais formas pelas quais as populações humanas exerceram suas interações com outros animais até o surgimento de atividades agropecuárias com a revolução agrícola por volta de 7.000 anos a.C. (MACNEISH, 1964). Em muitas partes do mundo, as sociedades tornaram a agricultura e a pecuária sua principal fonte de subsistência, porém a fauna silvestre continua sendo um importante recurso básico, sobretudo entre comunidades rurais de zonas tropicais (ALVES, 2012; SANTOS-FITA, 2013; BARBOZA et al., 2016). Nessas regiões, humanos desempenham a atividade de caça desde a pré-história, principalmente como estratégia de sobrevivência, baseadas em técnicas que empregavam tanto armas apropriadas como o elemento surpresa na captura dos animais (OJASTI, 2000; ALVES, 2012).

No longo tempo evolutivo humano, a caça passou a ser circundada por um universo material e simbólico, assumindo uma função socialmente estruturante que permite relacioná-la

com as práticas sociais de povos indígenas e comunidades tradicionais (APARICIO, 2014; MELO e BARROS, 2016; PEZZUTI et al., 2018). Muito além de uma atividade que objetiva apenas a aquisição alimentar, a caça representa um campo onde as práticas materiais e simbólicas se encontram e integram uma rede de saberes e crenças locais estruturantes de cada comunidade (SANTOS-FITA, 2013; APARICIO, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016b; SANTOS-FITA et al., 2015; MELO e BARROS, 2016; MELO, 2017). A integração entre o TEK, o cotidiano e os sistemas de crenças pode ser observada nos tabus, regras e rituais que existem em torno da caça e seus subprodutos, ainda se acrescenta a importância do mundo invisível na relação entre humanos e animais presente nesta prática (APARICIO, 2014; SANTOS-FITA et al., 2015; FIGUEIREDO e BARROS, 2016b; MELO e BARROS, 2016; SANTOS, 2016; MELO, 2017).

A caça de subsistência é definida como a forma de obter recursos faunísticos, seja de forma contínua ou oportunista, que possam satisfazer as necessidades básicas do caçador, seus familiares e agregados (BENNETT e ROBINSON, 2000) e, ocasionalmente, também as de toda a comunidade (SANTOS-FITA, 2013). Não obstante, sendo a caça parte fundamental da cultura de cada grupo social, não se pode considerá-la como uma simples atividade de subsistência material, mas sim que “representa uma maneira de extrair recursos da natureza que repousa em uma ampla construção ao mesmo tempo social, simbólico e ritual” (DEHOUE, 2008, p. 04). Esta prática concentra-se em populações que vivem em áreas distantes dos grandes centros urbanos, em áreas rurais onde os animais silvestres representam fonte importante de proteína e gordura na dieta familiar e comunitária (ALVARD et al., 1997; OJASTI, 2000; SANTOS-FITA et al., 2012; SANTOS-FITA, 2013; PINHEIRO, 2014; MESQUITA et al., 2018; OLIVEIRA et al., 2018; PEZZUTI et al., 2018; ANTUNES et al., 2019).

Em palavras de Pezzuti et al. (2018), “a prática da caça se sustenta em saberes acumulados ao longo das gerações sobre história natural dos animais, interações ecológicas, uso do território e normas sociais, regulamentando as interações entre o caçador, a caça e a sociedade que os cerca” (PEZZUTI et al., 2018, p. 46). A caça exerce papel importante nas relações de parentesco e amizade. Estudos salientam que a cooperação entre as pessoas transcende o compartilhamento de informações e técnicas, mas também inclui o ato de compartilhar equipamentos e espécies capturadas (FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; MELO, 2017; ARRUDA et al., 2018). Esse conjunto de relações sociais incluem também as questões de gênero e de divisão sexual do trabalho, visto que apesar de parecer uma atividade essencialmente masculina, a caça possui a participação feminina como essencial na etapa doméstica dessa atividade, a exemplo do tratamento e preparação da carne, armazenamento e distribuição na comunidade

(FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; PEZZUTI et al., 2018). Além disso, a proximidade entre as comunidades tradicionais que praticam atividades de caça e pesca, junto aos rios, igarapés e regiões de mata contíguas, possibilita que os conhecimentos sejam transmitidos dos mais experientes aos mais jovens por meio da convivência e experiência em situações coletivas (ARRUDA et al., 2018).

Assim como a caça, a importância da pesca para a humanidade tem uma longa história. Dados arqueológicos, históricos e etnográficos demonstram que populações humanas tiveram sua subsistência muito intrinsecamente relacionada aos recursos aquáticos (ALVES, 2012). A pesca artesanal é uma atividade exercida desde tempos remotos por populações humanas que habitam proximidades de corpos d'água, que os utilizam como fonte de recursos essenciais para diversos propósitos (DIEGUES, 2004; ARRUDA et al., 2018). Ao longo do tempo foram sendo construídos uma série de conhecimentos relacionados às espécies pescadas, sobre comportamento, reprodução, alimentação, habitat e ecologia (DIEGUES, 2004; NASCIMENTO, 2020), que são empregados em inúmeras estratégias e apetrechos utilizados para conseguir o recurso pesqueiro.

Esta pesca artesanal, de forma análoga à caça, desempenha um papel que transpassa o mero ato de pescar, incorporando-se nos modos de vida e características socioculturais (FURTADO, 2006). A atividade de pesca como uma prática que ultrapassa o simples ato de se alimentar, se incorpora em um universo simbólico onde práticas e crenças atuam em conjunto no saber-fazer do pescador artesanal, o qual detém o conhecimento ecológico local acerca dos rios, lagos, igarapés e outros corpos d'água (DIEGUES et al., 2000; BRANDÃO e SILVA, 2008). Assim como acontece na atividade de caça, a integração entre cotidiano, TEK e sistemas de crenças torna-se observável através dos tabus, regras e rituais existentes em torno dessa atividade e seu ambiente social e físico (BARBOZA, 2006; CASTRO et al., 2006; BARBOZA et al., 2014; NASCIMENTO e BARROS, 2019) esta integração condiciona hábitos e preferências direcionados tanto à alimentação quanto à própria prática da pescaria.

As comunidades que utilizam a pesca como prática de acesso a recursos, possuem suas próprias organizações no que diz respeito a socioeconomia da comunidade como um todo, o que reflete em como o recurso será empregado na alimentação ou comercialização (NASCIMENTO, 2020; SILVA, 2015). A pesca artesanal possui como destino primário, a subsistência do grupo familiar e, secundário, a comercialização do excedente (SILVANO, 2004; BARBOZA, 2006). Nesse sentido, o conjunto de relações sociais existentes na atividade da pesca se estende desde o próprio ato de pescar, perpassa o tratamento e preparo do peixe até o compartilhamento ou venda do excedente (FURTADO, 2006). E ao contrário da pesca

industrial que considera a relação comercial direcionada apenas ao lucro mercadológico, esta comercialização presente na pesca artesanal é, sobretudo, voltada à subsistência do grupo familiar, levando-se em conta apenas o uso ou realização de práticas de escambo de produtos (DIEGUES, 2004).

A prática da atividade de pesca é basicamente masculina, porém há uma evidente divisão sexual de tarefas que se diferencia entre os distintos povos e comunidades tradicionais, aliás, estudos demonstram que a atividade de preparo e beneficiamento do pescado é essencialmente feminina (BARBOZA, 2006; BARROS, 2012; ARRUDA et al., 2018; NASCIMENTO e BARROS, 2019). Em relação ao papel da pesca nas relações de parentesco e amizade nas comunidades tradicionais, Barros (2012) e Arruda et al. (2018) explicam que a cooperação entre as pessoas transcende a troca de informações e técnicas, mas também inclui o ato de compartilhar equipamentos e indivíduos das espécies de peixes capturados. A sociabilidade e experiências coletivas na prática de pesca criam o ambiente social que possibilita que os conhecimentos locais sejam transmitidos de geração para geração (COSTA-NETO e MARQUES, 2000; ARRUDA et al., 2018; NASCIMENTO, 2020).

Na região amazônica, as atividades produtivas dos povos e comunidades tradicionais funcionam de acordo com condições ambientais e ecológicas específicas, as práticas de caça e pesca estão sob efeito destas condições e na forma que são localmente interpretadas. No geral, estas duas atividades variam no espaço e no tempo, obedecendo a uma sazonalidade baseadas nas estações climáticas e regime hidrológico dos rios (ARRUDA et al., 2018; FÉLIX-SILVA et al., 2018; OLIVEIRA et al., 2018; PEZZUTI et al., 2018; NASCIMENTO, 2020). Nestas localidades, a caça se constitui uma fonte de proteína animal secundária, assumindo um papel mais primário nos períodos em que há impedimentos à pesca, como as épocas de cheias e enchentes (CALOURO, 1995; CALOURO e MARINHO-FILHO, 2005b; CASTRO et al., 2006; FERNANDES-FERREIRA, 2014), todavia, em comunidades localizadas em áreas de terra firme ou pouco alagáveis, a caça desempenha papel ainda mais central na alimentação, apresentando uma maior diversificação de espécies cinegéticas se equiparada à importância da pesca (CALOURO e MARINHO-FILHO, 2005a, b; PEZZUTI et al., 2018).

As comunidades amazônicas herdaram modos de relacionar-se e integrar-se aos seus meios bioculturais mantendo certos níveis de conhecimento ecológicos, históricos e culturais resultantes de uma convivência ancestral com os ecossistemas, onde meios humano e não-humano convergem em práticas e saberes que estão associados a sobrevivência material e imaterial (ZENT, 2014). Diegues (2019) afirma que estes saberes e práticas são formas igualmente válidas de representar e manejar os recursos naturais, e Balée (1994) explica que o

manejo implica na interferência humana no ambiente. Nesse sentido, há de se considerar que a caça e a pesca são formas de manejo milenares utilizada por populações humanas para acesso à fauna silvestre. Estas atividades de subsistência, praticadas para prover essencialmente alimento ao grupo familiar, têm certo respaldo legal (ANTUNES et al., 2019; PEZZUTI et al., 2018; RUAS et al., 2017). Pezzuti et al. (2018) afirmam que a problemática em torno da legislação de defesa da fauna e as práticas de pesca artesanal e da caça de subsistência tem se tornado um impeditivo no desenvolvimento “de ações adequadas voltadas à conservação das espécies-foco em situação de ameaça e vulnerabilidade” (PEZZUTI et al., 2018, p. 62) e para a própria segurança alimentar e nutricional das comunidades que possuem nestas práticas a principal fonte para suprir suas necessidades por proteína animal e outros subprodutos.

3.3 Saberes e práticas alimentares

A alimentação constitui um ato crucial à manutenção da vida, toda e qualquer espécie de ser vivo precisa suprir sua necessidade fisiológica de ingerir nutrientes essenciais para a manutenção de seu organismo. O indivíduo não se alimenta apenas por fatores fisiológicos relacionados à ingestão de substâncias nutritivas ao organismo, estudos em antropologia têm evidenciado que a alimentação se constitui entrelaçada com a cultura, apresentando de acordo com cada grupo social particularidades quanto à produção, obtenção, preparo e consumo (DE GARINE, 1995). Contreras e Gracia (2011) explicam que a alimentação é fato biopsicossocial que se estende sob o espectro de várias disciplinas e, portanto, é um fato complexo que precisa ser considerado como tal. A cultura alimentar é uma integração entre representações, crenças, conhecimentos e práticas associadas à alimentação que são marcadas por categorias e dimensões de características simbólicas impregnadas com as especificidades de cada cultura e de cada povo (MINTZ, 2001; ROMANELLI, 2006). Nesse sentido, o alimento vai estar marcado por características que evidenciam identidades sociais, étnicas, religiosas e regionais/locais.

Os grupos sociais constroem sua cultura alimentar em um processo social e histórico, estabelecendo determinantes biológicos e socioculturais nas escolhas alimentares. De Garine (1995) destaca que a definição e escolha de alimentos está relacionado às possibilidades de recursos disponíveis, ao potencial técnico que cada sociedade possui e ao nível de satisfação das necessidades nutritivas de cada sociedade, o que varia entre cada uma e, também, dentro de

cada uma segundo fatores como idade, sexo, nível econômico, entres outros. Estas escolhas alimentares são determinantes na formação dos hábitos alimentares; a totalidade de uma cultura alimentar está constituída por escolhas de alimentos e os determinantes sociais que condicionam estas escolhas. Desse modo, o alimento nos constitui tanto fisiologicamente quanto culturalmente, como Contreras e Gracia (2011) explicam:

Comemos aquilo que nos faz bem, ingerimos alimentos que são atrativos para os nossos sentidos e nos proporcionam prazer, enchemos a cesta de compras de produtos que estão no mercado, e na feira, e nos são permitidos por nosso orçamento, servimos ou nos são servidas refeições de acordo com nossas características: se somos homens ou mulheres, crianças ou adultos, pobres ou ricos. E escolhemos ou recusamos alimentos com base em nossas experiências diárias e em nossas ideias dietéticas, religiosas ou filosóficas (CONTRERAS e GRACIA, 2011, p. 16).

Comer não é apenas a ingestão de nutrientes indispensáveis à sobrevivência, “contém substâncias imponderáveis e decisivas para o espírito, alegria, disposição criadora, bom humor” (CASCUDO, 2004, p. 348). O ato de comer se constitui também em momentos que são anteriores ao processo de ingestão do alimento, onde o caráter simbólico se apresenta. Da Matta (1986) explica que o “alimento” é a substância nutritiva que o indivíduo ingere para suprir suas necessidades vitais, por outro lado, “comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se” (DAMATTA, 1986, p. 56). A comida marca uma identidade de um grupo social, pois é uma categoria cultural que é marcada pelos saberes e práticas ligados à transformação do alimento em comida por meios das representações sociais e culturais (DAMATTA, 1986; WOORTMANN, 2007; LIMA et al., 2015).

São as categorias e dimensões socioculturais, como gênero, memória, religião e identidade, que determinam qual recurso é alimento e qual não é, baseando-se em princípios de exclusão e associação de alimentos (CONTRERAS e GRACIA, 2011). Estes princípios constituem as escolhas e hábitos alimentares de cada grupo social, indicando quais alimentos são proibidos, permitidos ou preferidos (WOORTMANN, 2007; LIMA et al., 2015). Bourdieu (2009) explica que os hábitos estão condicionados às determinantes sociais, econômicas e culturais, logo diferentes crenças e práticas alimentares existirão para diferentes contextos sociais e culturais, que estarão presentes nas escolhas alimentares do indivíduo e de seu grupo social (MINTZ, 2001; CONTRERAS e GRACIA, 2004; BOURDIEU, 2009). E são as regras sociais intrínsecas ao grupo social que estabelecem a forma de consumo de alimentos ou comidas e, também, constituem tabus alimentares relacionados às condições sobre as quais um

alimento/comida pode ser consumido (COLDING e FOLKE, 1997; COLDING, 1998; PEZZUTI, 2004). O que é tido como comida ou alimento é intrínseco a cada região e grupo social, isto é, a comida e o ato de comer revelam repetidamente a cultura no qual está inserida (MINTZ, 2001).

É, sobretudo, na cozinha que o alimento é transformado em comida. A cozinha em um estabelecimento doméstico é lugar de sociabilidade, apresentando-se como um dos cômodos mais importantes em uma casa e é nesse ambiente que os saberes e práticas alimentares são ainda mais evidenciados, seja durante o preparo de refeições ou durante o ato de comer ou mesmo após as refeições (MONTANARI, 2008; LIMA et al., 2015). Independentemente da configuração e local, a cozinha apresenta importância central na sociabilidade em diferentes grupos sociais (MONTANARI, 2008), a comensalidade surge da função agregadora que o alimento, transformado em comida, apresenta a partir dos mecanismos socioculturais de preparo e consumo, “ou seja, enquanto come, o grupo tem também a oportunidade de dialogar e trocar experiências do cotidiano” (LIMA et al., 2015, p. 514). Cascudo (2004) evidencia que a cozinha foi constituída de diferentes formas e lugares no meio rural brasileiro ao longo do tempo; logo, a cozinha também apresenta características intrínsecas de cada local e cultura e, conseqüentemente, das relações com o ambiente circundante.

3.4 Sociobiodiversidade e alimentação

Como exposto anteriormente, os saberes e práticas alimentares estão inseridos em contextos culturais específicos, assim os sistemas alimentares dos povos e comunidades tradicionais oferecem informações importantes para a compreensão dos aspectos funcionais da cultura, do meio ambiente e da saúde das pessoas que os utilizam. Nesse sentido, as populações humanas amazônicas sustentam uma diversidade alimentar riquíssima com a presença de elementos dos ecossistemas circundantes às habitações, transformando em alimento e comida recursos extraídos da roça, dos quintais, das florestas, dos rios, dos igarapés, dos lagos, dos mangues e das marés.

Essa diversidade de ambientes e seus elementos são percebidos e representados por cada sociedade segundo as suas próprias categorias e dimensões construídas para explicá-las. Na ciência moderna, a diversidade de seres vivos pode ser definida segundo a concepção existente na Convenção da Diversidade Biológica (CDB), adotando o termo “biodiversidade” como a:

variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas (CDB, 2000, p. 9).

Diegues (2019) explica que para além das concepções da ciência ocidental sobre “recursos naturais”, “manejo” e “biodiversidade”, as populações tradicionais construíram e reproduzem seus próprios conhecimentos sobre o mundo natural. O mesmo autor enuncia que em relação à biodiversidade, na ciência moderna ocidental há uma tendência em considerá-la como um produto exclusivo do mundo natural, sem a intervenção humana, a qual deve ser analisada sobre as categorias e classificações das disciplinas científicas acadêmicas (zoologia, botânica, genética, etc.).

No entanto, a biodiversidade não é somente um conceito exclusivo do mundo natural, também é uma construção cultural e social, pela qual “as espécies vegetais e animais são objetos de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais e, finalmente, mercadoria nas sociedades modernas” (DIEGUES et al., 2000, p. 03). Nesse sentido, Diegues (2019) explica que tal como a ciência moderna, os povos e comunidades tradicionais observam e convivem com o mundo natural, onde as dimensões natural e cultural estão presentes na biodiversidade. A cultura como conhecimento permite interagir e interrelacionar-se com os elementos da natureza existentes em seus territórios, portanto essa natureza diversa não é selvagem, ela foi domesticada ou manejada sob diferentes categorias e dimensões que condicionaram valores ligados aos usos e aos simbolismos de uma complexidade cosmológica (DESCOLA, 1996; ZENT, 2014; DIEGUES, 2019).

Toledo e Barrera-Bassols (2015) explicam a diversificação como parte do processo evolutivo, no qual diferentes tipos de diversidade possuem estreita relação entre si. Segundo estes autores, a conjunção entre as formas de diversidade (biológica, genética, linguística, cognitiva, agrícola e paisagística) configura o complexo biológico-cultural, em outras palavras, a imbricação da diversidade biológica com a diversidade sociocultural, isto é, uma bioculturalidade (TOLEDO et al., 2019). Toledo e Barrera-Bassols (2015), a partir da concepção de “ondas de diversificação”, explanam a importância do componente humano na diversificação dos ambientes e seus componentes. Nessa perspectiva, Zent (2014, p. 07) defende “a hipótese que concebe grupos humanos como agentes alteradores potencialmente dinâmicos e primordiais na manutenção, riqueza, complexidades e existência” de ambientes na Amazônia, tendo a longa história de ocupação humana nas selvas neotropicais como fator chave

na criação, modelamento e manejo da biodiversidade, principalmente no que a autora denomina como “ilhas de florestas antropogênicas”. Na concepção de Diegues (2000, 2019) essa “riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira selvagem e intocada” (DIEGUES, 2019, p. 120), se constitui em uma etnobiobiodiversidade, ou como o mesmo autor explica, uma sociobiobiodiversidade resultante dos conhecimentos e práticas que os povos indígenas e comunidades tradicionais utilizam na construção de seus modos de vida em seus territórios, na qual existe a interrelação entre a diversidade biológica e a diversidade sociocultural. Considerando o enunciado por Toledo e Barrera-Bassols (2015) e Diegues (2019), neste estudo a diversidade biocultural ou bioculturalidade e a sociobiobiodiversidade são concebidas como conceitos equivalentes e sinônimos que ajudam a explicar a complexidade que envolve sobreposição entre diversidade biológica e diversidade sociocultural existente no bioma amazônico.

A socioeconomia das populações rurais na Amazônia é constituída por atividades de subsistência, como o extrativismo, a agricultura, a caça e a pesca. Estas atividades constituem-se em uma relação entre o TEK e a manipulação dos ambientes que conformam os diversos territórios; esta forma de manejo mostra-se essencial tanto para a sobrevivência simbólica e material dos locais como também para a conservação desses ambientes (DIEGUES, 2000, 2019). Esta sociobiobiodiversidade constitui a essência da cultura alimentar amazônica nas mais diversas formas e práticas de consumo, como pode ser observado nos estudos de Mendes (2006), Leão (2020), Nascimento (2020) e Barros et al. (2021), por citar somente uns poucos. Nesta podemos observar que a flora está presente na figura de elementos, como por exemplo, a mandioca ou macaxeira (*Manihot esculenta*), o açaí (*Euterpe oleracea*), o miriti/buriti (*Mauritia flexuosa*), o jambu (*Acmella oleracea* (L.) R.K.Jansen, 1985), a pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth, 1816), o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum* (Willd. ex Spreng.) Schum., 1886), entre muitos outros. Também é parte essencial para inúmeras populações sejam rurais ou urbanas, os peixes, crustáceos e a carne de caça (PIERRET e DOUROJEANNI, 1967; ALVES, 2012; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; VAN VLIET et al., 2015; RIBEIRO et al., 2016; PEZZUTI et al., 2018).

As populações humanas podem destinar diferentes modalidades de uso da fauna local de acordo com seu contexto social, econômico e cultural. Alves (2012) lembra que os animais estão presentes na alimentação humana desde os primórdios da humanidade, apresentando-se como fonte primária no acesso de nutrientes essenciais como é o caso de proteínas e lipídeos. Independentemente do grupo de animais consumidos, as espécies da fauna amazônica fazem parte da alimentação de inúmeras comunidades, que utilizam uma diversidade de saberes e

práticas para transformar esse recurso faunístico em comida, como é evidenciado em estudos feitos na região (MURRIETA e DUFOUR, 2004; SILVANO, 2004; BARBOSA e MARIN, 2010; BARBOZA e PEZZUTI, 2012; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; MELO e BARROS, 2016; SILVA e BRAGA, 2017; FÉLIX-SILVA et al., 2018; NASCIMENTO e BARROS, 2019). Nessa perspectiva, os elementos presentes no bioma amazônico que integram a sociobiodiversidade amazônica são parte essencial da cultura alimentar local e o papel da fauna na alimentação pode ser entendida como resultado dos saberes e práticas empregados na aquisição e transformação dos recursos faunísticos em comida, isto é, da sociobiodiversidade faunística.

O consumo de animais selvagens varia entre povos e comunidades e é determinado principalmente por sua disponibilidade; também é influenciado pelos controles governamentais sobre a caça e a pesca, pelo status socioeconômico e pelas proibições culturais (CASTRO et al., 2006; ALVES, 2012; ANTUNES et al., 2019). Além da contribuição universalmente reconhecida que os alimentos fazem para a saúde física, muitas sociedades tradicionais reconhecem os aspectos centrais dos alimentos para a saúde mental, emocional e espiritual (MCCUNE e KUHNLEIN, 2011). Sem embargo, Torres (2014) explica que é imperativo que iniciativas de conservação incluam as populações de áreas de fronteira consolidada, uma vez que a intensificação do desmatamento pode acarretar em uma consequente “diminuição da percepção do valor das florestas, que, por sua vez, pode agravar o desmatamento” (TORRES, 2014, p. 122).

Nascimento e Barros (2019) explicam que as transformações ocorridas no âmbito social influenciam nas práticas de produção e modos de comer. Deste modo, as práticas alimentares associadas à caça e à pesca devem ser valorizadas desde a aquisição até o preparo e consumo, tendo em vista a ótica da segurança alimentar e suas implicações ecológicas (VAN VLIET et al., 2015; VAN VLIET, 2018). Em estudo de caso na comunidade quilombola de Mangueiras (Ilha do Marajó - PA), Nascimento e Barros (2019) ressaltam que apesar das transformações advindas com a modernidade, as práticas alimentares locais não se estagnaram ou desapareceram no tempo, mas incorporaram os elementos da modernidade na medida que se reinventaram, no que eles denominam como um mecanismo de resistência em defesa dos territórios, da cultura e da vida.

3.5 Soberania e segurança alimentar e nutricional

No Brasil, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) define a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN):

como a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (CONSEA, 2004, p. 04).

Maluf et al. (2002) explicam que o assunto da segurança alimentar originou-se no contexto do período pós-primeira guerra mundial, estando arraigada à concepção de capacidade de produção até meados da década de 1970, quando o *boom* propiciado pelos pacotes tecnológicos da Revolução Verde, evidenciou que a maior produção e oferta de alimentos não são sinônimos exclusivos de SAN e não resolvem por si só a questão da desnutrição e da fome. A importância do acesso aos alimentos começa a ser percebida como questão crucial de segurança alimentar, claro que fatores ligados a capacidade de produção devem ser considerados, mas é necessário considerar outros componentes como a disponibilidade, o acesso e a utilização (MALUF et al. 2002; PINSTRUP-ANDERSEN, 2009; GODFRAY et al., 2010).

Além disso, “é responsabilidade dos estados nacionais assegurarem este direito e devem fazê-lo em obrigatória articulação com a sociedade civil, dentro das formas possíveis para exercê-lo” (MALUF et al., 2002, p. 04). Cada país, povo ou grupo social precisa obter algum grau de autossuficiência na produção de alimentos básicos; nesse panorama, o tema da Soberania Alimentar ganha espaço no debate internacional. Este termo surgiu no contexto da Cúpula Mundial da Alimentação (CMA) em 1996, introduzido pela Via Campesina em fórum paralelo, como contraponto a ideia de segurança alimentar que estava sendo defendida, a qual era ligada aos princípios da Organização Mundial do Comércio (OMC) e tendia a vincular o direito à alimentação à liberalização do comércio de alimentos (STÉDILE e CARVALHO, 2012).

O conceito de Soberania Alimentar engloba várias dimensões (econômicas, sociais, políticas, culturais e ecológicas) relacionadas ao acesso, à produção e à oferta de alimentos, além da qualidade sanitária e nutricional e também da conservação e controle da base genética (MEIRELLES, 2004). Durante o Fórum Mundial pela Soberania Alimentar (2007), realizado

em Nyéléni (Mali), surge uma concepção de soberania alimentar que se estrutura como estratégia de resistência ante os sistemas alimentares hegemônicos:

A soberania alimentar é um direito dos povos a alimentos nutritivos e culturalmente adequados, acessíveis, produzidos de forma sustentável e ecológica, e seu direito de decidir seu próprio sistema alimentício e produtivo. Isto coloca aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no coração dos sistemas e políticas alimentarias, por cima das exigências dos mercados e das empresas (FÓRUM MUNDIAL PELA SOBERANIA ALIMENTAR, 2007).

O conceito de Soberania Alimentar difere da Segurança Alimentar na questão que este último está mais centrado em garantir o acesso aos alimentos indistintamente a todos, enquanto o primeiro considera como questão central a garantia que cada grupo social tenha o direito de decidir o modelo de produção, distribuição e consumo de alimentos adequados a sua realidade e a seus objetivos (CARENZO, 2012). Stédile e Carvalho (2012) entendem que além de acesso a alimentos, as populações têm direito de produzi-los segundo sua cultura agrícola e o bioma o qual estão inseridas, portanto, o acesso à terra é crucial na manutenção da soberania alimentar. Rigon (2010) explica que a reforma agrária é crucial como política de soberania e segurança alimentar e nutricional (SSAN), pois garante aos agricultores e agricultoras seu papel de produzir alimentos em condições de qualidade. Este autor entende que o combate a fome é “antes de tudo uma briga por terra, pelo direito fundamental da terra e de trabalho, da terra do sustento da família” (RIGON, 2010, p. 75).

No Brasil, após alguns anos com evidente retração, a insegurança alimentar tem repercutindo na mídia, especialmente como resultado de uma crise sanitária profunda e cortes orçamentários em políticas públicas de proteção social e de alimentação e nutrição (RIBEIRO-SILVA et al., 2020; FRUTUOSO e VIANA, 2021; Rede PENSSAN, 2021). Frutuoso e Viana (2021) explicam que a pandemia deixa evidente, simultaneamente, a fome conjuntural e a fome estrutural,⁶ esta última invisível e, aparentemente, sem espaço na sociedade pré-pandemia, mas que a “pandemia [de COVID-19] trouxe à tona a ainda existente e crescente fome estrutural no país” (FRUTUOSO e VIANA, 2021, p. 9). Porém, ela tem rosto e endereço, “a cara da fome no Brasil é de uma mulher, de meia-idade, com muitas crianças e que vive no meio rural”

⁶ Para definições consultar: FRUTUOSO, M. F. P.; VIANA, C. V. A. Quem inventou a fome são os que comem: da invisibilidade à enunciação – uma discussão necessária em tempos de pandemia. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**. Botucatu, SP, v. 25, p. 1-14, 2021.

(SILVA, 2018, entrevista); tal afirmação corrobora com as estatísticas que apontam que a insegurança alimentar é mais evidente na maior parte da população rural, nas regiões Norte e Nordeste, nos domicílios chefiados por mulheres, na maioria negra ou parda e onde há a presença de menores de 18 anos (IBGE, 2014; Rede PENSSAN, 2021).

No contexto rural, especialmente entre povos indígenas e comunidades tradicionais, a SSAN também está ligada a manutenção de seus saberes e práticas tradicionais em torno da alimentação, assim Price et al. (2021) explicam que opressões socioambientais, como a perda ou realocação de territórios, causam modificações tanto na cultura alimentar como o empobrecimento nutricional, principalmente pela introdução de alimentos associados historicamente às explorações e restrições incutidas sobre estas populações. Daí a importância de garantir acesso à terra ao campesinato, especialmente aos povos indígenas e comunidades tradicionais; mas não somente a garantia da terra, é preciso garantir-lhes o território historicamente ocupado.

Conti e Coelho-de-Souza (2013) descrevem e elucidam no artigo “Povos e comunidades tradicionais: a produção de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional” as principais demandas deste seguimento da população, explicam que a segurança alimentar e nutricional constitui um instrumento que possibilita o diálogo entre atores institucionais e os atores sociais, em uma interação horizontal, onde conservação ambiental, programas e políticas de Estado e as demandas destas populações estejam dialogicamente sincronizadas (CONTI e COELHO-DE-SOUZA, 2013). A garantia do território, bem como a manutenção de suas tradições culturais, sistemas de produção e territorialidade, são fatores fundamentais para que os povos e comunidades tradicionais possam exercer sua SSAN, para tanto Conti e Coelho-de-Souza (2013) explicam a importância que:

[...] seja assegurado o seu direito humano à alimentação adequada e a soberania alimentar; que as esferas governamentais respeitem, regularizem e executem os marcos legais constitucionais e os constantes nos acordos e tratados nacionais e internacionais (CONTI e COELHO-DE-SOUZA, 2013, p. 792-793).

O direito à alimentação pressupõe que os seres humanos consumam alimentos seguros e que satisfaçam suas necessidades nutricionais a partir de práticas e hábitos alimentares saudáveis (MENDES, 2006). Nessa concepção os hábitos e práticas alimentares são determinantes na definição do que seria alimento e na escolha, preparo e consumo dos alimentos que farão parte da cultura alimentar de determinado povo (LIMA et al., 2015).

Pesquisas relacionadas a SSAN em comunidades quilombolas reforçam os dados estatísticos que identificam a população rural, negra e de baixa renda como a mais vulneráveis à insegurança alimentar. A prevalência de insegurança alimentar em comunidades quilombolas é maior do que em outros grupos sociais rurais como apontam os estudos de Silva et al. (2017) e Afonso et al. (2020). Estes últimos afirmam que as pesquisas com comunidades quilombolas relacionadas à temática da SSAN e alimentação ainda são incipientes, daí a importância de trabalhos que enfoquem a temática. Ademais, há de se considerar que a cultura alimentar é a tradução da identidade de uma população, uma vez interpretada é possível o acesso às práticas alimentares antigas (NASCIMENTO, 2020). Portanto, o combate à insegurança alimentar passa pela garantia da cidadania e dos direitos que cada grupo social tem em definir suas escolhas, políticas e estratégias de produção, aquisição, consumo e preparo de alimentos, garantido desta forma a soberania e segurança alimentar e nutricional para todos os povos.

3.6 Comunidades quilombolas, território e recursos faunísticos

Quilombolas integram os já discutidos povos e comunidades tradicionais, contudo, apresentam suas próprias peculiaridades. Leite (2000) mostra que o “quilombo” como conceito apresenta uma vastidão de significados utilizados para expressar uma gama de experiências. Munanga (1996) explica que o “*kilombo*” é uma palavra originária dos povos de línguas bantu, constituídos por povos cujos territórios localizam-se nas atuais Angola e República Democrática do Congo, onde representavam um tipo de instituição sociopolítica e militar, caracterizada como um acampamento de guerreiros na floresta formada por indivíduos masculinos de diferentes linhagens, com objetivo de unificá-los e integrá-los (MUNANGA, 1996; LEITE, 2000; FERREIRA, 2012); este entendimento foi utilizado pela administração colonial do Brasil para referir-se às integrações de apoio mútuo criadas pelos negros fugidos, em áreas desprovidas e longínquas (LEITE, 2000; FERREIRA, 2012; SALOMÃO, 2015). Nesse sentido, Munanga (1996) entende que o quilombo no Brasil “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos” (MUNANGA, 1996, p. 63).

Almeida (1999) expõe que é necessário que esta definição arqueológica, expressada como uma caracterização colonial de “negros fugidos”, seja superada por uma ressignificação. Schmitt et al. (2002) enfatizam a importância de um conceito de quilombo que considere o

território e a identidade, que descarte a visão de quilombo como lugar isolado social e geograficamente, formado unicamente a partir de fugas. Leite (2000, p. 335) evidencia os aspectos políticos e organizativos do quilombo, tomado como uma “forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações”. Assim, a identidade étnica quilombola continua explicitando a situação de conflito e resistência historicamente vivenciada pelas comunidades negras, porém atualmente organizados enquanto movimentos sociais visando à mudança do lugar social, caminhando na desconstrução da inferioridade que foi ideologicamente atribuída pelo sistema colonial a todos e quaisquer elementos da negritude (PORTO-GONÇALVES, 2003; FERREIRA, 2012). A ressignificação deste termo perpassa os movimentos ocorridos no período compreendido entre os anos de 1988 e 1995, marcados pela ascensão e consolidação do movimento quilombola, que visavam como pauta principal a efetivação pelo Poder Público do direito à propriedade de seus territórios reconhecidos na constituição de 1988 (CHASIN, 2009).

O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal estabelece que: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Além de trazer a questão da reparação dos danos provocados pela escravidão, esta conquista constitucional reconhece parte da população negra brasileira como sujeitos de direitos, assegurando às comunidades remanescente quilombolas o direito à posse de seus territórios (FERREIRA, 2012). Outra conquista importante foram os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, que garantiram o reconhecimento das manifestações culturais afro-brasileiras como patrimônio cultural brasileiro, dando proteção a estas manifestações e o tombamento de documentos e sítios detentores de “reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988), fortalecendo juridicamente a situação fundiária e a identidade cultural das comunidades quilombolas (CHASIN, 2009).

Com a publicação do Art. 68 das ADCT, muitas demandas foram apresentadas por inúmeras comunidades rurais negras, porém a aplicabilidade do artigo perpassou a definição do conceito de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, incluindo o próprio termo “quilombo” e, a definição do sujeito de direito (SCHMITT et al., 2002; FERREIRA, 2012). A problemática em torno do termo “remanescente” era que este suscitava ao pensamento de cultura como algo fixo, cristalizado, fossilizado e passível de desaparecimento no tempo recente. Leite (2000) relata que se fez necessário o Ministério Público convocar a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) para dar o parecer em relação à situação de indefinição que acarretava problemas na aplicabilidade da lei. Por meio do Grupo de Trabalho sobre

Comunidades Negras Rurais, a ABA publicou um documento que seria referência na conceituação contemporânea de comunidades quilombolas:

O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas de trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro [...]. Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vidas característicos num determinado lugar (ABA, 1994).

Deste modo, o termo “remanescente” não é referente à resquícios arqueológicos e nem a ideia de isolamento e populações homogêneas, assim criticando a visão estática de quilombo. Segundo Leite (2000), o documento da ABA evidenciou o “aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade” (LEITE, 2000, p. 342).

Superados os debates acerca da conceituação de “remanescentes das comunidades dos quilombos” outra questão surgiu, a definição do sujeito do direito no âmbito da aplicabilidade do artigo constitucional. No debate em torno dessa definição, Leite (2000) cita que alguns estudiosos buscaram estabelecer uma definição do sujeito do direito a partir da constituição do indivíduo, entretanto, a autora menciona que essa argumentação em definir o indivíduo quilombola acarretava em questões de caracterização e personificação do indivíduo, ou seja, além da definição de negro como algo petrificado no tempo, haveria também a questão da política de embranquecimento do Brasil.

Assim, era preciso discutir o sujeito do direito de uma perspectiva diferente e inclusiva. Partindo da interpretação do texto do Art. 68, no qual o sujeito da oração é “comunidade”, Leite (2000) menciona que a definição do sujeito do direito baseou-se então, não como um indivíduo, mas como um grupo. Portanto, o grupo, e não o indivíduo, seria o sujeito do direito na interpretação do artigo. O grupo contempla uma noção de modo de vida coletivo, portanto, não

é a terra “o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo” (LEITE, 2000, p. 334). Andrade (2003) explica que o grupo determina o pertencimento ou não a partir de relações sociais ancestrais e alianças via casamento, passando a considerar pertencentes ao grupo independentemente dos traços físicos.

Nessa perspectiva, no ano de 2003, com o Decreto Presidencial n. 4.887/2003, o movimento negro conquistou o direito ao reconhecimento de “remanescentes das comunidades dos quilombos” como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). Então, “a *autoatribuição* passa a ser o elemento fundamental para que o grupo seja reconhecido pelo Estado como *sujeito do direito*, sujeito a quem cabe indicar os próprios critérios que fundamentarão a demarcação de seus territórios” (FERREIRA, 2012, p. 650, grifo do autor). Desta forma, o processo para a identificação e a delimitação desses territórios passa a reconhecer na memória coletiva e na identidade étnica dessas comunidades particularidades históricas, culturais e sociais comprobatórias de sua presença em seus territórios e constituindo elementos representativos da resistência negra no cenário agrário brasileiro.

A territorialidade e a identidade étnica são estabelecidas a partir de um sentimento de pertencimento a um grupo social e a uma terra (território), construídas em relação a outros grupos com os quais se confrontam e se relacionam (SCHMITT et al., 2002). O’Dwyer (2002) e Schmitt et al. (2002) explicam que a identidade quilombola, tanto social como étnica, pressupõe a existência da ancestralidade na ocupação de suas terras, bem como, nas práticas e saberes constituídos em interrelação com o ambiente ocupado, essenciais para a sobrevivência material e simbólica do coletivo. Cabe acrescentar que Marin e Castro (1998) afirmam que este conhecimento associado às:

[...] formas de manejo e de uso das espécies, de rios, lagos e solos pelas comunidades negras teve, sob nossa percepção e sensibilidade, grande importância, pois na afirmação positiva de complementaridade e alternabilidade de extrativismo e agricultura em sistemas ecológicos particulares (e sempre que a irracionalidade de mercado não comprometa seus níveis de produção biofísica) encontrar-se-á a chave da economia e preservação da Amazônia (MARIN e CASTRO, 1998, p. 31).

Evidentemente, a terra é crucial para reprodução do grupo, como meio para continuidade de seu modo de vida, mas não é o elemento que exclusivamente os definem. Steward e Lima (2017) apontam que a reprodução das comunidades está associada à sua terra ocupada, devido

a estas construir sobre este espaço suas territorialidades e seu território de reprodução social coletivo. O território historicamente constituído está vinculado à terra ocupada ancestralmente, a territorialidade para esses grupos está ligada ao sentimento de pertencimento, assim Castro (1997) acrescenta que:

A reivindicação maior é o reconhecimento e demarcação de suas terras. Campo de luta no qual se movimentam com ações de duplo sentido: afirmação identitária e reconhecimento legal das terras herdadas dos ancestrais. O reconhecimento dos lugares ocupados na história do grupo permite refazer dimensões específicas de ser e existir enquanto camponês e negro (CASTRO, 1997, p. 237).

As comunidades quilombolas fazem parte do vasto mosaico social, cultural e ecológico da estrutura agrária brasileira. Barbosa e Marin (2010), Figueiredo e Barros (2016a, 2016b), Melo e Barros (2016), Nascimento e Guerra (2016), Arruda et al. (2018) e Nascimento e Barros (2019) são exemplos de estudos que buscaram analisar o TEK em comunidades quilombolas da região amazônica. Este grupo social, juntamente com as demais populações humanas da Amazônia, que conservam heranças ancestrais de conhecimentos, têm na natureza os lócus de onde retiram os recursos de origem vegetal e animal, necessários para a sua continuação no sistema socioecológico (ARRUDA et al., 2018).

Estas comunidades desenvolveram-se estabelecendo conexões com o ambiente que às circundam, constituindo relações e arranjos sociais no uso dos elementos do ambiente, usos que derivam de uma ancestralidade que permite definir espaços de coletas, de caça, de pesca, de cultivo, bem como estes recursos extraídos serão compartilhados (BARBOSA e MARIN, 2010; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; MELO e BARROS, 2016; NASCIMENTO e BARROS, 2019). Segundo estes autores, o recurso extraído é compartilhado seguindo regras de parentesco e amizade, o que sujeita a alguns conflitos, mas que no geral compreendem uma estratégia presente nestas comunidades. Barbosa e Marin (2010) ao analisar as formas de manejo e uso comum de recursos em duas comunidades quilombolas no município de São Domingos do Capim, Nordeste Paraense, observaram que tais comunidades estabelecem instituições e regras sociais, que permitiram que o uso coletivo de recursos da propriedade de uso comum fosse efetuado ao longo das gerações, mesmo com o agravante quanto aos processos de transmissão de conhecimentos e as pressões e influências externas, estas últimas impactam indireta e diretamente o estoque de determinados recursos.

É necessário suprimir a visão que conota às comunidades tradicionais o sentido de locais isolados e distantes, que estão às margens da modernidade (SANTILLI, 2006), isto é, a cultura

não está petrificada no tempo, o conhecimento tradicional é construído dinamicamente e cotidianamente por meio das práticas sociais. Hames (2007) considera que as populações locais possuem seus padrões de subsistência baseados em diretrizes culturais que regem suas práticas de acesso, manejo e interação com o ambiente físico e social. O mesmo autor ressalta o cuidado para não cair no falso discurso do “bom selvagem” para não romantizar as práticas sociais destas comunidades (HAMES, 2007). Por sua vez, Nascimento e Guerra (2016) e Arruda et al. (2018), em estudos feitos em comunidades quilombolas nos estados de Mato Grosso e Pará, respectivamente, concordam que estudos que enfatizam os conhecimentos tradicionais e o uso e manejo de recursos naturais em conjunto são importantes como forma de propiciar a participação das populações na elaboração de planos de manejo que demandem ao conhecimento local a sua potencial contribuição, afim de facilitar a efetivação de estratégias de conservação.

Além dessa perspectiva, as comunidades rurais negras têm em pauta a manutenção do seu modo de vida como garantia de sua reprodução social. Em conjunturas políticas adversas e retrógradas, as comunidades quilombolas podem se agenciar em um processo de autoafirmação como símbolos de resistência negra em cultura e política (ARRUTI, 2009; FARIAS, 2017). Cultura por almejam e ressignificarem as suas reminiscências afro-ancestrais em sua identidade étnica, e política por se identificarem como sujeitos coletivos de luta e resistência às diversas opressões e persistem pela legalidade de suas ações.

4 CAPÍTULO IV: COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA

4.1 Uma rota quilombola no Nordeste Paraense

Santa Luzia do Pará⁷ é um município da região geográfica imediata de Bragança⁸ (IBGE, 2017b) ou região de integração do Rio Caeté (FAPESPA, 2019). Este município teve sua origem relacionada à abertura da Rodovia Federal BR-316, a Pará-Maranhão e, em um dos seus picos demarcatórios instalou-se o povoado inicial (IBGE, 2017c).

O migrante nordestino Manoel Gaia é postulado como primeiro morador da localidade que viria a ser a sede santa-luziense. O primeiro nome dado à localidade fora “Dr. Tabosa” ou “Tabosa”, como referência ao engenheiro responsável pela demarcação da rodovia naquele trecho; já com o tempo a população não adotou tal denominação e a substituiu por “Km 47” ou, simplesmente, “47” da Pará-Maranhão, pois o centro urbano dista 47 quilômetros da cidade de Capanema (FARIAS, 2017; IBGE, 2017c). Santa Luzia fora escolhida como padroeira da vila do 47, que passou a ser chamada de Vila Santa Luzia, numa espécie de nome oficial informal, tal denominação se constituiu realmente oficial com a emancipação municipal. Politicamente, o município tem uma história recente, foi emancipado a partir de um plebiscito realizado no dia 28 de abril de 1991,⁹ o qual definiu por ampla maioria (91,99%) pela emancipação da vila Santa Luzia do município de Ourém, desmembrando áreas dos municípios de Ourém, Bragança e Viseu para constituir o território do recém criado Santa Luzia do Pará¹⁰ (FARIAS, 2017; IBGE, 2017c).

⁷ Gentílico: santa-luziense ou luziense.

⁸ A Região Geográfica Imediata de Bragança é uma das cinco regiões imediatas que compõem a Região Geográfica Intermediária de Castanhal, composta pelos municípios de Augusto Corrêa, Bragança, Cachoeira do Piriá, Santa Luzia do Pará, Tracuateua e Viseu. Esta nova organização regional substituiu a anterior que designava Santa Luzia do Pará na Microrregião do Guamá, que incluía 13 municípios: Aurora do Pará, Cachoeira do Piriá, Capitão Poço, Garrafão do Norte, Ipixuna do Pará, Irituia, Mãe do Rio, Nova Esperança do Piriá, Ourém, Santa Luzia do Pará, São Domingo do Capim, São Miguel do Guamá e Viseu (IBGE, 2017a).

⁹ Através da Lei nº 5.688, de 13 de dezembro de 1991, sancionada pelo então governador Jader Barbalho e publicada no Diário Oficial de 20 de dezembro de 1991, edição de nº 27.122. Sua instalação oficial ocorreu no dia 1º de janeiro de 1993, quando tomaram posse o Prefeito, o Vice-Prefeito e os Vereadores eleitos no pleito municipal de 03 de outubro de 1992.

¹⁰ Com as seguintes delimitações: ao Norte – municípios de Bragança e Tracuateua; ao Leste – municípios de Bragança e Viseu; ao Sul – municípios de Nova Esperança do Piriá; e ao Oeste – municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço e Ourém (IBGE, 2017c).

Vale ressaltar que a construção da BR-316, que é marco histórico na construção do município, também influenciou nas mudanças de paradigmas sociais e econômicos da região que um dia se tornaria Santa Luzia do Pará (FARIAS, 2017). Atualmente, a rodovia, que corta a sede municipal, é seu principal e primordial meio de ligação econômica, comercial e social com a região, outrora as vias fluviais ocupavam este posto, na qual os rios Guamá e Caeté têm importância central: o primeiro era meio de ligação a Ourém e Belém e o segundo ligação ao município de Bragança. Com os projetos desenvolvimentistas na segunda metade do século XX, as relações econômicas, políticas e sociais da região foram influenciadas sobretudo pela abertura das grandes rodovias, que ocasionou um fluxo migratório significativo para a região e consequente ocupação da região (BARBOSA et al., 2011; CORDEIRO et al., 2017).

Por outro lado, o território que forma esse município está inserido em uma região com um longo processo de colonização e que constitui a primeira frente da fronteira de ocupação da Amazônia. Ao longo do processo histórico de ocupação desta região entre os rios Caeté e Turiaçu, vários povos se assentaram, conviveram, coexistiram e resistiram, assim faz-se necessário destacar os três principais segmentos que compõem a população de Santa Luzia do Pará. Inicialmente temos o povo Tembé na Terra Indígena do Alto Rio Guamá, localizada na porção sul do município e que também abrange partes dos municípios de Nova Esperança do Piriá e Paragominas, este povo convive em um dos últimos grandes remanescentes de floresta amazônica do nordeste do Pará (DIAS, 2010; ALMEIDA, 2013; FARIAS, 2017). Em seguida, temos as comunidades quilombolas espalhadas nas proximidades de duas bacias hidrográficas importantes, a Bacia do Rio Caeté e a Bacia do Rio Guamá, estas comunidades apresentam formas de constituição intrínsecas a cada uma e que constituem sua identidade como povo quilombola (ALMEIDA, 2013; FARIAS, 2017; FARIAS e ARAÚJO, 2018; SALOMÃO, 2015). E por fim, há presença marcante dos migrantes nordestinos que chegaram nesta região em diferentes picos de migração ao longo dos séculos XIX e XX, impulsionados principalmente por fatores econômicos, aqui se instalaram e formaram povoados dispersos ao longo da rota de migração ou das rodovias em construção (SILVA et al., 2006; BARBOSA et al., 2011; FARIAS, 2017). Muito dessa mistura encontra-se presente principalmente na agricultura, fato evidenciado em todo o Nordeste Paraense, com a cultura agrícola preferencialmente de feijão da colônia, milho e mandioca.

A presença de comunidades quilombolas é fato marcante no cenário agrário da Amazônia brasileira. Nesta região, o Nordeste Paraense e o Oeste Maranhense constituem a frente pioneira de colonização da Amazônia, com intenso fluxo de comercialização e migração por meio de vias fluviais existentes, como os rios Turiaçu, Gurupi, Caeté e Guamá (GOMES e

SCHWARCZ, 2018). Salles (2004) explica que inúmeras vilas se constituíram no período colonial, sobretudo na área fronteira entre o Pará e Maranhão. Neste cenário histórico-geográfico, as cidades de Bragança e Ourém se despontam no contexto do período colonial concentrando a maior parte da população negra escravizada, no entanto, essa população não aceitava passivamente a condição de trabalho forçado, então revoltas e fugas foram empreendidas por escravos em busca de liberdade (CASTRO, 2006a; ALMEIDA, 2013):

Entre as áreas com maior presença de escravos nos séculos XVIII e XIX no Pará, a Região Bragantina notabilizou-se por representar uma região de fronteiras com a Província do Maranhão, com a entrada de escravos dali provenientes e também pela prosperidade de seus engenhos, de suas lavouras, das minas de ouro e da criação de gado. O negro era mão-de-obra fundamental (CASTRO, 2006a, p. 11).

A partir da separação das províncias de Maranhão e Grão-Pará com delimitação de fronteira, inicialmente no rio Turiaçu no século XVIII e posteriormente no rio Gurupi já no século XIX, o fluxo comercial passou a ser mais intenso na região do Caeté, na cidade de Bragança (GOMES, 1997). O aumento do fluxo comercial suscitou uma necessidade de diminuir o tempo de viagem até Belém, daí o rio Caeté surgiu como rota comercial Belém-Bragança, pois se aproxima geograficamente do rio Guamá ao banhar o município de Ourém, assim era necessário subir o rio Caeté até um povoado em Ourém e daí seguia até o rio Guamá para continuar percurso até Belém (GOMES, 1997; FARIAS, 2017). A política pombalina e a intensificação das plantações de cana-de-açúcar influenciaram para aumentar o contingente de mão-de-obra escrava na região; os rios que serviram como meio para relações comerciais entre Bragança e Belém e, além disso, para introdução de escravos, também serviram como palco para revoltas e fugas de escravizados na região Bragantina (GOMES, 1997; FARIAS, 2017). Castro (2006a) exemplifica a importância dessa região para o Nordeste Paraense ao apontar que:

Bragança desempenhou um papel relevante na formação da sociedade regional. Nela ecoam ainda as vozes dos pretos velhos que contam as histórias de quilombos e aquilombados da mata, das condições impostas ao negro na sociedade colonial, e de resistências (CASTRO, 2006a, p. 11).

Os escravos que se rebelavam e escapavam da vida de escravidão, geralmente, constituíam agrupamentos em regiões longínquas de centros urbanos, principalmente de rios e igarapés da região. É importante ressaltar que estes agrupamentos, que por vezes se tornavam

povoados consolidados, não estavam isolados e reclusos do contato externo, no ambiente em que se formavam acabavam estabelecendo relações com outras comunidades ou com povos indígenas preexistentes, este contato representava uma forma de escambo de experiência e conhecimento que poderia ser harmonioso ou não (MARIN e CASTRO, 1998; CASTRO, 2006a; ALMEIDA, 2013; FARIAS, 2017). Este intercâmbio de conhecimentos está evidenciado em traços culturais da população residente desta região, como a culinária, manifestações culturais, forma de cultivos agrícolas e características fenotípicas.

O estado do Pará apresenta pioneirismo no tocante aos direitos quilombolas, em virtude principalmente do movimento de negritude encabeçado pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros do Pará (CEDENPA) (INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ - ITERPA, 2009), que por meio de um processo longo de lutas conquistou sua primeira vitória com a inserção do Art. 322 na Constituição Estadual:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição (PARÁ, 1989).

O Estado foi o primeiro a formular uma norma regulamentadora dos direitos quilombolas: o Decreto nº 663, de 20 de fevereiro de 1992. Na década de 1990, em virtude dos instrumentos legais disponíveis, à pressão das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais, o estado do Pará se tornou o primeiro a titular terras quilombolas, o que mais expediu títulos de reconhecimento de domínio aos quilombolas e o que reconheceu o maior volume de hectares para essas comunidades (ITERPA, 2009). Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2020) e Fundação Cultural Palmares (2021), no estado do Pará são 206 terras quilombolas certificadas, 66 terras tituladas, 5 parcialmente tituladas e 63 terras quilombolas em processo de titulação. E mais precisamente no Nordeste Paraense, a região circunvizinha à Santa Luzia do Pará apresenta um número significativo de comunidades quilombolas certificadas e tituladas.

No município de Santa Luzia do Pará, seis (6) comunidades quilombolas compõem a área territorial municipal, sendo quatro comunidades com terras tituladas e duas com terras em processo de titulação (ALVES, 2017; CPISP, 2020; FCP, 2021) (Tabela 1). As comunidades quilombolas luzienses localizam-se próximas dos principais rios da região: os quilombos do Tipitinga e de Três Voltas ficam próximas dos Rios Caeté e Curi; os quilombos do Jacarequara e do Muruteuazinho estão às margens do Rio Guamá; o quilombo do Pau d'Arco localiza-se

próximo à comunidade do Muruteuazinho, às margens do igarapé Pau d'Arco; e o quilombo de Pimenteiras fica mais distante dos grandes cursos d'água da região. Conforme uma pesquisa da autora Alves (2017), a situação fundiária é a seguinte: o processo administrativo de reconhecimento de domínio do território da comunidade do Pau d'Arco encontra-se em tramitação no ITERPA desde o ano de 2007; no caso da comunidade de Pimenteiras o status do processo no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), aberto no ano de 2005, consta como aguardando as etapas posteriores à certificação e o laudo antropológico desde o ano de 2007; as demais possuem o domínio do território reconhecido, suas terras tituladas e demarcadas pelos órgãos competentes.

Tabela 1 – Comunidades quilombolas localizadas no município de Santa Luzia do Pará, Pará.

COMUNIDADE	Situação fundiária	Nº de famílias	Área (ha)	Órgão expedidor	Associação Proprietária
Jacarequara	Titulada	55	1.236,9910	ITERPA	Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara
Muruteuazinho	Titulada	38	628,4249	ITERPA	Associação Comunitária Quilombola e Agroambiental Muruteuazinho
Pau D'Arco	Não Titulada	-	971,7092	ITERPA	-
Pimenteiras	Não Titulada	24	582,0000	INCRA	Associação Quilombola de Agricultores Familiares de Pimenteiras
Tipitinga	Titulada	27	633,4357	ITERPA	Associação dos Moradores Remanescentes do Quilombo do Tipitinga
Três Voltas	Titulada	-	1.080,0191	ITERPA	Associação dos Pequenos Produtores da Comunidade "Três Voltas"

FONTE: elaborado pelo autor a partir de dados disponíveis nos endereços eletrônicos da Comissão Pró-Índio de São Paulo (2020) e da Fundação Cultural Palmares (2021); além de Alves (2017).

4.2 Jacarequara, o lugar onde os jacarés quaravam¹¹

Os registros históricos evidenciam a existência de conflitos, fugas de escravos e povoações negras na região do Turiaçu, Gurupi, Bragança e Ourém. Castro (2006a) explica que no Arquivo Público do Estado do Pará há inúmeros documentos da década de vinte do século

¹¹ No Apêndice A há um ensaio etnofotográfico sobre esta comunidade (Apêndice A).

XIX, que apontam para a existência de quilombos e fugas de escravos na região de Ourém; através destes documentos foram identificados inúmeros mocambos/quilombos citados que datavam do período entre os anos de 1853 a 1862, destacando Jacarequara entre estes quilombos (ALMEIDA, 2013).

Rozemberg Ribeiro de Almeida (2013) a partir de fontes documentais e da oralidade local, afirma que a provável origem do quilombo do Jacarequara esteja relacionada com as fugas de escravos no período das primeiras décadas do século XIX. O autor explica que os relatos dos moradores mais velhos da comunidade remetem ao período a partir da década de trinta do século XIX; observa-se uma expressão importante para a formação da comunidade, como destacado nesses dois relatos extraídos de Almeida (ALMEIDA, 2013, p. 09, grifo nosso): “Eu ouvia o meu avô falar que o pai dele falava pra ele que nesse tempo tinha *um tal de pega-pega* que era o pessoal que subia o rio pegando gente pra levar pra guerra (Antonia Paulina da Conceição, 68 anos – Jacarequara/2008)”;

O começo daqui, eu era criança nesse tempo, mas eu ouvi, escutei o meu pai, o meu avô falarem que isso era do tempo da escravatura né, e isso tudo aqui era mata virgem [virgem], não tinha morador nenhum, aí chegou um negócio de *tal de pega-pega*, naquele tempo andavam agarrando os outros para levar pra guerra, aí eles fugiram e subiram de rio acima e depois se colocavam num lugar pra fazer sua barraquinha e, já iam butavam um roçadinho, já plantava a sua manivinha pra poder dar de comer pras filhas (Antonia Alexandrina dos Reis, 63 anos – Jacarequara/2008) (ALMEIDA, 2013, p. 09, grifo nosso).

Essa expressão “pega-pega” está relacionada ao movimento da cabanagem. Almeida (2013, p. 09) explica que “os cabanos subiam o rio, invadiam fazendas, se apossavam dos animais e levavam os ‘pretos’ para a ‘guerra’, então com medo dos cabanos e oprimidos pelos seus senhores, muitos escravos fugiam para o meio da mata”, aí constituíam pequenos povoados como forma de sobrevivência e resistência. Nesse sentido, o quilombo Jacarequara “pode ter sido formado por escravos que fugiam das fazendas e também com os que já se encontravam livres (pela fuga), mas que teriam tido que fugir novamente para escapar do ‘tal de pega-pega’” (ALMEIDA, 2013, p. 09).¹²

¹² Isto é apenas uma breve introdução à história do Quilombo do Jacarequara, para mais informações consultar: ALMEIDA, R. B. **Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta**. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Anais... Natal, RN: ANPUH, v. 27, 2013. Assim mesmo, mais relatos sobre a formação do quilombo podem ser encontrados em: VASCONCELOS, A.C.; JOB, S. M. **Quilombo**

Jacarequara é um nome com origem no tupi, junção de *îakaré* (jacaré) e *kuaray* (quarar: branquear, expondo ao sol) (FARIAS, 2017). A explicação para o topônimo pode ser facilmente encontrada em uma conversa com os comunitários anciões, como observada nesse relato registrado por Almeida (2013):

Se eles dessem topada numa raiz chamavam Bate-pé como pra cá tinha esse tal de Bate-pé. Esse raizama aí era porque o caminho lá pro onde iam tinha muita raiz, apelidaram de Raizama, era logo ali onde é o açougue do Cabral, tinha esse Bate-pé, tem esse Impuateua, agora esse eu não sei por causa do que é assim, tinha também o Sampaio, o Sampaio era porque era a moradia que apelidaram do pai do Jacinto Brás e Jacarequara tinham muito jacaré e pedra no rio aí quando a água tava baixa eles [os jacarés] ficava se enxugando no sol, quarando né, mas esse nome já veio dos índios, foram os índios que colocaram. (Antonia Alexandrina dos Reis, 63 anos – Jacarequara/2008) (ALMEIDA, 2013, p. 11, grifo nosso).

A partir desse relato observa-se a atuação dos indígenas da nação Tembé na região, como é o caso do topônimo associado a “grande presença de jacarés que durante o verão ficavam tomando banho de sol sobre as pedras das corredeiras, quarando, daí o nome Jacarequara” (FARIAS, 2017, p. 42). A influência também é muito evidente em mais topônimos de origem indígena existentes na região, a exemplo dos nomes de outras comunidades, como Mucurateua (terra das mucuras), Tipitinga (águas barrentas), Muruteua (terras de murumuru), entre outros (CALDAS e FERNANDES, 2015). O papel da nação Tembé nesta região vai para além da denominação de lugares e não está somente associado à existência da Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG), mas historicamente com o estabelecimento de relações de parentesco e casamentos entre os índios e os remanescentes de quilombos (ALMEIDA, 2013; VASCONCELOS e JOB, 2014; FARIAS, 2017):

No Jacarequara, a miscigenação vai além dos traços fisionômicos, ela está também nas práticas rotineiras do dia, ou seja, no hábito de dormir em redes, na culinária, nos contatos com a natureza, através das coletas de frutos, da caça e da própria pesca e, até nas manifestações artísticas (ALMEIDA, 2013, p. 13).

A Fundação Cultural Palmares emitiu em 14 de novembro de 2006, a Certidão de Autorreconhecimento publicada na Portaria Nº 29, de 12 de dezembro de 2006, na Seção 1, fl. 59-60 do Diário Oficial da União de 13 de dezembro de 2006, resolve por meio do:

Art. 4º REGISTRAR no Livro de Cadastro Geral n.º 08 e CERTIFICAR que, conforme Declarações de Autorreconhecimento e os processos em tramitação nesta Fundação Cultural Palmares, as Comunidades a seguir, SÃO REMANESCENTE DE QUILOMBOS: [...]

Comunidade de Jacarequara - localizada no município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará - Registro no Livro de Cadastro Geral n.º 08 - Registro n.º 792 - Fl. 04, em 14/11/2006 (FCP, 2006, p. 60).

Com o autorreconhecimento certificado, a luta da comunidade por seu território teve sua conquista com o domínio coletivo reconhecido em 13 de maio de 2008, outorgando à Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara (AVPS) o Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo, registrado no Registro de Imóveis Cartório Único de Ourém em 06 de junho de 2008, expedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) (Anexo A; ver Tabela 1). E em 07 de dezembro de 2010, o Território Estadual Quilombola de Jacarequara (TEQ Jacarequara) é criado, no município de Santa Luzia do Pará, conforme portaria n.º 02859, publicado no Diário Oficial n.º 31.808 de 10/12/2010 (ITERPA, 2010).

Cabe destacar que de acordo com os relatos e conversas informais observados na comunidade, a constituição do território titulado do Jacarequara deu-se a partir da cessão de títulos de terras pertencentes aos comunitários mais idosos possuidores de terrenos na área e que estavam engajados na luta pelo reconhecimento do domínio coletivo. É perceptível na fala e comportamento deste grupo, o sentimento de pertencimento que Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) e Andrade (2003) explicam, bem como a concepção que a terra é coletiva, mas cada família sabe o espaço que lhe cabe, em sentimento de coletividade que aos nossos olhos ocidentais individualistas é difícil compreender (ANDRADE, 2003; BENTES, 2013).

Outrossim, os comunitários explicam que algumas áreas demarcadas não foram indenizadas pelo Estado, o que resultou em “ilhas de propriedade particular” na área de uso comum, mas pelos relatos e observações de campo este fato não é motivador de conflitos. Também se ressalta que alguns comunitários possuem terrenos adjacentes ao território delimitado; este fato tampouco resulta em conflitos, pois é visto como bem adquirido por esforço próprio. Não obstante, sim há algumas questões associadas ao uso comum do território, como por exemplo em torno da divisão de áreas para cultivos e entrada de pessoas não

residentes na comunidade; por mais que haja regras sociais que determinam os usos das áreas do território, a convivência e a manutenção de recursos, tais controvérsias se mostram como um desafio para a comunidade, a qual tem na Associação o meio para resolução de conflitos dessa natureza.

O território da Comunidade do Jacarequara compreende uma área de 1.236,9910 hectares (12,37 km²), a sede da comunidade está situada nas coordenadas Latitude 1°36'21.5"S e Longitude 46°58'39.5"O, na margem direita do rio Guamá, que marca o limite entre Santa Luzia do Pará e Capitão Poço (Figura 1).

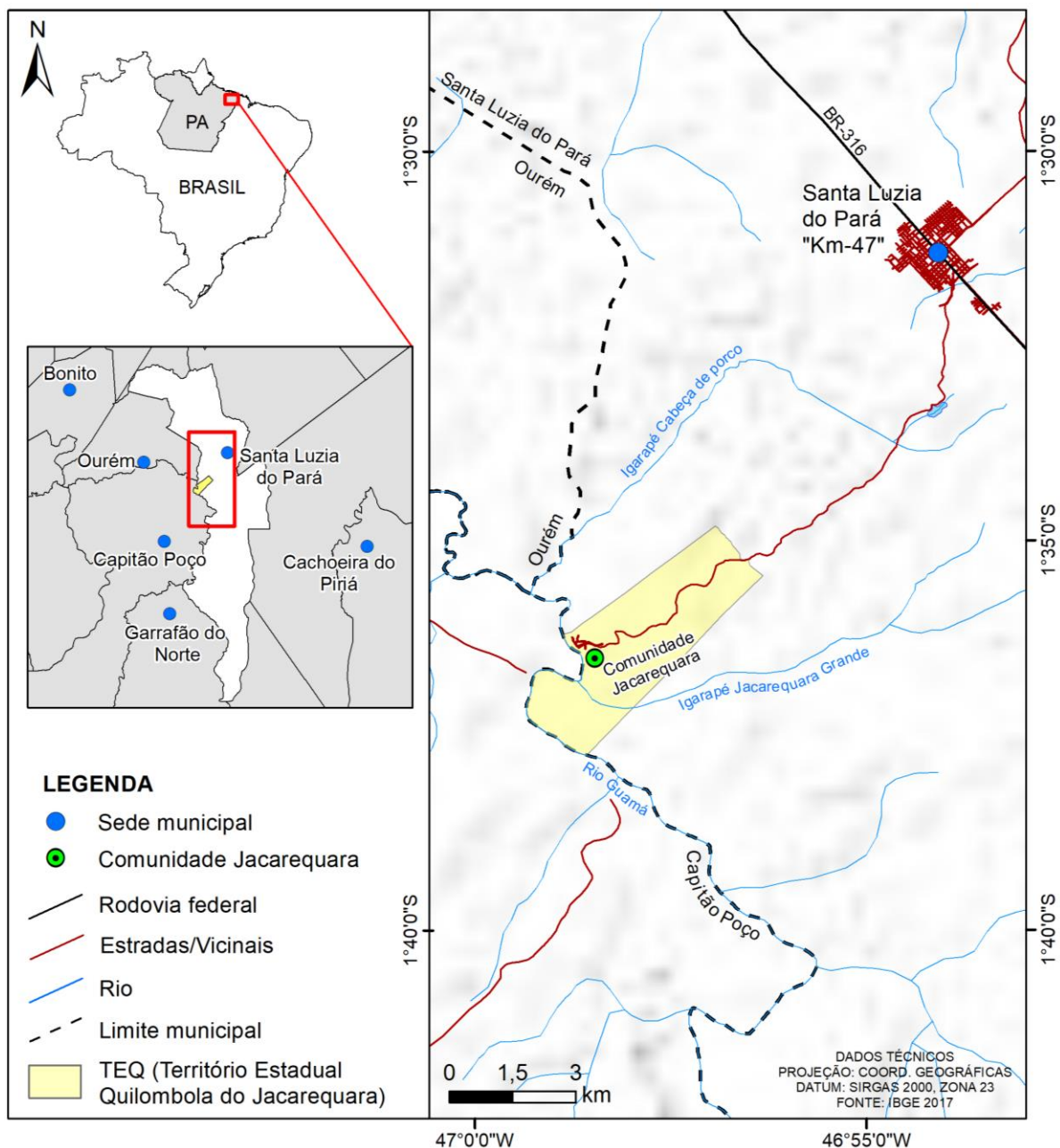


Figura 1 – Localização da comunidade quilombola do Jacarequara, no município de Santa Luzia do Pará, Pará.

A principal via de acesso é por estrada vicinal com 15,5 km de comprimento a partir da sede municipal, o “47” ou a “rua” como os moradores a chamam, até o centro do povoado, com trafegabilidade razoável no período de seca e bastante dificultosa no período chuvoso. A outra via de acesso é a partir dos municípios de Ourém ou de Capitão Poço, respectivamente a 20 e 34 km de distância, que consiste no trecho final na travessia do Rio Guamá para chegar à comunidade, atualmente feita por uma pequena balsa doada pelo governo municipal de Santa Luzia do Pará (Figura 2). Há ainda a via fluvial, pegando uma embarcação, geralmente uma “rabeta”, a partir de comunidades próximas como Muruteuazinho e Narcisa, ambas quilombolas e localizadas respectivamente em Santa Luzia do Pará e Capitão Poço, além de outras comunidades existentes no perímetro como Lins das Palmeiras (Santa Luzia do Pará) e Carrapatinho e Igarapé-Açu, localizadas em Capitão Poço.



Figura 2 – Modos de trafegabilidade na região estudada: A) Balsa. B) Acesso a partir de Capitão Poço via balsa. Autor: Aviz, M.F. (2020).

De acordo com a Secretaria Municipal de Saúde de Santa Luzia do Pará e a AVPS,¹³ moram 95 famílias e aproximadamente 394 pessoas, incluindo crianças e adolescentes pré-pubescentes. Majoritariamente, a população do Jacarequara reside na vila propriamente dita,

¹³ Informações recolhidas junto ao Agente de Saúde Comunitária da comunidade do Jacarequara, ao Presidente e à Secretária Executiva da Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara (AVPS), durante a fase de trabalho de campo (2020).

que estar dividida informalmente em: “*Lá em cima*” ou “*morro*”, “*Rua principal*”, “*Rua da Tia Ivete*” e “*Rua do Seu Manequinho*”; já algumas pessoas vivem em duas localidades no interior do território: o Centro¹⁴ e o Joé (ou Jué) ou vila São Raimundo. A maioria das moradias são de alvenaria, mas também há em menor quantidade casas de madeira e pau-a-pique, além de que na comunidade há 50 moradias populares construídas em virtude do Programa Minha Casa Minha Vida, o que ajudou a melhorar as condições de moradia de uma parcela significativa da comunidade. Interessante observar que alguns moradores vivem no Centro ou no Joé/vila São Raimundo, mas mantêm casas na vila principal. Ainda há outras construções importantes, como a escola municipal de ensino infantil e fundamental menor, o barracão da AVPS, a Igreja de Nossa Senhora do Livramento (apresentada como o centro da comunidade) (Figura 3) e os dois campos de futebol.



Figura 3 – Panorama da comunidade do Jacarequara com destaque para o campo de futebol e a Igreja de N^a Sr.^a do Livramento ao centro. Autor: Aviz, M.F. (2020).

¹⁴ Terminologia amplamente utilizada pelas pessoas da região de Santa Luzia do Pará, assim como nas Regiões Geográficas Imediatas de Bragança e Capitão-Poço. É uma denominação relacionada à zona rural, ao roçado ou um lugar próximo ao roçado e à mata.

A população do Jacarequara se constitui como uma comunidade que apresenta atividades camponesas integradas na economia municipal, com ênfase na agricultura familiar voltada para o autoabastecimento a partir da produção de farinha, milho e feijão da colônia e, posterior venda do excedente nas cidades próximas (Santa Luzia do Pará, Capitão Poço e Ourém) (FARIAS, 2017). Além da agricultura, as outras atividades produtivas praticadas são o extrativismo vegetal, representado na coleta de frutos, enfatizando a coleta de açaí e de murumuru (*Astrocaryum murumuru* Mart., 1824), o primeiro para autoconsumo e comercialização com atravessadores da cidade e o segundo para comercialização da amêndoa com empresa de cosméticos (ALMEIDA e SILVA, 2018); o extrativismo animal, representado nas atividades de pesca e caça voltadas para o autoconsumo familiar; e o extrativismo mineral, simbolizado na produção artesanal de cerâmica, atividade marcada como símbolo da comunidade tanto na tradição dos comunitários como na bandeira da Associação. Além daqueles que se mantêm com as aposentadorias como trabalhadores rurais e os beneficiários de programas governamentais de assistência social, também há quem trabalha nas fazendas adjacentes ou na colheita de pimenta-do-reino (*Piper nigrum* L., 1783) das plantações em Capitão Poço, durante a safra nos meses de julho a setembro. Bentes (2013) elenca características que podem ser comuns às comunidades rurais negras, as quais podemos observar algumas delas no Jacarequara:

a. estão localizadas, na maioria das vezes, no meio rural e foram formadas há muito, muito tempo – algumas até desde o tempo da escravidão; b. a maioria das pessoas que lá residem é negra; c. muitas pessoas da comunidade são parentes umas das outras; d. falam a mesma língua; e. trabalham no extrativismo animal (pesca, por exemplo), extrativismo vegetal (castanhas, látex, açaí), no extrativismo mineral (pedras, areias etc.); mas, também fazem roças (plantios de mandioca, milho, etc., plantam frutas, tem hortas); g. muitas vezes fazem mutirões; h. a terra é coletiva, mas cada família sabe o espaço que lhe cabe; i. produzem artesanatos (de palha, de argila, de madeira, de cipó, etc.); j. geralmente, tem a mesma religião, cuja base predominante tem sido a fé cristã; k. são pacíficos; l. se autodenominam com o nome de quilombola (BENTES, 2013, p. 76).

Em Santa Luzia do Pará, as comunidades quilombolas existentes no município atuam em cooperação com organizações sociais para discutir ações voltadas à territorialidade, sociobiodiversidade e identidade étnica. Organizações como o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), a Cooperativa Mista dos Agricultores entre os Rios Caeté e Gurupi (COOMAR), a Escola de Formação para Jovens Agricultores de Comunidades Rurais Amazônicas (ECRAMA), Rede Bragantina de Economia Solidária Artes & Sabores e,

ocasionalmente, o poder público municipal, atuam em conjunto com as comunidades como em ações afirmativas em alusão ao dia 20 de novembro, questão fundiárias, métodos de plantio tradicionais e agroecologia, trocas de sementes, cursos técnicos agroecológicos, lutas envolvendo o currículo escolar, economia solidária, valorização da sociobiodiversidade e a importância da participação dos jovens nos debates (FARIAS, 2017; GHIRARDI et al., 2018). Uma das conquistas desse engajamento foram as Leis Municipais, nomeadas em homenagem a importantes lideranças quilombolas luzienses: a Lei Joana Pornusena dos Santos (Lei 271/2010), a Lei Raimundo Nogueira Santos (Lei 272/2010) e a Lei Gilberto Vitoriano Ramos (Lei 272/2010), que, respectivamente, instauraram a Comenda Pornusena destinada a homenagear cidadãos luzienses que prestaram serviços relevantes às Comunidade Quilombolas de Santa Luzia do Pará; a criação da Semana dos Povos Quilombolas de Santa Luzia do Pará e o Feriado Municipal no Dia da Consciência Negra; e a instituição e regulamentação municipal da Lei Federal Nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que torna obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira na educação básica (FARIAS, 2017).

Esse engajamento e as conseqüentes conquistas sociais e políticas serviram para fortalecer as identidades étnicas e territorialidades das comunidades quilombolas do município, o que influencia na cultura destas comunidades, como é o caso das manifestações religiosas e festivas. A comunidade quilombola do Jacarequara tem sua festividade oficial dedicada à Nossa Senhora do Livramento, a padroeira da comunidade, realizada entre os meses de setembro e outubro; e a Festividade de São Brás, manifestação religiosa popular que ocorre em meados de fevereiro. Antonio Edson Farias (2017)¹⁵ fez um estudo com riquíssimos detalhes sobre a Festa de São Brás e a identidade étnica do Jacarequara.

Na comunidade há outras manifestações não-religiosas, como os eventos em alusão ao Dia da Consciência Negra, no dia 20 de novembro, organizados pelas comunidades quilombolas do município e em sistema de alternância entre elas. Há ainda os tradicionais torneios de futebol e cavalgadas, geralmente realizados no segundo semestre no período de seca, coincidindo com as festas da Consciência Negra, festividades religiosas e festejos de aniversários. Nestes torneios, além do futebol, há bingos, música de som de aparelhagens (grandes estruturas de

¹⁵ Mais informações em: FARIAS, A. S. **Entre o quilombo e o santo: Discursos Identitários na Festividade de São Brás, na Comunidade do Jacarequara**. 2017, p. 105. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Bragança – PA, 2017. Assim mesmo, há uma versão compacta deste estudo em: FARIAS, A. E. Religiosidade, Cultura e Identidade: Festividade de São Brás na Comunidade Quilombola do Jacarequara em Santa Luzia do Pará. **Nova Revista Amazônica**, Bragança - PA, v. 1, n. 6, p. 69–82, 2018.

equipamentos sonoros) e vendas de bebidas e comidas: coxinhas, bolos e arroz com galinha, etc.

O mais relevante curso d'água é o rio Guamá, que exerce importantíssimo papel socioecológico na paisagem; além dele há os Igarapés Cabeça-de-Porco, Jacarequara Grande, Jacarequarazinho e os pequenos lagos que compõem os corpos d'água secundários. Esta paisagem apresenta um mosaico composto de manchas de florestas primárias, florestas secundárias em diferentes estágios (capoeiras e capoeirões), áreas de uso agrícola e pastagens, além de diferentes fitofisionomias como matas de igapó, matas de várzeas e matas de terra firme.

Outra área do Jacarequara é a “Atravessia”.¹⁶ Interessante observar que a “Atravessia” é o local de maior socialização e encontro das pessoas da comunidade, especialmente aos domingos quando é comum se reunirem neste local e, também, chegam pessoas vindas de outras localidades como o 47 (sede municipal de Santa Luzia do Pará), Muruteuazinho, Lins das Palmeiras, Carrapatinho, Cacuri e Igarapé-Açu (essas três últimas ficam no município de Capitão Poço). Os “turistas” chegam em motocicletas e carros, os que moram do outro do rio atravessam na pequena balsa. No verão amazônico (época de seca), o fluxo de pessoas aumenta, transformando a área em um balneário procurado por aqueles que querem dispor de lazer e tomar banho nas águas do rio Guamá (Figura 4). Também nessa área do rio que há uma oportunidade de acrescentar renda extra para algumas famílias, que empreendem na venda de bebidas, comidas como coxinhas, churrascos, arroz com galinha, bolo de macaxeira, vatapá, *chopp*, etc. Em relação a este fluxo de pessoas, Dona Ivete (70 anos) descreve que “*aqui todos ganham, todos os donos de boteco ganham. Quando acaba na beira [“Atravessia”], eles [as pessoas e turistas] vêm pro bar aqui do campo, o ‘Cabaré da Mata’, e quando acaba aqui [em relação ao bar citado], vão lá pro morro, no Carlinhos*”.

As margens do rio Guamá são locais essenciais para a sociabilidade no Jacarequara, nela são feitas tarefas domésticas, pescado o almoço ou a janta e, também, são feitos os “avoados” ou “avortados”. Estes avoados são feitos principalmente por homens, mas as crianças e adolescentes de ambos os sexos o fazem também. O período do verão é quando acontecem os avoados com mais frequência, as pessoas se deslocam para a margem oposta, levam rede de pesca ou caniço, farinha, carvão ou só apenas um isqueiro, às vezes levam sal ou outra carne

¹⁶ Em relação a “Atravessia”, esta área de aproximadamente 10.000 m² não está na área do território e também não é reivindicada pelo fazendeiro vizinho à comunidade; ambas as partes consideram que a área pertenceria à União por localizar-se próximo à um rio navegável.

como acompanhamento. O peixe é pescado, tratado, assado e consumido ali mesmo na beira do rio, onde são estabelecidas conversas, relações de parentescos e amizades. Estas práticas cotidianas, mesmo que não frequentes, estão intrínsecas com os componentes do ambiente do território, com a importância do rio Guamá na vida local e com o senso de manutenção dos recursos em uma sustentabilidade ambiental própria da comunidade.



Figura 4 – Formas de utilização da área denominada por “Atravessia”. A) Visitantes chegando na área da “atravessia”. B) Panorama da área de “atravessia”. C) Pessoas utilizando área da “atravessia” para recreação. Autor: Aviz, M.F. (2020).

5 CAPÍTULO V: PERFIL E ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA

A comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará) é formada por 85 unidades familiares,¹⁷ destas foram entrevistadas 48 pessoas pertencentes a 40 unidades familiares. Entre os entrevistados, os homens foram maioria com 70,8% (n=34) e as mulheres representaram 29,2% (n=14). As relações de gênero e divisão sexual do trabalho é comum nas relações sociais de comunidades tradicionais e rurais, atividades produtivas que concebem precisar do elemento força física e periculosidade, geralmente, são responsabilidade masculina e as atividades ligadas aos cultivos e o universo doméstico, como preparo e beneficiamento, são responsabilizadas ao feminino (MANESCHY, 1995; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; PEZZUTI et al., 2018; BRITO e COSTA, 2019).

A predominância de homens é maior quando se trata de atividades de pesca, como identificado por Nascimento e Barros (2019) em estudos também realizados em comunidades quilombolas e, também, em outras comunidades como mostrado por Brito e Costa (2019) e por Guimarães et al. (2019). Aliás, Brito e Costa (2019) constatam que na comunidade de Igarapé-Açu, município de Capitão Poço, proximamente relacionada com Jacarequara, os homens foram os que mais praticaram atividades de pesca. Já em relação à caça, Figueiredo e Barros (2015) explicam que na comunidade quilombola de Joana Peres (Baião - PA), a caça é atividade essencialmente masculina e às mulheres é destinado a responsabilidade pela etapa doméstica dessa atividade.

Maneschy (1995) explica que o envolvimento de mulheres na pesca é comum no litoral paraense, porém a pesca como atividade feminina é pouco valorizada, geralmente, às mulheres é direcionado o papel importante no processamento e limpeza do pescado, assim como auxiliar na manutenção dos apetrechos de pesca. Além disso, elas podem praticar atividades que, geralmente, não são realizadas por homens, como Nascimento e Barros (2019) explicam que em Mangueiras (comunidade quilombola na Ilha do Marajó) a pescaria também é atividade feminina, sobretudo na pesca de mariscos e outros frutos do mar, ficando a pesca de espécies de peixes sob responsabilidade masculina, sobretudo em águas profundas.

¹⁷ Apenas para efeito deste estudo consideramos a Unidade Familiar sinônimo à Unidade Habitacional ou Doméstica e conformado por uma residência que contém todas as pessoas que ocupam esse ambiente, desconsiderando coabitações familiares.

A faixa etária predominante foi de indivíduos entre 31 e 40 anos (27,1%), seguido de pessoas entre 21 a 30 (20,8%), a idade mínima foi de 21 anos e a máxima de 86 anos (Tabela 2). A predominância de indivíduos na faixa etária entre 21 a 40, composta por maioria de indivíduos do sexo masculino (82,6%), indica que uma boa parcela de pessoas economicamente ativas estão envolvidas em atividades produtivas associadas à fauna silvestre, o que também pode ser indicativo que estes indivíduos sejam chefes de família e utilizam tais atividades como fonte de subsistência seja na renda ou na alimentação da unidade familiar. Isso se confirma quando observamos que 47,5% das unidades familiares pertencem a este grupo etário, composto por cônjuges e dependentes, muitas vezes infantes, que conformam uma base familiar que necessita de recursos. Na comunidade, 20,8% dos entrevistados estavam na faixa etária 21 a 30, o que pode ser um indício de maior envolvimento de pessoas jovens em atividades de extrativismo animal, o que segundo Brito e Costa (2019) poderia indicar uma renovação de mão de obra, especialmente na atividade pesqueira da região.

Tabela 2 – Faixa etária dos entrevistados na comunidade quilombola do Jacarequara.

Faixa etária (anos)	Quantidade (n)	Frequência relativa (%)
21 a 30	10	20,8
31 a 40	13	27,1
41 a 50	07	14,6
51 a 60	09	18,8
>60	09	18,8
Total	48	100,0

Entre os sujeitos da pesquisa, 97,9% (n=47) são paraenses e apenas um entrevistado informou ser cearense. A maioria (81,3%, n=39) informou ser nativo da comunidade, os demais informaram ser provenientes de localidades circunvizinhas: Aldeia Sede na Terra Indígena Alto Rio Guamá e Cabeça de Porco (município de Santa Luzia do Pará) e Igarapé-Açu (município de Capitão-Poço) e, também, de outro municípios como Augusto Corrêa, Capanema e Santa Isabel do Pará. No geral, o tempo de moradia variou de 2 a 86 anos com média de $38,8 \pm 19,8$ anos; os menores tempos foram registrados para homens jovens em união informal com mulheres nativas da comunidade. O fato de os entrevistados serem naturais da comunidade ou possuírem um tempo de residência elevado, favorece uma maior interação e compreensão com o ambiente que coabitam, também favorece o estabelecendo de relações de parentesco e amizade, o que estimula uma maior coesão social e cultural, que por meio da sociabilidade e

troca de experiências favorecem a transmissão de conhecimentos associados às práticas agrícolas e extrativistas, no caso a caça e a pesca (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; BRITO e COSTA 2019; COSTA-NETO e MARQUES, 2000), bem como o compartilhamento de recursos capturados (FIGUEIREDO e BARROS, 2015).

Na comunidade do Jacarequara, 41,7% dos entrevistados informaram estar em relação conjugal do tipo união informal e 31,3% são casados, constituído um quantitativo de 72,9% de indivíduos em alguma relação conjugal (Tabela 3). Tal resultado é similar ao encontrado na comunidade de Igarapé-Açu (Capitão Poço - PA), onde a maioria relatou ter alguma relação conjugal (BRITO e COSTA, 2019).

Tabela 3 – Estado civil dos entrevistado na comunidade do Jacarequara.

Estado civil	Valor absoluto	Frequência relativa (%)
Solteiro	04	8,3
Casado	15	31,3
Divorciado	01	2,1
União Informal	20	41,7
Viúvo	08	16,7
Total	48	100,0

Além disso, foi constatado que os indivíduos casados predominaram nas faixas etárias entre 31 a 40 e 51 a 60 anos, enquanto o status de Viúvo foi majoritário entre indivíduos acima de 60 anos. Já o status de União Informal predominou entre indivíduos de 21 a 40 anos (Figura 5), estes apresentaram uma média de 1,5 filhos e entre os casados, maioria na faixa etária entre 51 e 60 anos, foi observado a maior média de filhos (4,0 filhos). Considerando que pessoas entre 21 e 40 anos possuam filhos em idade de maior dependência socioeconômica, estes grupos familiares possuem na atividades agrícolas e extrativistas sua principal forma de subsistência familiar (BRITO e COSTA, 2019).

A prole informada pelos entrevistados variou entre de nenhum até nove filhos, com uma média de $3,2 \pm 2,4$ filhos por entrevistado. No geral, 39,6% informaram possuir entre 1 e 2 filhos, 27,1% de 3 a 4 filhos, 12,5% de 5 a 6 filhos e 12,5% mais de 7 de filhos. Esta média de filhos é comum em populações pesqueiras e agrícolas no nordeste do Pará, como observado por estudos realizados por Brito et al. (2018) e Brito e Costa (2019). Entre os que informaram possuir filho, 62,7% afirmou que os descendentes residem na comunidade, fato observado pela

presença de grupos familiares proximoamente relacionados, o que sugere um nível de permanência na comunidade.

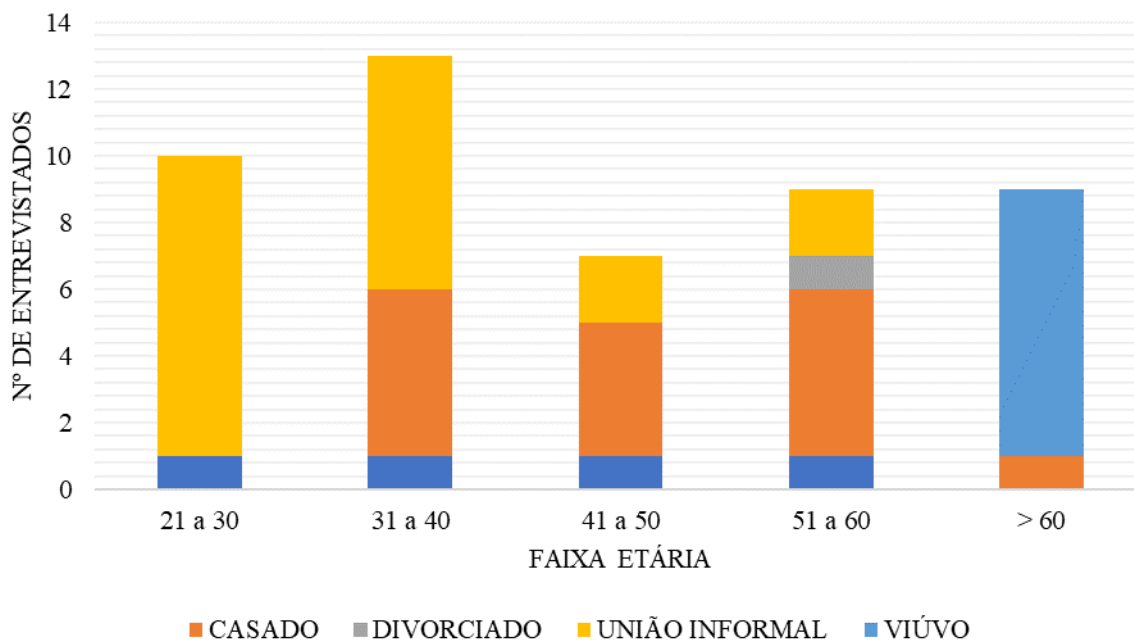


Figura 5 – Distribuição entre estado civil e faixa etária dos moradores entrevistados na comunidade quilombola do Jacarequara.

Quando questionados se estudaram ou não, 87,5% informaram positivamente e 12,5% responderam que não. O grau de instrução escolar entre os entrevistados foi predominantemente de sujeitos com ensino fundamental incompleto, representando 70,8% (Tabela 4). Este nível de escolaridade é relatado em outros estudos em comunidades quilombolas em Salvaterra (NASCIMENTO, 2020) e em Baião (FIGUEIREDO e BARROS, 2015). Muitos fatores podem ser relacionados a este resultado. Brito e Costa (2019) explicam que em comunidades rurais os jovens e as crianças acabam tendo que conciliar jornada de trabalho doméstico e agrícola com a escola; este fato, associado à precariedade das escolas rurais, torna-se um impeditivo para que o indivíduo conclua o ciclo escolar.

Cabe ressaltar que a formação educacional do indivíduo do campo está ligada às atividades da agricultura familiar, a partir de processos de socialização configurados no seio do núcleo familiar. Consequentemente, a precoce incorporação às atividades agrícolas do núcleo familiar resulta na limitação de tempo dos estudantes rurais para frequentar a escola, o que explicaria os baixos índices educacionais de populações essencialmente rurais, como observado em Jacarequara. O núcleo familiar atua como agente de formação tanto de valores de vida como de nível profissional, sendo responsável pela formação de sua própria força de trabalho baseado

em práticas educativas exercidas “em espaços e momentos diversos: em casa, no roçado, nas práticas produtivas e, também, nas possibilidades de articulação dos camponeses com os movimentos sociais” (OLIVEIRA, 2008, p. 47).

Tabela 4 – Escolaridade dos entrevistados na comunidade do Jacarequara.

Escolaridade	Valor absoluto (n)	Frequência relativa (%)
Não estudou	06	12,5
Alfabetização	01	2,1
E. fundamental completo	01	2,1
E. fundamental incompleto	34	70,8
E. médio completo	01	2,1
E. médio incompleto	04	8,3
Ensino superior	01	2,1
Total	48	100,0

As atividades ligadas à agricultura e ao extrativismo foram as mais citadas, respectivamente 31,7% e 17,8%, sendo a base da renda das famílias tanto dos entrevistados como na comunidade como um todo, fato observado em campo (Figura 6). Importante relatar que a produção agrícola na comunidade se centra na mandioca e na subsequente produção de farinha; já o extrativismo é focado no açaí e no murumuru, o primeiro para autoconsumo e venda para o núcleo urbano municipal e o segundo é destinado à empresa de cosméticos.

Tal característica é típica da agricultura familiar da região. Schmitz e Motta (2007) definem esta agricultura não-patronal amazônica como uma produção familiar rural, caracterizada não somente pela agricultura *de facto*, mas por uma diversificação de atividades produtivas inseridas nos diferentes ecossistemas circunvizinhos, como, por exemplo, a pesca, a caça, o extrativismo vegetal, o artesanato e a prestação de serviços. A prestação de serviços caracterizado por limpezas de roçados (roçar juquira), limpeza de açazais e colheita de pimenta-do-reino (*Piper nigrum*) representam uma importante fonte de renda, sobretudo em despesas essenciais e que não são produzidas na comunidade como energia elétrica, telefone, medicamentos e outros itens básicos (BARBOSA et al., 2011; INSTITUTO PEABIRU, 2020). Estas características estão evidentes em diversos grupos do campesinato amazônico e no caso do Nordeste Paraense, especialmente na Região de Integração do Rio Caeté, esta agricultura familiar é marcada por uma produção itinerante baseada no preparo de área por meio da derruba e queima, com longos períodos de pousio, para o cultivo de culturas agrícolas, principalmente

mandioca, feijão, milho (*Zea mays* L., 1753), arroz e malva (SCHMITZ, 2007; MOREIRA, 2008; PEDROSO-JUNIOR et al., 2008).

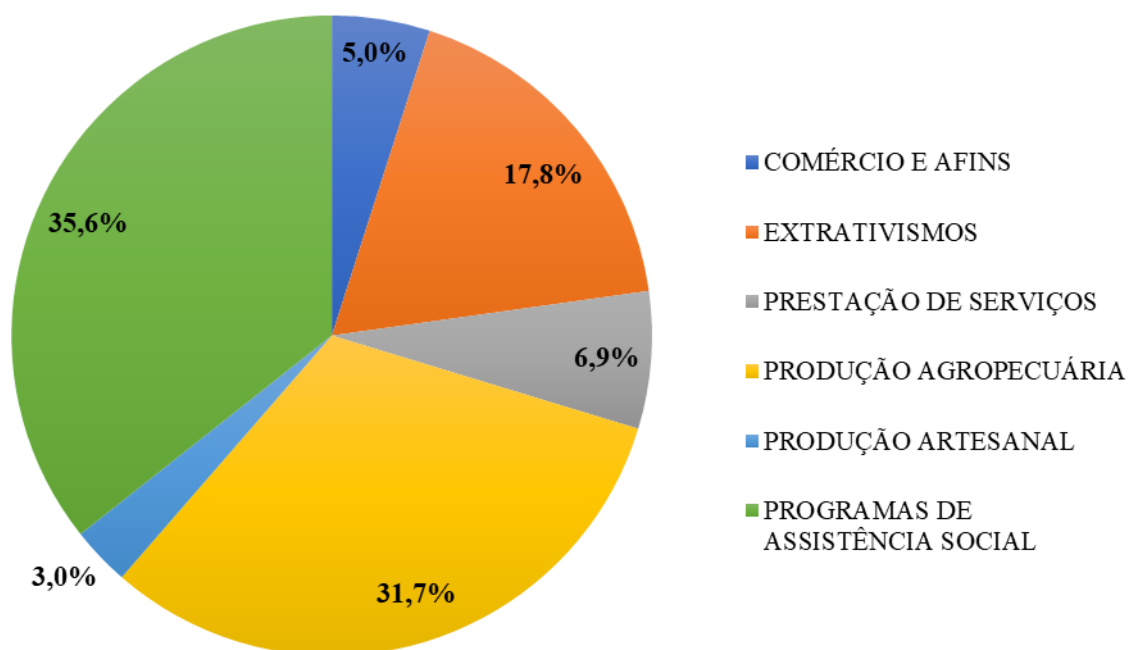


Figura 6 – Distribuição das atividades produtivas e fontes de renda por setor produtivo.

Nesta comunidade a pesca e a caça constituem atividades secundárias, ligadas fundamentalmente à subsistência alimentar de forma complementar, o que é explicado pela predominância de atividades agrícolas como fonte renda e subsistência. Tal característica foi identificada por Brito e Costa (2019) em Igarapé-Açu (Capitão Poço), onde a pesca é destinada à provisão de proteína animal e como complemento de renda com a venda do excedente, assim como identificado em comunidades de Colares (GUIMARÃES, 2015; GUIMARÃES et al., 2019) e de Salvaterra (NASCIMENTO e BARROS, 2019); o contrário ocorre em comunidades litorâneas, como explicado por Barboza et al. (2014) em Bragança, no qual a pesca exerce papel ainda mais central na alimentação e na renda.

Cabe ressaltar que cinco (5) colaboradores citaram possuir na pesca uma fonte de renda, mesmo que complementar. Brito e Costa (2019) acham que o fato dos pescadores de Igarapé-Açu também não citarem a pesca como fonte de renda está ligado à ausência de organização social dos sujeitos em entidades sociais, como associações; não obstante, em Jacarequara, onde sim há a figura da Associação, a prática da pesca também mostrou-se majoritariamente direcionada à alimentação do grupo familiar.

O principal componente da renda no quilombo do Jacarequara são os programas de assistência sociais (39,3%); desse quantitativo o Bolsa Família representou 66,7% das citações,

sendo a principal fonte de renda para estas famílias. A renda mensal média na comunidade é inferior ao salário mínimo de 2020, estando em torno de R\$ 811,24 ± R\$ 634,60. Já para 50,0% dos entrevistados a renda mensal é inferior a meio salário mínimo; e para 27,1% foi de meio a um salário mínimo. A renda *per capita* média foi de R\$ 238,84 (Tabela 5).

Tabela 5 – Perfil da renda entre os entrevistados no quilombo do Jacarequara.

Faixa de renda	Valor absoluto (n)	Frequência relativa (%)
<R\$ 522,00	24	50,0
>R\$ 522,00 <R\$ 1.045,00	13	27,1
>R\$ 1.045,00 <R\$ 1.567,00	05	10,4
>R\$ 1.567,00 <R\$ 2.090,00	05	10,4
>R\$ 2.090	01	2,1

Ainda em relação à renda, as pessoas entre 21 e 30 apresentaram a renda média mensal menor que as faixas etárias posteriores (Figura 7). Indivíduos casados e os com idade entre 51 e 60 anos apresentaram média de 4,0 filhos, este grupo é composto por pessoas com estabilidade conjugal de longa data, o que explica que possuam maior média de filhos em comparação ao grupo de pessoas em união informal, predominante entre pessoas de 21 a 40 anos, os quais apresentaram renda média mensal menor (R\$ 482,06) que os indivíduos com status de viúvo, o que é explicado pelo fato que todos que informaram ser viúvo apresentaram ter mais de 60 anos e recebem aposentadoria.

Como a maioria dos mais jovens informaram estar em união informal e também possuírem uma renda média menor, esse grupo constitui o que mais depende de atividades agrícolas e extrativistas para subsistência e sustento familiar. A renda é um fator importante no núcleo familiar, pois além de prover alimentos, sejam industrializados ou não, está envolvida na manutenção de outros setores, como saúde e vestuário. Tal realidade descrita também foi observada para Igarapé-Açu (Capitão Poço - PA), onde predominou uma renda inferior ao salário mínimo, e também em São José (Ourém - PA) (BRITO e COSTA, 2019). Em Colares apresentou-se a mesma configuração como relatado por Guimarães et al. (2019).

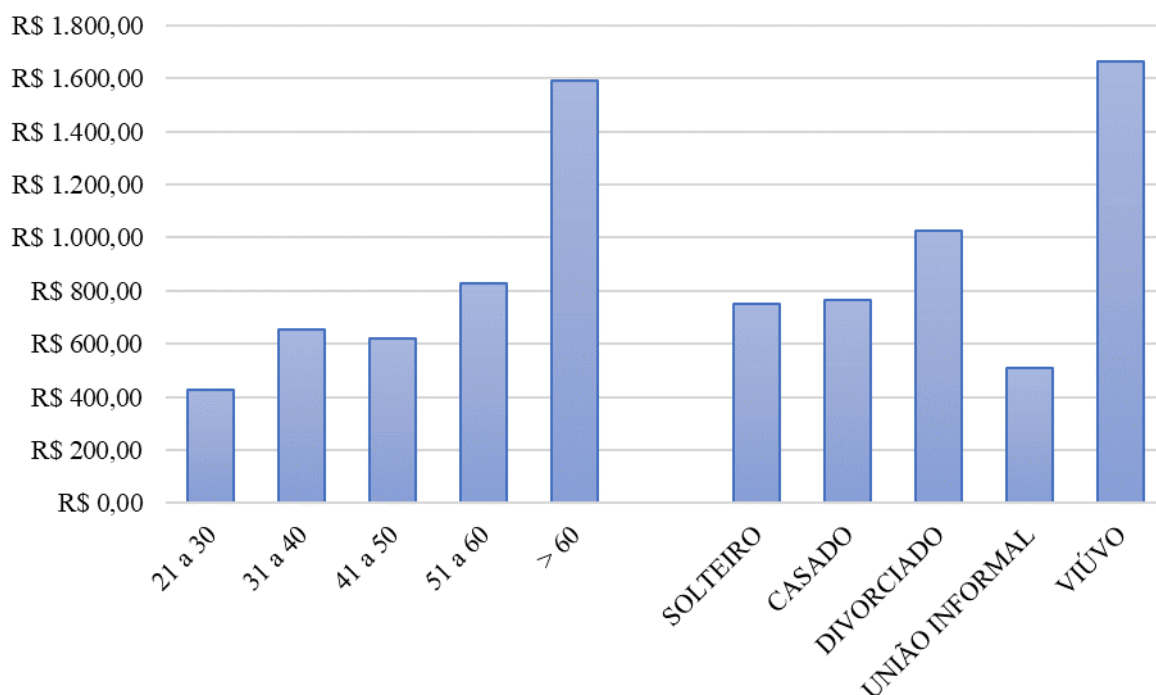


Figura 7 – Renda média mensal por faixa etária e por estado civil na comunidade quilombola do Jacarequara.

O rio Guamá pode ser considerado como o principal agente socioecológico na paisagem que a comunidade está inserida, as atividades realizadas neste curso d'água são direcionadas a diversas finalidades no âmbito do núcleo familiar e, também, na comunidade. Entre os entrevistados o perfil de frequência de uso variou, principalmente, entre “diariamente” (n= 14) e “3 ou 4 vezes por semana” (n=13) (Figura 8). A frequência de uso desse recurso hídrico foi maior para pessoas entre 31 e 40 anos, estas informaram uma maior diversidade de usos e frequência de uso. Já as pessoas entre 41 e 60 anos informaram utilizar o rio diariamente e os idosos foram maioria em afirmar não fazer mais utilizar o rio de forma direta.

Observamos que quanto maior a renda média mensal menor a frequência de uso do rio, geralmente, estas pessoas possuem poços e encanamento hidráulico doméstico, assim evitando o uso do rio para tarefas domésticas, são estas pessoas que geralmente adquirem o pescado vendido, haja visto que as maiores rendas foram registradas para pessoas idosas e que recebem aposentadoria. Já os indivíduos com as menores rendas média foram os que citaram as maiores frequências de uso, o que é explicado por serem famílias com moradias mais modestas e que necessitam utilizar o rio para exercer atividades domésticas, como lavar roupas ou louças, mas também para prover recursos à família por meio da pesca e a caça associada, bem como a venda de comidas na área do balneário (Figura 9). No geral, pode-se considerar que toda a comunidade

utiliza o rio, seja direta ou indiretamente, em atividades domésticas e de lazer, assim como em atividades de subsistência e produtivas.

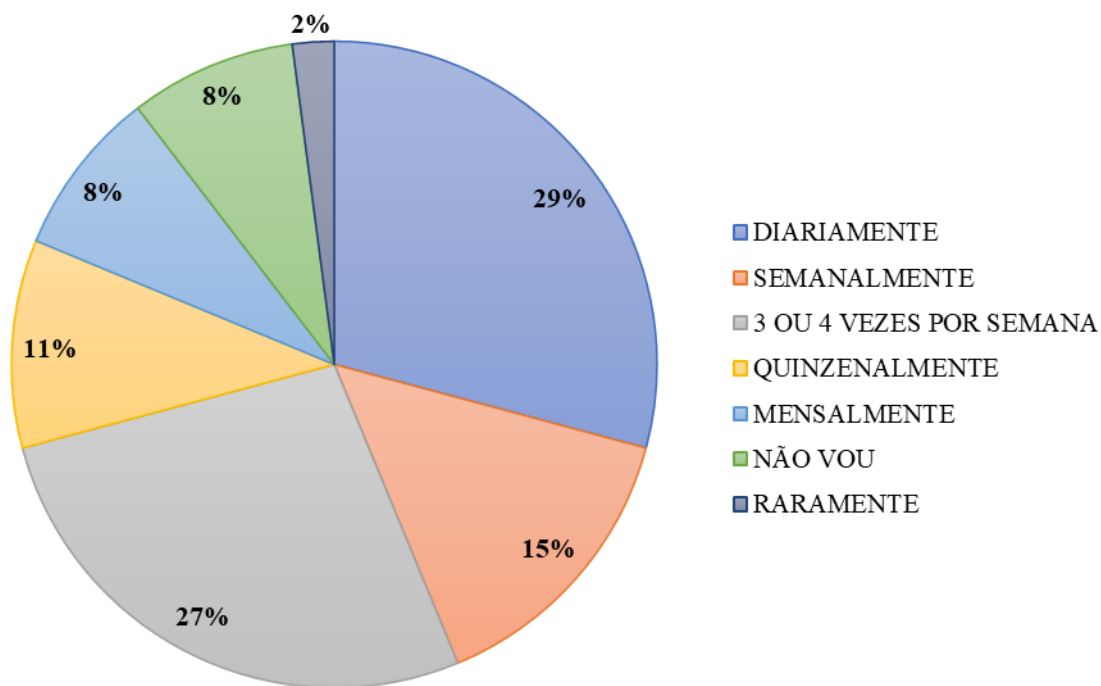


Figura 8 – Perfil de frequência de uso do rio Guamá na comunidade quilombola do Jacarequara.

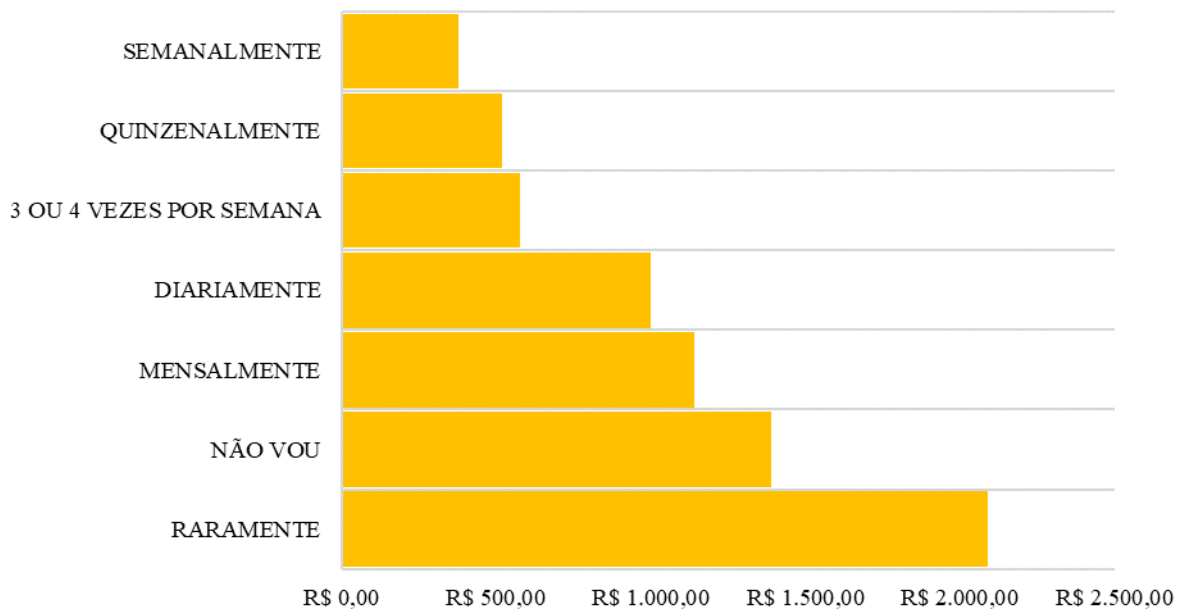


Figura 9 – Relação entre renda média mensal e perfil de frequência de uso do rio na comunidade quilombola do Jacarequara.

6 CAPÍTULO VI: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

6.1 Abordagens metodológicas

Considerando a natureza interdisciplinar das etnociências, neste estudo foram utilizadas metodologias que possibilitassem conhecer, caracterizar e analisar, desde uma perspectiva interdisciplinar, as percepções e apropriações culturais presentes e associadas às práticas de uso e manejo da fauna conectadas aos conhecimentos ecológicos tradicionais, além do papel desses recursos faunísticos na cultura alimentar da comunidade quilombola do Jacarequara.

Na busca desse objetivo, o estudo apoiou-se em métodos tanto qualitativos quanto quantitativos, em um vaivém entre as ciências biológicas e as ciências sociais e humanas. Ambos os métodos são de natureza diferente, não que haja uma contradição entre eles ou que um substitua ao outro; nenhum deles é uma corroboração ou verificação do outro, isto é, eles se complementam na realização das investigações. Não obstante, mesmo que “quali-quantitativo”, priorizou-se a abordagem qualitativa por um maior interesse na subjetividade, ou seja, em descrever e aprofundar em um nível de realidade – correspondente ao universo particular de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes – que não pode ser quantificado (medido e estandardizado para análises estatísticas, na forma de variáveis) (MINAYO e SANCHES, 1993; MINAYO et al., 2002; HERNÁNDEZ-SAMPIERI et al., 2014).

Cabe salientar que esta pesquisa não é uma etnografia, mesmo que utilize o enfoque etnográfico como metodologia de imersão à realidade local, ou seja, uma perspectiva êmica da realidade dos moradores e como estes dialogam com seu universo (STURTEVANT, 1964). O *método etnográfico* é um dos mais conhecidos e utilizados para obtenção de informação de índole qualitativa (embora, às vezes, também possa ser transformada em quantitativa) (SANDOVAL, 1996), facilitando o trabalho dentro de um leque de contextos psicológicos, históricos, sociais e culturais de cada sujeito e coletivo, que os métodos quantitativos não conseguem captar. Este método contextualiza os protagonistas e suas vivências, de onde confluem experiências, sentimentos, subjetividades e interpretações que cada sujeito faz de sua vida e da vida social (DA MATTA, 1987; MINAYO et al., 2002).

No método etnográfico, a pesquisa de campo segue os princípios do saber “olhar, ouvir e escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), visto que possibilita estabelecer a crítica e disciplina do olhar e do ouvir como forma de obtenção de dados referente à realidade local. A imersão no contexto diário da comunidade de estudo condiciona à existência de uma interação

complexa entre pesquisador e o sujeito da pesquisa, onde os modos e comportamentos devem receber atenção especial no trabalho de campo, visto que observação inclui tanto o que é visto como o que é percebido pelos demais sentidos (DA MATTA, 1987; RICHARDSON, 2012).

6.2 Amostragem e técnicas para obtenção de dados

As principais técnicas do *método etnográfico* foram utilizadas para gerar e coletar os dados em campo: observação participante, diferentes tipos de entrevistas (aberta, semiestruturada e estruturada) e "excursões guiadas" (SANDOVAL, 1996; ALBUQUERQUE et al., 2019), ao mesmo tempo que a ferramenta fotográfica possibilitou, para além da mera ilustração, uma "forma de escrita da narrativa etnográfica" (etnofotografia) (FERNANDES e FERNANDES, 2019).

A amostragem por referência em cadeia, ou técnica da "bola-de-neve" (*Snowball*) (BAILEY, 1994), foi utilizada uma vez que eram os próprios moradores os que iam indicando sobre aqueles sujeitos locais mais adequados e pertinentes para tratar sobre os diferentes aspectos relacionados com a pesquisa. Esta técnica consiste no contato com um primeiro participante, que passa a indicar outro participante e assim sucessivamente, envolvendo todos os interlocutores da comunidade, até que o ciclo se feche e novos sujeitos não sejam apontados (ALBUQUERQUE e LUCENA, 2004).

A *observação participante* consiste na obtenção de dados em campo desde "dentro", conhecendo e vivenciando a realidade cotidiana da comunidade, ao contrário da observação "externalista" não interativa (MALINOWSKI, 1978; BECKER, 1994). No entanto, nesta técnica o pesquisador deve ser cauteloso e limitar-se ao guia de observação, baseando-se nos questionamentos da pesquisa, tomando cuidado para não se "nativizar". É preciso prestar atenção ao mundo social pesquisado, bem como tomar consciência de que as percepções, representações e informações estarão relacionadas a um ponto de vista empírico (BEAUD e WEBER, 2007; ALBUQUERQUE et al., 2010; ALBUQUERQUE et al., 2019). No caso, as observações foram registradas em um diário de campo, além do uso de equipamentos como o gravador de voz e a câmera fotográfica do *smartphone* para registro de momentos e cenários, com autorização prévia dos participantes.

Como forma de complementar as observações, o uso da etnofotografia foi significativa, pois possibilitou a obtenção de representações imagéticas do cotidiano da comunidade, bem

como da paisagem no território quilombola. Os registros foram obtidos tanto pelo pesquisador como por moradores, como forma de obter sua perspectiva do cotidiano e das paisagens nas quais constroem suas relações socioambientais. Ribeiro (2005) afirma que as tecnologias digitais trazem contribuições inovadoras na antropologia, em especial na antropologia visual, tanto como instrumentação de trabalho de campo, mas também na organização, tratamento e análise da informação obtida. Sendo assim, com a etnofotografia as imagens incorporam-se como parte da narrativa do texto, para compreensão das práticas socioecológicas e modos de vida locais (FERNANDES e FERNANDES, 2019).

Por outro lado, a técnica da entrevista pode ser aplicada de forma individual ou grupal. Basicamente temos três tipos: a) a *entrevista aberta* (ou conversação livre), que consiste na indagação pelo entrevistador de uma ou várias temáticas sem definir perguntas específicas. Acostumam a surgir em contextos informais e de forma espontânea; b) a *entrevista semiestruturada*, na qual alguns tópicos previamente conhecidos são abordados e outros são definidos no desenvolvimento da entrevista, mas com base no roteiro preestabelecido. Permite uma maior flexibilidade a respeito da forma, a ordem e a linguagem com que se abordam os pontos ou perguntas, assim como da opção de respostas abertas; e c) a *entrevista estruturada*, que compreende aplicação de questionário com perguntas em ordem dirigidas a tópicos específicos de maneira uniforme, de respostas limitadas (também como forma de obtenção de dados quantitativos socioeconômicos) (SANDOVAL, 1996; VIERTLER, 2002; ALBUQUERQUE et al., 2010; ALBUQUERQUE et al., 2019). Para a presente pesquisa, o principal meio de entrevista utilizado foi a entrevista semiestruturada – também chamada de não-diretiva (MICHELAT, 1982) – ao possibilitar que a relação entre pesquisador e interlocutor durante a entrevista fosse mais fluida, dando liberdade de expressão para ambos no decorrer da entrevista.

Como de forma de auxiliar as entrevistas, especialmente as semiestruturadas, o roteiro foi estabelecido para proporcionar segurança em campo, garantir eficiência na coleta de dados e legitimação da concepção e valorização das entrevistas (BEAUD e WEBER, 2007). Para isto, o roteiro foi desenhado de modo a explorar determinadas temáticas em ao menos seis momentos, que foram abordados de acordo com a fluidez e ritmo da entrevista (Apêndice B). Assim, o primeiro momento foi direcionado à coleta de dados e aspectos socioeconômicos que permitissem fazer uma descrição mínima do grupo social, o segundo aborda as atividades diárias e o uso dos rios nas mesmas, já no terceiro momento a intenção foi conhecer os hábitos, práticas e aspectos alimentares associados ao grupo familiar. Em seguida, no quarto momento são abordados questões sobre o extrativismo animal praticado, práticas e estratégias, os usos

associado à fauna, bem como percepções sobre cosmologias e mudanças ambientais e, por fim, no quinto momento foram abordados as preferências, rejeições e restrições alimentares associados aos animais consumidos. É importante destacar que o roteiro é um guia para o pesquisador, portanto, a forma de escrita e elaboração das perguntas são construídas de modo que o pesquisador possa aplicar da melhor forma possível e de acordo com o contexto durante as entrevistas.

A *Freelist* ou Lista livre é um método que visa buscar informações específicas sobre o domínio cultural da comunidade estudada, a importância de uso relacionada a cada espécie calculada com base em uma fórmula matemática, que buscará evidenciar em valores numéricos as principais espécies citadas, além de gerar uma matriz que possibilitará produzir um gráfico da curva de acumulação das espécies (ALBUQUERQUE et al., 2010). Assim, nesta pesquisa a lista livre possibilitou identificar as espécies com maiores domínios culturais na comunidade, as que apresentam mais preferências para consumo e as que apresentam mais restrições.

6.3 Coleta, tratamento e análise de dados

Toda a fase de trabalho de campo ocorreu de fevereiro a novembro de 2020, totalizando-se 54 dias de convivência na comunidade de Jacarequara. Os distintos períodos – de 8 a 18 de fevereiro, de 8 a 28 de agosto, e de 24 de outubro a 14 de novembro – foram pensados para coincidirem com diferentes estações climáticas, assim favorecendo entender fatores de sazonalidade sobre a percepção dos recursos. Logo de início, a diretoria da Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara (AVPS), como o máximo representante da comunidade, autorizou o trabalho de pesquisa via Termo de Anuência Prévia (Anexo B).

Em um primeiro momento procurou-se entrevistar qualquer morador, mas em seguida começou a dar-se o processo de “bola-de-neve” para ir identificando aos e às especialistas nos assuntos a tratar. Foram entrevistadas 48 pessoas, das quais como colaboradores-chave consideramos a 29 moradores, aplicando-lhes a cada um deles mais de uma entrevista, também como forma de validação de informações e aprofundamento dos tópicos discutidos. Assim mesmo, em oito ocasiões houve entrevistas específicas, isto é, direcionadas apenas para um tópico de maior interesse. A organização e sistematização da informação obtida nas entrevistas e de todos os outros materiais, foram feitos mediante *softwares* específicos e constituíram um banco de dados.

A análise dos dados partiu do “modelo de união das diversas competências individuais” (Hays, 1976 *apud* Marques, 2001), pois pondera que toda informação pertinente ao assunto pesquisado deve ser considerada. A verificação de consistência e de validade das respostas, isto é, a robustez dos dados obtidos (qualitativos), foi feita mediante entrevistas realizadas em situações sincrônicas e diacrônicas,¹⁸ aproveitando que foram três períodos em campo. Já em relação aos dados socioeconômicos, estes foram organizados em planilhas e analisados via estatística descritiva, como por exemplo: calcular médias e frequências relativas.

Foram construídas “tabelas de cognição comparada”, nas quais trechos dos depoimentos dos entrevistados sobre determinados conhecimentos tradicionais são comparados com as informações disponíveis na literatura acadêmica (MARQUES, 2001). Para a identificação e classificação das espécies animais citadas durante as entrevistas e para a corroboração taxonômica dos exemplares de caça ou pesca observados no local, utilizou-se de literatura especializada para a fauna regional (SEMAS, 2010; PAGLIA et al., 2012; ICMBio, 2012, 2013; IDEFLOR-BIO, 2017). Não houve coleta de nenhum material biológico.

¹⁸ As primeiras, *sincrônicas*, ocorrem quando uma mesma pergunta é feita a indivíduos diferentes em tempos bastante próximos; e as segundas, *diacrônicas*, quando uma pergunta é repetida ao mesmo indivíduo em tempos bem distintos (MARANHÃO, 1975 *apud* SANTOS-FITA, 2008). No presente estudo, nas situações diacrônicas, testou-se aqueles sujeitos que demonstraram possuir um conhecimento mais acurado sobre o tema abordado.

7 CAPÍTULO VII: CARACTERIZAÇÃO DO CONHECIMENTO E USOS TRADICIONAIS DOS RECURSOS FAUNÍSTICOS

7.1 Caracterização das etnoespécies e espécies

Neste estudo consideramos todas as etnoespécies de fauna citadas ao longo das entrevistas e observações em campo; desse modo, foi registrado um total de 231 etnoespécies: 5% (n=12) foram de etnoespécies não-silvestres e consideradas como recurso faunístico doméstico/agropecuário; 51% (n=118) de etnoespécies definidas como recursos pesqueiros e que estão diretamente relacionadas com ambientes aquáticos fluviais, aluviais e límnicos; e 44% (n=101) identificadas como recursos cinegéticos e que estão distribuídas tanto em ambientes de terra firme como em ambientes aquáticos e semiaquáticos (Apêndices C e D).

Buscou-se identificar taxonomicamente as etnoespécies citadas, considerando as informações fornecidas pelos entrevistados e os dados levantados na literatura especializada referente às espécies com ocorrência na região (SEMAS, 2010; PAGLIA et al., 2012; ICMBIO, 2012, 2013; IDEFLOR-BIO, 2017; BRITO e COSTA, 2019; MARQUES, 2019). Desse modo, 137 etnoespécies foram designadas como referência a 110 espécies identificadas na literatura, 64 foram possíveis identificar até o nível de gênero, totalizando 62 gêneros, e 20 não foram possíveis de ser identificadas. Os peixes representam 46% das etnoespécies citadas, seguidos por 31% de mamíferos, 11% de aves, 9% de répteis e 3% de invertebrados (Crustacea, Mollusca e Scorpiones).

Entre as vinte etnoespécies não identificadas, 11 se referem a termos genéricos e foram classificados até o nível mais próximo: Bivalvia (ustra ou ostra), Decapoda (camarão, caranguejo e lagosta), Perciformes (Cichlidae: acará-cioba e cioba), Primates (macaco) e Squamata (calango e cobra). O restante simplesmente não foi encontrado na literatura, como é o caso do currupiu, guerre-guerre, piaba-manteiga, quinco, saranha, saraponga e baratista; ou também tiveram muitas variações, como: itaura, itoara, tauara e toará, o que dificulta a precisão da pesquisa.

Estas espécies registradas no conhecimento etnozoológico da comunidade quilombola do Jacarequara foram agrupadas em duas categorias principais: “recursos pesqueiros” e “recursos cinegéticos”. Tais categorias são em razão das características das práticas associadas às estratégias de captura e das características bioecológicas dos animais associados a estas práticas. A distribuição das espécies nestas categorias é bastante delimitada, porém há espécies

que foram identificadas em ambas categorias, como é o caso do jacaré (*Caiman crocodilus* Linnaeus, 1758) e da tartaruga matamatá (*Chelus fimbriatus* Schneider, 1783), fato considerado na contagem do número total de etnoespécies. A Tabela 6 apresenta a distribuição quantitativa das espécies e etnoespécies por grupo taxonômico segundo a categoria do recurso faunístico (Tabela 6).

Tabela 6 – Quantidade de espécies e etnoespécies citadas por grupos taxonômicos em cada categoria de recursos.

Categoria taxonômica	Recursos Pesqueiros		Recursos Cinegéticos	
	Etnoespécies	Espécies	Etnoespécies	Espécies
Aves	-	-	20	19
Mamíferos	01	01	63	48
Peixes	106	82	-	-
Répteis	08	08	15	11
Invertebrados	05	01	03	01
Total	120	92	101	79

A fauna registrada como recursos pesqueiros foi representada por 92 espécies/gêneros distribuídas em 36 famílias, agrupadas em quatro categorias: peixes, répteis, mamíferos e invertebrados. Mamíferos e invertebrados tiveram n=01, répteis n=08 (9%) e peixes constituíram 89% (n=82). Para os peixes, as ordens Characiformes (espécies/gênero: n=29; etnoespécies: n=33), Perciformes (espécies/gênero: n=19; etnoespécies: n=24) e Siluriformes (espécies/gênero: n=22; etnoespécies: n=22) predominaram na composição do recurso pesqueiro no Jacarequara (Figura 10). Brito e Costa (2019) e Marques (2019), em estudos realizados em comunidades do município de Capitão-Poço, identificaram o mesmo padrão de predominância e composição, que Lowe-McConnell (1999) explica como sendo característicos da ictiofauna de ambientes neotropicais, onde estas três ordens possuem maior quantidade de famílias e espécies. As ordens Cetacea (boto), Stylommatophora (buzo), Crocodylla (jacaré), Batrachoidiformes (pacamom), Beloniformes (peixe-agulha), Clupeiformes (apapá), Mugiliformes (tainha), Osteoglossiformes (pirarucu) e Synbranchiformes (muçum), tiveram n=01 para família, espécies/gênero e etnoespécies.

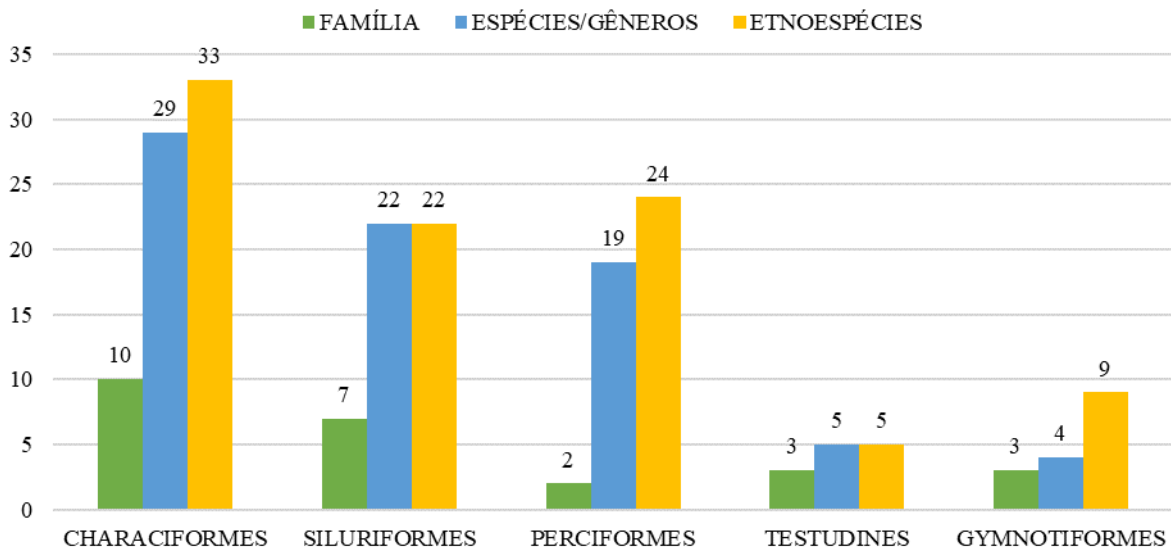


Figura 10 – Ordens taxonômicas com maior número de família, espécies/gênero e etnoespécies em recursos pesqueiros.

Em relação aos recursos cinegéticos, as categorias constituintes foram aves, mamíferos, répteis e invertebrados. Para mamíferos, as ordens Carnivora (espécies/gêneros: n=13; etnoespécies: n=15), Artiodactyla (espécies/gêneros: n=09; etnoespécies: n=18) e Cingulata (espécies/gêneros: n=09; etnoespécies: n=11) foram as ordens taxonômicas em destaque; entre as aves foram Passeriformes e Piciformes, ambas com n=04 tanto para espécies/gêneros quanto para etnoespécies, e Tinamiformes (espécies/gêneros: n=05; etnoespécies: n=06); finalmente, entre os répteis foram Squamata (espécies: n=07; etnoespécies: n=09) e Testudines (espécies: n=05; etnoespécies: n=05) (Figura 11). Aparentemente, a predominância de mamíferos no recurso faunístico é um padrão comum na região amazônica, o que o torna o grupo sob maior pressão cinegética do bioma (PERES, 2000; CAJAÍBA et al., 2015; GUIMARÃES et al., 2019).

Nos recursos pesqueiros, Pimelodidae (n=36) foi a família que obteve mais citações, seguida por Serrasalmididae (n=34), Cichlidae (32), Potamotrygonidae (n=31) e Erythrinidae (n=30). Entre as quinze etnoespécies/espécies mais citadas para essa categoria, 04 pertencem a Pimelodidae: surubim (*Pseudoplatystoma* spp.; n=32), jandiá (*Leiarius marmoratus* Gill, 1870; n=23), mandi (*Leiarius* spp., *Pimelodus* spp.; n=21) e piracujubim/lírio (*Pimelodus ornatus* Kner, 1858; n=16) (Tabela 7). Além do surubim, pacus (*Myleus* spp.) e arraias (*Potamotrygon* spp., *Plesiotrygon* spp.), ambas com n= 31, constituem as espécies mais citadas; já as categorias “carás”/“acarás” foram as que apresentaram o maior número de etnoespécies (n=12) mencionadas pelos entrevistados.

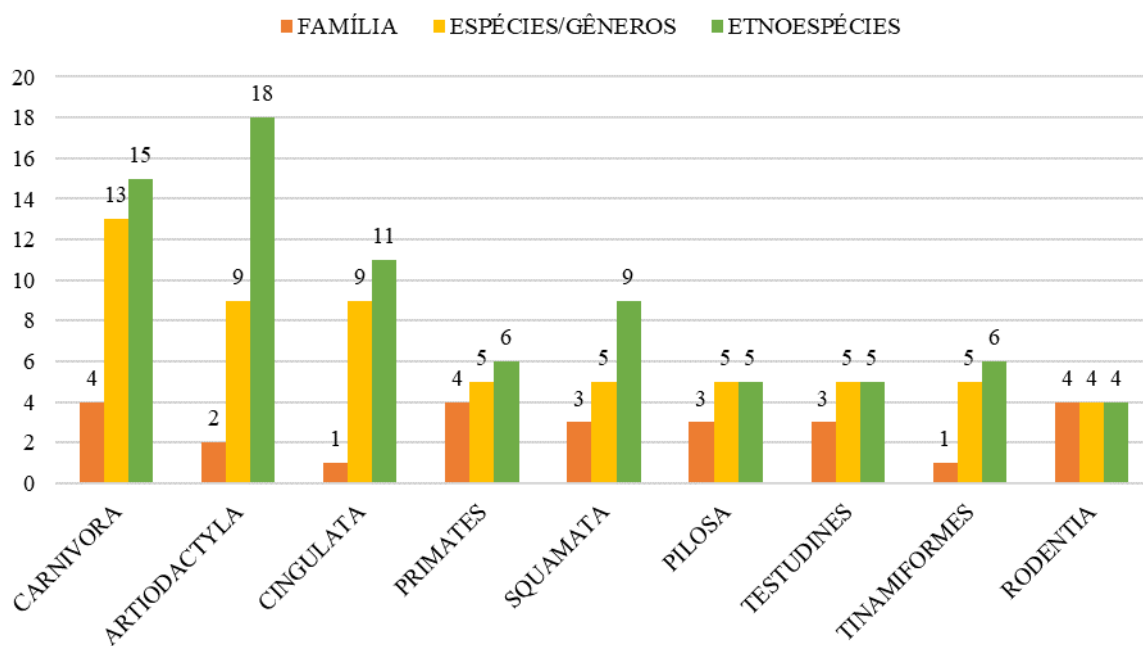


Figura 11 – Ordens taxonômicas com maior número de família, espécies/gênero e etnoespécies em recursos cinegéticos.

Albuquerque et al. (2017), em análise da ictiofauna na Terra Indígena Alto-Rio Guamá (TIARG), identificaram espécies não-nativas com ocorrência na região: tambaqui (*Colossoma macropomum* Cuvier, 1818), tilápia (*Tilapia rendalli* Boulenger, 1897), curimatã (*Prochilodus nigricans* Spix & Agassiz, 1829), dourado (*Salminus* sp.) e a sarda (*Pellona* spp.). Brabo et al. (2015) alertam para o alto potencial invasor das tilápias e o consequente impacto sob a espécies nativas nesta região. Albuquerque et al. (2017) apontam que os indígenas Tembê associam estas espécies à diminuição de espécies nativas no rio Guamá, as quais seriam oriundas de criadouros de piscicultura adjacentes à TIARG. Assim como Brito e Costa (2019) e Marques (2019) relatam a presença destas espécies no rio Guamá, também foi relatado na comunidade do Jacarequara a ocorrência de três das espécies relatadas por Albuquerque et al. (2017). Segundo entrevistados: “No rio já pega tilápia, esse tambaqui que a gente compra já pego [pegam] no rio também[...] acho que sai de açude quando enche, quando às vezes estora [estoura] os açude, né[...] os peixe sai, tem vez que já pega em rio, tilápia também” (Dona Ivete, 70 anos); “Curimatã, a gente pega também aqui no rio, peixe bom ó” (Seu Arisca, 37 anos).

Nos recursos cinegéticos, Dasypodidae e Cuniculidae registraram espécies citadas por todos os colaboradores, em seguida foram Cervidae (n=33), Tayassuidae (n=29) e Caviidae (n=27) as famílias mais citadas. Os tatus e a paca foram as etnoespécies mais registradas e mais referidas como recurso cinegético preferido; as categorias “tatu” e “veado” foram as que

apresentaram maior número de etnoespécies referidas (n=11) entre os entrevistados. Já as categorias “cobra” (n=22) e “macaco” (n=16) foram as categorias genéricas mais citadas.

A maioria das etnoespécies mais citadas refere-se aos mamíferos, com exceção de “jucuraru/tejo/teju” (n=18), camaleão (n=13) e jabuti (n=11). A família Cervidae apresenta sete etnoespécies entre as mais citadas para essa categoria de recurso faunístico: veado/mateiro (*Mazama* spp.), veado-branco/mateiro-branco (*Mazama gouazoubira* G.Fischer, 1814) e veado-vermelho/mateiro-vermelho/veado-galheiro (*Mazama americana* Erxleben, 1777). Os tatus, família Dasypodidae, apresentam cinco etnoespécies com mais de 25% de citações, são elas: tatu (*Dasypus* spp.), tatu-branco/tatu-verdadeiro/tatu-comum (*Dasypus novemcinctus* Linnaeus, 1758) e tatupeba (*Euphractus sexcinctus* Linnaeus, 1758) (ver Tabela 7).

Tabela 7 – Lista com as espécies/gêneros e etnoespécies mais citadas na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA). NC = Número de Citações.

Família	Espécie	Etnoespécies	NC
RECURSOS CINEGÉTICOS			
Cuniculidae	<i>Cuniculus paca</i>	paca	36
Dasypodidae	<i>Dasypus</i> spp.	tatu	36
Cervidae	<i>Mazama</i> spp.	veado/mateiro	32
Tayassuidae	<i>Pecari tajacu</i>	caítitu/porco-catitu/ cateto/catitu	28
Caviidae	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>	capivara	27
Dasyproctidae	<i>Dasyprocta prymnolopha</i>	cutia	25
Myrmecophagidae	<i>Tamandua tetradactyla</i>	mambira/tamanduá	20
Procyonidae	<i>Nasua nasua</i>	moró/quati	19
Teiidae	<i>Tupinambis teguixin</i>	jucuraru/tejo/teju	18
Cervidae	<i>Mazama gouazoubira</i>	veado-branco/ mateiro-branco	15
Bradypodidae; Megalonychidae	<i>Bradypus</i> sp.; <i>Choloepus</i> sp.	preguiça	14
Cervidae	<i>Mazama americana</i>	veado-vermelho/ mateiro-vermelho/ veado-galheiro	14

Iguanidae	<i>Iguana iguana</i>	camaleão	13
Tapiridae	<i>Tapirus terrestris</i>	anta	13
Tayassuidae	<i>Tayassu pecari</i>	queixada/porco- queixada/porco-do-mato	13
Testudinidae	<i>Chelonoidis</i> spp.	jabuti	11
Didelphidae	<i>Didelphis marsupialis</i>	mucura	11
Atelidae	<i>Alouatta belzebul</i>	guariba	10
Dasypodidae	<i>Dasypus novemcinctus</i>	tatu-branco/tatu- verdadeiro/tatu-comum	10
Dasypodidae	<i>Euphractus sexcinctus</i>	tatupeba	09
RECURSOS PESQUEIROS			
Pimelodidae	<i>Pseudoplatystoma</i> spp.	surubim	32
Serrasalmidae	<i>Myleus</i> spp.	paboca/pacu	31
Potamotrygonidae	<i>Potamotrygon</i> spp.; <i>Plesiotrygon</i> spp.	arraia	31
Erythrynidae	<i>Hoplias</i> spp.	traíra	30
Anostomidae	<i>Leporinus</i> spp.; <i>Schizodon</i> spp.	aracu/araboca	29
Cichlidae	<i>Cichla</i> spp.	tucunaré	26
Pimelodidae	<i>Leiarius marmoratus</i>	jandiá	23
Sternopygidae	<i>Sternopygus macrurus</i>	tuí/ituí/tuízinho	21
Pimelodidae	<i>Leiarius</i> spp.; <i>Pimelodus</i> spp.	mandi	21
Curimatidae	<i>Curimata vittata</i>	coaca/cuaca	19
Cichlidae	<i>Cichlasoma</i> spp.	cará/acará	19
Ageneiosidae	<i>Ageneiosus brevis</i>	mandubé	18
Serrasalmidae	<i>Serrasalmus</i> spp.	piranha	17
Gymnotidae	<i>Electrophorus electricus</i>	poraqué/poraquê	17
Pimelodidae	<i>Pimelodus ornatus</i>	piracujubim/lírio	16
Erythrynidae	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>	jeju	14
Triportheidae	<i>Triportheus</i> spp.	piaba/piabinha	14
Rhamphichthyidae	<i>Rhamphichthys rostratus</i>	tuí-terçado/baita	14
Auchenipteridae	<i>Trachelyopterus galeatus</i>	anujá/anunjá/anunjá- capadinho	14
Cynodontidae	<i>Hydrolycus tatauaia</i>	piranderá	13

7.2 Etnoconhecimento associado aos recursos faunísticos

O fato de conhecer os ciclos reprodutivos das espécies de interesse é essencial para a efetividade da captura. Assim, a relação entre o extrativista e as espécies existentes gera um conhecimento etnozoológico riquíssimo sobre a biologia e ecologia reprodutivas (Tabela 8). Os entrevistados, em geral, demonstraram possuir conhecimento da maioria das espécies citadas, especialmente das mais consumidas e comuns. Assim como no estudo de Corrêa et al. (2019) em Alenquer no Oeste Paraense, os entrevistados descreveram os comportamentos durante a reprodução e no período de desova. Braga e Rebêlo (2017) observaram um detalhado conhecimento a respeito dos padrões e ciclos reprodutivos entre ribeirinhos no Baixo Juruá – AM, principalmente sobre migração de desova e cardumes, hábitos e frequência de desova. Por sua vez, na comunidade do Jacarequara foi observado que os entrevistados reconhecem os ciclos migratórios de desova dos peixes ocorrentes no rio Guamá, incluindo os ambientes típicos de desova das espécies, é nesse período que a prática de pesca é reduzida como forma de respeito ao ciclo reprodutivo das espécies.

Em relação à reprodução de espécies terrestres, o período chuvoso “inverno” é associado com o período reprodutivo, especialmente de cervídeos e tatus, pois “*assim como tem os períodos dos peixes, tem os períodos dos animais*” (Dona Maria, 55 anos). Guimarães et al. (2019) explicam que conhecer o comportamento reprodutivo desses animais é de extrema importância para a efetividade da caça. Os mesmos autores explicam a existência de um comportamento de respeito a esse período entre os caçadores de Colares (Pará). Igualmente, no Jacarequara também é desaconselhado a prática de caça durante a época de reprodução: “*Sempre os bichos no inverno eles tão de bichinho novo, estão grávida, aí quer dizer que a gente tem que deixar a bicha parir os filhos*” (Seu Dadá, 51 anos).

Nascimento (2020) informa que na comunidade de Mangueiras (Ilha do Marajó - PA) é relatado que o peixe jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus* Spix & Agassiz, 1829) menstrua, sendo que observamos relato semelhante em Jacarequara e identificado como uma característica que condiciona rejeição ao consumo desse peixe. Silva (2007) também relata a rejeição ao jeju com base neste comportamento definido pela secreção do esperma durante o período reprodutivo. Sobre o comportamento reprodutivo do aracu (*Leporinus* spp., *Schizodon* spp.), os moradores explicam que durante o período reprodutivo este peixe faz uma festa e que “roncam” durante a desova: “*os aracu mesmo agora, eles roncam pra desovar. É uma festa deles que eles faz pra eles desovarem*” (Maurício, 27 anos). Braga e Rebêlo (2017) relatam que esse comportamento também foi informado pelos pescadores na região do Baixo Juruá (estado do Amazonas); como

também por Corrêa et al. (2019) na comunidade Boca do Arapiri (Pará), mas para o curimatã (*Prochilodus nigricans*).

Tabela 8 – Cognição comparada entre o conhecimento tradicional de acordo com a percepção dos moradores da comunidade quilombola do Jacarequara, e a informação presente na literatura, referente às características e comportamentos reprodutivos.

Informações nativas/locais	Informações na literatura
<i>[...] é os peixes sobe aí pra dentro do igapó, eles entram aqui pro igapó pra desovar, se ele baixa rápido já estragou muito, aí acho que o maior problema é esse.</i>	“Durante as enchentes, a maioria das espécies de peixes se deslocam para as novas regiões de savanas e florestas alagadas [...]. Tais espécies possuem desova total e se reproduzem no canal ou na várzea durante o início da enchente” (ISAAC e BARTHEM, 1995, p. 298 e 300).
<i>Tá mais fácil, acho que é por causa da enchente que foi bem e durou muito [...]. Deu pros peixe desovar bacana e ninguém mexer com eles, aí ficou bom de peixe.</i>	“No início deste período se dá a desova de várias espécies migradoras, que contam com a alagação para dispersar seus ovos pelas áreas recém inundadas” (BARTHEM e FABRÉ, 2003, p. 30).
<i>A gente ver por esse tempo da cema, das desova deles, caba vai na beira desses igarapé e é peixe subindo por todo canto, todo quanto é igarapezinho sobe peixe.</i>	“a grande maioria das larvas capturadas no canal principal dos rios, encontravam-se em estágios iniciais de desenvolvimento e que as fases subsequentes (pós-flexão e juvenis) estavam presentes em áreas alagadas da várzea como os canais e os lagos, concluindo que estas regiões são utilizadas como locais de berçários, desenvolvimento e crescimento por grande parcela da ictiofauna regional” (SERRÃO et al., 2019, p. 17).

<i>Tem a piracema, né [...]. Quando eles estão se juntado.</i>	“A migração da desova foi descrita como um ciclo que começa quando o rio começa a recuar, quando os peixes que habitam o pântano (igapó) ou igarapés inundados, se deslocam em direção aos lagos, onde se agregam em cardumes migratórios. Esses cardumes então se movem para o rio de águas bravas para desovar durante o período de cheia. Por fim, os juvenis voltam aos lagos e os adultos aos lagos e pântanos (igapós) durante o período das cheias, quando todo o ciclo recomeça” (BRAGA e REBÊLO, 2017, p. 392).
<i>Por que a gente chama cema que é o tempo que os peixe bate, né; que a sema é lá fora.</i>	
<i>É o período da cema também, a gente tem que respeitar um pouco, a desova.</i>	
<i>No inverno, sempre os bichos no inverno eles tão de bichinho novo, estão grávida, aí quer dizer que a gente tem que deixar a bicha parir os filhos pra poder [...].</i>	---
<i>Por que tem o período né dos bichos também, assim como tem os períodos dos peixes, tem os períodos dos animais, então tem muita gente assim que, às vezes, não sabe como é as coisas, mas a gente bem pensar a gente tem presta atenção em tudo.</i>	---
<i>Os aracu mesmo agora, eles roncam pra desovar. É uma festa deles que eles faz pra eles desovarem.</i>	---
<i>Tem o foboca também, já ninguém mexe que tem pouco, o veado, a gente já não mexe que tem pouco e só dar uma cria por ano, só é um bichinho, é mais difícil.</i>	“Suas fêmeas são monótocas e a gestação dura aproximadamente sete meses, com estros mesmo durante a lactação, que dura de três a quatro meses” (SOUZA, 2019, p. 23)
<i>Tatu por esses tempo [período seco] ninguém mata mais, ainda tão buchuda as bichinha.</i>	“Se [...] essas fêmeas forem fecundadas no início da estação seca (junho), a implantação dos óvulos será no fim desta estação e o

	nascimento da ninhada no meio da estação chuvosa (dezembro e janeiro) [...]” (SILVA e BARROS HENRIQUES, 2009, p. 51).
<i>No inverno dá mais é o tatu, tatu também dá no inverno, mas tatua [es]tão criando os filhotinho aí ando[andam], por esse tempo começa andar atoa no meio mato mariscando.</i>	O cuidado parental é trabalho exclusivo das fêmeas (McDONOUGH e LOUGHRY, 2001 apud BARBOZA, 2009, p, 86). As fêmeas passam a amamentar e cuidar de sua prole (MEDRI, 2008 apud BARBOZA, 2009, p. 86)-
<i>O jeju, ele menstrua, igual a mulher, eu não gosto, de jeito nenhum.</i>	O jeju é evitado porque tem a carne “adocicada”, “sem gosto” e “solta leite da toba” (o “leite” foi descrito como o esperma do peixe que é liberado durante o período reprodutivo) (SILVA, 2007, p. 146).

Além do ciclo reprodutivo, conhecer a ecologia trópica das espécies de interesse é de grande utilidade, para Marques (1995) é primordial entender a inserção do item alimentar de forma a otimizar a captura. Na comunidade, o conhecimento etnozoológico sobre ecologia trófica mostrou-se igualmente compatível com o conhecimento acadêmico (Tabela 9). Sobre o comportamento alimentar de tatus (Dasypodidae), os moradores associam ao forrageio e à onivoria desse grupo, principalmente como forma de localização e captura, mas também indicativo para rejeição ao consumo, como no caso do tatu rabo-de-couro (*Cabassous unicinctus* Linnaeus, 1758) que é rejeitado por consumir “defunto” ou no caso do tatupeba (*Euphractus sexcinctus*) que é rejeitado por comer minhoca e “bicho morto atoa”. Importante pontuar que a irara (*Eira barbara* Linnaeus, 1758) não é consumida devido ao hábito de consumir mel e cana-de-açúcar, o que supostamente tornaria sua carne adocicada.

Espécies vegetais como a tiriba (*Eschweilera ovata* (Cambess.) Mart. ex Miers, 1874), piquiá (*Caryocar villosum* (Aubl.) Pers., 1806), jeniporana (*Gustavia augusta* L., 1775), taperebá (*Spondias mombin* Jacq., 1753) e cajuí (*Anacardium giganteum* Hancock ex Engl., 1876) são associadas como apreciadas por espécies cinegéticas. Elas são utilizadas para a identificação de locais propícios às estratégias de caça, como a varrida e a espera (FERNANDES-FERREIRA, 2014). Destaque para a tiriba, que designada como “*flor de caçador*”, que no caso de espécies de recursos pesqueiros, estas mesmas espécies vegetais estão

associadas ao consumo por pacus e outras espécies que costumam utilizar os igapós, especialmente a tiriba e o pau-de-breu (*Protium* spp.).

Tabela 9 – Cognição comparada entre o conhecimento tradicional de acordo com a percepção dos moradores da comunidade quilombola do Jacarequara, e a informação presente na literatura, referente à ecologia trófica dos recursos faunísticos

Informações nativas/locais	Informações na literatura
<i>É catitu, outro porco também, que come mandioca em roça, matavam muito antes.</i>	“Esta capacidade de sobrevivência da espécie em diferentes condições se faz graças a [...] uma longa lista de itens alimentares como frutas, folhas, raízes, cactáceos e tubérculos” (DESBIEZ et al., 2012, p. 76).
<i>A gente acha [perema] quando tinha é caju que dava fruta, taperebá, a gente pegava elas debaixo dessas arvores comendo fruta de caju, taperebá.</i>	“[...] frutas representaram a maior parcela dos itens consumidos, indicando sua importância na dieta.” (WANG et al., 2011, p. 16).
<i>É jabuti come, jabuti mesmo verdadeiro na mata ele come caju, caju da mata, cajuí que a gente chama, dá um caju vermelho, a fruta dele. Mas olha quando ele tá em casa, ele acostuma a comer até feijão.</i>	“[...] muitas famílias costumam manter criações de jabutis nos fundos dos quintais, alimentando-os com carne, frutas doces, verduras e legumes para que então fiquem gordos para consumo.” (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a, p. 695).
<i>Na roça, ele [tatu] vai muito na roça comendo mandioca.</i>	
<i>É bom que ele [tatu] é mais fácil do cara pegar também de noite, quando ele sai pra, que ele mora no buraco enterrado, a noite ele sai pra mariscar.</i>	“[Os tatus] como sendo onívoros, alimentando-se de uma grande variedade de itens, incluindo material vegetal (frutos de bromélias e palmeiras, tubérculos, etc.), invertebrados, pequenos vertebrados e até mesmo matéria orgânica em decomposição” (BARBOZA, 2009, p. 75).
<i>Ele [tatu] come terra também, o tatu fuça no chão né.</i>	
<i>Acho que é por que ele [tatu] fuça no chão né, bem dentro.</i>	

Rapaz, aqui que nós não caça tem a irara, que come mel, ninguém mexe com elas. “A irara é um animal onívoro oportunista e alimenta-se de frutas, insetos, mel e pequenos vertebrados (a maioria arborícola)” (RODRIGUES et al., 2013, p. 199).

Tem guaxinim, também é uma espécie de caça só que ele come outro tipo de animal, também ninguém mexe com ele, né. “[...] *Procyon cancrivorus* ocorre em todos os biomas [...], onde encontra muitos dos seus itens alimentares, tais como crustáceos [...], peixes, moluscos e anfíbios. Também se alimenta de insetos, minhocas, cobras, aves, pequenos mamíferos e frutos” (SIVIERO, 2012, p. 14).

Itauara é outro peixe bom, só come a lama ---

[Pacu] só come flor de pau, flor de tiriba, flor de caçador, é fruta de uma fruta chamada remela que tem aqui na mata, que ela come é fruta docinha, bem docinha, pau de breu, uma frutinha amarela que nem a pimentinha assim, gostosa a gente come “Espécie herbívora, alimenta-se de frutos e sementes” (FERREIRA et al. 1998 apud CORRÊA et al., 2019, p. 752).

Ele [moró] come tudo, o que enxerga na frente vai comendo é escorpião, é cupim, é lagarta, o que bater ele come, é faz dele reimoso ---

Em relação às espécies pesqueiras, os moradores pontuaram que as espécies mais difíceis de capturar estariam associadas ao comportamento críptico e ao habitat, como o caso da pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus* Bloch & Schneider, 1801) referida como um peixe que “*veve [vive] mais nos poço [área profundo dos rios], é onde tem as partes mais funda no rio e lajão de pedra é onde elas tão lá no meio*” (Seu Chico, 44 anos). Já em relação ao habitat das outras espécies, os principais locais citados são o rio Guamá, os igarapés, lagos e igapós.

Entre os moradores foi frequente a apreensão ou temor por acidentes com três espécies: a arraia, o poraquê e as cobras. No caso das cobras, além do fato de serem peçonhentas, foi

relato o temor por ataques de espécies não-venenosas, como a jiboia (*Boa constrictor* Linnaeus, 1758) e a sucuriçu (*Eunectes murinus* Linnaeus, 1758), que teriam o período chuvoso como preferido: “A jiboia, ela se forma aqui nas mata quando é no inverno que ela tá com seus 10 metro, 15 metro, ela desce pro rio, desce pro igarapé na enxurrada aí de lá que ela vai descer pro rio, a fera mais perigosa que tem é a jiboia, diz que ó” (Seu Soia, 56 anos). Em relação ao poraquê (*Electrophorus electricus* Linnaeus, 1766), há bastante conhecimento sobre o tamanho corporal e local de ocorrência. O poraquê é explicado por preferir igarapés e águas calmas: “Eles ficam mais no fundo, nos igarapé também tem demais, ficam dentro dos tronco” (Tó, 28 anos) e não ocorre no rio Guamá; estudos relatam a sua ocorrência na bacia deste rio (ALBUQUERQUE et al, 2017; MARQUES, 2019).

Já a arraia é a espécie mais temida tanto nos igarapés como no rio Guamá, o temor é associado ao ferrão e a gravidade dos ferimentos causados, pois esta estrutura afiada retroserrada é coberta por um tegumento que contém glândulas secretoras de veneno e muco espesso, que em conjunto potencializam o ataque (LAMEIRAS et al. 2013). Os ataques ocorrem devido, principalmente, ao hábito bentônico das arraias, se escondendo sob a areia, ficando camufladas, assim o indivíduo é atacado ao pisar sobre ou rente ao animal que gira e utiliza o ferrão como defesa (Tabela 10). Um fato que não foi encontrado na literatura foi o aparente cuidado parental em arraias. Sabe-se que o modo reprodutivo de potamotrigonídeos é caracterizado como viviparidade matrotrófica, mas na revisão de literatura de Lameiras et al. (2013) não foi relatado cuidado parental; porém, segundo o Seu Tuíca (46 anos): “Quando ela tá dentro da terra, ela tá com o filhote, ela anda por debaixo da terra, por cima da água assim só se rastejando”.

Tabela 10 – Cognição comparada relativo às características do peixe arraia.

Informações nativas/locais	Informação na literatura
<i>É, é uma fera irmão ó, adoece a gente, ela é redonda e tem um chicote assim pra trás né, igual uma muxinga e tem duas espadas assim em cima da doutra.</i>	“As arraias possuem de um a três ferrões na base da cauda que, quando usada na defesa do animal, funciona como um chicote, causando uma lesão severa” (LAMEIRAS et al. 2013, p. 07).

Ela tem o esporão dela aquilo é encapado um tipo de veno [veneno] da água que já nasce do corpo dela, ela é tipo... ele é rombudo, o esporão dentro a água lá.

“[...] retroserrados bilateralmente e cobertos por uma bainha tegumentar com um sulco glandular ventrolateral, contendo glândulas de veneno ao longo de cada borda” (LAMEIRAS et al., 2013, p. 07).

Ele é um esporão pontudo, agora dentro lá ninguém mexe com ela, fica aquele limo, ela fica com aquele negoço grosso aqui, quando ela espora aquele negoço vai ficar lá, aquilo causa dor, às vezes, até lhe aleija, tem muitas vezes tem gente que aleija.

“Em adição ao veneno, as arraias produzem um muco espesso, que recobre todo o corpo do animal” (LAMEIRAS et al., 2013, p. 08).

A relação entre o tejo e a cobra, registrada por Costa-Neto (2000a) na comunidade de Remanso, estado da Bahia, também foi registrada em Jacarequara. A similaridade entre as duas localidades estar no fato do tejo, supostamente, ser resistente ao veneno da cobra e na presença de uma planta como contraveneno. No Jacarequara, o jucuraru/teju (*Tupinambis teguixin* Linnaeus, 1758) briga com a cobra, geralmente a surucucu (*Lachesis muta* Linnaeus, 1766) ou a jararaca (*Bothrops* spp.), no período do mês de maio que coincide com a época chuvosa; segundo os moradores durante a briga o teju chega a ficar em desvantagem, então é neste momento que busca a jeniporana (*Gustavia augusta*), a qual é descrita por possuir efeito antiofídico, assim ele retornaria para continuar a briga e vencer a cobra.

Costa-Neto (2000a) informa que o “vencedor” desta interação é sempre o teju, porém na comunidade do Jacarequara o teju não se alimenta da cobra, segundo o relato da maioria dos entrevistados, ele apenas mata a cobra. Segundo os moradores, no mês de maio o consumo de tejo não é recomendado, pois ele estaria “envenenado”, isto é, ele fica venenoso por brigar com a cobra e pegar o veneno dela, essa restrição sazonal é, também, associado ao uso do amapá (*Brosimum* sp.). Marques (1999) e Costa-Neto (2000a) consideram testar esta hipótese de que estes lagartos poderiam acumular substâncias bioativas em determinadas ocasiões e épocas.

Além disso, a interação cobra-tejo-planta está associada aos usos medicinais e alimentares: o sumo da casca da jeniporana e a banha do tejo são utilizados tanto para tratamentos antiofídicos como para tratamentos a outros acidentes com animais, por exemplo ferrada de arraias.

7.3 Consumo e usos associados aos recursos faunísticos

Neste estudo, foram identificadas cinco categorias de uso dos recursos faunísticos: alimentação, medicinal, ritualística, artesanal e estimação/criação doméstica. Foram 80 etnoespécies relatadas para alimentação, composto por dois grupos principais, peixes (54%) e mamíferos (38%). Assim como outras comunidades amazônidas, o consumo de peixe tem papel essencial na dieta alimentar dos moradores do Jacarequara, há diversos autores que exemplificam esse papel central do pescado na dieta amazônida, como Murrieta e Dufour (2004) e Murrieta et al (2008) que apontam a dependência de comunidades ribeirinhas amazônicas no binômio clássico: peixe e mandioca.

Algumas espécies citadas não possuem nenhum uso relacionado ou são rejeitadas para consumo devidos a diversos fatores. O boto (*Inia geoffrensis* de Blainville, 1817) e a lontra (*Lontra longicaudis* Olfers, 1818) são relatados por terem o comportamento de atacar as malhadeiras: “Às vezes, a gente bota, tem a lontra, ela vem rasga tudinho, ela rasga a malhadeira, aí tudo já é um atrapalho” (Seu Gordo, 40 anos); “Aí tem uns boto também que anda por aí também, aí se tiver peixe na malhadeira, ele vem e rasga” (Seu Gordo, 40 anos), mesmo causando prejuízos, esses animais não são abatidos, mas considerados competidores por alguns pescadores. Essa interação humano-animal é relatada por Marques (2019), a autora explica que os pescadores de Igarapé-Açu (Capitão Poço – PA) consideram o boto e a lontra como os principais animais que atrapalham a pescaria. Santos (2017) também registrou a interação de pescadores de Ourém (Pará) com botos (*I. geoffrensis* e *Sotalia* spp.), como sendo para os moradores locais uma interação negativa devido aos prejuízos; a mesma percepção é observada por Braga e Rêbelo (2014) e Corrêa et al. (2019) entre pescadores do rio Juruá e em Alenquer, respectivamente. Fato interessante observado, um morador relatou que em determinados locais do rio, o boto costuma “brincar” com os pescadores e até ajudá-los com peixes. Já em outra conversa, segundo a moradora Dona Ivete (70 anos) o boto ajuda as pessoas quando a “canoa alaga”, isto é, quando há naufrágio de canoas, empurrando as pessoas para dentro da canoa. Em Ourém, foi observado que a relação com o boto (*Sotalia* spp.) é designada por não conflituosa e amistosa (SANTOS, 2017).

Em relação ao uso artesanal, foram citadas quatro etnoespécies: maracajá/gato-maracajá (*Leopardus wiedii* Schinz, 1821), onça (*Panthera onca* Linnaeus, 1758), veado (*Mazama* spp.) e catitu (*Pecari tajacu* Linnaeus, 1758). Quando capturadas, o couro desses animais é destinado a produção de tambores, o grupo mais visado é os veados e os gatos (*Leopardus* spp.), essa

atividade artesanal é relatada por estar em quase desuso: “*Os mais idosos faziam negócio de tambor de couro de veado, essas coisas, mas agora não fazem mais.*” (Seu Marcos, 35 anos).

Quanto ao uso na criação doméstica, além das espécies não-nativas típicas como galinha (*Gallus gallus domesticus* Linnaeus, 1758), peru (*Meleagris* spp.) e porco (*Sus scrofa domesticus* Erxleben, 1777), há também a criação doméstica de jabutis (*Chelonoidis* spp.) que podem ser utilizados para consumo (Figura 12), Figueiredo e Barros (2016a) explicam que a criação doméstica dessa espécie é comum na comunidade quilombola de Joana Peres (Pará). Os peixes foram citados para atividade de piscicultura praticada nos pequenos açudes, destacando espécies como tucunaré, cará, tilápia, surubim, tambaqui e traíra, que são capturadas no rio e transportadas para os açudes: “*Com certeza, a gente vai pegando os pequeno vai trazendo e vai colocando aí dentro*” (Seu Chico, 44 anos).



Figura 12 – Animais de criação doméstica. A) Galinhas do quintal. B) Jabuti em um chiqueiro (cativeiro). Autor: Aviz, M.F. (2021) (A); Santos-Fita, D. (2021) (B).

Muitas pessoas ao incorporar espécies animais em seu convívio social, também estabelecem vínculos emocionais, inclusive considerando-os como parte da família (SANTOS-FITA e COSTA-NETO, 2007). Nesse sentido, o uso de espécies silvestres como animais de

estimação foi registrado para nove etnoespécies (Figura 13). As aves são o principal grupo associado a este uso, psitacídeos como a arara (*Ara* spp.) e o papagaio (*Amazona* spp.) foram observadas em domicílios, onde são criadas “soltas” e como forma de ludicidade; já os sabiás (*Turdus* spp.) e curiós (*Sporophila angolensis* Linnaeus, 1766) têm ampla aceitação na comunidade e são apreciados por seus cantos melodiosos. Também registramos a utilização de mamíferos como animais de estimação, especialmente primatas, o soim (*Saguinus niger* É. Geoffroy Saint-Hilaire, 1803) e o macaco-prego (*Sapajus apella* Linnaeus, 1758), foi observado duas formas de interação com o animal “preso” a uma linha/corrente e a voluntária, na qual o animal se aproxima da residência. Também foi observado a presença de *Nasua nasua* Linnaeus, 1766 (moró); esse tipo de interação também foi registrado por Santos et al. (2017) entre os indígenas Tembé.



Figura 13 – Animais de criação doméstica. A) Curió. B) Gaiola com Curió. C) Soim em residência. D) Macaco-prego em quintal. E) Papagaios em uma residência. Autor: Aviz, M.F. (2020).

O uso ritualístico relatado está associado principalmente à prática de caça, que constitui parte importante do universo desta atividade na comunidade do Jacarequara, e às simpatias. Uma “simpatia” observada foi em relação ao enterro de cachorros ou animais domésticos que porventura venham falecer, segundo os moradores o animal morto deve ser enterrado junto à alguma árvore, preferencialmente, frutífera para estimular a produção de frutos. E o casco (carapaça) do jabuti (*Chelonoidis* spp.) é utilizado para plantar pupunha (*Bactris gasipaes*) para que comece a frutificar ainda jovem e as escamas do casco são utilizadas em defumação em dias chuvosos.

Diferentes ingredientes vegetais e animais são empregados no ritual de defumação em Jacarequara, assim como no quilombo de Joana Peres (Baião – PA), onde Figueiredo e Barros (2016b) explicam que a defumação é um tratamento para curar o caçador que não tem efetividade nas caçadas, nesta comunidade não é relatado o uso de animais na preparação da defumação. Jacinto (2018) relata o uso recursos faunísticos na defumação empregada para fins terapêuticos e místicos aplicados à efetividade na caça no RESEX Mapuá (Marajó, Pará), o mesmo autor identificou o uso de pelos de paca, tatu e veado na defumação de apetrechos de caça. No Jacarequara, a defumação tem o mesmo objetivo de melhorar a efetividade da caçada, como os pelos e cascos de paca, tatu, veado-branco (*M. gouazoubira*) e cutia (*Dasyprocta prymnolopha* Wagler, 1831) e as penas de nambu-preto (*Crypturellus cinereus* J. F. Gmelin, 1789) e peua (*Crypturellus strigulosus* Temminck, 1815); estas espécies utilizadas são consideradas caças “velhacas”, isto é, são animais difíceis de capturar. Barros (2017) explica que a defumação com penas e pelos é um meio de conferir sorte e sucesso ao caçador durante as empreitadas, afastando assim a má-sorte.

Outra finalidade da defumação é no tratamento quando a pessoa é “flechada” ou fica “norteadado” pela Mãe do mato,¹⁹ de acordo com os moradores isto pode causar dores de cabeça e febre no indivíduo. Figueiredo e Barros (2016b) explicam que a defumação com ervas da mata é utilizada para curar estas moléstias causadas por encantados na comunidade de Joana Peres (Baião - PA). No Jacarequara, o tratamento é feito com uso de alho, pois a mãe do mato teria raiva de alho, e com a defumação com folhas de plantas medicinais como a casca de cedro e o alho.

Os depoimentos e observações revelaram um total de 36 etnoespécies (30 *taxa*) para fins medicinais, distribuídas em 16 espécies de mamíferos, 07 de répteis, 03 de peixes, 02 de aves,

¹⁹ Outra denominação para Curupira, aliás ambas denominações são utilizadas na comunidade e, também, neste trabalho.

01 aracnídeo e 01 inseto, que fornecem recursos terapêuticos (Tabela 11: ver no final do capítulo). Alves e Rosa (2007), em revisão de literatura, mostram que a predominância de mamíferos, répteis e peixes é um padrão comum na medicina popular brasileira. A maioria das espécies (70%) citadas também é utilizada na alimentação, o que demonstra uma maximização tanto da energia e tempo despendido para captura como também do uso do recurso (COSTA-NETO, 2000a), estes recursos são obtidos via prática de caça, pesca, agropecuária e criação doméstica. A maioria das espécies de uso zoterapêutico é de origem silvestre (SOUTO et al., 2011), mas espécies domésticas também são utilizadas especialmente galinha/galo, boi e carneiro (ALVES e ROSA, 2007; SILVA, 2008; COSTA-NETO, 2000a, 2011; TELES et al., 2013).

Geralmente, as enfermidades tratadas são doenças respiratórias (ex: asma, coqueluche, gripe, resfriados), doenças circulatórias e cardíacas (derrames), doenças fisiológicas (diabetes), doenças dérmicas (tumores, rachaduras nos pés) e doenças musculoesqueléticas (reumatismo, dor de coluna). O efeito analgésico é associado à banha (gordura) do quati (*N. nasua*; dor nas pernas), da mucura (*Didelphis marsupialis* Linnaeus, 1758; dor de gestante), da traíra-jaburu/preta (*Hoplias malabaricus* Bloch, 1794; dor de cabeça ou de ouvido) e “a banha [gordura] da preguiça-benta (*Bradypus variegatus* Schinz, 1825) diz que é bom pra dor nas cadeiras, que ela só é sentadinha assim, ela não sente dor de cadeiras, o cara pega a banha dela, aí tira lá e aí vai passa” (Seu Mira, 54 anos). E o uso em “inchações”, efeito anti-inflamatório, foi relacionado à gordura de galinha, de camaleão, da preguiça-real (*Choloepus didactylus* Linnaeus, 1758) e do tatu. A “banha de galinha, passa assim na garganta quando extrai um dente pra desinflamar” (Seu Tuíca, 46 anos) e a “banha da preguiça-real também é bom pra [...] dor de cabeça, é pra passar no corpo, na inchação donde tiver, sei que é remédio também” (Dona Mariazinha, 64 anos) (Figura 14).

Entre os peixes, a arraia, o poraquê e a traíra são espécies mencionadas para diferentes propósitos medicinais em diversas regiões amazônicas, como no rio Negro (SILVA, 2008), no Alto Juruá (BEGOSSI et al., 1999) e na Ilha do Marajó (JACINTO, 2018). No Jacarequara, a banha do poraquê (*E. electricus*) é aplicada no tratamento de “cuchiado” (asma), cansaço e “rachaduras nos pés”, que também pode ser curado com gordura de arraia: “A banha, até diz que fígado de arraia, é bom pra rachadura no pé” (Dona Concita, 47 anos). Silva (2008) também relata o uso da gordura da arraia e do poraquê no tratamento de reumatismo, já em relação à traíra-preta, Begossi e Braga (1992) e Silva (2008) também descrevem a utilização em dores de ouvido, sendo também indicada para dores de cabeça.



Figura 14 – Recipientes com “banhas” de diferentes espécies de animais. Da esquerda para a direita: veado, camaleão, moró (quati), galinha-preta, anta, tatupeba, capivara. Autor: Aviz, M.F (2020).

A gordura do camaleão (*Iguana iguana* Linnaeus, 1758) é aplicada ao tratamento de foliculites profundas (nascidas ou tumores) como anti-inflamatório e antibiótico tópico, já a gordura da sucuriçu é aplicada para reumatismo, este uso também é relatado por Begossi e Braga (1992). A jararaca (*Bothrops* spp.) conservada em álcool é aplicada como tratamento antiofídico, essa mesma estratégia é usada com escorpião (*Tityus* spp.) (Figura 15) que é utilizada como antiescorpiônico e em picada de outros invertebrados peçonhentos, como aranhas e lacraias. De acordo com os entrevistados, a gordura do jucuraru (*T. teguixin*) possui uma variedade de aplicações. A principal aplicação é para tratamento de “baques” (mordidas/picadas) de “insetos” como cobras, escorpiões, aranha-macaca (*Amblypygi*), aranha-caranguejeira (*Araneae*), lacraia (*Scolopendromorpha*) e ferroadada de arraia, tal efetividade estaria associada ao fato do jucuraru briga com cobras, “*por que ele briga com as cobras mais valentes que tem e vence*” (Seu Mira, 54 anos), então seria eficaz para tirar os “sintomas da cabeça”. Importante citar que Ferreira et al (2010), em análise bio-farmacológica, identificaram

que esta atividade anti-inflamatória está ligada à composição de ácidos graxos. Outra aplicação, seria no tratamento de dificuldades na fala: “*Por que se você tiver falta de você falar, você não fala, você tá com a língua que não dá conta falar, pode você tomar é a banha do jucuraru, pode pingar três pinguinhos em água e pode tomar. Pode dar pra qualquer uma pessoa que ele fala, é ele fala*” (Dona Maria, 55 anos).



Figura 15 – Recursos zoterapêuticos. A) Jararaca conservada em álcool. B) Escorpões conservados em álcool. C) Diferentes tipos de aracnídeos conservados em álcool. D) Ossos de capivara. E) Rabos de tatus. F) Crânio de paca. Autor: Aviz, M.F. (2020) (A, B, C, D); Santos-Fita, D. (2019) (E).

Entre os mamíferos, a capivara, a paca e o tatu foram as espécies com mais usos e partes utilizadas (Figura 15). As fezes da capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris* Linnaeus, 1766) são administradas no tratamento de derrame (AVC), já a banha e ossos são direcionados ao tratamento de reumatismo. Alves e Rosa (2007) também registraram o uso de ossos de capivara para esta enfermidade. Já a paca (*Cuniculus paca* Linnaeus, 1766) apresenta múltiplas aplicações, especialmente o fel (vesícula biliar e bile), a banha é aplicada em feridas, o chá ou

café da cabeça e ossos são usados no tratamento de derrames. E o fel (vesícula biliar e bile) da paca apresenta mais usos, pode ser usado em furúnculos e dores de ouvido, no tratamento de diabetes: “*Por que como o fel da paca é amargo, diz que é bom pra diabete*” (Seu Piau, 55 anos); mas o principal uso é “puxar” espinhos e “tocos”, que também foi registrado no Marajó por Jacinto (2018). Observamos que há uma apreensão quanto aos espinhos no extrativismo vegetal:

“O fel da paca diz que ele é muito bom pra puxar espinho, espinho que entra, esses espinhos de murumuru que não sai, a gente tirar e não sai [...] em uns que quanto mais tu mexe com ele mais ele vai entrando pra dentro, tu não consegue tirar ele, depois que ele entrar na gente, tem gente que fala diz que ele é anda no corpo da gente, vai varar num outro canto, a gente usa o fel da paca passa e diz que ele vai puxa ele diz que” (João, 26 anos).

Quanto ao tatu, o fel (vesícula biliar e bile) é consumido com café para tratamento de dores de barriga, a banha é aplicada em furúnculos, feridas e dores de ouvido, a urina é usada para dores de ouvido e as orelhas e cabeça são queimadas e administradas com chá ou café pela manhã no tratamento de derrames. Segundo os moradores, o rabo de tatu é eficaz no tratamento de moléstias do ouvido, como dores, surdez (moco), inflamações e “maluvido”, usado como cotonete podendo estar umedecido de algum óleo vegetal e em seguida introduzindo-o no canal auditiva toda manhã. A utilização do rabo de tatu é registrada na medicina popular paraense por Figueiredo (1994), o qual explica que o rabo é umedecido em gordura de sucuriçu, Jacinto (2018) descreve o mesmo uso na Resex Mapuá na Ilha do Marajó. Barajas (1961) também cita o uso deste membro para tratamento de dores de ouvido no México. Alves e Rosa (2007) citam a utilização do rabo de várias espécies de tatus e direcionadas para o tratamento de dor de ouvido, tal emprego também é observado no Jacarequara:

“E o rabo dele, se você tiver ruim do ouvido, meio surdo, doído, inflamado, você pega o rabo do tatu de manhãzinha cedo você limpa o ouvido com o rabo do tatu, e também o pessoal dizem que é bom. Aqui em casa a gente já fizemos, meu filho tava meio surdo, meio maluvido, a gente falava parece que não queria escutar, o ouvido doído, atrás da orelha doído, coisa meia surdo mesmo a gente falava e tinha que tá gritando. Era meio moco” (Seu Dione, 39 anos).

Tabela 11 – Animais utilizados como recursos medicinais na comunidade quilombola do Jacarequara. C= uso citado; O = uso observado.

Grupo animal	Etnoespécies/Taxa	Parte usada	Finalidade	Modo de uso	Obs.
AVES	galinha do quintal <i>Gallus gallus domesticus</i>	Banha	Tosse; anti-inflamatório	Massagem na garganta; xarope com andiroba	C/O
		Integral	Baques (contusões e ferimentos)	Bater o pintinho recém-nascido com mastruz no pilão	C
	peru <i>Meleagris spp.</i>	Banha	-	-	C
ARACHNIDA	rabo-torto/lacraio/escorpião <i>Tityus spp.</i>	Integral	Picada de escorpiões e similares	Aplicação tópica sobre o local	O
INSECTA	bicho de tucumã <i>Speciomerus ruficornis</i>	Banha	Tumores	Massagem e aplicação tópica	C
MAMMALIA	anta <i>Tapirus terrestris</i>	Banha	Reumatismo	Massagem e aplicação tópica	C
	boi <i>Bos taurus</i>	Fel	-	-	C
	capivara <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>	Banha	Reumatismo	Massagem e aplicação tópica	C
		Ossos			
		Fezes	Derrame	Torra e faz o chá	

guariba <i>Alouatta belzebul</i>	Gogó	Tosse de Guariba	Tomar água no gogó	C
macaco-prego <i>Sapajus apella</i>	Ossos	Fratura de ossos	Queima, faz emplastro e enfaixa	C
maracajá/gato-maracajá <i>Leopardus wiedii</i>	Banha	Tosse de guariba	Xarope com mel	C
moró/quati <i>Nasua nasua</i>	Banha	Dor nas pernas	Massagem e aplicação tópica	C
mucura <i>Didelphis marsupialis</i>	Banha	Dores na gestação	Massagem e aplicação tópica na barriga	C
onça <i>Panthera onca</i>	Banha	-	-	C
paca <i>Cuniculus paca</i>	Banha	Feridas	Aplicação tópica	C/O
	Fel	Retirar espinhos; dor de ouvido; mordida de cobra; picada de “inseto”;	Aplicação tópica: “pingar em cima”; fazer um corte e pingar dentro para retirar espinhos	
		Tumor “nascida”; manchas no corpo		
		Diabetes	Tomar (aplicação oral)	
	Cabeça	Derrame	Queima e faz café/chá das cinzas	
Ossos				

porco-espinho <i>Coendou prehensilis</i>	Banha	-	-	C
porco <i>Sus scrofa domesticus</i>	Banha	-	-	C
preguiça <i>Bradypus spp.;</i> <i>Choloepus spp.</i>	Banha	Quedas (contusões)	Massagem e aplicação tópica	C/O
preguiça-benta <i>Bradypus variegatus</i>	Banha	Tumor; dor nas cadeiras; quedas; dor de cabeça	Massagem e aplicação tópica; emplastro	C/O
preguiça-real <i>Choloepus didactylus</i>	Banha	Dor de cabeça; inchação	Massagem e aplicação tópica	C/O
tatus <i>Dasypodidae</i>	Fel	Dor de barriga	Uma a três gotas no café	C/O
	Urina	Dor de ouvido		
	Banha	Feridas; tumor; dor de ouvido	Aplicação tópica	
	Rabo	Ouvido: dor, “surdez”, inflamação	Como cotonete, com óleo doce para limpar o ouvido pela manhã	
	Orelhas	Derrame	Queima e faz o chá ou toma no café toda manhã	
Cabeça				

PEIXES	arraia <i>Potamotrygon</i>	Banha; Fígado	Rachadura nos pés;	Massagem e aplicação tópica	C
	<i>Plesiotrygon</i> spp.	Esporão	Uso etnoveterinário		
	poraqué/poraquê <i>Electrophorus electricus</i>	Banha	Rachadura nos pés; problemas de coluna; reumatismo	Massagem e aplicação tópica; “lambuzar” ao anoitecer	
		Espinha	Cansaço; cuchiado (asma)		C
			Etnoveterinário em cachorros		
	traíra-jaburu/traíra-preta <i>Hoplias malabaricus</i>	Banha	Dor de ouvido	Mistura com mel e/ou “leite de peito” e aplicação tópica.	C
			Dor de cabeça		
			Inchação e ferimentos	Aplicação tópica	
REPTILIA	camaleão <i>Iguana iguana</i>	Banha	Tumor; desinflamar	Aplicação tópica; emplasto	C/O
	jabuti <i>Chelonoidis</i> spp.	Banha Casco	-	-	C
	jacaré <i>Caiman crocodilus</i>	Banha	Inchação e ferimentos	Massagem e aplicação tópica	C
	jararaca <i>Bothrops</i> spp.	Integral	Mordida de cobra	Aplicação tópica sobre o local	O

jiboia <i>Boa constrictor</i>	Banha	-	-	C/O
jicuraru/jucuraru/teju <i>Tupinambis teguixin</i>	Banha	Picadas e mordidas de “insetos”, cobras e arraia; feridas	Tomar (via oral); massagem (aplicação tópica)	C
		Retirar venenos e dores da cabeça	Duas gotas no café pela manhã	
		Dificuldade de falar	Três gotas na água	
sucuriçu <i>Eunectes murinus</i>	Banha	Reumatismo; aliviar dores	Massagem e aplicação tópica	C

8 CAPÍTULO VIII: CARACTERIZAÇÃO DOS SABERES E PRÁTICAS DE MANEJO TRADICIONAIS ASSOCIADOS À FAUNA SILVESTRE

8.1 Ambiente e sazonalidade no manejo da fauna silvestre

A região onde a comunidade quilombola do Jacarequara está inserida apresenta uma diversidade de ambientes dos quais os moradores extraem recursos para manutenção de seus modos de vida. A caça e a pesca são exercidas em diferentes ambientes ao longo do território, assim como em áreas adjacentes ou mesmo um pouco distantes. Os principais ambientes estão na proximidade e influência do rio Guamá, ainda há os ambientes de terra firme que, geralmente, apresentam um mosaico composto por roçados, pastagens e florestas em diferentes estágios de sucessão ecológica (Figura 16). A redução de áreas de floresta acaba limitando a atuação dos caçadores, que acabam direcionando suas atividades também em florestas das áreas de proteção ambiental obrigatória existentes, especialmente ao longo do rio Guamá, pertencentes às fazendas na região. Eventualmente, esta relação se torna conflituosa no período de safra do açaí, pois devido a existência de furto deste fruto, os proprietários ficam receosos quanto ao tráfego de pessoas nas áreas.

O território da comunidade é cortado por dois igarapés principais, o Jacarequarazinho e o Jacarequara Grande, o primeiro nasce dentro do território e o segundo nasce fora, ambos desaguam no rio Guamá. Os lagos existentes podem ser naturais, ambientes lênticos predominantes nas áreas adjacentes ao rio principal e sujeitos à inundação durante a época de cheias, e artificiais, açudes construídos em áreas próximas as residências, como forma de criação de peixes capturados no rio e fonte de água para os animais domésticos. Os igapós e várzeas são ambientes de inundação importantes para as atividades de extrativismo animal, especialmente a pesca devido ao comportamento migratório de algumas espécies, estas áreas estão presentes tanto próximos dos igarapés como do rio principal (Figura 17). Os portos são áreas na margem no rio Guamá adjacente à comunidade, caracterizados por apresentarem pouca ou nenhuma influência da correnteza e por ficarem na base do barranco (exceto o Porto da Cachoeira), funcionam como locais de acesso ao rio para execução de atividades domésticas assim como para atracar as embarcações e, também, pescar (Figura 18).

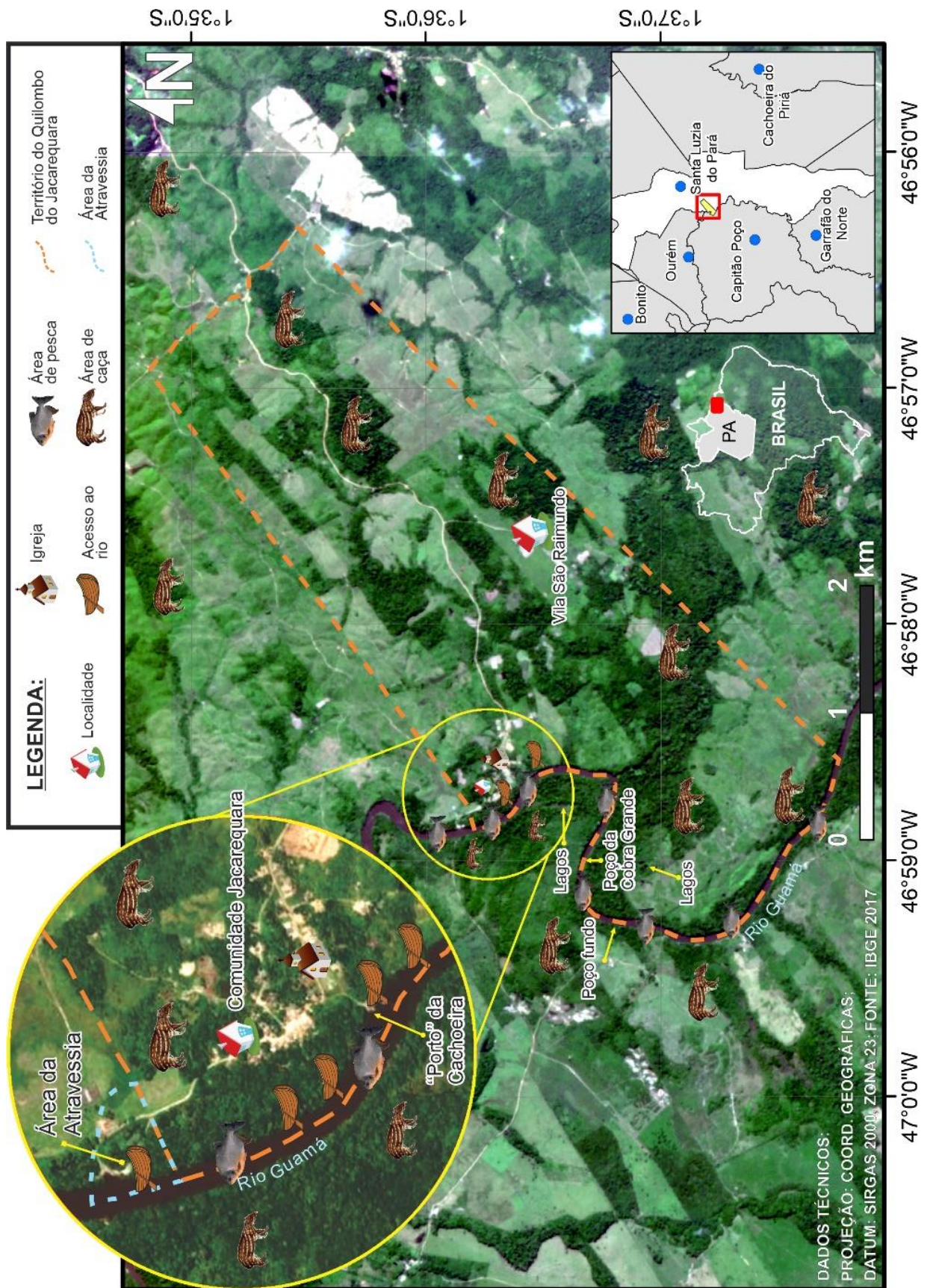


Figura 16 – Mapa com detalhamento e distribuição das áreas de práticas de pesca e caça na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA).

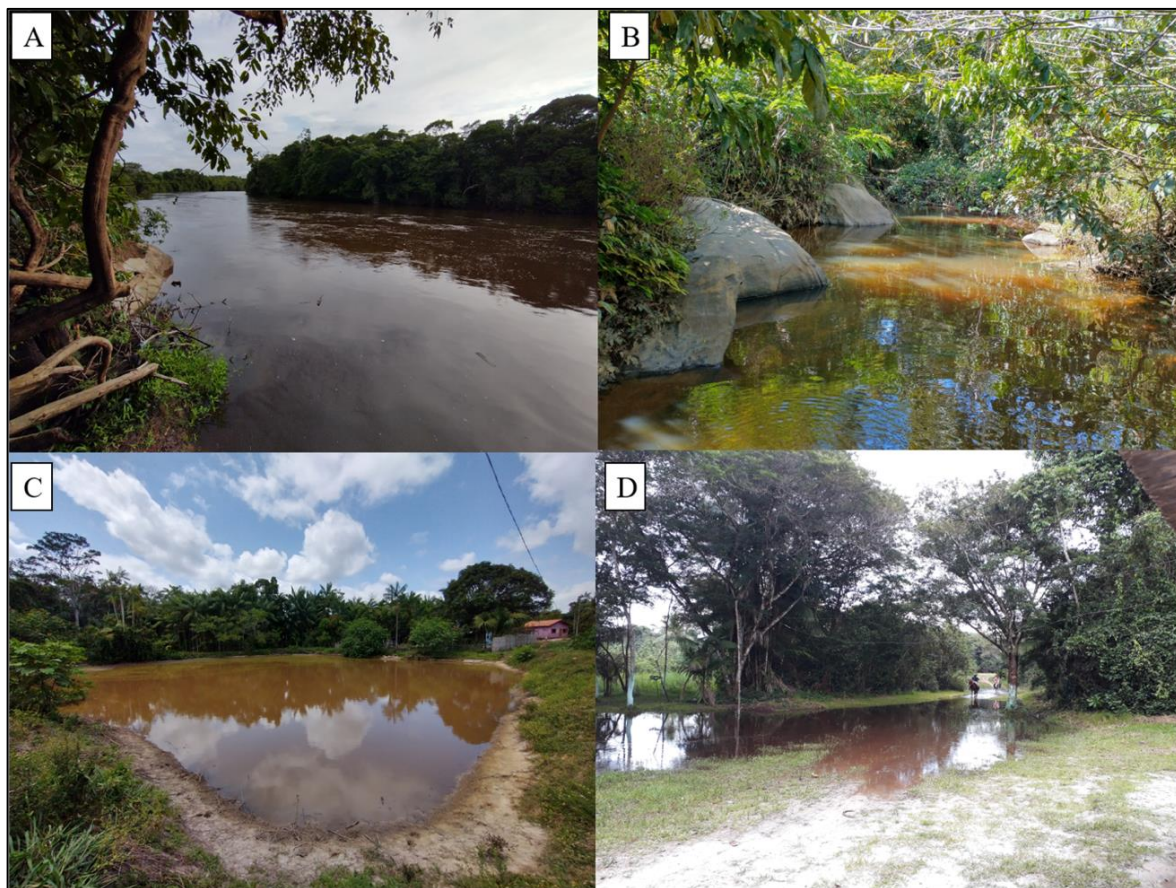


Figura 17 – Ambientes aquáticos existentes no Território da Comunidade. A) Rio Guamá. B) Igarapé Jacarequarazinho. C) Açude, lago artificial. D) Parte de um Igapó. Autor: Aviz, M.F. (2020, 2021).

No Jacarequara, as práticas extrativas, assim como o conhecimento sobre as espécies de interesse, possuem relação com as características climáticas e com os ciclos das águas, principalmente com o rio Guamá. As quatro fases da dinâmica das águas na Amazônia, de acordo com Barthem e Fabré (2003), se dividem sazonalmente ao longo do ano: a época de enchente se estende de meados de dezembro até meados de fevereiro, quando começa a época de cheia que vai até meados de maio, então começa a época da vazante de maio até julho, já a época de seca vai de meados de agosto até novembro/dezembro, então o ciclo recomeça.

De acordo com essa dinâmica, as atividades de pesca e caça são realizadas durante todo ano e apresentam variabilidade mais especificamente na aplicação das estratégias conforme as condições ambientes, porém há predileção por práticas e estratégias no chuvoso (Figura 19). Em relação ao horário de prática, as atividades de caça são praticadas à noite e nas atividades de pesca, 51,1% informaram pescar no período diurno e a pesca noturna foi citada por 48,9%. Nos próximos tópicos há o detalhamento destas práticas de manejo e uso de recursos faunísticos.



Figura 18 – Três usos típicos dos portos. A) Tarefa doméstica. B) Lazer. C) Canoas atracadas.
 Autor: Aviz, M.F. (2020).

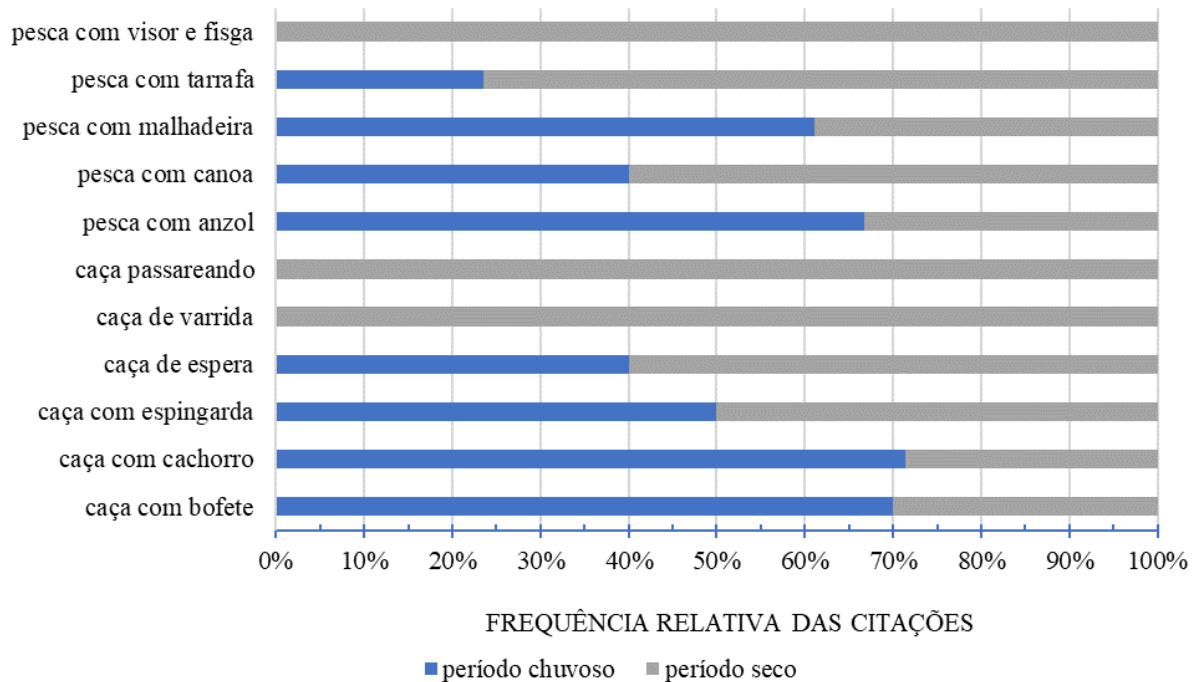


Figura 19 – Distribuição das estratégias de caça e pesca conforme a estação climática.

8.2 Aspectos da atividade de pesca

Caracterizada por objetivar primariamente o suprimento de alimento de origem animal ao núcleo familiar, a pesca para os quilombolas do Jacarequara possui relevância não somente como meio de subsistência, mas também estar imbricada em um ambiente sociocultural que a posiciona como a principal forma de extrativismo animal, tal constatação é observada em outros estudos realizados com populações ribeirinhas na Amazônia (MURRIETA et al., 2008; BRITO e COSTA, 2019; CORRÊA et al., 2019).

Diegues (2000) elucida que a pesca artesanal é uma atividade predominantemente familiar praticada em sistema de parceria com outros indivíduos do mesmo grupo social, assim uma parcela significativa desse grupo social deve estar envolvida na pesca. Isto ocorre no Jacarequara, onde uma parcela significativa da comunidade exerce a pesca, aproximadamente 76,6%, já o restante é composto por pessoas que não praticam a pesca por diversos motivos, a maioria por estar demasiadamente idosos/debilitados ou haver preferência por atividades agrícolas. Barros (2011), Silva e Braga (2017), Arruda et al. (2018) e Brito e Costa (2019) constataam que a pesca é predominantemente exercida por homens, também observamos que os indivíduos do sexo masculino constituem a maioria envolvida com esta atividade, perfazendo 62,5% dos entrevistados, o que se pode afirmar ser o perfil típico da comunidade como observado *in loco* (Figura 20). Mas a pesca também existe no universo feminino, especialmente aquela pesca em menor proporção e com ferramentas menos complexas. A participação das mulheres na pesca dar-se a partir do beneficiamento e preparo do pescado para o consumo doméstico e, também, na colaboração da confecção e manutenção dos apetrechos de pesca. A pesca feminina ocupa um lugar secundário no grupo familiar, muitas vezes destinada às atividades não exercidas pelos homens (MANESCHY, 2005; NASCIMENTO e BARROS, 2019).

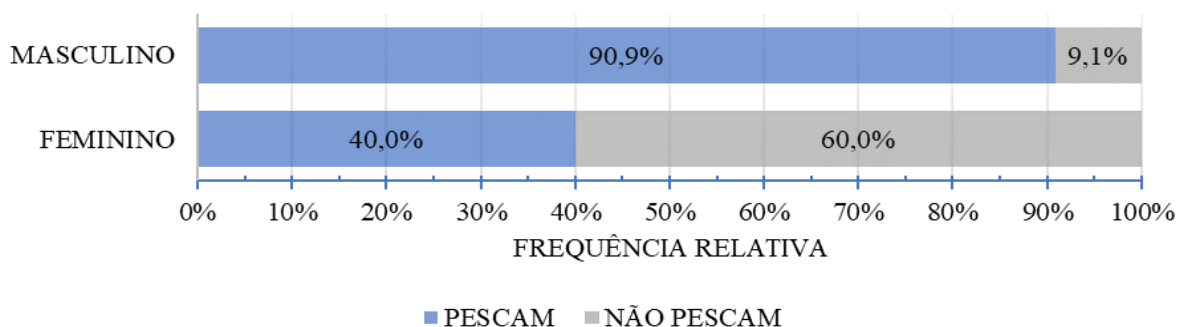


Figura 20 – Distribuição de pessoas que praticam atividades pesqueiras por gênero.

A pesca artesanal, geralmente, é definida pelo uso de equipamentos não sofisticados e autoproduzidos (DIEGUES, 1988), durante as observações era comum encontrar pessoas no processo de confecção ou manutenção de apetrechos de pesca, estes adquiridos por meio da compra em comércios especializados ou produzidos artesanalmente com materiais encontrado na comunidade. De tal modo, foram identificados 23 tipos de instrumentos empregados em 19 estratégias de pesca, que podem utilizar de uma a várias ferramentas ao mesmo tempo. E baseando-se nas características observadas e relatadas, buscou-se qualificar as estratégias a partir de categorias que as descrevesse quanto à finalidade (se objetivam atrair ou coletar diretamente o animal); à autonomia (se necessitam da presença de alguém para a captura); à letalidade (quando é técnica resulta na morte imediata ou captura viva); à seletividade (se a técnica permite escolher qual espécie ou grupo animal será pescado) e à abundância (se a estratégia permite pescar um animal ou mais de dois animais) (FERNANDES-FERREIRA, 2014) (Tabela 12).

A malhadeira e a tarrafa são as artes de pesca mais utilizadas na comunidade (Figura 21). Brito e Costa (2019) também observam a preferência por estas estratégias de pesca em comunidades de Capitão Poço (Pará). Estes autores assumem que a preferência por estas artes de pesca está associada à proximidade dos locais de pesca e às características do equipamento. De acordo com os colaboradores mais idosos, a malhadeira e a tarrafa são artes de pesca introduzidas em épocas recentes: “*De primeiro ninguém falava de negócio de malhadeira e tarrafa, foi de um certo tempo pra cá*” (Seu Prisco, 65 anos). As entrevistas e observações mostram que a tarrafa tem maior adesão por apresentar maior facilidade de transporte, manutenção e manuseio se comparada à malhadeira que, geralmente, requer maiores cuidados, equipamentos e dispêndio físico para manuseio, além do fator financeiro, pois a malhadeira requer materiais relativamente caros (BRAGA e MUNDURUKU, 2020).

Brandão e Silva (2008) e Arruda et al. (2018) relatam que o equipamento mais usado nas comunidades estudadas é uma linha resistente cuja uma das extremidades é presa ao anzol e a outra em uma vara de madeira. No Jacarequara, o anzol é empregado em diferente estratégias de pesca, uma delas é a pesca com caniço que consiste em uma vara de madeira, geralmente retirada de plantas conhecidas como “caniceiras”, com uma linha de nylon amarrada em uma extremidade e um anzol preso na outra, às vezes, com algum encaitalho de metal para facilidade na pesca na coluna d’água, a partir daí se denomina “anzol chumbado” (Figura 22).



Figura 21 – Moradores confeccionando petrechos de pesca. A e B) Confeção da malhadeira. C) Confeção de tarrafa. Autor: Aviz, M.F. (2020) (A e B); Santos-Fita, D. (2019) (C).



Figura 22 – Ferramentas de pesca. A e B) Caniços guardados. C) Anzol e D) Anzol chumbado. Autor: Aviz, M.F. (2020).

Tabela 12 – Estratégias de pesca citadas e identificadas na comunidade quilombola do Jacarequara. AP = aproximação; C = captura; AT = ativas; PA = passivas; NL = não-letais; LE = letais; S = captura seletiva; R = captura randômica; I = captura individual; G = captura gregária.

Tipo de estratégia	Finalidade	Autonomia	Letalidade	Seletividade	Abundância	Instrumentos empregados
pesca com anzol de espera	AP	PA	NL	R	I	Anzol, linha
pesca com arco e flecha	C	AT	LE	S	I	Arco, flecha
pesca com caniço	AP	AT	LE	S	I	Caniço, anzol, linha
pesca com toxinas vegetais	C	AT	LE/NL	R	G	Cunambi, timbó
pesca com espinhel	AP	PA	NL	R	G	Linha, anzol
pesca com facho de breu	C	AT	LE	S	G	Vara, breu, fisga
pesca com fisga	C	AT	LE	S	I	Fisga
pesca com garrafa	C	AT	NL	R	G	Garrafa
pesca com linha	C	AT	LE	S	I	Linha, anzol
pesca com linha de espera	AP	PA	NL	R	G	Linha, anzol
pesca com linhavão	C	PA	LE	R	G	Linha, anzol
pesca com malhadeira	C	PA	NL	R	G	Malhadeira, canoa
pesca com matapi	C	PA	NL	R	G	Matapi, tapagem
pesca com mosquiteiro	C	AT	NL	R	G	Mosquiteiro
pesca com rede de arrasto	C	AT	NL	R	G	Rede, canoa
pesca com rede de lança	C	AT	NL	R	G	Rede, canoa

pesca com tapagem	AP	PA	NL	R	G	Malhadeira, tábuas, munduru, matapi,
pesca com tarrafa	C	AT	NL	R	G	Tarrafa, canoa
pesca com visor e fisga	C	AT	LE	S	I	Visor, fisga

O rio Guamá (44,3%) e os igarapés adjacentes (26,2%) são os principais ambientes onde a pesca é exercida, além dos lagos e igapós (ambos 9,8%) que compõem os ambientes secundários para a pescaria (Figura 23). A predileção pela pesca no rio pode estar ligada a percepções de perigo associada aos igarapés: “*Eu prefiro o rio, por que no igarapé eu acho mais arriscado de poraquê e arraia, no rio amode [a modo] não é tanto, mas no igarapé é muito arriscado arraia, é mais arriscado do que no rio*” (João, 26 anos); ou a percepção de preferências alimentares: “*por que o peixe do rio é mais gostoso que de dentro do igarapé*” (Dona Maria, 55 anos). Por outro lado, quem vive no interior do território tem preferência por pesca no igarapé devido a facilidade de acesso: “*Eu vou aqui no igarapé grande que tem, logo aqui em cima, [...] porque aqui é mais perto*” (Seu Soia, 56 anos); ou associada a uma percepção de facilidade de captura: “*Às veze, pega mais rápido, no igarapézinho pega*” (Regi, 28 anos).

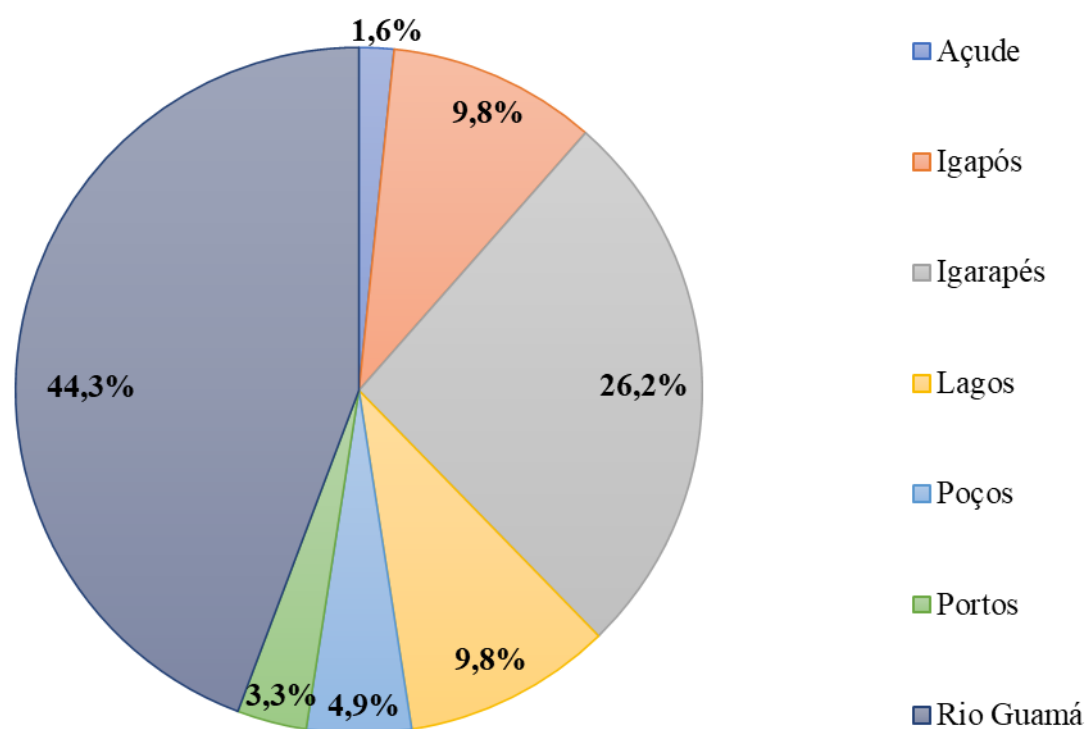


Figura 24 – Ambientes citados como preferência para prática de pesca na comunidade quilombola do Jacarequara.

Os poços e portos são outros ambientes importantes para a pescaria no Jacarequara, caracterizados como locais específicos nos cursos d’água principais, como o rio Guamá. Os portos são áreas às margens do rio utilizados tanto para atividades domésticas como para atividades ligadas à pesca. Em relação aos poços há dois tipos, ambos descrevem locais de grande profundidade, um tipo é descrito para as áreas profundas dos igarapés que durante o

período de seca continuam com água, constituindo corpos d'águas remanescentes e perenes: *“Os poço é que forma aquele balceiro de pau, a água vem fica cavando, vai reguando os pau e fica aqueles buracão no fundo assim dentro do igarapé, a gente dá o nome de poço”* (Seu Dadá, 51 anos); e, também, onde ocorre a pesca com malhadeira ao longo do ano. O outro tipo de poço é descrito como as áreas mais profundas do rio Guamá, designado por ser hábitat de peixes como a pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*) e o surubim (*Pseudoplatystoma* spp.) ou de animais míticos como a cobra grande. Arruda et al. (2018) relatam que os quilombolas no Mato Grosso também indicam estes locais como hábitat de “peixes de pele” (bagres).

A prática de pesca no Jacarequara ocorre durante todo o ano, apresentando influência da sazonalidade das estações climáticas e da dinâmica das águas apenas sobre as estratégias de pesca empregadas. Um outro perfil é observado por Brito e Costa (2019) nas comunidades de Igarapé-Açu (Capitão Poço) e São José (Ourém), onde o desenvolvimento da atividade de pesca ocorre, principalmente, no período menos chuvoso do verão amazônico. As épocas de enchente e de vazante são apreciadas para uma prática de pesca mais efetiva e interessante do ponto de vista do pescado capturado: *“No início do inverno e no início do verão, quando ela sobe e quando ela baixa, no início dela baixar”* (Dalton, 36 anos). A pesca no período chuvoso segue a dinâmica das águas e o ciclo reprodutivo das espécies, a piracema que, geralmente, ocorre entre fevereiro e abril. Então a pesca começa:

“Agora no começo das chuvada [época de enchente], quando lá pro meio a gente dá uma parada que é o tempo que eles tão desovando né, a gente não pode adiantar demais se não pega muitas peixa ovada, bota agora nas primeira águas, aí depois quando chega lá pro mês de fevereiro tão desovando, a gente já não bota” (Seu Dadá, 51 anos).

A pesca com malhadeira é a estratégia de pesca utilizada no maior número de ambientes, sendo a mais frequente no período chuvoso após o período de piracema: *“É depois que passa a cema que bota as malhadeira”* (Seu Manequinho, 56 anos). A pesca no canal principal do rio Guamá é desaconselhada devido a “água está muita grande”, o que resulta no aumento de turbidez e redução da visibilidade: *“na parte do inverno a gente usa mais o baixão dele [o rio Guamá]”* (Seu Chico, 44 anos), mesmo assim há indivíduos que instalam suas malhadeiras no rio durante o inverno, instalada de forma paralela e próxima às margens do rio com auxílio da canoa. Já Braga e Munduruku (2020) relatam o uso da malhadeira na época de cheia devido a condição do rio se torna mais adequada, visto que este apetrecho requer ambiente lânticos.

A maioria dos moradores ;em preferência por pescar nos igarapés durante o período chuvoso, pois é quando eles enchem e os peixes saem dos “poços” para a piracema, após este período fica um ambiente favorável para captura efetiva com malhadeira. A preferência é pelo uso de rede de emalhe com diâmetro menor nos igarapés, pois nestes ambientes os peixes são menores; já a instalação da malhadeira pode ser de uma margem a outra, dependendo da largura do canal, ou então são instaladas nas “bibocas” (desembocaduras) dos igarapés, isto quando um dos objetivos é capturar traíras (*Hoplias spp.*). Geralmente, a malhadeira é instalada ao entardecer e retirada ao amanhecer, este padrão se insere de diferentes formas na rotina dos moradores da comunidade, alguns ainda fazem uma verificação em determinado horário durante a noite como forma de evitar desperdícios:

“Eu boto a malhadeira, por exemplo pode ser umas cinco hora da tarde, eu vou boto, [...] aí quando dar negoço de dez horas, eu vou lá olhar pra ver se tá, às vezes, entra um peixe, por que senão vai de manhã já estragado né, aí não adianta você botar uma coisa pra depois jogar fora fica ruim, tem que fazer aquela história, fazer pra aproveitar” (Seu Dadá, 51 anos).

No “baixão” (igapós e várzeas), a estratégia é direcionada aos peixes que migram para os igapós em busca de alimento: “*os peixes vão sair pra mariscar*” (Seu Manequinho, 56 anos). Apesar das vantagens em capturar peixes em quantidade e qualidade considerável, a pesca nestes locais é considerada perigosa, por haver a presença de animais como arraias, poraquês e cobras, assim esta pesca é feita com auxílio, preferencialmente, de canoa e aqueles que não a utilizam são vistos como “insanos”:

“No inverno também fica mais diferente por que enche demais né, aí só se o cara tiver muita malhadeira pra botar assim no igapó pra pegar mesmo peixe, às vezes, a água é muita aí já fica mais perigoso pro cara andar no inverno [...]. Aí tendo uma canoa até nem tanto né, o cara vai botar uma malhadeira, vai de canoa no igapó e vai embora e se ele for de pé e tiver cheio ele não vai se arriscar entrar no igarapé que é arriscado, uma sucuriju comer ele, por que tem no inverno desce cobra grande aí, desce” (Seu Soia, 56 anos).

Também na época das cheias é empregada a técnica da tapagem associada com o matapi: “*Matapi, a gente faz aquilo comprido né, aí faz a boca meia grande, ele fino e boca grande assim, aí faz a tapagem e mete lá e deixa lá pra ficar pegando os peixe*” (Dona Maria, 55 anos); a tapagem também pode ser utilizada no rio Guamá, porém a preferência é pelo uso nos

igarapés: “*Tapagem, a gente [...] finca pau assim, aí põe cipó e palha e faz os matapi e bota lá no rio*” (Dona Marivalda, 46 anos).

Em meados de maio, quando começa a época da vazante, a pesca começa a se intensificar até chegar no auge durante a época da seca: “*É mais na quebrada da água, mês de junho-julho, a gente já começa a fazer pescaria*” (Seu Mira, 54 anos). Esta época da vazante é preferida para estratégias de pesca com anzóis, como a pesca com caniço, a pesca de linha, a pesca de linhavão e a pesca com linha de espera (Figura 24):

“Anzol é no meio assim quando tá querendo já chegar por verão, tá saindo do inverno pro verão, mês de junho assim” (Seu Marcos, 35 anos).

“Tem uma época do ano que a gente pesca é na baixante mesmo, na vazante mesmo, que ela começa a vaziar, começa secar o rio, que chega naquele ponto, o senhor pode ir, tirar aquelas minhoca enfiar nos anzol e jogar!” (Dona Maria, 55 anos).



Figura 24 – Prática de pesca com caniço no igarapé Jacarequarazinho em meados de maio, comunidade quilombola de Jacarequara (Santa Luzia do Pará – PA). Autor: Aviz, M.F. (2021).

Nesta época são retomadas as pescarias noturnas, sendo propícia para a captura de tuí (*Sternopygus macrurus* Bloch & Schneider, 1801): “*tuí só pega pelo mês de maio no anzol*” (Dione, 39 anos); empregando as estratégias de pesca que utilizam anzol: “*O tempo de anzol gosto de pescar tuí também de anzol. [...] É mês de maio, que é a baixa da água, maio, [...], junho, pegar tuí, tuí-normal mesmo*” (Seu Manequinho, 56 anos). A pesca do tuí marca o início de época de vazante, época em que as espécies migratórias estão em processo de retorno das áreas de várzeas e igarapés inundáveis para o canal principal do rio Guamá ou igarapés:

“Tem a época de pescar de noite, pra mim no caso é no tempo do tuí né, que vai no igarapé de noite pescar. [...] E se você for que ele é bom, se você pode fazer o fogo, aí você começa a pescar ele sete horas da noite, começa pega o tuí, quando for o máximo nove hora já não dá mais, você não pega mais nada, você vem embora cedo” (Dione, 39 anos).

A época de vazante se estende até meados de agosto quando é considerado o início da época de seca, considerada por diversos colaboradores como o principal período para a atividade de pesca. O escoamento dos igarapés se intensifica, assim o nível da água vai diminuindo até restar apenas os locais remanescentes denominados de poços, neste processo as espécies que não conseguiram migrar para o rio ficam aprisionadas nesses poços, o mesmo ocorrer nas planícies de inundação com a concentração de cardumes de peixes nos lagos. Essa relação entre o ciclo hidrológicos e o comportamento migratório é um fato marcante da ecologia amazônica (BARTHEM e FABRÉ, 2003), que as comunidades ribeirinhas conhecem detalhadamente (BARROS, 2011; BRAGA e REBÊLO, 2017).

Durante o verão amazônico, quando o rio está na época de seca, há predominância da pesca com tarrafa. Brito e Costa (2019) também constatam que na comunidade de Igarapé-Açu (Capitão Poço), a época de seca é considerada a mais adequada para praticar a pesca com este petrecho. Com a intensificação do período seco, há significativa redução de vazão na bacia do rio Guamá e, em conjunto, com a redução do fluxo e turbidez da coluna da água (BRITO e COSTA, 2019), surge condições favoráveis à pesca com tarrafa, como visibilidade e profundidade, que facilitam a captura das espécies: “*Por que no verão é melhor da gente pegar eles na tarrafa, o rio fica baixo e fica melhor pra gente pegar eles*” (Seu Tuíca, 46 anos) (Figura 25). Enquanto que para os moradores da vila o período seco representa condições favoráveis para a pesca, para as pessoas que moram em localidades no interior do território, nos Centros e Joé, o verão amazônico significa o contrário, visto que nos igarapés há apenas os poços: “*No*

inverno é melhor por causa que os igarapé tão mais cheio, no verão os igarapé tão tudo baixo assim e aí fica mais ruim de peixe, mas pega sim peixe” (Seu Nonato, 51 anos).



Figura 25 – Prática de pesca com tarrafa na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA). Autor: Santos-Fita, D. (2019).

Com o recuo das águas e o ressurgimento dos poços e lagos, começa o “tempo dos lagos” em meados de setembro até novembro, a pesca em ambientes lânticos é retomada visando espécies como as traíras, tilápias, mandubés e sarapós. Nestas pescarias, as mulheres costumam ter maior participação, durante conversas informais era comum observar as mulheres trocar informações sobre se determinado local estaria em condições favoráveis para pescar e se organizarem para se deslocarem para pescaria; elas pescam com: *“Na tarrafa ou então no mosquiteiro lanceando, pega e vai lanceando e os peixe vão ficando lá dentro”* (Dona Claudiana, 45 anos). A pesca nesses locais é vista como bastante vantajosa, haja visto que os peixes estariam encurralados o que facilitaria na pesca com tarrafa e malhadeira. No entanto, diversos colaboradores citaram que esta é uma pesca perigosa devido a presença de poraquês e arraias: *“Aí nos poços fica ruim pra gente que a gente não pode entrar com água, por que tem a bicha chamada arraia”* (Seu Dadá, 51 anos).

A época de seca é propícia para captura de várias espécies de peixes, as mais capturadas no verão são os surubins, pacus, tucunarés, aracus e coacas. A pesca dos aracus (*Leporinus* spp., *Schizodon* spp.) ocorre no início da estação seca, geralmente, pescado ao anoitecer; já a estratégia para capturar o tucunaré (*Cichla* spp.) é utilizando isca viva, preferencialmente, o peixe chamado coaca/cuaca (*Curimata vittata* Kner, 1858): “*Mete ela viva, ela morta ele não pega, pega ela viva enfia num anzol pela bundinha dela, aí joga ela pra água, ela fica só se mexendo ele vem e pá*” (Dona Maria, 55 anos). Em meados de novembro, as primeiras chuvas anunciam a chegada da época de enchentes, reiniciando o ciclo hidrológico. Este período é praticado a pesca de coacas (*C. vittata*), que além de serem usadas como isca viva também são apreciadas para consumo: “*Logo no começo da chuva que pega muito é umas cuacas, uns peixes miúdos assim [...] pega cuaca*” (Dona Ivete, 70 anos). Também é nesta época que ocorre a pesca com garrafa, prática com grande adesão das crianças, que consiste em capturar piabas que estão migrando e utiliza-se bicho de tucumã (*Speciomerus ruficornis* Germar, 1818) como isca: “*Corta uma garrafa mete coisa de Coca-Cola, vai pra rio pegar piabinha no tempo, tem a cema das piaba, né*” (Seu Mira, 54 anos) (Figura 26).



Figura 26 – Apetrechos e pescarias típicas do período seco. A) Tarrafa. B) Garrafa para captura de piabas. C) Pesca em um poço remanescente. Autor: Aviz, M.F. (2020).

Resumidamente, os praticantes de pesca no Jacarequara podem ser categorizados em perfis de acordo com as suas preferências na prática da pesca; importante ressaltar que um mesmo pescador pode estar inserido em mais de um perfil. O primeiro perfil utiliza a estratégia de pesca com tarrafa, tem preferência por pescar no período seco durante a época de seca e, geralmente, pesca no rio Guamá. O segundo perfil prefere utilizar a pesca com malhadeira, pesca tanto no período seco como no período chuvoso, mas tem preferência por utilizar ambientes de igapós e igarapés no período chuvoso e época de cheias. E tem um outro perfil que também utiliza malhadeira, mas tem preferência por pescar em igarapés, especialmente no período chuvoso, pois no período seco a pesca fica restrito aos poços, para estes o verão amazônico é sinônimo de dificuldades na pesca, devido a redução do nível dos igarapés.

A relação das estratégias de pesca com a manutenção do recurso pesqueiro é percebida não somente no hábito de respeito ao período de ciclo reprodutivo, mas, também, no desuso de práticas consideradas nocivas. De acordo com os colaboradores mais idosos e mais experientes, “de primeiro” a pesca era praticada, principalmente, com uso de arco e flecha, fisga com facho de breu e com o emprego de cunambi (*Clibadium surinamense* L., 1771) ou timbó (Fabaceae; Sapindaceae). Tais técnicas entraram em desuso, algumas foram substituídas por instrumentos mais sofisticados que potencializam e facilitam a captura, e outras excluídas devido à sua agressividade ao estoque de peixes:

“De primeiro os pessoal consumia muito o veneno aqui ó, que era o cunambi, eles consumia muito o cunambi, [...] aí de primeiro quando lavava um veneno, às vezes, era um ano, dois ano pra retornar aqueles peixe de novo de volta, ficava difícil acabava, por que o veneno tanto pega peixe do veneno como ele morre né se estraga também, se você não for no outro dia atrás do peixe, morre peixe às vezes baixa urubu comendo, de primeiro era assim, graças a deus agora melhorou” (Seu Soia, 56 anos).

A pesca com visor e fisga e a pesca com rede de lança ou rede de arrasto são artes de pesca percebidas como proibidas na comunidade, mesmo sendo de introdução recente. De acordo com os moradores, a pesca com visor e fisga é uma estratégia que consiste em uma pesca em apneia com uso de óculos de mergulho e munido de uma fisga, equipamento no formato pontiagudo semelhante a um arpão e, preferencialmente, exercida no período seco durante à noite. Características semelhantes são descritas por Brito e Costa (2019) em comunidades de Capitão Poço, por Braga e Munduruku (2020) em comunidades de Jacareacanga, e por Silva e Braga (2016) em Santarém. Já a rede de lança ou de arrasto constituem uma estratégia de pesca que faz uso de uma rede de emalhe que se estende de uma margem a outra do curso d’água, tal

prática é citada por Brito e Costa (2019) como extremamente agressiva aos estoques de peixe no rio Guamá.

A pesca com visor e fisga está entre as estratégias de pesca mais citadas pelos participantes, pois a consideram como uma das causas pela redução no estoque de peixe nos rios. De acordo com as entrevistas, a proibição desta prática é relativamente recente, sendo comum observar relatos que associam a proibição desta técnica como um dos fatores que motivaram o aumento recente no estoque de peixe. A Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE, 1972) proíbe o uso da fisga por lambada em águas interiores desde o início da década de 1970, por ocasionar grandes lesões no pescado e nem sempre resultar na captura do animal. Torres (2007) considera a pesca com visor e fisga a estratégia de pesca mais predatória nesta região do rio Guamá; nas comunidades estudadas por Brito e Costa (2019), esta técnica ainda é praticada, estando de acordo com os relatos dos entrevistados que responsabilizam pessoas de comunidades próximas por ainda praticarem tal pescaria.

8.3 Aspectos da atividade de caça

Na subsistência alimentar da unidade familiar a caça assume papel coadjuvante em relação à pesca na comunidade do Jacarequara, enquanto as atividades pesqueiras são exercidas por um percentual majoritário, as atividades cinegéticas são praticadas por 57,4% dos colaboradores, o que está de acordo com as observações registradas na comunidade. Ao contrário da pesca em que o papel feminino também inclui o exercício da atividade, a prática de atividades cinegéticas está inteiramente inserida no domínio masculino. Não obstante, importante relatar que um entrevistado citou que a esposa ocasionalmente o acompanha em algumas caçadas (Figura 27). Figueiredo e Barros (2015) explicam que esta atividade é exclusiva aos homens por razões relacionadas com condições físicas, pertencimento ao território da prática, conhecimentos sobre as espécies cinegéticas e às estratégias empregadas. Os mesmos autores consideram a participação feminina como situações raras, às mulheres cabe-lhes a responsabilidade pelo armazenamento e preparo para consumo dos animais capturados (FIGUEIREDO e BARROS, 2015).

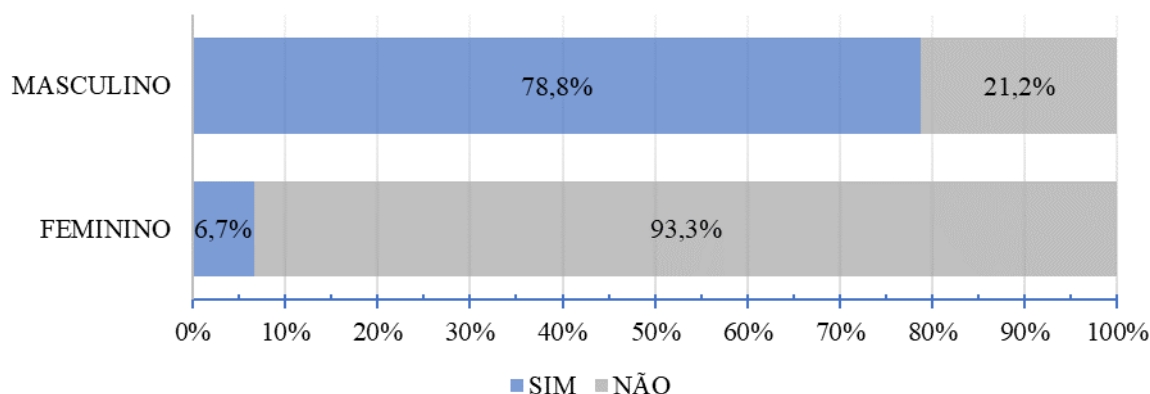


Figura 27 – Distribuição da prática de atividades cinegéticas por gênero.

O termo “caça” pode se referir tanto à prática propriamente dita ou para designar a fauna cinegética, que também é designada por “bicho do mato” em contraposição aos animais considerados domésticos. As atividades cinegéticas, além de objetivar aquisição de alimento para o consumo familiar, também estão direcionadas para a captura de aves como animais de estimação, atividade bastante comum na região. O caçador se constitui como tal a partir de um processo de aprendizagem que envolve o grupo familiar e, também, o grupo social, quando ainda jovem começa a acompanhar os pais e conhecidos em caçadas: “*Faz muitos anos, desde da idade de doze anos eu comecei caçar, eu mais meu pai, ele que me ensinou*” (Seu Nonato, 51 anos); nesse processo se estabelece a transmissão de conhecimentos essenciais para um bom caçador, como identificar os ambientes adequados para a prática a partir de características ligadas à vegetação, comportamento trófico e reprodutivo, influência da lua, além de “reconhecer os sons característicos, cheiros, rastros, hábitos de alimentação e de comportamento de grande parte dos animais, mantendo uma relação de familiaridade com eles” (FIGUEIREDO e BARROS, 2015, p. 197).

Na Comunidade do Jacarequara, a prática de caça abrange uma diversidade de ambientes, que incluem tanto ambientes aquáticos como de terra firme, podendo estar inseridos no território quilombola ou em áreas adjacentes e circunvizinhas. Com base nas informações coletadas foi possível identificar quatro categorias principais de ambientes onde as atividades cinegéticas são executadas (Figura 28), a abrangência da prática de caça, que não se limita às áreas de florestas, também inclui ambientes aquáticos ou suas proximidades, além de áreas de cultivos e outras atividades agrícolas (ver Figura 16).

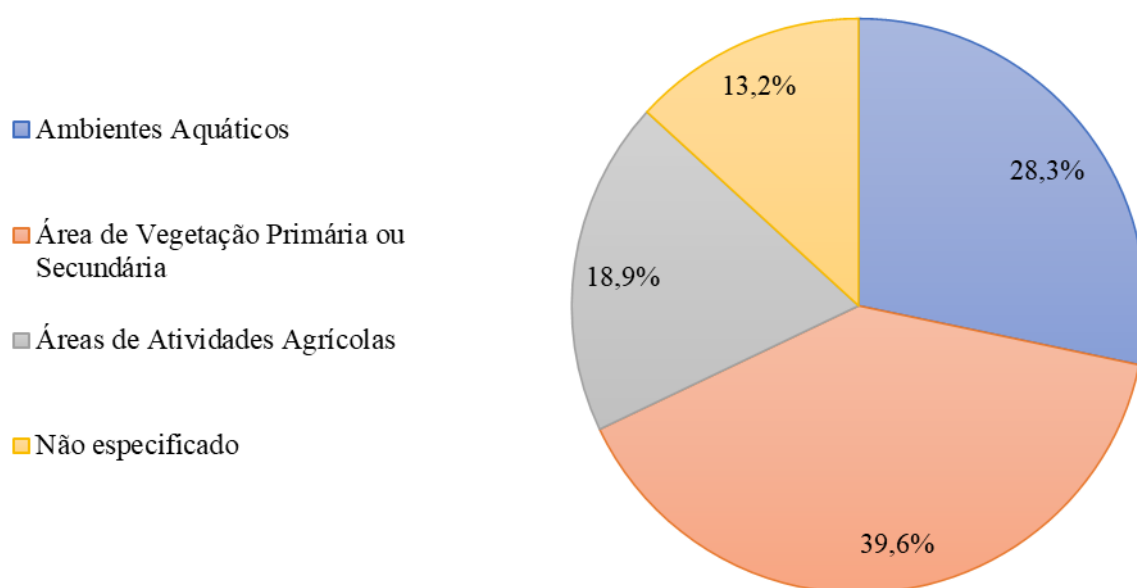


Figura 28 – Categorias dos ambientes utilizados para prática de atividade de caça.

As áreas de mata, vegetação primária ou em estágio de sucessão avançado –“capoeirões”– são os locais com preferência para caçar, no caso em especial das matas primárias, elas são mais procuradas pela presença de espécies florestais frutíferas que atraem as caças em busca de alimentação. Os ambientes aquáticos constituem o segundo grupo de locais de caça, formado por igarapés, lagos e pelo rio Guamá, estas áreas são visadas durante o período seco quando as caças buscam água. E as áreas de cultivos caracterizadas por pastagens e roçados de maniva (Figura 29), feijão e arroz, as caçadas nestas áreas ocorrem em função das plantações servirem de alimento para espécies cinegéticas, então além do abate do animal, também, há a proteção da roça contra a depredação (FIGUEIREDO e BARROS; 2015; GUIMARÃES et al., 2019). No Jacarequara, o uso desses ambiente é citado como ideal para captura de tatu e caititu (*Pecari tajacu*): “Na roça, ele [tatu] vai muito na roça comendo mandioca” (Seu Arisca, 37 anos); “Caititu, outro porco também, que come mandioca em roça, matavam muito antes” (Dona Ivete, 70 anos).



Figura 29 – Roçado típico no território de Jacarequara. Autor: Aviz, M.F. (2021).

Em relação aos instrumentos e estratégias, são 21 objetos empregados em 13 estratégias de caça. A caça de subsistência é caracterizada pelo emprego de uma diversidade de estratégias de captura, arquitetadas a partir de materiais encontrados nos ambientes circunvizinhos, adquiridos nos mercados locais ou comprados/trocados por meio de negociações com terceiros, desse modo os materiais adquiridos são empregados de acordo com características ecológicas das espécies alvo, isto é observado em outros estudos relacionados a esta modalidade de caça, especialmente, em comunidades rurais e tradicionais (ROSAS e DRUMOND, 2007; ALVES et al, 2009; FERNANDES-FERREIRA, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; BARROS, 2017; GUIMARÃES et al, 2019). A estratégia de caça com espingarda foi a mais citada, o que se explica pelo amplo emprego da arma de fogo como ferramenta de caça. As demais estratégias de caça mais difundidas na comunidade são a caça com cachorro (48,3%), a caça com bofete (44,8%) e a caça de espera (41,4%) (Figura 30).

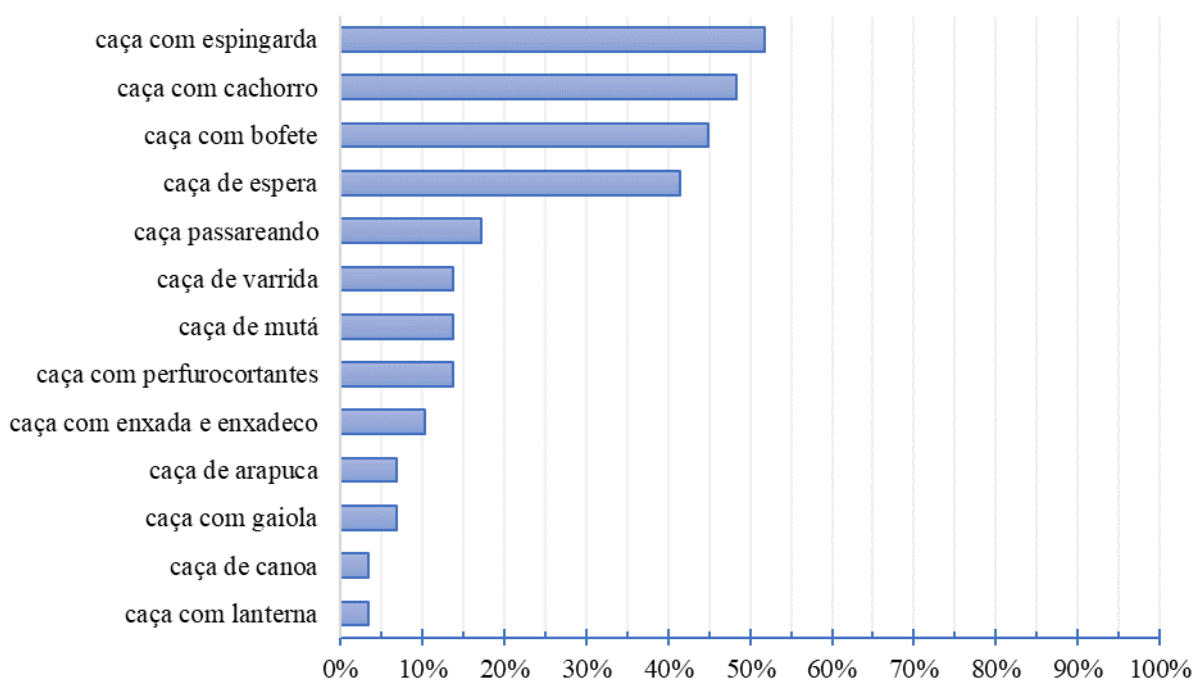


Figura 30 – Ranqueamento das estratégias de caça de acordo com percentual de citação.

Baseando-se em Fernandes-Ferreira (2014) e nos dados coletados foi possível identificar as estratégias de caça a partir de categorias como finalidade, autonomia, letalidade, seletividade e abundância. Nesse sentido, quanto à finalidade das estratégias pode ser de aproximação quando consiste em metodologias que atraem a presa até ao caçador, de captura ativa quando consistem em técnicas de busca, captura ou coleta ativa e direta do animal pelo caçador e, também, podem ser de captura passiva quando consiste em métodos que visam a captura indireta do animal pelo caçador. Quanto à autonomia em relação ao caçador, as técnicas podem ser ativas quando o método necessita da presença do caçador e podem ser passivas quando a presença do caçador não é obrigatória, geralmente, estas são realizadas através de armadilhas. Quanto à letalidade, uma estratégia de caça pode ser considerada letal quando envolve a morte ou danos físicos que inviabilizem a escapatória da presa, já uma estratégia de caça não-letal é quando os métodos empregados não resultam na morte ou dano físico grave ao animal (FERNANDES-FERREIRA, 2014).

Algumas estratégias permitem um certo grau de seletividade quanto ao tipo de animal a ser capturado, estas são identificadas como técnicas de captura seletiva, e quando não há possibilidade em determinar qual animal será capturado, são identificadas como técnicas de captura randômica. Por outro lado, as estratégias com métodos que resultam na captura de um espécime são definidas como técnicas de captura individual e as que possuem métodos que capturam de dois ou mais espécimes são identificadas por técnicas de captura randômica

(FERNANDES-FERREIRA, 2014). Desse modo, a Tabela 13 apresenta as estratégias de caça identificadas e classificadas segundo estes aspectos descritos (Tabela 13).

O instrumento de caça mais citado foi a espingarda (62,1%) (Figura 32), amplamente utilizada na comunidade, sendo adquiridas via compra ou emprestadas por conhecidos, tal instrumento é o mais utilizado em toda a Amazônia, onde apresenta ampla aderência tanto em comunidades não-indígenas como entre indígenas (CALOURO, 1995; SILVA e BEGOSSI; 2004; FERNANDES-FERREIRA, 2014; PEZZUTI et al., 2018; FIGUEIREDO e BARROS 2015, 2016a; BARROS, 2017; GUIMARÃES et al., 2019). A espingarda (ver Figuras 32 A-B) é utilizada em diversas estratégias e, também, como uma estratégia propriamente dita ou em conjunto com outras, podendo ser associada à caça oportunística, isto é, quando ocorre em uma situação que o objeto principal não era a captura de algum animal, às vezes, associado ao trabalho laboral nos roçados e outros cultivos agrícolas. Nesse sentido, a espingarda está entre os acessórios que o indivíduo carrega para o trabalho agrícola ao lado das ferramentas perfurocortantes, que aliás apresentam uma variedade de itens como os terçados (20,7%), os enxadecos (10,3%), as foices (6,9%), os facões (6,9%), as enxadas (3,4%) e os machados (3,4%) que, também, podem ser considerados como estratégias de caça em algumas ocasiões:

“Aqui é assim, é só pegar o terçado, a espingarda, um enxadeco, um machado, que às vezes tá no mato encontra uma caça, uma paca, um tatu ou uma cutia, pra cê ainda vim buscar aqui [na casa] atrás, então: ‘ – bora já tamo, então bora cortar logo o pau’, aí corta com o machado e tirar, pronto já tá...” (Seu Dadá, 51 anos).

Tabela 13 – Estratégias de caça citadas e identificadas na comunidade do Jacarequara. AP= aproximação; CA = captura ativa; CP = captura passiva; AT= ativas; PA= passivas; NL= não-letais; LE= letais; S= captura seletiva; R=captura randômica; I=captura individual; G=captura gregária.

Tipo de estratégia	Finalidade	Autonomia	Letalidade	Seletividade	Abundância	Instrumentos empregados
Caça com baladeira	CA	AT	LE	S	I	Baladeira
Caça com bofete	CP	PA	LE	R	I	Bofete
Caça com cachorro	AP	AT	LE/NL	S	I/G	Cachorro, espingarda, enxada, enxadeco, terçado
Caça com enxada e enxadeco	CA	AT	LE/NL	S	I	Enxada, enxadeco
Caça com espingarda	CA	AT	LE	S	I/G	Cachorro, espingarda, terçado
Caça com gaiola	CP	PA	NL	S	I	gaiola
Caça com mundé	CP	PA	LE	R	I	Troncos
Caça com perfurocortantes	CA	AT	LE	S	I	Terçados, machados, foices, facões

Caça de arapuca	CP	PA/AT	NL	R	I/G	Galhos e gravetos, linha
Caça de canoa	CA	AT	LE	S	G	Espingarda, terçado; canoa, remo
Caça de espera	AP	AT	LE/NL	S	G	Espingarda, terçado, bofete, barraco
Caça de lanterna	AP	AT	LE/NL	S	G	Espingarda, terçado, lanterna
Caça de mutá ou moitá	AP	AT	LE/NL	S	G	Espingarda, terçado, bota, rede, galhos
Caça de varrida	CA	AT	LE	S	G	Espingarda, terçado
Caça manual	CA	AT	NL	S	G	---
Caça passareando	CA	AT	LE	S	G	Espingarda, terçado, lanterna

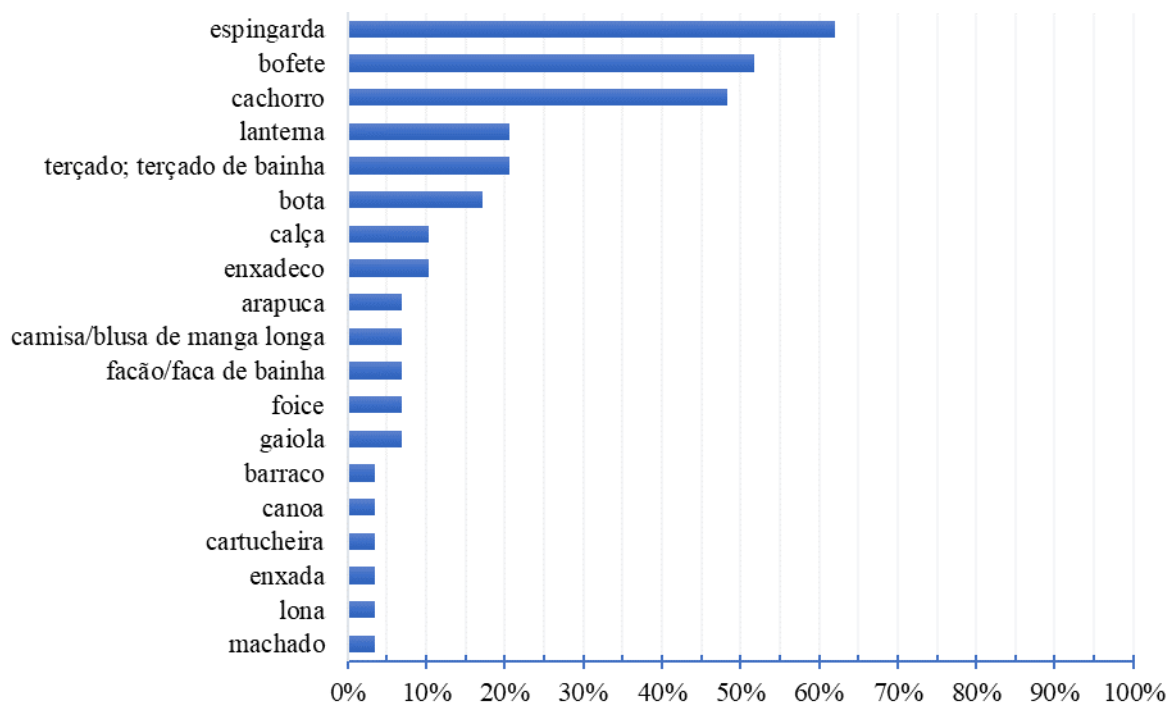


Figura 31 – Instrumentos citados empregados nas estratégias de caça na comunidade do Jacarequara.



Figura 32 – Instrumentos de caça mais usados na comunidade quilombola do Jacarequara (Santa Luzia do Pará - PA): espingardas (A e B) e bofetes (C e D). Autor: Aviz, M.F. (2020).

O bofete é a segunda ferramenta mais citada (51,7%) (ver Figuras 31 e 32 C-D), considerada uma estratégia de caça em si e, ocasionalmente, usada em associação com outra estratégia, como a caça de espera. Apresenta uma diversidade de denominações na Amazônia Oriental, onde é amplamente utilizada, em Ramos et al. (2008) e Guimarães et al. (2019) a denominação utilizada é semelhante: “bufete”; Figueiredo e Barros (2015, 2016a) e Fernandes-Ferreira (2014) relatam a utilização dos termos “tronco” e “trabuco”, respectivamente. Em todos os casos, o artefato utilizado é de característica semelhante a uma arma de fogo de origem artesanal, confeccionado pelo próprio caçador ou adquirido por terceiros. Na instalação (Figura 34), a armadilha é posta sobre dois suporte, geralmente, gravetos bifurcados que possibilitam a fixação a uma certa altura, o mecanismo de disparo é conectado à uma linha de *nylon* ou cipó que atravessa perpendicularmente a trilha identificada, o disparo ocorre ao simples toque do animal na linha:

“Bofete é um bicho que a gente, é igual uma espingarda só que ele é armado já o contrário né, ele tem uma tabuleta, são dois pau assim aí coloca ele atravessado aqui assim, aí daqui pra lá coloca uma linha, aí fica no meio da vareda. A vareda passa aqui, ela fica daqui e aí puxa a linha e engata bem aqui assim, na hora que o bicho passa, aí o bicho dispara” (Seu Domingo, 35 anos).

Armadilhas com características similares ao bofete são descritas na literatura desde o século XIX (FERNANDES-FERREIRA, 2014; FERNANDES-FERREIRA e ALVES, 2018). E desde esta época são relatados receios, restrições e desaconselhamentos quanto ao uso de tais artefatos em razão do risco de ocorrer acidentes com animais domésticos e pessoas transeuntes, por isso que a época de coleta de açaí é considerada a mais complicada para utilização desta estratégia de caça no Jacarequara, pois o fluxo de pessoas e cães nas trilhas aumenta consideravelmente o que justifica a apreensão com esta prática:

“Agora é muito arriscado pra gente botar no verão, por causa anda muita gente, no inverno anda mais pouca gente nos mato” (Mauricio, 27 anos).

“Que de repente uma pessoa vai andar, o cara não tá sabendo, ainda mais agora por esse tempo tem o açaí né, o pessoal precisa de andar na mata atrás de açaí, aí o cara tem que tá atento, não adianta deixar armado” (Seu Soia, 56 anos).

“Meu sobrinho Dadá, saiu daí uma hora da tarde praí, o cachorro dele caiu no bofete aí no terreno dele” (Seu Soia, 56 anos).



Figura 33 – Detalhamento da instalação de um bofete. Autor: Santos-Fita, D. (2021).

Estas apreensões também são direcionadas para a espingarda, principalmente quando se trata de emprestar para terceiros, o que se percebe é um discernimento de que tais instrumentos são exclusivamente para a subsistência do núcleo familiar:

“São o meio de manter a minha família, sustentar a minha família, por que eu não tenho dispensa de pegar um bofete meu e botar no meu açazal pra mim pegar um ladrão de açáí, nada disso. [...] eu tenho aqui como já tive colega dizendo: ‘– rapaz, me arruma um bofete pra mim botar lá no meu açazal’, não, meu armamento aqui é pra mim arrumar a minha boia, ‘– eu vou botar pra matar uma pessoa que eu não como, tá doido?’, não arrumo minha arma pra isso, minha arma qu’eu tenho em casa é pra mim botar pra mim pegar uma caça, esses tipo de coisa não é pra mim” (Nengo, 35 anos).

As espingardas utilizadas são do tipo cartucheira, podendo ser de disparo “normal” ou de “explosão”, esta última é considerada por “estragar” a caça, pois os fragmentos de chumbinho do projétil ao atingir o alvo se espalham pelo corpo do animal: *“Estragar a caça é essa um de explosão, pessoal fala que bate e espoca dentro, aí fica ruim por que aquilo é um tipo de veneno*

nê” (Nengo, 35 anos). O calibre destas espingardas varia entre .28 e .32, havendo preferência pelo calibre .28 (Figura 34); o tipo de calibre está diretamente associado ao tamanho da munição empregada e, geralmente, os cartuchos são confeccionados a partir de materiais como pólvora branca, chumbinho, papel, espoleta e cápsula de cartuchos originais usados. Enquanto as espingardas geralmente são adquiridas por meio de compra e, às vezes, sofrem alguma modificação, os bofetes são produzidos de forma totalmente artesanal, com estruturas cilíndricas de ferro com diferentes origens, por exemplo, cadeiras e guarda-chuvas velhos. Isto de modo contrário aos caçadores da ilha de Colares (GUIMARÃES et al., 2019) e da RESEX Ipáu-Anilzinho (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a), onde foi relatado a reutilização de espingardas velhas. E por consistir em uma armadilha confeccionada como arma de fogo, o bofete apresenta diferentes tipos de calibre, em ordem decrescente de potencial bélico: .40, .36, .32, .28 e .20. Preferencialmente, o calibre .36 é o mais comum para bofetes, visto que possui diâmetro pequeno do cano e assim necessita de menos munição, sendo considerado como “calibre econômico”:

“O .36 é econômico, que é o .36 e .40 é econômico usa pouca pólvora, pouca munição, já o .28 já usa um bocado que já é maiorzinho, usa uma casaca de pólvora. [...]. O .40 é bem fininho só pega uma burrinha, aí o .36 que já é um calibre mais grosso, mas já pega mais um pouquinho que é meia casaca, aí o .28 que é grossão, que era pra ser pouquinho, já pega muito, aí o .16, que é o derradeiro, e o .12, que era pra ser o calibre mais pequeno que tem, é o mais grossão [...]” (Nengo, 35 anos).

Os cachorros (*Canis lupus familiaris* Linnaeus, 1758) são “instrumentos” bastantes utilizados na comunidade, o auxílio desses animais na caça é relatado nacionalmente e mundialmente (VASCONCELOS-NETO et al., 2012; FERNANDES-FERREIRA, 2014). O principal objetivo é o cachorro facilitar a aproximação do caçador até a presa, encontrando-a e acuando-a, em seguida o caçador efetua a captura seja com espingarda ou um instrumento perfurocortante ou mesmo manualmente. A estratégia de caça com cachorro ocorre sempre em conjunto com outras estratégias, geralmente, a espingarda, enxada, enxadeco e terçado. Esta estratégia consiste em percorrer trilhas com os cachorros percorrendo paralelamente a trilha, forrageando em busca da fauna até encontrar e encurralar o animal:

“Tem que tá com cachorro, sempre cacei com cachorro, é mais fácil que o cachorro ele que vai achar a caça, a pessoa é só pra espera, quando vai esperar, quando não ele acoa, se for tatu ele bota no buraco, só vai cavar” (Seu Arisca, 37 anos).

“Rapaz, nós de vez em quando vai no mato, às vezes, a gente mata um tatu né, os cachorro acha pra gente, cachorro ajuda a gente” (Seu Dadá, 51 anos).

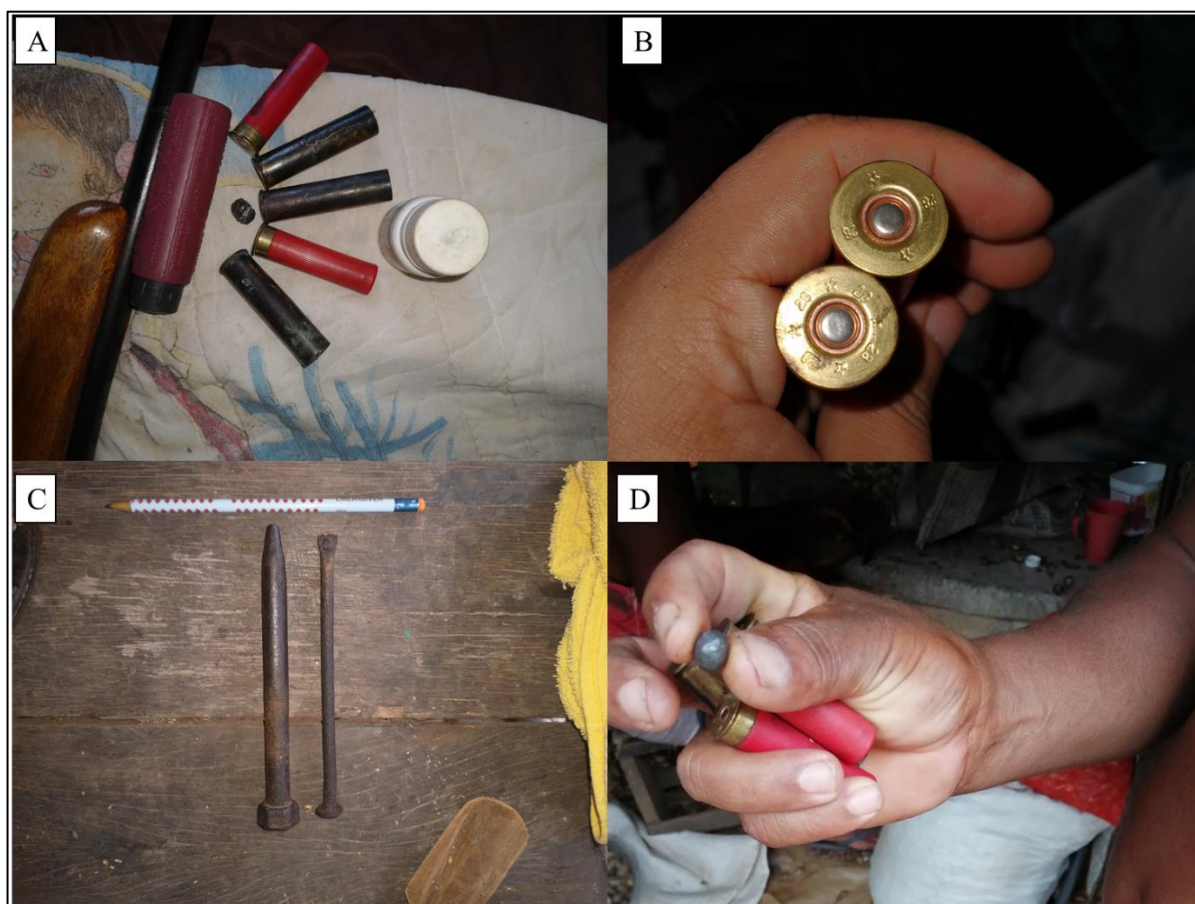


Figura 34 – A) Munições utilizadas com a espingarda, destaque para o chumbinho. B) Cartuchos calibre .28. C) Ferramentas utilizadas para “fazer” o calibre dos bofetes. D) Cartuchos e chumbinho em mão de um caçador. Autores: Aviz, M.F. (2020) (A, B e C); Santos-Fita, D. (2021) (D).

Nas atividades pesqueiras, a dinâmica do ciclo hidrológico exerce grande influência na escolha e execução das estratégias de pesca, já no caso das atividades cinegéticas este fator ambiental é coadjuvante, tais atividades extrativas obedecem ao regimento das estações climáticas. No Jacarequara, a caça ocorre durante todo o ano havendo preferência pelo período seco (62,1%), porém esta predileção é associada ao tipo de estratégia utilizada e um mesmo caçador pode usar mais de uma estratégia, logo ele poderá caçar tanto no período chuvoso como no período seco.

Há restrições à prática de caça no período chuvoso devido ao risco de encontrar algum animal peçonhento. Guimarães et al. (2019) relataram também restrição quanto à prática de

caça no período chuvoso na ilha de Colares (Nordeste Paraense) e o contrário foi relato por Figueiredo e Barros (2016a) em uma comunidade quilombola em Baião (Pará), onde há preferência por caça no período chuvoso. O período chuvoso apresenta condições ambientais que são mais adequadas à caça com cachorros, pois os sentidos acurados desses canídeos possibilita uma maior aproximação às presas em um ambiente que os seus ruídos são abafados pela umidade do solo e pela chuva:

“No inverno também, a gente costuma, pessoal caçar bastante também de cachorro”
(Seu Mira, 54 anos).

“Aí no inverno, caça sem espingarda, mais cachorro no mato pra caçar um tatu, bota armadilha, é assim” (Regi, 28 anos).

Com o aumento do nível do rio e dos igarapés ocorre a inundação das áreas de igapós e várzeas, as chuvas tornam o solo das matas de terra firme exarcado e as “varedas” (trilhas das caças) ficam mais evidentes, isto é, as trilhas dos “caminhos das caças”: *“Agora no inverno, você anda no mato aí, tem canto você chega no mato você ver o caminho do tatu, da paca, da cutia, da capivara”* (Dione, 39 anos). A caça com bofete é considerada adequada para tais condições, pois com as “varedas” mais definidas há maior eficácia na identificação de locais propícios para a fixação da armadilha, aumentando a probabilidade de sucesso. O bofete é uma armadilha randômica direcionada às espécies não-arborícolas, geralmente, de porte pequeno e com comportamento de forrageio na serapilheira, como os tatus, as pacas, os porcos-espinhos e as cutias:

“Agora, bastou começar bater o inverno a gente ver os caminho, as caça faz caminho de tudo quanto é jeito, é paca, é tatu, é tudo jeito, aí vai o cara vai bota o bofete no caminho dele” (Nengo, 35 anos).

Por vezes, a caça com bofete pode ocorrer no verão, porém a utilização dessa técnica nesse período é vista como extremamente problemática por coincidir com a época de safra do açaí. O caçador que opta por utilizar o bofete no período seco precisa dedicar-se na manutenção das armadilhas, havendo uma rotina diária que consiste em armá-los somente ao anoitecer e desarmá-los antes do amanhecer, assim reduzir o risco de acidentes com transeuntes:

“Quando eu não tô fazendo, o dia todinho é pra isso aí, eu vou de manhã de cedo saio daqui cinco e meia ou seis horas, desarmando, olhando eles, aí quando dá o máximo

três hora, eu saio armando de novo; aí só tempo passar assim mesmo, é vim de lá traz a caça que eu matei, quando dá de meio dia pra tarde volto pra armar de novo, aí no outro dia de novo pra olhar até umas nove hora, aí venho fico por aqui, quando umas duas hora, três hora volto pra armar de novo, por que não presta pra botar ele, deixar armado lá por que pode passar uma pessoa, pode passar um cachorro. De cinco e meia, por que é bom tu ir cedo por que tem gente que anda cedo né no mato, eu vou desarmo tudinho, tiro o pregozinho de lá” (Nengo, 35 anos).

No período seco, com a diminuição das chuvas os ambientes de mata ficam com a folhagem seca e as trilhas das caças ficam menos nítidas. Neste período, as estratégias de caça mais utilizadas necessitam da presença do caçador e de seu conhecimento sobre o comportamento das caças e das características ambientais, especialmente localização de espécies florestais frutíferas e cursos d’água como igarapés, para assim lograr sucesso na empreitada (ROSAS e DRUMOND, 2007; FERNANDES-FERREIRA, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2015). A caça de espera, caça de varrida e a caça “passareando” são as estratégias comuns no período seco: *“Na época do verão que o cabra faz varrida e vai pra espera e, às vezes, dá certo de matar”* (Seu Chico, 44 anos).

A caça passareando é descrita como uma estratégia que consiste em incursões em áreas pré-conhecidas, identificando e rastreando os sinais de passagem de animais como cheiro, pegadas, rastros, fezes ou sons, ocorrendo sobretudo em locais próximos de árvores frutíferas e, às vezes, acompanhado do cachorro (RAMOS et al., 2008; ALVES et al., 2009; FERNANDES-FERREIRA, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; BARROS, 2017). Esta estratégia apresenta risco maior de insucesso, Alves et al. (2009) ressaltam que este método requer um amplo conhecimento dos hábitos dos animais, assim é necessário grande destreza do caçador e o quesito sorte para localizar o animal durante as incursões: *“[...] Às vezes, a gente vai dá uma volta pra, ‘ah, eu vou passarinhar’, aí vai, às vezes, ver um aracuã, às vezes, uma cutia né, aí o cara mata, dá certo de matar, mata”* (Seu Soia, 56 anos).

A caça de varrida e a caça passareando são exclusivas do período seco, visto que as condições ambientais são favoráveis para a prática efetiva dessas estratégias. A caça de varrida consiste em identificar previamente uma trilha de caça e limpar o caminho de modo a reduzir ao máximo a quantidade de materiais que possam causar algum ruído quando pisados, facilitando a aproximação do caçador sem que a presa perceba, geralmente, esta estratégia é praticada próximos de locais como frutíferas ou próximos de igarapés, ocorrendo no período do entardecer e à noite:

“Na varrida é mais, varrida é um caminho que a gente faz por dentro mato alimpando as folha assim pra ficar andando pra lá e pra cá, aí escuta zoada do bicho, a gente vai atalhando. Pra não fazer barulho, a gente alimpa e quando bicho vem zoando, foca a lanterna entremeio dos dedo e vai só devagarzinho pra não fazer barulho e bicho não escutar” (Domingo, 35 anos)

A caça de espera é a modalidade mais utilizada durante o período seco, consiste em fixar acampamento em locais identificados como propícios, a exemplo de árvores frutíferas ou cursos d'água. O acampamento pode ser feito como um barraco no solo com lona e suportado por galhos ou um “moitá”/“mutá”, que é uma estrutura suspensa em alguma árvore a uma determinada altura, podendo ser construído com madeira ou apenas o uso da rede de dormir, nesse caso a caça de espera pode ser conhecida como “caça de moitá ou mutá”. Fernandes-Ferreira (2014) considera este método amplamente empregado no Brasil, apresentando adaptações de acordo com os contextos socioculturais, havendo a prevalência da construção de uma base para ficar de observação e espreita (ROSAS e DRUMOND, 2007; ALVES et al., 2009; RAMOS et al., 2008; CAJAIBA et al., 2015; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016a; BARROS, 2017). Segundo um dos caçadores em Jacarequara:

“Fazer espera é sem cachorro, o cara só vai o pessoal mesmo. Faz um caminho, a limpo, chega no mato faz um caminho no meio do mato e limpa folha né pra caça não escutar o cara pisando, se tu vai aqui, tu tem uma fruteira ali, tu manja que a caça tá comendo lá, aí tu vai faz com nem o cara faz um moitazinho, faz um negoçozinho de pau lá o cara sobe lá no pau e fica lá, sentado, leva rede, ata meio altinho pra não ficar no chão, aí lá a caça vem tu mata ela. [...] Aí tu fica lá, aí ela pensa que não quando dá umas horas, sete hora, oito hora da noite daí pra frente, ela vem pra fuçar lá, tu escuta ela vem passa perto donde tu tá né no caminhozinho que tu fez e ela, às vez, é danado pra passar onde tu fez o limpo, por que a gente vai cercando pra não deixar ela passar pra lá, ela vem pra fuçar e o cara vai e mata, o cara tá sozinho na caladinha ela não sabe se o cara fez o caminho lá, o cara faz de dia, quando é de noite ela vem ela não sabe se o cara fez lá pra passar pro outro lado e o cara atira ela, foca e mata ela” (Nengo, 35 anos).

Ramos et al. (2008) explicam que por se tratar de uma estratégia extremamente seletiva, o caçador executa um conhecimento prévio da espécie de interesse, observando fatores como comportamento e local de alimentação e, também, o horário que costuma se alimentar de determinado fruto ou flor. O conhecimento acerca do ciclo das espécies arbóreas frutíferas é

essencial, geralmente a época de frutificação das espécies interessantes ocorre em meados de outubro a dezembro:

“Falar a verdade, esse ano ainda não cacei ainda, por que tô esperando chegar agora lá pro de mês de agosto, setembro, outubro. [...] Por que tem muita fruta, a parte como eu caço né, eu gosto de esperar assim numa fruteira, tem uma tiribeira, um piquazeiro de flor, o bicho vem comer, eu já tô lá esperando, vem comer aquelas flor né e eu já tô esperando, aí eu mato” (Seu Gordo, 40 anos).

Na comunidade é comum excursões denominadas como “esperas”, que também consistem em montar acampamento na mata, mas nesse caso pode haver associação da prática de caça com a pesca. Essas empreitadas na mata podem durar de 2 a 4 dias, podendo ser realizadas individualmente ou em grupo, a rotina consiste em instalar as armadilhas (malhadeiras e bofetes) e executar a caça de varrida/espera sobre alguma base em determinado local: *“Acho melhor tá no mato caçando, gosto de tá andando pelo mato, eu boto a malhadeira aí de lá vou pro mato caçar”* (Maurício, 27 anos). Estas excursões geralmente ocorrem no período chuvoso quando é propício a utilização de malhadeiras e bofetes e há árvores frutificando o que contribui para as estratégias de caça ativa. Eventualmente estas atividades também ocorrem no período seco, porém há maior enfoque nas estratégias de caça, por ser um período de pesca com tarrafa, que é uma estratégia de pesca ativa e exige do praticante maior dedicação:

“Assim eu prefiro fazer mais assim que, às vez, eu vou passo semana, oito dia, cinco dia, três dia, conforme for meu tempo; eu arrumo uma loninha da boa mesmo, aí vou faço um barraquim no mato, a cabanazinha, aí arrumo bacaninha, aí vou, boto um monte [de bofetes] e fico lá, a noite eu fico no barraquinho, de manhã eu olho, desarmo tudinho, de tarde vou armo. De manhã, fico no barraco, quando não, vou andar caçando de espingarda de mansinho [caça passareando]. Aí, no verão é caçada à noite, essa uma a gente caça à noite, mas a gente num sai quase pra tá andando. No verão a caçada é a chamada varrida, a espera que a gente chama, que a gente vai faz aqueles limpo bacana, olha onde tá andado muito de caça, aqueles caminhos, alimpa as folhas bem limpinho e à noite fica andando né. Vai lá até onde a gente alimpou, volta, aí a caça vai passar por lá aí gente mata, que é a famosa varrida. Quando não, a gente acha uma fruteira boa, faz lá um negócio dum bichinho pra gente sentar à noite, senta lá e fica de baixo da fruteira esperando” (Nengo, 35 anos).

Nota-se que apesar da distinção conceitual, as estratégias de caça não são necessariamente executadas individualmente e podem ser utilizadas de forma concomitante no espaço e no tempo e, também, incluir as estratégias de pesca. Em comparação, a caça no período chuvoso tende a ser mais abundante quanto ao número de animais capturados do que no período seco, isto se dá em razão das técnicas mais utilizadas neste período, a caça com cachorro e a caça com bofete. Estas estratégias despendem menos esforço físico do caçador e maior acurácia na identificação e captura da presa, o que pode potencializar a caça no inverno. Por outro lado, as estratégias de caça mais exercidas no período seco exigem do caçador maior dispêndio físico e acurácia de conhecimento ecológico tradicional, geralmente, são metodologias de captura ativa que necessitam da presença do caçador para efetivar a captura, podendo aumentar o risco de insucesso: *“Cheguei agorinha de uma caçada. Acabei de chegar de uma caçada. Não, peguei nada não, um dia da caça, outro do caçador, hoje era o dia dela”* (Seu Nonato, 51 anos).

Em relação ao horário, 35,5% apontaram o período diurno para executar a atividade, sobretudo no período chuvoso quando há receios em percorrer as áreas de mata e as estratégias utilizadas necessitam apenas de rotina para verificação como é caso do bofete ou são favorecidas pela claridade como é caso da caça com cachorros. Algumas estratégias de caça são exercidas à noite, 64,5% informaram preferir o período noturno para exercer a atividade de caça, sobretudo no período seco quando as condições ambientais facilitam a fixação de acampamento na mata. Estratégias como a caça de espera e a varrida que ocorrem durante à noite e, predominantemente no período seco, necessitam do fator escuridão para lograrem êxito, sendo mais eficientes nesse turno. Nesse sentido, o ciclo lunar exerce influência na prática de caça de forma que noites de “lua escura” (lua de quarto-minguante e nova) são consideradas ideais para efetuar a atividade de caça, pois a maioria das estratégias utilizadas tem na escuridão um elemento essencial para sua efetividade. Guimarães et al. (2019) também identificaram que noites de lua escura no período seco são condições prediletas para atividade de caça em Colares - PA. Figueiredo e Barros (2016a) explicam que nessas condições as caças costumam se movimentar com maior frequência à procura de alimento ou para acasalar. E as noites de luas de quarto-crescente e cheia são noites de luar e não são favoráveis para armação de bofetes, nessas noites a claridade é propensa para efetuar a caça com cachorro durante à noite, visto que esta prática rotineiramente é exercida durante o período diurno:

“No luar não presta de tu caçar e nem presta de tu botar bofete, período do luar. É bom as lua escura, a lua cheia, encheu de dois, três, quatro dia que encheu a lua aí tu parte aí pro mato, que aí vai ficando a lua escura a noite né, que a caça anda mais

no período escuro. Ela [a caça] anda no luar, mas só que é mais ruim tu matar, por que no período do luar ela anda muito fora do caminho dela e se tu tá na espera não presta de tu esperar porque ela te enxerga, por que tá luar, tá claro né e dá-lhe, fica mais coisado de tu matar. [...] por que ao luar é bom de tu caçar com cachorro, no período do luar presta pra tu caçar de cachorro de noite, ele te atrapalha no escuro, já pro cachorro não te atrapalha. Se tu quer caçar de cachorro à noite tu vai no período do luar que a caça anda do mesmo jeito, mas só que pra te matar ela assim é mais difícil, mas com o cachorro é melhor, aí com cachorro tu vai leva ele, aí corre mete no buraco e tu mata. Aí no período escuro já fica ruim pro cachorro, por que a caça corre muito, aí fica melhor pra espera, por que a pessoa vai ficar sentado lá esperando, aí assim que é nosso coisa aqui do mato. Por que que nem eu tô te dizendo no luar a caça não anda no caminho, ela sai muito fora da vereda, aí tu bota aqui o bofete aí caça vem, antes mesmo de chegar na armadilha; às vezes, ele vem fuçando até lá, de lá ele sai doidinho, [...] sai vareado, ele não anda certo no caminho, por que na noite escura a caça anda mais no caminho, ela não anda pra tá doidada assim, anda vareada não, ela anda mais no caminhezinho mesmo, já no luar não, aí ela sai daqui arrodia por acolá e lá na frente ela sai na vareda de novo, aí anda, na frente ela sai de novo, ela não anda só no caminho, é assim que é” (Nengo, 35 anos).

Os tatus são os principais animais capturados nas caçadas, o que pode ser explicado não somente pela possível abundância de dasipodídeos na região, mas pode se considerar o hábito de forrageio na serapilheira preferencialmente no período crepuscular e/ou noturno (BARBOZA, 2009), este comportamento os tornam mais suscetíveis à captura por meio da estratégia de caça com bofete: “*Você bota o bofete e ele [o tatu] vem aí doído fuçando, lá dá-lhe e lá mesmo ele fica, então, geralmente, eu mato mais é tatu mesmo*” (Dione, 39 anos). Enquanto que para as demais caças, como é caso do tatu, a linha de disparo do bofete fica mais rente ao solo de modo que a perna do animal arraste e dispare a armadilha, a captura da paca com esta armadilha requer mais destreza e conhecimento do caçador para armar o bofete apropriadamente para a sua captura, pois é considerada uma caça astuta: “*Mas é assim, ela é mais velhaca do cara matar, ela tem muito, mas é por que elas são arisca, é muito arisca, tu foca às vez numa ela desembesta na carreira e já era, só ver nessa hora*” (Seu Nengo, 35 anos). A estratégia para capturá-la consiste em utilizar uma linha mais resistente e mantê-la na altura correspondente a região entre os olhos e a clavícula do animal, isto é necessário para driblar as características deste animal, como a presença dos pelos avantajados no focinho utilizados como órgãos sensoriais:

“Ela vem, ela topou um negócio diferente ali ela arrodia por acolá ó, passando lá, ela é desconfiada, por que ela vai faz o caminho dela, a maioria das paca, pro paco macho mesmo é diferente, ela anda com aquela barba assim ó, vai mexendo ali, ela topou numa coisa, que no caminho dela não tem pauzinho nenhum; paco macho corta todinho os pauzinho na varrida, faz o caminho bem feitinho, corta tudinho. Aí se ela for no meio do caminho dela bate com aquela barba qualquer coisa ali que é diferente, que ela não tinha ali, ela não passa, ela vai até aí topa lá, ela arrodia; quando não, a linha não é muito grossa ela tora, ela tora, ela agarra com dentinho e tora e vai embora, ela não passa. Por que já aconteceu comigo isso já, dela torar, chegar lá tá torado a linha em dois toro, tora do lado aqui do pauzinho e tora lá doutro lado e vai simhora. Tem de empurrar a linha, pra disparar o bofete, ela tem que passar lá e levar a linhazinha, o fio, aí dispara, se ela chegar a torar do lado daqui e não puxar aquele fiozinho lá, que ela é sabida, ela tora aquilo com uma facilidade tão grande que ela não puxa. Tem que puxar, se ela não puxar, tchaki aqui tchaki ali, dispara não, muita delas dispara com a cabeça delas por causa disso que ela, às veze, agarra lá do cano do bofete, quando não ela puxa pra cá e o bicho dispara lá, dá-lhe na boca, pela cara dela aí é pra merda, já era. Mas quando ela agarra direito que ela corta, ela tora bem certinho, tchã lá e tchã aí, a gente chega lá tá só o toro da linha no meio caminho e ela já foi embora” (Nengo, 35 anos).

Estas características furtivas relatadas acima tornam a paca uma caça apreciada não somente por preferência alimentar, mas para o êxito do caçador, visto que a caça da paca é uma prática considerada preferida, especialmente no verão quando é mirada como o “prêmio” do caçador em estratégias como a varrida e a espera: “A melhor caça que o cara tem vontade de matar é a paca no verão” (Nengo, 35 anos). Outros animais preferidos para caçar, são visados por sua carne e exigem habilidade para a captura, como é o caso dos veados (*Mazama spp.*) e da capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), que são animais bastante furtivos, a exemplo da captura da capivara que requer a utilização da estratégia de caça com canoa, pois é realizada ao longo dos igarapés, do rio Guamá e nos lagos adjacentes:

“Rapaz, a minha última caçada foi ontem eu matei uma capivara aculé dentro dum lago. [...] nós tava de cachorro, o cachorro correu e jogou ela lá dentro da água e nós demo um dois tiro nela lá, mas na hora deu caldo o bicho. [...] Foi, por que nós tava longe da água, o cachorro jogou, ninguém nem sabia se era ela, o menino aqui tava na canoa [...] aí disseram que a bicha caiu lá na água, ‘- bora percurar’ e foram, ainda viram ela boiada lá e de lá ela sumiu, pronto aí nós fomo. Aí essa uma nós vinha subindo e ela vinha descendo no rio, cabeça de fora, quando olhei disse ‘- mas rapá, lá uma capivara’, aí nós tava atalhando lá, ela pulo no seco e juntou, botei

meus cachorro em cima, caiu num lago lá, nós cerquemo o lago lá, atiremo nela e matemo. [...] já é duas qu'eu vou matando esses tempo agora, capivara, ainda vou matar mais duazinha ainda, vou se Deus quiser e dá certo, ainda quero matar a minha paca, esse ano ainda não matei, matei não. Esse ano já esperei muito, os bicho só vinha perto de mim e de lá iam embora, não matei nada esse ano assim negócio de espera do dia, a noite assim na espera não matei nada esse ano. Agora veio bem caça, não tem?, eu que não matei mesmo que o bicho nem encostava onde eu tava, aí vinha e chegam. Veio muita caça onde eu tava, vinha soando quando chega, antes de chegar onde eu tava aí beirava assim e iam embora, ficava só escutando o barulho iam embora, aí eu não matei [...]. As caça preferida é matar uma paca, por que uma paca é uma paca, o cara tem o gosto de querer matar uma paca, passar inverno todinho, o verão todinho se o cara não matar uma paca, a caçada não foi boa durante o verão” (Nengo, 35 anos).

8.4 Aspectos das crenças e práticas rituais locais com o extrativismo animal

Os domínios aquáticos e terrestres se confundem nas atividades de caça e pesca, aqui os atores sociais envolvidos possuem um complexo conhecimento etnoecológico e etnozoológico, os quais envolvem um grande número de espécies de animais e de crenças e práticas rituais associadas aos protetores e outros seres sobrenaturais. Nesse sentido, Harris (2004 *apud* ALBUQUERQUE e FARO, 2012) explica que na cosmovisão da encantaria amazônica é comum a existência de três domínios: um domínio é pertencente a Deus e aos santos, outro é o domínio dos humanos e do mundo material, este seria intermediário, e por fim, o domínio habitado pelos encantados, localizado nas profundezas das matas, rios e ambientes. Para este trabalho cabe destacar que o domínio dos encantados estabelece uma certa influência e proteção sobre elementos naturais do domínio dos humanos, podendo se utilizar de animais como meio de materialização entre os humanos (MELO e BARROS, 2016).

Mãe d'água, Mãe do mato ou Curupira são as principais entidades sobrenaturais que mais influenciam sobre o extrativismo animal na comunidade do Jacarequara. Tais seres encantados são descritos em diferentes regiões da Amazônia, funcionando como guardiões da natureza (BARROS, 2017), que cumprem o papel de proteger os animais e os ambientes que habitam. Esta regulação acontece sob uma relação de respeito dos moradores para com os encantados, muitas vezes sendo necessário a anuência do encantado para ter permissão para adentrar a mata

ou o rio: “A gente conversa, por que tudo tem a mãe, o rio tem a mãe, o mato tem mãe, tudo tem a mãe” (Dona Maria, 55 anos). Exemplos de outros depoimentos no Jacarequara são:

“Então você vai no mato, senhor tem que conversar: – oi, minha vó hoje eu vim caçar e eu quero que a senhora num faça mal a mim, eu vim procurar um comerzinho, por que eu não tenho na minha casa. [...] E era qu’eu fazia: – oi, minha vó eu vim pescar, pegar um peixinho pros meus filhos comer que eu não tenho nada minha casa. Era assim, se eu ia, às vezes, eu pegava o que dava pra mim comer, amanhã eu ia, eu já ia só quando não tinha. Porque se senhor já tem aqui, por que o senhor ainda vai né, se eu já tenho eu não vou, já vou quando eu não tenho. Ela permitia, aí quando acabava: – brigado, minha vó; vinha me embora. Nunca me atrapalhou, graças a deus, até hoje não” (Dona Maria, 55 anos).

“Tem que pedir pra ela: ‘– oh, minha vizinha me dê um peixe pra pescar’, pede licença né pra ela e ela que toma conta dos peixe do igarapé” (Dona Mariazinha, 64 anos).

Maués (1994, 2005) define os encantados como seres invisíveis habitantes dos recônditos profundos dos ambientes naturais, este autor considera que estes seres podem se manifestar de formas diversas. E entre os tipos de manifestação citados por Maués (2005), destaca-se a aparição sob a forma de algum animal nos rios, igarapés e matas, nesses casos “eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns” (MAUÉS, 2005, p. 07). Nesta acepção, há na comunidade do Jacarequara um temor a despeito dos encantados que não se restringe somente a pedir permissão, mas também quando se percebe a manifestação de encantados no ambiente, pois a transgressão a determinadas regras de comportamento nesses ambientes pode levar a punições, especialmente quando se desafia ou desrespeita a autoridade do encantado nas matas, rios, igarapés, igapós e lagos:

“Não por que não mexo com ela [a mãe d’água], mas ela assobia. Ela só mexe c’a gente se a gente mexer com ela, mexer com ela é problema. Por que ela bate na gente, ela trata jogar a gente na água pra querer fazer outra coisa... prejudicar, é. [A]parece a curupira, a curupira se estiver andando no mato, tu sentir que tu tá perdido trata de fazer qualquer coisa pra ela te largar, se não te larga não e cada vez te levando mais pro lugar errado” (Seu Piau, 55 anos).

“Às vezes, a gente dá uma vacilada com ela, aí ela... se vacilar, se mexer coisa que não deve; que o cara que anda no mato, ele é caçador, ele é pescador, ele não pode tá mexendo certo tipo de coisa. A gente ver uma certa coisa fora do normal, que a

gente vê mesmo; a gente vê um peixe bonito demais ou vê certo tipo de coisa dentro da água, que a gente vai mexer, mexe com a mãe d'água, que a gente chama que é mãe da água. E se a gente no mato vai e ver coisa que a gente não deve mexer, a gente vai tá falando, esculhanbando; é coisa que a gente não deve fazer também. Que lá na caça do mato, a gente não deixou lá e chegar de lá sair criticando, claro que o mato tem o dono que é a curupira que chamo, né” (Nengo, 35 anos).

Maués (1994) explica que os “encantados-da-mata”, geralmente, punem quem comete abusos ao se utilizar dos recursos presentes naquele ambiente, este são “norteados”, “maningados” ou “cisados”, isto é, se perdem em meio a mata. Como visto anteriormente, tudo tem Mãe, então para fazer um paralelo com relação de mãe e filho, quando o filho transgredir certos limites é castigado, geralmente, essa punição resulta em adoecimento, como a “flechada da mãe do mato”, que pode causar sintomas como dor de cabeça, insônia e amedrontamento. A flechada é tratada por meio de remédios e defumação ou se recorre a uma benzedeira ou macumbeiro:

“Às vezes, em quando ela quer dá uma porrada na gente. [...] Aí dar problema de dor de cabeça, tem muita dor de cabeça e fica escutando ela assoviar às vez, isso mexe c'a gente, joga pedra na gente que ela joga mesmo. A curupira quando ela tá braba, ela assusta a gente” (Seu Nengo, 35 anos).

“É se ela lhe-mexer com você, você fica com dor de cabeça também, ronca também, insônia e, às vezes, ela vem mexer com o cara, quando o cara também mexe com ela, ela mexe com a gente na rede, de noite na hora de deitar ela vem aí, levanta sua rede, pega no seu pé. [...] Então, todos esses sintomas ela faz você ficar desorientado, ela tira sua noção você fica todo desnorteadado. E pra você ficar bom, mesmo sistema, você vai ter que ir no macumbeiro fazer um trabalho. Benze, faz a reza. Tem um remédio das cabana, a defumação, um banho, tem um negócio de um remediozinho que passa lá na gente, tipo um perfume, cheirosinho ele, cada um tem um cheiro, você passa ele pro mato, você na mão em cruz, na testa, no peito, nas mãos. Você vai ficar bom que ela não vai mexer com você mais. A limpa e ela deixa você de mão” (Dione, 39 anos).

Os locais mais profundos do rio Guamá são habitados pela Cobra-grande. Esta área é caracterizada pela profundidade e correnteza forte, e este encantado costuma sair à noite para se alimentar e retorna antes do amanhecer. De acordo com Seu Mira (54 anos), o barranco cedido é indicativo que a cobra-grande já habitou outros “poços” ao longo das margens do rio Guamá. Há também os animais difíceis de capturar, a estes animais mais furtivos (paca, veado,

capivara, pirarara) ou mais fáceis (tatus) são atribuídos certas características que, de certa forma, os tornam animais humanizados e evidenciam uma relação direta do caçador com a presa, na medida que estes animais arquitetam estratégias para escapar das armadilhas e emboscadas do caçador, como é caso da paca considerada a mais esperta, “*ela é sabida*”. Esta analogia é relatada por Barros (2017) entre os caçadores de Riozinho do Anfrísio, o qual estabelece uma relação com a teoria do perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), na medida da expansão de atributos humanos aos animais não-humanos existente em certas comunidades amazônicas.

A atividade de caça está inclusa em um complexo que envolve relações sociais e ecológicas que abarcam elementos tanto do universo material como cosmológicos em saberes e práticas existentes na comunidade quilombola. Assim, lograr êxito na caça não depende somente das estratégias e habilidades do caçador, mas pode estar associado a parâmetros da cosmologia local, que por vezes são reparados a partir de práticas mágico-religiosas (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; MELO e BARROS, 2016; BARROS, 2017). As práticas mágico-religiosas compõem parte da cosmologia que envolve a caça, Mauss (2003) explica que a magia busca reverter um estado ou situação de desagrado dentro de uma complexidade que compreende agentes, atos e representações. Nesse sentido, o mágico pode ser evidenciado em duas práticas: a defumação e o uso de amuletos, usados para atribuir proteção, eficácia e sorte na atividade de caça.

Os amuletos são estratégias para se proteger dos encantados, especialmente da Curupira, a mãe do mato, haja visto que de acordo com os interlocutores esta entidade rejeita certos materiais, como o alho e a castanha-de-caju. Quando se trata da relação com os encantados na execução da atividade de caça, há o emprego de alguns artifícios como estratégias para se evadir de ser “cisado” da mãe do mato:

“Os cara falam que gente que usa dente de alho [...] no mato, outros quando percebem que tão cisado, que ela cisou eles, colocam um pouco de tabaco parece. Tem gente que usa um negoço dum cipó, [...] sei que é um negoço duma armadilha que eles faz, tem de deixar sem aparecer a ponta amode, eles colocam tabaco, diz que a bicha gosta de um tabaco né” (João, 26 anos).

“O alho, ele protege né, mas eu nunca gostei do alho, por que o dia você não levar ela lhe fazer de besta e você não vara do mato na hora que você quer, a gente se perde e por isso eu nunca gostei de andar com alho no meu bolso” (Seu Mira, 54 anos).

“Pega um cipó e faço uma roda, falo um nome lá, sopro, jogo pra trás e aí ando e acho o caminho de novo pra eles ir embora” (Maurício, 27 anos).

“Aí, o que é que cê vai fazer, cê conhece o cipó do mato, cê tira o cipó fino e cê começa a fazer aquelas rodinha, rodinha, rodinha, faz aquela roda, roda, roda, aí cê esconde a primeira ponta, esconde a segunda bem escondida, aí cê pega deixa em cima dum pau ali, mas você não liga, nem olha pra trás, mas cê tenta analisar pra onde é que cê tá, ‘ – rapaz, eu vou nesse rumo aqui’, aí cê trata de sair fora, aí ela fica ali pega aquele cipó diz que ela fica procurando a ponta ali pra desembrulhar, ela fica lá prestando atenção, ela não acerta, é o tempo que cê já pegou o caminho saiu fora, aí pronto ela lhe deixa de mão” (Seu Soia, 56 anos).

Se os amuletos são utilizados como mecanismos de proteção, a defumação se constitui como um ritual para conferir eficácia e sorte aos instrumentos de caça, aos cachorros e ao próprio caçador, este ato pode ser realizado sempre que o caçador julgar que sua habilidade está sendo influenciada por má-sorte ou agouro, podendo ser resultado de “trabalho” de outra pessoa. Cada caçador possui suas adaptações particulares em relação à defumação, mas é comum a todos a utilização de partes de animais consideradas como “caças velhacas”, pelos de paca, veado-branco (*Mazama gouazoubira*) e/ou penas de nambu-preto (*Crypturellus cinereus*), o uso de pimenta-malagueta, plantas provenientes do quintal ou mata próxima (mandioca brava, jamburandi, caxiuba, murumuru, matucureira) e há também a utilização de um preparado adquirindo em estabelecimentos comerciais especializados em rituais mágico-religiosos, as “cabanas” (Figura 35). O ritual da defumação ocorre, preferencialmente, às sextas-feiras, o caçador recolhe os ingredientes necessários: pimentas-malaguetas, entre seis e nove, os talos e cascas, os pelos e penas, o defumador e uma “cambuca”, tudo levado para um local afastado da residência, que alguns relataram realizar na mata adjacente, os ingredientes são misturados na brasa de forma a criar uma fumaça que será aspergida nas ferramentas, roupas, cachorros e no caçador. E no caso dos cachorros podem ser esfregadas em seus focinhos pimentas-malaguetas ou flor de jamburandi para aprimorar o faro do animal:

“Às vezes, pessoa faz coisa pra gente, tem gente que faz sacanagem com a gente, pra gente não matar, roubar as armas da gente, aí joga pela privada quando não bota porcaria dentro. Aí, a gente tem que se prevenir, usa mais os casco das caças, a gente faz defumação, pega pimenta-malagueta, talo de mandioca, aí vai fazendo bocado de misturar, casca de pau. Aí vai faz um foguinho nessas lata de leite ninho, aí bota um carvãozinho, faz um foguinho bacana, pega aquilo ali tudinho, junta tudinho bota lá dentro do fogo, faz aquela fumacinha, a gente bota as armas da gente em cima, a

gente mesmo dá uma defumada arredor da gente. Aí, a gente pode... volta de novo matar que a gente... quando a gente também tá ruim, tem tempo que a gente não tá muito bom pra matando, a gente faz esses remédios de rotina, que esses um banho, defumação. Geralmente, a gente compra, esses remédios também compra, negoço de banho, a gente vai olhar nas cabana e compra os bicho lá e dá umas defumaçada boa na gente, né. Tem os dia, sexta-feira, a gente faz os banhozim da gente, aí defuma os cachorro, de vez em quando a gente caça de cachorro, qu'eu também tenho cachorro” (Nengo, 35 anos).

“Eu faço meu negoço dos bufetes aqui em casa e defumo dia de sexta-feira, eu pego o pelo da caça, rabo do tatu. [...] eu defumo bofete sexta-feira. Eu faço sempre dia de sexta-feira. Eu boto o pelo da caça, qualquer caça qu'eu matar assim, pode ser qualquer da caça, do tatu, da paca, de cutia, eu posso fazer. Eu pego o espinho muru-muru, aí pego aninga braba, rapo a aninga braba, aí pego nove pimenta malagueta, aí pego a casca do pau matucureiro, aí pego a raiz da caxiúba, um pau do mato, eu boto pra secar, tiro um pedacinho, corto e boto no fogo. E aí é isso aí mais ou menos. [...] vou pro mato, aí baixa aqui, tem um caquinho d'eu botar os sementes, aí defumo o bofete. Que aquilo é pra dá sorte. Se você não fazer, você pega, mas custa. Você bota aí, às vezes, passa mês, aí você vai tira pra outro canto e não pega.” (Dione, 39 anos).



Figura 35 – A) Ingredientes usados na defumação para recuperar/renovar a sorte na caça. B) Instruções de uso do defumador. C) Defumador. D) Plantas de pimentas-malaguetas. E) Pimentas-malaguetas. Autor: Aviz, M.F. (2020).

O ato mágico, segundo Mauss (2003), implica em característica que, de certa forma, o validam como tal, como presença de repetição, da crença coletiva e da eficácia garantida. O

mesmo autor, elucida que magia e religião se aproximam na medida que a categoria do sagrado está presente em ambas, porém a religião tende a centra-se em uma noção metafísica enquanto a magia e o ato mágico estão direcionados ao concreto. Melo e Barros (2016), baseados nessa noção de Mauss (2003), explicam que a utilização de amuletos entre caçadores de uma comunidade quilombola em Salvaterra (Ilha do Marajó - PA), pode ser definida como ato mágico e a partir da conclusão deste autores, pode-se aferir o mesmo entendimento para a prática de amuletos no Jacarequara. De acordo com esta visão, a defumação praticada no Jacarequara, mesmo que cada caçador tenha suas adaptações particulares, pode ser considerada como um ato mágico, visto que há uma repetição periódica, uma crença coletiva, sobretudo entre os praticantes de caça, que também lhe conferem uma eficácia garantida. Tais características são observáveis nos seguintes relatos do Nengo (35 anos):

“Dias desses eu fiz, mas faz é dia já, tem a pele da caça guardada ali, aí eu comprei uns remédios que é da cabana né, qu’eu comprei tá ali guardado ali, que é umas caixinha. É uma desfumaçõzinha cheirosinha, não sei nem do que é feito não, chamam desfumação caçador. Aí o cara pega lá, faz uma brasazinha e joga em cima, sai uma fumacinha cheiroooooosa, aí o cara entra pelo meio já da fumaça, arrodia aqui, bota pelas mão e tal, aí vai pro mato, aí o cara fica bom de matar as caça. Desfuma eu, minhas roupa de mato, a minha espingarda, aí quando não meus bofete, os cachorro também eu faço.” [...]

“Tem a desfumação do cachorro: tem com a pele, pimenta malagueta, talo de mandioca, tem uma raizinha também que a gente bota no coisa do fel da paca, a gente tira o fel da paca e bota dentro dum vidrinho, aí a gente tem uma raizinha no mato chamado jamburandi, aí tu pega bate bem batidinho bota dentro dum vidrinho, aí tu pega bota no focinho do cachorro, que ele é um jambuzinho, fica tremoço. Pode botar, que se o cachorro tiver, [...] tá ruim do nariz, aí tu pega dar uma pingadinha lá dentro do nariz dele e ele espirra, espirra, espirra, mas também tira aquele negoço que empata ele sentir o cheiro, tu bota no rastro da caça aí ele vai [...]. Fica bom dele sentir a caça, aí vai embora. Aí a gente faz a desfumação com o pelo da caça, a pimenta malagueta, o talo de mandioca, aí com outras coisa que tem da gente botar né, aí vai pro mato e mata mesmo, os cachorro ficam bom de correr é eles.” [...]

“Tu querendo fazer tanto faz no inverno como no verão a qualquer tempo é tempo, se tu tiver caçando direto pode fazer hoje, tu pode fazer amanhã, depois, não coisa tem não, quando teu remédio se tu quiser, tiver andando no mato, tu pode fazer direto só que tem o dia certo, o remédio é bom feito dia de sexta-feira, quinta ou sexta que é os dia bom de fazer esses tipo de coisa né, tu querendo tu faz olha, tu faz hoje sexta-feira, aí tu na outra sexta-feira tu faz de novo, aí noutra tu faz de novo, aí sempre o cara faz três sexta-feira em seguido. Tu faz hoje que é sexta, aí na outra sexta tu faz,

aí na outra tu faz, aí tu dá um tempo, é por que é o dia que a gente gosta de fazer né, diz que o pessoal fala que é a gente fica bom de... tem de ser cedo na sexta-feira, por que é os dia mais danado” (Nengo, 35 anos).

O infortúnio na caçada pode ser considerado como um estado atribuído a uma sabedoria do animal, a uma influência de algum encantado ou a necessidade de purificação do caçador e seus instrumentos. Este estado de infortúnio é relatado em diferentes estudos na Amazônia, Cunha e Almeida (2002 *apud* SANTOS e SANTOS, 2008) explicam que tal estado é aplicado àqueles que por ventura transgridam normas e condutas sociais locais, assim se tornando “panema”, em outras palavras, o indivíduo torna-se azarado tanto em atividades de caça como em atividades de pesca (GALVÃO, 1976; FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016b; BARROS, 2012, 2017). Este estado de infortúnio também pode estar associado a determinados animais, assim são evitados para caça e consumo (CHAVES et al., 2008; SANTOS et al., 2017), outras situações de panema estão ligados à influência de encantados que protegem a florestas e os animais, já outra forma de se tornar panema é quando a esposa estiver grávida (FIGUEIREDO e BARROS, 2015, 2016b; BARROS, 2017).

No Jacarequara, registramos o termo “saru” ou “saruá”, sinônimo de “panema”, pois é um estado de agouro associado à gravidez, especialmente ao comportamento da mulher durante o período de gestação: “*saru por que a mulher tá grávida*” (Dona Maria, 55 anos). Nessas situações, o caçador que tiver uma esposa grávida que é sonolenta e “preguiçosa” fica saru, nesse estado as caças não se aproximam ou sentem o odor e se afugentam, o caçador saru é visto como desafortunado e rejeitado para caçadas até que a condição termine com o nascimento da criança: “*Só quando a mulher tem o filho que passa*” (Dona Maria, 55 anos). A condição de saru exerce influência sobre a relação de amizade existente no compartilhamento do recurso capturado, pois o caçador saru fica impossibilitado de receber carne de caça, caso aconteça de consumir carne de caça de outrem, o doador também ficará saru, o que pode se tornar em uma situação perigosa e complexa, pois caso o caçador que compartilhou a carne de caça resolva fazer uma defumação para retirar o agouro, este poderá afetar indireta a gravidez da esposa do amigo que consumiu a carne, podendo causar a perda do filho.

Mas há certas estratégias que podem ser utilizadas para curar o estado de saru. Dona Ivete (71 anos) explica que cabe mastigar o primeiro pedaço da caça com pimenta-do-reino, depois de mastigado o pedaço de carne é colocado sob os pés, pisado e, então, é dado para o cachorro comer e assim curá-lo. Entre os entrevistados foi comum ressaltarem que fazer defumação ou

banhos para curar a condição pode causar aborto na mulher e febre no homem. Vejamos os relatos abaixo:

“Você não é afetado de nada, só é afetado se o senhor comer no vizinho, que o senhor tá saru, se aquela pessoa lhe dá aí você come, ele sentiu lá, ele foi pro mato e não matou nada, foi duas, três vez não matou nada, ele vai dizer que você que saruou ele, aí ele vai faz um banho, um remédio, diz que faz isso né, aí lá diz que a mulher perde o filho, é assim” (Dona Maria, 55 anos).

“Por que na questão assim, se tu fazer uma defumação forte, tua mulher buchuda ou mulher de fulano ali que comeu a caça do teu cachorro, ou de tu mesmo, aí tiver saruá, tem esse negócio aqui, nós tem esse negócio aí. Tu vai pega e tu sabe fazer, que tem muita gente ruim, péssima, que não é pra mim não matar um inocente, não, que eu não doido não, às vez, o cara faz lá uma defumação de pau com casca de caralho do que seja e mete pimenta malagueta, lá a mulher aborta o filho ó, por que tem caboco ruim, tem esse remédio que faz isso. É, se a mulher comeu tua caça, aí tu vai faz um remédio, a mulher do cara lá sente, aborta a criança, isso que é o porém do negócio também. Por que se eu comer a caça, se a minha mulher não quiser comer a caça, mas eu comer e outro lá que dá a caça do outro cara lá, aí fazer remédio pra mim, vai ofender minha mulher, ela pode perder o filho, se eu for matar a caça e a mulher doutro cara lá comer e tiver gravida e eu fazer o remédio, eu mato a criança dele lá, entendeu é assim que é o negócio, por que é assim que é. Já eu não, por que eu durante a minha esposa tá buchuda eu fiquei foi bom de matar caça, tem gente que fica ruim que Deus defenda, a caça vem quando chega como daqui lá no ramal, sente o cabra dum jeito, não sei se o cara fica fedorento, e oh pra trás. Quando a mulher tava buchuda, eu mesmo ficava era bom, vinham morrer é no meu pé, fiquei bom de caçar, porque o cara fica, tem uns que fica. Porque tem aquele problema da mulher, tu mata, tu é caçador, mas a tua mulher é esperta, não dá zebra nenhum, mas tu tem a tua mulher, engravida e tua mulher dorme muito durante o período gestação dela, te torna ruim pra te matar caça, e só te amolece dum jeito que até tua espingarda escorre água do cano, é assim que é. Tem aquela mulher esperta, tu pega mata, mas a tua mulher é esperta, no dia-a-dia durante da gestação dela, ela não te pega nada, tu todo tempo, todo tempo esperta, mas aquela esperta que quando tá gravida dorme que só, esse é aquela que te bota lá pra baixo. Não, a Nil todo tempo foi, tu matava caça pra porra tanto de dia sozinho sem cachorro quando pensa que não passava caça na minha frente e “powh!”, matava. Cheguei de matar caititu, que o bicho é arisco, cheguei de matar de dois, só andando, sem cachorro sem nada, só andando no mato aí, passava na minha frente, passei o fogo num, correram o bando quando pensou que não lá vem de volta e de novo pra trás [...], joguei de dois no chão, luta foi pra mim trazer sozinho, mas trouxe” (Nengo, 35 anos)

Apesar das atividades de extrativismo animal ocorrerem durante todo ano, há determinados fatores ecológicos e ambientais que regulam estas atividades e, além disso, há um conjunto de datas importantes que podem estar ligados a um santo ou acontecimento (BARROS, 2017). Este autor explica que nesses dias há certos interditos, igual ao que observamos no Jacarequara que essa noção restritiva está ligada aos dias de Semana Santa, dia de Finados e ao dia 24 de agosto, isto é, dia de São Berto, conhecido por resguardar as portas do inferno e nesse dia é permitido a saída, então o “cão fica solto”. Maiores indagações precisam ser feitas na comunidade à respeito destas temáticas.

9 CAPÍTULO IX: PRÁTICAS, PREFERÊNCIAS E TABUS ALIMENTARES ASSOCIADOS AOS RECURSOS FAUNÍSTICOS

9.1 A cozinha jacarequarense: hábitos alimentares e comensalidade

Diversos estudos em comunidades rurais evidenciam que a organização familiar do trabalho se constitui em uma relação de parentesco ancorado em noções de gênero, idade e geração (WOORTMANN, 1985; BRUMER, 2004; MOTTA et al., 2011). Comumente, as atividades ligadas ao aproveitamento de recursos alimentícios é destinada ao universo masculino, como a caça e a pesca, e as mulheres são encarregadas pela preparação dos alimentos, pois são elas as detentoras dos conhecimentos e domínios culinários necessários à transformação de alimentos em comida, isto em uma concepção de distinção destas categorias de acordo com Da Matta (1986, p. 56): “A comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que o ingere.”

Nesse sentido, a cozinha como ambiente e atividade universal às sociedades é onde a articulação entre natureza e cultura ocorre por meio da preparação dos alimentos (LÉVI-STRAUSS, 1968). É na cozinha que “se estabelece a organização e o controle das atividades vinculadas à materialização do consumo alimentício, isto é, às maneiras de fazer o alimento transformando-o em comida” (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a, p. 702), no qual a mãe de família possui papel centralizador coordenando as atividades ali realizadas com auxílio das filhas, em uma clara divisão geracional do trabalho doméstico. Neste ambiente, Woortmann (1985) explica que a mãe de família exerce sua autoridade e controle no preparo das refeições, determinando as formas de uso dos recursos adquiridos com o trabalho do pai e a distribuição da refeição entre os membros da família.

E, fisicamente, a cozinha se constitui como importante espaço na unidade doméstica; rotineiramente observamos na comunidade do Jacarequara a existência de uma cozinha configurada em dois ambientes ou duas cozinhas (Figura 36). Lima et al. (2015) explicam que a existência desta subdivisão estabelece uma diferenciação entre os tipos de alimentos e as formas de preparos, assim haveria uma “cozinha limpa” acoplada à parte interna da residência, destinada aos eletrodomésticos mais prezados, ao armazenamento de mantimentos e ao fogão a gás, enquanto a “cozinha suja”, que permanece na parte externa da casa, muitas vezes

denominada por “área” ou “puxada”, é o local dos utensílios de menor valor, como o fogão à lenha/carvão e materiais de trabalho agrícola e extrativismo. Quanto ao preparo do alimento, a cozinha interna é local de preparo do alimentos menos “sujos” como o arroz, o café, o bolo, o leite, já a cozinha externa fica destinada aos preparos que envolvem o preparo das carnes e peixes, frituras, produção do açaí ou que necessitam de maior espaço.



Figura 36 – A e B) Exemplos de cozinhas externas em duas residências. C) Destaque dos fogões à lenha e forno de fazer farinha na cozinha (de B). D) Cozinha interna em uma residência. Autor: Aviz, M.F. (2020).

É na cozinha que as refeições são preparadas e, geralmente, consumidas pelo grupo familiar. Os movimentos na cozinha iniciam por volta das 06:30 da manhã com o preparo dos utensílios utilizados no preparo do café da manhã, enquanto a mãe se responsabiliza por fazer o café, os demais membros da família se preparam para cumprir suas tarefas e compromissos. Muitas vezes a produção do café da manhã não é a primeira tarefa doméstica da mulher, mas questões relacionadas à criação doméstica, como alimentar as galinhas. A combinação de café, açúcar e alguma bolacha, pães ou macaxeira cozida é o cardápio comum no café da manhã nas

unidades domésticas observadas; para Murrieta (2001, p. 49) “é fácil ver a conexão entre a ingestão de grandes quantidades de cafeína e açúcar e a manutenção de longas horas de trabalho e de uma certa estrutura do cotidiano”, este autor mostra que esta combinação dietética está associada a grande necessidade de calorias para cumprir as principais atividades que, geralmente, são realizadas nas horas com menor temperatura no dia, assim a importância de um café com açúcar logo pela manhã como fonte de calorias até a próxima refeição que pode ser a merenda ou somente na hora do almoço.

Os preparativos para o almoço iniciam-se como o preparo do feijão por volta de 09:00 horas da manhã, quando há o retorno da mãe de família que, geralmente, está no rio lavando louças ou roupas. Também neste horário é possível observar o consumo da merenda, esta pequena refeição costumeiramente pode ser constituída por ovos fritos, farinha de mandioca e café ou, quando está na safra, de açaí. Por volta de meio dia é costume ocorrer o almoço, este tem como prato principal frango, carnes bovina ou suína, peixe ou carne de caça, sendo basicamente acompanhadas por arroz, feijão cozido com verduras e partes de porco ou charque e farinha de mandioca, a salada é um elemento pouco frequente no prato (Figura 37). Quando em época de safra, o açaí assume papel importantíssimo na refeição, podendo ser consumido como acompanhante de um peixe frito ou assado, como merenda ou uma espécie de sobremesa ao final da refeição principal. Durante a tarde é costume tomar um cafezinho acompanhado de alguma conversa seja na própria cozinha, no terreiro ou na casa de outra pessoa, sendo assim o cafezinho é um importante elemento de socialização na comunidade. Ao anoitecer chega o momento para o jantar que, geralmente, ocorre por volta das 19:00 horas da noite, sendo composto pelo mesmo cardápio do almoço com incremento de ovos fritos ou alguma carne de caça ou peixe, ocasionalmente, capturados durante à tarde.

Em uma categoria periférica de “não-comida” estão os temperos, verduras e frutas, tal constatação é observável em locais da Amazônia (MURRIETA, 2001; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a). Assim como estes autores observaram, a cebolinha, o cheiro-verde, a chicória, o pimentãozinho e a alfavaca são considerados os temperos mais comuns na cozinha do Jacarequara. Eles são cultivados em jirais (pequenos canteiros suspensos) nas proximidades das residências ou por comunitários que possuem pequenas hortas e comercializam o excedente; nestes pequenos cultivos, além desses temperos também há o cultivo de couve, caruru, jambu e outras ervas alimentícias e medicinais. O consumo de frutas pode ser *in natura*, ocorrendo esporadicamente ou direcionado a algumas espécies concretas, a exemplo da banana, tucumã e ingá, mas a principal forma de consumo de frutas é sob a forma de sucos das mais variadas

espécies de acordo com a época da safra, como murici (*Byrsonima crassifolia* (L.) Kunth, 1821), taperebá (*Spondias mombin*), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), bacuri (*Platonia insignis* Mart., 1829), graviola (*Annona muricata* L., 1753) e maracujá (*Passiflora edulis* Sims, 1818).

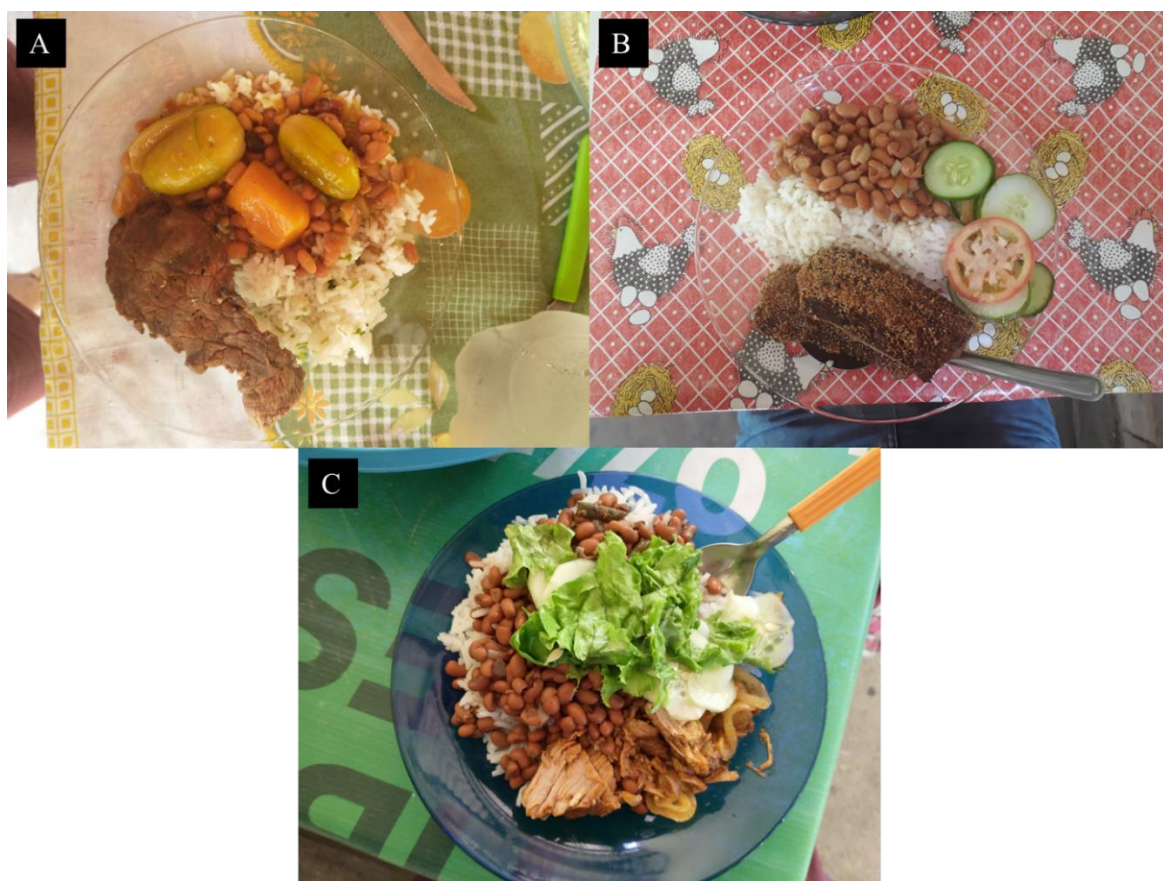


Figura 37 – Exemplos de refeições observadas na comunidade. A) Carne bovina. B) Peixe-frito. C) Carne de caça (capivara). Autor: Aviz, M.F. (2020).

No Jacarequara, durante as refeições, “enquanto come, o grupo tem também a oportunidade de dialogar e trocar experiências do cotidiano” (LIMA et al., 2015), esta comensalidade se torna visível nas refeições com presença de visitas, nos almoços de domingo e, notadamente, nos “avoados”. Nas ocasiões dos almoços de domingo ou datas especiais, as refeições são caracterizadas por comidas “mais refinadas”, como um peixe assado no forno ou na brasa, carne de porco assada ou galinha caipira cozida: “reunião de família é mais galinha caipira com chicória, macarrão, porco, que meus filhos gosta, é assim uma bisteca assada, um peixe assado, quando não pega um peixão assim pra assar assim no forno né, faz uns comer, é assim” (Dona Maria, 55 anos). Em relação ao “avoados”, identificado como momento de lazer

e diversão seja em família ou grupo de amigos, trata-se do ato de comer peixe às margens do rio Guamá, principalmente no período seco (verão amazônico), quando se forma “praias” em determinados locais:

“Nós vamos tudinho pra beira fazer, nós desce tudinho pra beira do rio e vamos fazer o avoadado lá pra beira do rio, vai menino, vai todo mundo” (Dona Maria, 55 anos).

“É tipo um avoadado, a gente vai, leva a tarrafa, joga por lá o peixe que pegar, faz um moquear, assa e a gente come, é um avoadado, tipo de um avoadado que a gente faz” (Seu Tanhão, 40 anos).

“É mais só no verão, no verão que tá tudo enxutinho, né [...] qualquer canto encosta, faz nas praias do rio... a gente encosta nas praias, arreia direitinho o bicho, fogo bacana, aí assa, leva pimenta, limão, tempera o bicho bacana e olha” (Seu Nengo, 35 anos).

O avoadado é considerado como circunstância ideal para se saborear o peixe do rio, visto que o ato de comê-lo ali acrescentaria mais sabor à comida. Murrieta (2001) discute a noção de “sabor” sob uma ótica que o considera com uma experiência degustatória do alimento, experimentando-o como uma acentuação e refinamento do gosto a partir de incrementos que variam dentro dos contextos socioculturais. Assim, a experiência de comer no avoadado acrescentaria mais sabor ao peixe assado ali à beira do rio, pois haveria uma conotação de consumo ao natural sem os “temperos industrializados”:

“Que é o melhor que tem que a gente come, que acha mesmo principal é lá na beira do rio [...]. Que a gente acha, que a gente diz peixe em casa é bom, mas o do rio é melhor, quando faz assim na beira do rio” (Seu Nengo, 35 anos).

“Avemaria, um peixe na beira do rio você nem imagina que é gostoso, pra fazer um avoadado” (Dona Maria, 55 anos).

9.2 O consumo e as preferências alimentares

Foram listadas 107 espécies de fauna associadas à alimentação; visando facilitar a explicação foram criados três grupos: a) os recursos pesqueiros compostos por 60 espécies (56,1%), b) os recursos cinegéticos representados por 40 espécies (37,4%); e c) os recursos de criação doméstica ou pecuária constituídos por 07 espécies (6,5%). Nos recursos pesqueiros, os

peixes (n=58) foram o grupo predominante, também compostos por mamíferos (n=01; boto, *Inia geoffrensis*) e répteis (n=01). Já os recursos cinegéticos foram compostos, principalmente, por mamíferos (n=33), aves (n=02) e répteis (n=05). Por último, a categoria de criação doméstica/pecuária foi composta tanto por animais criados localmente quanto por animais comprados nos mercados locais, compreendendo 03 espécies de aves, 02 de mamíferos, 01 espécie de crustáceo e 01 de peixe. Em uma visão geral, os recursos faunísticos associados à alimentação foram compostos por dois grupos taxonômicos principais, peixes (n=59) e mamíferos (n=36) (Figura 38).

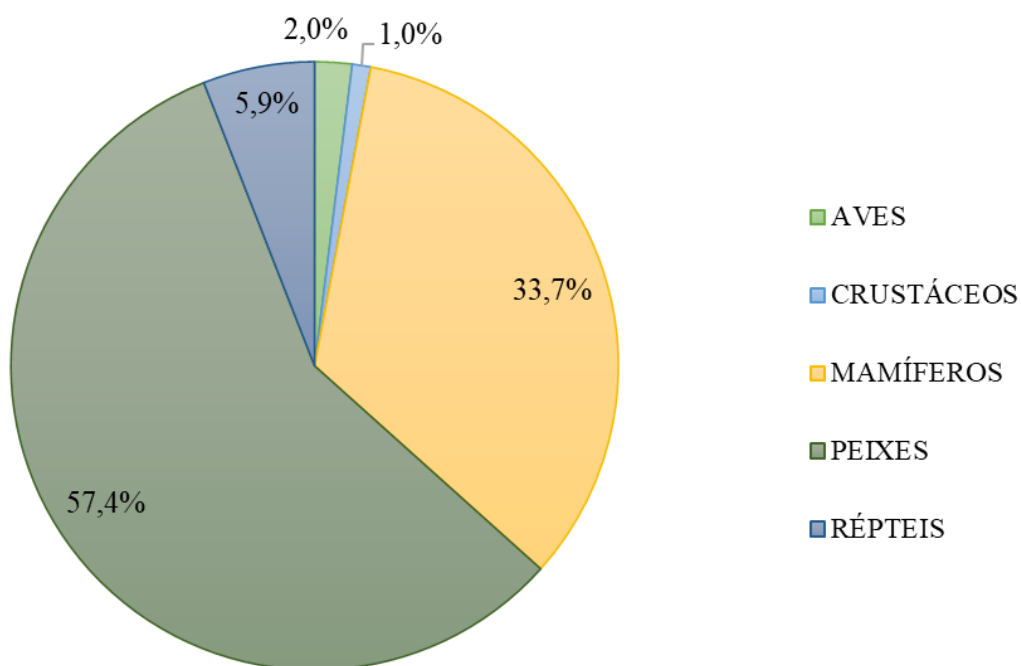


Figura 38 – Distribuição das espécies associadas à alimentação por grupo taxonômico.

Esta diversidade de espécies associadas à alimentação confere a possibilidade de escolhas e, por conseguinte, de preferências, assim 69 espécies de uso alimentar foram citadas como de preferência para consumo, sendo que 31 espécies são percebidas como recursos cinegéticos e 38 espécies como recursos pesqueiros. As espécies cinegéticas com maior número de citações para preferências de consumo foram: *Cuniculus paca* (paca, n= 30), *Pecari tajacu* (caítiu, n=18), *Hydrochoerus hydrochaeris* (cavivara, n= 16), *Dasybus spp.* (tatu, n= 14), *Mazama gouazoubira* (veado-branco, n= 14), *Mazama spp.* (veado, n= 14), *Dasyprocta prymnolopha* (cutia, n=13), *Dasybus novemcinctus* (tatu-branco, n=10), *Mazama americana* (veado-vermelho, n=10) e *Dasybus kappleri* Krauss, 1862 (tatu-preto, n=07), todas estas espécies são mamíferos. Na Amazônia, os mamíferos são o grupo mais presente no consumo de carne de

caça, como tem sido observados em diversos estudos realizados na região (ALVARD et al., 1997; FERNANDES-FERREIRA, 2014; FIGUEIREDO e BARROS, 2016a; PEZZUTI et al., 2018; GUIMARÃES et al., 2019). Entre as espécies consideradas como recursos pesqueiros, as mais citadas como preferidas foram: *Leporinus* spp., *Schizodon* spp. (aracu/piau, n=30), *Myleus* spp. (pacu, n=27), *Cichla* spp. (tucunaré, n=26), *Pseudoplatystoma* spp. (surubim, n=24), *Ageneiosus brevis* Steindachner, 1881 (mandubé, n=13), *Hoplias* spp. (traíra, n=13), *Leiarius marmoratus* (jandiá, n=12), *Serrasalmus* spp. (piranha, n=11), *Leiarius* spp., *Pimelodus* spp.(mandi, n=10) e *Pimelodus ornatus* (piracujubim, n=10), *Sternopygus macrurus* (tuí, n=10), *Cichlasoma* spp. (cará/acará, n=08) e *Potamotrygon* spp., *Plesiotrygon* spp. (arraia, n=08), tais espécies também apresentam número elevado de citações em outros estudos realizados na região (BRITO e COSTA, 2019; CORRÊA et al., 2019; NASCIMENTO, 2020). Sendo assim, há uma diversidade de espécies animais de interesse alimentar que contribuem, de forma importante, para uma diversificação do cardápio diário das famílias. Os peixes são o principal grupo de animais consumidos na comunidade, o que está em acordo com o binômio alimentar amazônico: farinha e peixe (MURRIETA, 2001).

As espécies tidas como preferidas possuem aspectos que facilitariam esta escolha para consumo; muitos desses aspectos identificam esses animais por possuir carne “boa”, “gorda”, “macia”, serem “carnudos” (possuírem grande quantidade de carne), possuírem cheiro e sabor agradáveis e, no caso das espécies de peixes, a presença de poucas espinhas. A carne de paca (*C. paca*, n=30) é considerada a mais preferida entre as espécies cinegéticas, apresentando uma qualidade superior às demais por possuir uma carne identificada pelos adjetivos: “macia”, “gorda”, “saborosa” e “maravilhosa”, havendo comparação com a carne bovina e suína, também pela sua posição de caça de captura dificultosa, portanto, consumir carne de paca pode ser visto como indicativo de bom caçador. Outra espécie de animal preferido é o aracu (*Leporinus* spp., *Schizodon* spp., n=30), pois seria um peixe “gordo” e “carnudo” (quantidade de carne), ao contrário da paca que é visada pela destreza em capturá-la, o aracu é uma das espécies como maior facilidade de captura. Como os recursos pesqueiros possuem este aspecto de serem menos complexo para captura, apresentam maior número de citações comparado aos recursos cinegéticos, onde as espécies mais preferidas também são as mais cobiçadas para caçar, fato observado também por Figueiredo e Barros (2016a).

Às espécies com maior preferência há uma variedade de formas de preparo e consumo que podem denotar uma maneira de acentuar o sabor, um consumo rotineiro ou uma forma de socialização. Há um conjunto de saberes, práticas e hábitos alimentares associados à

sociobiodiversidade faunística, que são empregados nos diferentes modos de preparação e consumo das espécies capturadas para alimentação. Assim, as formas de consumir perpassa por modos de preparo que variam de acordo com a fauna abatida e com as pessoas que manipulam o animal, geralmente, às mulheres são detentoras desses conhecimentos, sendo responsáveis pela escolha das técnicas, ingredientes e temperos apropriados, cabendo-lhes decidir a melhor forma de preparo que contemple todo o grupo familiar (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a).

De modo geral, o preparo de espécies cinegéticas consiste no ato de “aviar” a caça, isto é, retirar os pelos e couro do animal, as vísceras, cabeça e outras parte consideradas descartáveis e para a alimentação dos cachorros, geralmente, esta etapa é executada pelo próprio caçador às margens do rio (Figura 39) ou em um jirau afastado da casa. Por outro lado, o ato de “aviar” o pescado capturado é direcionado às mulheres; neste âmbito cabe aos homens a captura e transporte do peixe até a casa ou no “porto” às margens do rio, onde a mulher irá “descamar” (Figura 40), retirar as vísceras, nadadeiras, neste ato são realizados riscos (pequenos cortes nas laterais do animal) para facilitar na absorção dos temperos e também na remoção das “espinhas”: *“Por que diz que assim a espinha é melhor pra tirar quando vai comer, assim miudinho”* (Dona Concita, 47 anos). Importante ressaltar que os homens também fazem o ato de aviar (tratamento pós-pesca) o peixe, mas geralmente é realizado durante a ausência da mulher ou durante algum avoado às margens do rio.

Após esta etapa inicial de preparação, diversos temperos são utilizados de forma a aprimorar o sabor da carne, daí a importância dos riscos e furos na carne para que os temperos possam ser absorvidos. Além do sal, compõem o preparo a alfavaca, a chicória, o cheiro-verde, a cebolinha e o colorau, a maioria são produzidos na própria unidade doméstica, comercializados ou emprestados na comunidade, o colorau é produzido a partir do urucum (*Bixa orellana* L., 1753) e funciona como colorante da carne. “Mais que uma especiaria para dar aroma, o urucum serve mesmo para temperar o apetite dos olhos, transformando uma carne descorada em uma comida atraente.” (FIGUEIREDO e BARROS, 2016a, p. 706). Os “temperos da roça” foram comumente citados como essenciais para o preparo de qualquer espécie animal consumida, sendo preferenciais para realçar o sabor de pescados e caças como o caso da paca, tatu, aracu e pacu.



Figura 39 – Tratamento pós-caça de uma capivara às margens do rio Guamá. A) Animal “descourado”; B) Animal sendo cortado para retirar vísceras; C) Retirada das patas; D) Animal sendo partido para separar as partes de interesse; E) Partes do animal e vísceras de interesse. F) Cabeça da capivara. Autor: Aviz, M.F. (2020).

A etapa seguinte do preparo da refeição é o processo de cocção de pode ser realizado de diversas formas, o cozido e o assado são as principais formas de consumo (Tabela 14). A forma de consumo “assado” (Figura 41) é direcionado, principalmente, às espécies com pouca gordura, as espécies preferidas para serem consumidas assadas são o aracu, o pacu, o mandubé, a capivara e o caititu. O “cozido” (ver Figura 42) é feito visando o consumo do caldo produzido, especialmente quando é peixe ou alguma caça predileta: “*Eu gosto é cozido, tomando aquele caldo gostoso, ave maria, é muito bom*” (Dona Maria, 55 anos); “*caça do mato é bom cozido com verdura*” (Dona Concita, 47 anos). A quantidade de gordura é fator importante na escolha da forma de cocção do animal, quando há muita gordura é preferível o consumo cozido por causa do caldo, já quando a quantidade de gordura é menor a preferência é por consumir assado: “*é e bem, quando o tatu-preto tá gordo o cara come ele assado, também é bom demais, que a*

maioria o cara come ele cozido, mas quando ele tá gordo o cara come ele assado” (Nengo, 35 anos).



Figura 40 – A e B) Mulher tratando peixe às margens do rio Guamá. C) Mulher tratando peixe em um jirau no quintal dela. D) Homem tratando peixe para um avoado. E) Homem tratando tuí-terçado (*Rhamphichthys rostratus*) para um avoado. Autor: Aviz, M.F. (2020, 2021).

Algumas espécies possuem uma variedade de formas de consumo, como é o caso da arraia, do tatu e da traíra que podem ser consumidos de cinco formas diferentes, mas há técnicas específicas para certas espécies. O assado de forno é específico para peixes grandes e gordos, como é o caso do aracu: “*pega ele [aracu] abre, bota os temperos tudinho, costura ele, bota pra assar no forno*” (Seu Dadá, 51 anos). O “frito” (ver Figura 41) é direcionado apenas às espécies de peixes, pois “*caça do mato a gente não come frito, por que não gosto assim, é mais cozido e assado*” (Seu Marcos, 35 anos); no mesmo sentido o “torrado” é quase exclusivo para o consumo de peixes, com exceção do porco-espinho (*Coendou prehensilis Linnaeus, 1758*) que pode ser consumido torrado em sua própria gordura: “*Porco-espinho é bom cozinhado ele e torrãozinho no óleo dele mesmo, não tem? se você botar outro óleo cê não come fica enjoado, só no óleo dele, é bom; é gordo demais, só gordura. Porco-espinho, ave maria, bom demais.*” (Seu Dadá, 51 anos)

O guisado e o moqueado são formas de consumo direcionadas, principalmente, às espécies de caça. O guisado, também denominado por sequinho, consiste no cozimento da carne feito com base em um refogado e posterior adição de água até a fervura evaporar toda a água,

outra denominação para o guisado é assado de panela, a arraia e a capivara são espécies preferidas para esta forma de consumo: “*É gostosa mesmo. Capivara bem guisada é boa mesmo*”(Seu Nonato, 51 anos). Quanto ao moqueado, Kahwage e Mendonça (2017) explicam que esta prática alimentar é utilizada como forma de conservação da carne, que é pré-assada sobre uma grelha de galhos e raízes úmidas consistindo em uma técnica semelhante a defumação, Dona Ivete (70 anos) explica que “*é no fogo, que é moqueada que chamo [chamam], assar só de longe, não queima, fica uma carne bonita*”. Diversas espécies de caça podem ser moqueadas e também o porco-doméstico (ver Figura 41), as caças mais comuns nessa prática são a capivara, a cutia, a paca e o tatu:

“Moqueado ó, a gente bota pra cozinhar ele [o tatu] inteiro dentro numa lata, tempera tudinho aí descalda primeiro, bota pra cozinhar ele inteiro e descalda, faz o moitá aí bota em cima assim, faz um varão de fogo e quando fica só brasal e você bota, aí assa de boa demais” (Seu Dadá, 51 anos).

A puqueca e a sardina (sardinha) são práticas alimentares exclusivas para o consumo de espécies de peixes. A puqueca consiste em preparar o peixe com todos os temperos necessários, ao final envolvê-lo em folhas de guarimã (*Ischnosiphon* spp.) e assar em fogo de carvão, esta forma de consumo é ideal para indivíduos grandes, especialmente para consumir peixes como a coaca, piabas e tiquirão. A sardinha é uma prática culinária que objetiva facilitar o consumo de certas espécies de peixe por meio do cozimento em panela de pressão e assim tornar as espinhas flexíveis o suficiente para consumo, semelhante à sardinha enlatada:

“A puqueca é umas folhas de guarimã que a gente pega, que nós faz na folha de guarimã, aí nós tempera bem temperadinho né com tudo, tempero tudo, aí quando termina coloca dentro das folhas e enrola, aí coloca pra assar no fogo de carvão ou de lenha em cima numa lata” (Diane, 35 anos).

“sardina dela [traíra] a gente pega, avia ela, aí põe vinagre, põe o óleo, põe a água, aí põe pra ferver, quarenta minutos aí numa panela de pressão, aí quando passa aqueles quarenta minutos a gente tira ela, deixa aí sem abrir, aí quando a gente ver tá mesmo a gente vai destampa ela, é mesmo que tá comendo uma sardinha de lata” (Domingo, 35 anos).



Figura 41 – Diferentes formas de consumo registradas. A) Guisado de tatupeba. B) Guisado de capivara. C) Tatu-branco cozido com caldo. D) Carne de capivara *in natura*. E) Peixes fritos. F) Peixes em processo de fritura. G) Peixes assados. H) Cozido de tamatás. I) Peixes assando. J) Cabeça de porco-doméstico sendo moqueada. Autor: Aviz, M.F. (2020, 2021).

Tabela 14 – Distribuição das espécies por formas de consumo.

Formas de consumo	Recursos pesqueiros	Recursos cinegéticos
Assado	Aracu, Cará, Coaca Jandiá, Mandi, Mandubé, Pacu, Pescada, Piracujubim, Piranderá, Piranha, Surubim, Tilápia, Traíra, Tuí, Ueua	Anta, Aracua, Caititu, Capivara, Cutia, Paca, Quati, Tatu, Tatu-Branco, Tatu-Preto, Veado, Veado-Branco
Assado no Forno	Aracu	
Carne Seca		Anta

Cozido	Acari, Anujá, Aracu, Arraia, Cará, Itauara, Jacaré, Jacundá-Liso, Jandiá, Mandubé, Pacu, Pescada, Piracujubim, Piranderá, Piranha, Surubim, Tilápia, Traíra, Tucunaré	Anta, Caititu, Capivara, Cutia, Galinha-caipira, ²⁰ Jabuti, Paca, Perema, Porco-Espinho, Quati, Tatu, Tatu-Preto, Veado, Veado-Branco
Desfiado	Arraia	
Farofa	Arraia	Cutia
Frito	Arraia, Cará, Coaca, Pacu, Pescada, Piaba, Piranderá, Piranha, Surubim, Traíra, Tucunaré, Tuí	Aracuaã
Guisado	Arraia	Capivara, Mucura, Preguiça, Tatu, Veado
Moqueado		Anta, Capivara, Cutia, Paca, Tatu, Tatu-Branco, Veado
Puqueca	Coaca, Piaba-Manteiga, Piaba-Papel, Tiquirão	
Sardina	Traíra e Peixes Pequenos	
Torrado	Acaratinga, Cará, Coaca, Piaba, Surubim, Tiquirão, Traíra	Porco-Espinho

9.3 Rejeições, restrições e tabus alimentares

Dentro da diversidade de espécies associadas à alimentação, 67 espécies foram citadas como rejeitadas ou evitadas por critérios ligados à aparência, cheiro, paladar, forma de consumo ou tabus alimentares. Quando se analisa por categorias de recursos, as espécies pesqueiras citadas como rejeitadas são compostas por 35 espécies de peixes e 01 espécie de mamífero (boto, *I. geoffrensis*), o conjunto de espécies cinegéticas citadas como rejeitadas é composto por 26 espécies de mamíferos, 04 espécies de répteis e 01 espécie de aves (araçari, *Pteroglossus aracari* Linnaeus, 1758). No geral, espécies de mamíferos e peixes são os principais componentes do conjunto de animais com alguma rejeição ao consumo (Figura 42).

²⁰ Uma colaboradora citou esta espécie entre as espécies cinegéticas consumidas por ela, então foi mantida na categoria “recursos cinegéticos” apenas por motivos de contagem.

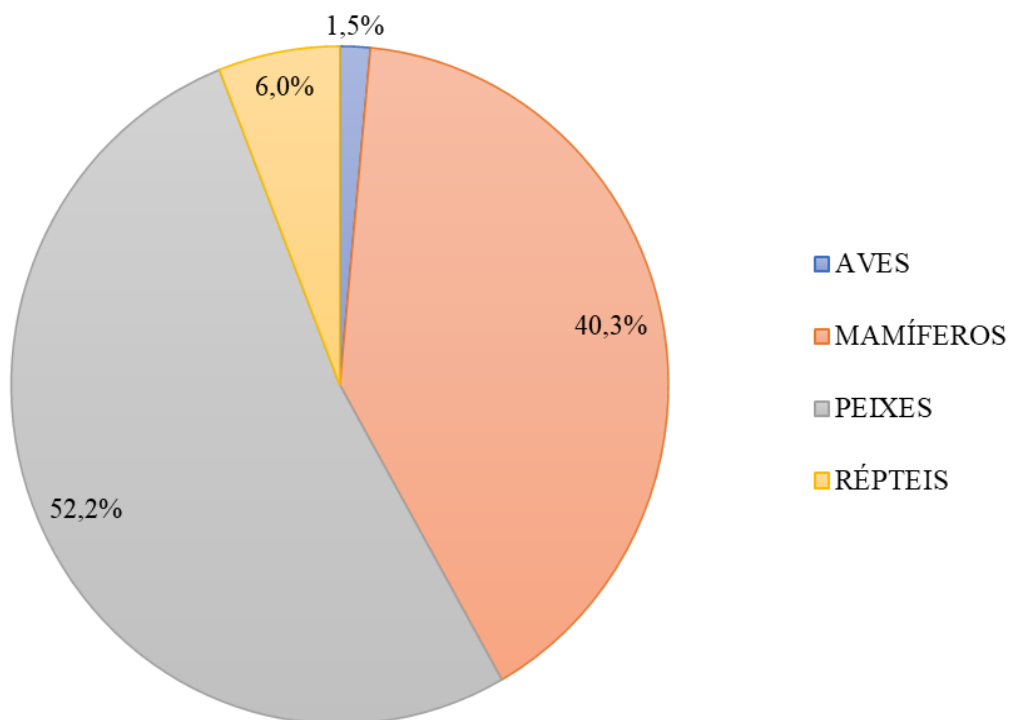


Figura 42 – Distribuição das espécies citadas como rejeitadas por grupos taxonômicos.

As razões que levam à rejeição de determinado animal procedem tanto do âmbito cultural do coletivo como do âmbito das escolhas individuais. Assim, as principais razões para o não consumo de determinadas espécies estão ligadas às características morfológicas, odoríficas, alimentares e, também, às mudanças nos hábitos alimentares do consumidor, que pode estar influenciado por fatores de caráter socioeconômicos e financeiros e às questões de saúde. Van Vliet et al. (2015) explicam que as alterações no consumo de carne de caça e peixe estão ligadas às questões financeiras, principalmente em regiões da Amazônia com certa influência urbana, onde o consumo de frango da granja é mais abrangente em unidades doméstica com baixo poder aquisitivo, nestas famílias os alimentos ultraprocessados e enlatados estão presentes em diversas refeições. Os autores explicam que estas características são fatores importantes na qualidade dietética destas famílias (vanVLIET et al., 2015).

Arraia, capivara, piranha, traíra e tuí obtiveram menções tanto para preferências quanto para rejeições (Tabela 15), pode-se afirmar que tais espécies dividem opinião quando se trata de seu consumo, em razão de suas características. As principais características apontadas como fatores para rejeição são: quantidade de espinhas, consistência da carne e o odor. O atributo de “carne dura” foi descrito apenas para espécies de peixes, assim como o adjetivo “espinhento” como indicativo de grande quantidade de espinhas. Já a qualidade de cheiro ruim sob as

descrições de “piché”, “pitiú”, “catinga” e “fedorento” foram mencionadas principalmente para as espécies cinegéticas com exceção da arraia e do pacamom (*Batrachoides surinamensis* Bloch & Schneider, 1801).

Tabelas 15 – Espécies com maiores menções para rejeição ao consumo. N/C = número de citações.

Espécies não preferidas	Pista taxonômica	N/C
ESPÉCIES CINEGÉTICAS		
Mambira/Tamanduá	<i>Tamandua tetradactyla</i>	14
Moró/Quati	<i>Nasua nasua</i>	13
Capivara	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>	10
Camaleão	<i>Iguana iguana</i>	09
Macaco	-	08
Jucuraru/Teju	<i>Tupinambis teguixin</i>	07
Raposa	<i>Cerdocyon thous</i>	06
Mucura	<i>Didelphis marsupialis</i>	06
Tatupeba	<i>Euphractus sexcinctus</i>	06
Preguiça	<i>Bradypus</i> spp., <i>Choloepus</i> spp.	05
Guaxinim	<i>Procyon cancrivorus</i>	05
ESPÉCIES PESQUEIRAS		
Traíra	<i>Hoplias</i> spp.	10
Pacamom	<i>Batrachoides surinamensis</i>	09
Poraqué	<i>Electrophorus electricus</i>	09
Sarapó	<i>Gymnotus</i> spp.	09
Jeju	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>	09
Baita/Tuí-Terçado	<i>Rhamphichthys rostratus</i>	08
Tuí	<i>Sternopygus macrurus</i>	08
Piranderá/Cachorra	<i>Hydrolycus tatauaia</i>	07
Arraia	<i>Potamotrygon</i> spp., <i>Plesiopygon</i> spp.	06
Pirarara	<i>Phractocephalus hemioliopus</i>	04
Piranha	<i>Serrasalmus</i> spp.	04

Costa-Neto (2000b) observa que a quantidade de espinhas é fator que limita o consumo de peixes, especialmente entre os mais jovens. Baita, jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*), pacamom, piranderá (*Hydrolycus tatauaia* Toledo-Piza, Menezes & dos Santos, 1999), piranha (*Serrasalmus* spp.), sarapó, traíra (*Hoplias* spp.) e tuí (*Sternopygus macrurus*) são espécies de peixes rejeitadas pela grande quantidade de espinhas que possuem e, no caso da traíra, pela disposição das espinhas, sendo preferível o consumo somente por pessoas com destreza no preparo desse peixe. O cheiro desagradável foi descrito como fator para rejeição ao consumo de arraia (*Potamotrygon* spp., *Plesiotrygon* spp.), baita, capivara, guaxinim (*Procyon cancrivorus* G.[Baron] Cuvier, 1798), mucura (*Didelphis marsupialis*), pacamom, poraquê (*Electrophorus electricus*), quati, raposa, sarapó, tatupeba (*Euphractus sexcinctus*), teju e, também, com base nesse quesito o tamanduá foi citado como a espécie cinegética mais rejeitada. Quanto à consistência da carne como “dura” está ligada à rejeição de arraia, jeju, pacamom e piranha. Além disso, o pacamom também pode ser rejeitado por, de acordo com os entrevistados, possuir cabelos: “*eu não gosto, por que ele [pacamom] vira tipo um bicho, que ele já bicho nam, mas ele cria cabelo, aquele cabelo dele tem tempo que ele tem cabelo*” (Dona Herculana, 79 anos).

A semelhança com determinadas espécies, especialmente peçonhentas como a cobra, também é um fator que determina a rejeição ao consumo (COSTA-NETO, 2000b). Espécies de peixes com aparência serpentiforme estão entre as com maior número de menções para rejeições, como o baita (*Rhamphichthys rostratus* Linnaeus, 1766) e o sarapó (*Gymnotus* spp.), porém algumas espécies de répteis também são rejeitadas com base nesse critério, como é o caso do camaleão (*Iguana iguana*) e o teju (*Tupinambis teguixin*). Outros critérios de semelhança são aplicados para repulsa ao consumo de quati (*Nasua nasua*), e raposa (*Cerdocyon thous* Linnaeus, 1766), pois seriam semelhantes ao cachorro tanto em aparência como pelo odor exalado, sendo que o consumo de quati requer destreza no preparo caso contrário a refeição pode ficar “*piché a cachorro*”. Figueiredo e Barros (2016a) descrevem a rejeição ao consumo de primatas por possuírem semelhança com humanos, este mesmo critério também foi observado no Jacarequara, direcionado à rejeição aos macacos e a guariba (*Alouatta belzebul* Linnaeus, 1766). E o comportamento alimentar do animal também é um critério para definir se será consumido ou rejeitado, nesse quesito estão inclusos animais como o maracajá (*Leopardus wiedii*), a onça (*Panthera onca*), o quati e o tatupeba, em razão de uma suposta dieta randômica que incluiria o consumo de cadáveres e espécies peçonhentas como cobras, lacraias e escorpiões. O jeju e a irara (*Eira barbara*) são rejeitados pelo suposto sabor adocicado

de sua carne, no caso da irara este quesito se deve ao comportamento alimentar de consumir mel e cana-de-açúcar, o que tornaria sua carne adocicada. Vejamos abaixo alguns relatos que explicam tais critérios:

“Tamanduá é por causa que ele fede, ele tem uma catinga muito grande ele ó, aí gente quando tamo aí caçando aí no rio de noite, ele tá coisando nos cupim arranhando, a gente passa perto aquela catinga velha amode gruda na gente” (Domingo, 35 anos).

“É aquela piranderá, é traíra, só os peixes espinhentos, mas não é dizer que seja gostoso, os outro tudo são bons de comida” (Dona Antonia, 84 anos).

“A onça pra mim é pitiú, pra mim ela pega tudo quanto é gente, diacho de bicho podre, de tudo que ela encontra ela vai comendo” (Dona Herculana, 79 anos).

Ee esse moró [quati] é que é, que ele come é tudo, negoço de calango, aquele bicho, come minhoca, vai levando é cupim, de tudo” (Dona Herculana, 79 anos).

“Baita, eu acho muito pitiú, mais do que os outros, eu acho que ele mora com cobra, paresque, que ele tem um cheiro muito forte.” (Dona Ivete, 70 anos).

“Eu não gosto de sarapó, um peixe que é assim igual cobra, não sei como é” (Dona Ivete, 70 anos).

“Já o jeju, o jeju ninguém come porque a carne dele é doce, pouca gente gosta dele, é doce e a carne é meia dura” (Arisca, 37 anos);

“Macaco, também tenho nojo do macaco, ele fica demais feio tirado o couro mesmo, ave maria, preconceito com o macaco” (João, 26 anos).

“[Guariba] eu comparava com uma pessoa qualquer, mas eu não comia. [...] papai: “– não, não é minha filha, não é gente não”, ficava com medo, depois que eu parei que eu vi que era bicho, eu não como agora” (Dona Herculana, 79 anos).

“Pitiúzinho dele que ele [quati] tem, eu comparo assim o pitiú parece cachorro, é por que tem ele esse pitiú mesmo, se não souber fazer pra sair aquele pitiú,... escalda, passa limão” (Dona Mariazinha, 64 anos).

O sistema trófico-cultural local apresenta um conjunto de regras e simbolismos que conformam os tabus e restrições alimentares, com base em critérios que envolvem desde características morfológicas dos animais a aspectos de saúde física e espiritual da pessoa. Dessa

forma as espécies de interesse alimentar ficam incluídas em um sistema classificatório de restrições e proibições alimentares: a *reima*, que Murrieta (2001, p. 69) explica como sendo “caracterizada por oposições binárias entre alimentos perigosos (reimosos) ou [e] não-perigosos (não-reimosos)”. Este sistema é aplicado aos indivíduos que apresentam estados físicos e sociais de liminaridade, entendida como estados de representação ritual e simbólica de transição ou passagem (MURRIETA, 2001), as principais situações concebidas como de liminaridades são as doenças, ferimentos, queimaduras, gravidez, menstruação e o pós-parto.

Com base nos dados obtidos, um conjunto de 71 tipos de animais foram mencionados como permitidos ou restritos quando em algum estado de liminaridade. Desse quantitativo, 40 espécies foram descritas como permitidas ao consumo e 47 estão sob alguma restrição alimentar associada à alguma situação de liminaridade. Peixes (n=41) e mamíferos (n=25) silvestres são os grupos de animais mais mencionados, os outros componentes são crustáceos (camarão), aves (n=2) e répteis (n=2). Quando em situação de liminaridade, os animais referidos para consumo nesse estado foram: *Leporinus* spp., *Schizodon* spp. (aracu, n=10), *Myleus* spp. (pacu, n=10), *Gallus gallus domesticus* (galinha caipira, n= 07), *Cichlasoma* spp. (cará, n=05), *Cuniculus paca* (n=05), *Cichla* spp. (tucunaré, n=04), *Plagioscion squamosissimus* Heckel, 1840 (pescada-branca, n=04), *Dasyprocta prymnolopha* (cutia, n=03), *Hoplias* sp. 1 (traíra-branca, n=3) e *Mazama gouazoubira* (veado-branco, n=03). Neste grupo de animais permitidos, denominados como não-reimosos, estão os “peixes de escama” e “peixes sem esporão”, estes são classificados com base em características como o número de espinhas e quantidade de carne. No caso das espécies cinegéticas, os critérios estão ligados ao comportamento alimentar do animal, assim estas espécies são vistas por se alimentarem de maneira “saudável”, o que conotaria um status de alimentação saudável frente aos alimentos com “remédios” da agropecuária. Também há a semelhança com carnes bovina, muitas vezes associado à textura e coloração, assim como os modos de preparo e consumo.

As espécies mais citadas com alguma restrição alimentar são: *Hydrochoerus hydrochaeris* (cavivara, n=25), *Potamotrygon* spp., *Plesiotrygon* spp. (arraia, n=22), *Pseudoplatystoma* spp. (surubim, n=20), *Cuniculus paca* (paca, n=13), *Leiarius marmoratus* (jandiá, n=13), *Dasyptus* spp. (tatu, n=12), *Leiarius* spp., *Pimelodus* spp. (mandi, n=12), *Pimelodus ornatus* (piracujubim, n=07), *Serrasalmus* spp. (piranha, n=07) e *Sus scrofa domesticus* (porco doméstico, n=06). Estes animais são considerados como os mais reimosos, neste grupo estão os chamados “peixes de esporão”, “peixe de couro”, “roedores” e “bichos que

arranham”, estes animais são temidos para consumo quando em algum estado de enfermidade, pois podem causar inflamação, atravessar o corpo e corrimento de feridas.

Murrieta (2001) explica que o sistema de reima possui uma elasticidade, pois as restrições não são homogêneas nem consensuais dentro do grupo social, este autor considera que exista vários sistemas de reima dentro do mesmo grupo, sendo compostos tanto pelas experiências coletivas como as individuais. Isto foi perceptível quando comparados os animais preferidos com os animais restritos, onde 07 espécies citadas como mais preferidas também estão no topo das espécies consideradas mais reimosas e 02 espécies (paca e piranha) foram elencadas tanto como não-reimosas como reimosas. O equilíbrio entre o corpo e o espírito são o principal objetivo das regras do sistema de reima, isto fica evidente em situações de liminaridades como a gravidez, o resguardo e o estado de saru. Um colaborador mencionou que não estava consumindo carne de caça devido à esposa estar grávida e, como mencionado no capítulo anterior, o consumo nestas condições pode acarretar grande perigo para a mulher e para criança. Durante o período de gravidez é vedado às mulheres o consumo de “peixes de esporão” e “peixe de couro” (jandiá, surubim, arraia e mandi), pois são reimosos e podem causar inflamação na mulher e na criança durante o nascimento, porém de acordo com a parteira local: “*Se desejar ela pode comer, tá entendendo, ela pode comer, pode comer sim, se for um desejo, mas se não for, não é pra ela comer, não, faz mal*” (Dona Maria, 55 anos).

Apesar de ter sido pouco citado como animal reimoso, o tamanduá (*Tamandua tetradactyla* Linnaeus, 1758) é um animal sob restrição permanente, não apenas por suas características de repulsa como o odor, mas por ser um animal que causa “quebranto” na pessoa, “*por que aquilo diz que quem come tamanduá tem 40 dia de peito-aberto*” (Dona Antônia, 84 anos), tal condição só poderá ser curada com o intermédio de um benzedor. Outras espécies são temidas por “atravessarem o corpo” quando consumidas em determinadas situações de enfermidades: “*O porco-catitu é reimoso, a paca também é reimosa, travessa o corpo*” (Marcos, 35 anos); já o tatu é considerado reimoso por causa de suas unhas grandes e seu comportamento de forrageio: “*É por causa que diz que quem come ele, aí começa arranhar aí e fica vertendo, escorrendo a ferida da gente*” (Seu Domingo, 35 anos). A capivara e a arraia são os animais considerados mais reimosos, temidos para consumo em qualquer situação de liminaridade, no caso da arraia ainda há o temor em relação aos acidentes causados por ela:

“Por que a capivara reimosa, se mulher tiver problema de inflamação, ela faz escorrer né, às vezes, a gente tá com uma ferida, inflama, se você tiver com reumatismo, noutro dia amanhece na rede, é verdade isso” (Dona Maria, 55 anos).

“Capivara já tem já no sangue dela mesmo, que é forte demais, e não era pra ser né que só come capim, mato” (Seu Dadá, 51 anos).

“Mas o principal mesmo reimoso no rio que nós tem muito é arraia, a bicha é reimosa demais, ela é de esporão né. Arraia se tiver problema de corte ou algum problema de tomando algum remédio forte pra coisa, a arraia é bicho que inflama mesmo também, ele tá peste também” (Nengo, 35 anos).

A concepção de reima observada está ligada tanto às características morfológicas e comportamentais dos animais como ao estado físico e espiritual da pessoa, assim há certas pessoas propensas a terem “inflamações” por possuírem sangue ruim. Esta concepção se define como tabus segmentares, pois consideram condições específicas tanto do animal como da pessoa (PEZZUTI, 2004). Colding e Folke (1997) explicam que os tabus alimentares atuam como regras sociais não escritas que determinam comportamentos, deste modo o “reimoso” na comunidade determina a composição do cardápio da unidade familiar em determinadas situações, porém tal regra está sob o risco da quebra do tabu quando há circunstâncias em que o alimento proibido é a única opção.

10 CONCLUSÕES

A realidade vivenciada ao longo desta pesquisa demonstra que os elementos naturais componentes da paisagem estão imbricados em um complexo de saberes e práticas construídos socio-historicamente pelos quilombolas do Jacarequara. Este contexto biocultural mostrou-se como parte essencial para a manutenção dos modos de vida da comunidade, considerando que as relações do ser humano com os animais fazem parte desse contexto, temos o lugar da fauna silvestre como de grande importância na vida dos quilombolas.

O contexto rural amazônico apresenta uma diversidade de povos e modos de produção sob uma intensa pressão do avanço da fronteira agrícola, mesmo em regiões de ocupação pioneira como é o caso do Nordeste Paraense. Esta região apresenta estágios de desmatamento consolidados, com grandes áreas de florestas secundárias e áreas de pastagens, os resquícios de florestas primárias estão sob a guarnição de povos e comunidade tradicionais da região e, também, dos pequenos agricultores familiares, que resistem frente o avanço de novas monoculturas na região, mantendo os modos de produção tradicionais. Esta é a realidade observada que circunda e interage com a comunidade quilombola do Jacarequara, neste contexto os territórios quilombolas do município funcionam como proteção às florestas, aos rios e à sociobiodiversidade.

No entanto, não podemos romantizar os povos e comunidades tradicionais idealizando-os sob o mito do “bom selvagem” (ROUSSEAU, 1999), estes grupos sociais possuem desafios socioeconômicos importantíssimos para serem superados. O perfil socioeconômico da comunidade do Jacarequara mostra que há uma comunidade com famílias em níveis de vulnerabilidade social preocupante, principalmente em contextos sociopolíticos que pressionam a renda familiar, que em média é menor que um salário mínimo. Mas frente aos problemas sociais e econômicos, há o coletivo representado pela Associação da comunidade e suas interações a níveis municipais, estaduais e nacionais, o que conforma um movimento de resistência em um contexto de retrocessos de direitos sociais.

As estratégias para garantir a segurança alimentar perpassa pela autoprodução de alimentos, onde a agricultura familiar ocupa papel central, principalmente a farinha de mandioca. O suprimento de alimentos de origem animal é garantido pelos rendimentos advindos da comercialização do excedente e dos programas sociais de transferência de renda. No entanto, a principal fonte de proteína é o peixe advindo do rio Guamá, este rio está inserido na vida de todos os moradores do Jacarequara, garantido o alimento e o local de realização de

diversos trabalhos. Rotineiramente foi observado e registrado os moradores se referirem ao rio Guamá como uma entidade participante da vida na comunidade, como sendo o “patrão”, isto é, aquele que provém os elementos necessários para a manutenção da família, no caso a comunidade.

Esta concepção evidencia a ligação entre os domínios natureza e cultura existente no Jacarequara e expressado nas práticas, saberes, crenças, comportamentos e afetividades. A fauna silvestre está presente nas mais variadas dimensões, participando dos momentos de lazer (pets), nos simbolismos da cosmologia local, presentes nos tratamentos das mais diversas enfermidades do corpo e do espírito, inclusive como agentes causadores de enfermidades e, principalmente, na alimentação das famílias. Estas diversas formas de uso que envolvem os recursos faunísticos estão ligadas às duas práticas principais, a caça e a pesca, que são atividades que ocupam posição fundamental no contexto cultural da comunidade. Ambas atividades apresentam uma rede de conhecimentos acerca da diversidade de espécies que envolve saberes a respeito dos habitats, ecologia trófica, ciclos reprodutivos, características morfológicas e etológicas, o que influencia na escolha das ferramentas e técnicas adequadas para a captura do recurso.

No sistema socioecológico do Jacarequara, a ligação entre a diversidade de fauna silvestre, os fatores ecológicos e ambientais e, principalmente, a diversidade de saberes e práticas culturais compõem uma sociobiodiversidade faunística, que possui importante papel na garantia da segurança alimentar. A cultura alimentar do Jacarequara é dinâmica e resiliente, pois ao mesmo tempo que absorve os elementos advindos com a modernidade mantém os elementos tradicionais da alimentação, como podemos perceber na predileção pelo consumo de peixes pescados no próprio território e a escolha de determinadas caças pelo prestígio pela sua captura e seu consumo. Assim, mesmo em um cenário agrário que influencia na abundância dos recursos faunísticos e baseado no exposto neste trabalho, percebe-se que os saberes e práticas associados aos recursos faunísticos desempenham papel fundamental na cultura alimentar da comunidade do Jacarequara, contribuindo para a garantia da segurança alimentar das famílias, que vivem, convivem e resistem no território desta comunidade.

11 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, L. F. de C.; CORRÊA, N. A. F.; SILVA, H. P. da. Segurança Alimentar e Nutricional em comunidades quilombolas no Brasil: um balanço da literatura indexada. **Segurança Alimentar e Nutricional**, [S. l.], v. 27, p. 1–13, 2020.

ALBUQUERQUE, A. A. de et al. Ictiofauna. *In*: VALENTE, R. de M.; KAHWAGE, C. M. C. (org.). **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento**. Belém, PA: IDEFLOR-Bio, 2017. p. 207–234.

ALBUQUERQUE, U. P. et al. **Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology**. 2. ed. New York, NY: Humana Press, 2019. (Springer Protocols Handbooks).

ALBUQUERQUE, U. P.; ALVES, Â. G. C. O Que é Etnobiologia? *In*: ALBUQUERQUE, U. P. (org.). **Introdução à Etnobiologia**. 1. ed. Recife, PE.: NUPPEA, 2014. p. 17–22.

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. de. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica**. Recife, PE.: Editora Livro Rápido/NUPEEA, 2004.

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. de; ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. *In*: ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. de; DA CUNHA, L. V. F. C. (org.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. 1. ed. Recife, PE.: NUPPEA, 2010. p. 39–64.

ALMEIDA, A. D. de; SILVA, A. B. da. **Os Impactos das Práticas Comerciais da Empresa de Cosméticos Natura na Comunidade Quilombola do Jacarequara em Santa Luzia do Pará – PA**. NOVA REVISTA AMAZÔNICA, Bragança – PA, v. 1, n. 6, p. 13–30, 2018.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. É necessário que nos libertemos da definição arqueológica. *In*: LEITÃO, S. (org.). **Documentos do ISA n. 5 – Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. (Resultado do seminário interno, com convidados, “Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais: Aspectos Jurídicos e Antropológicos” (realizado em abril de 1997), atualizado até 15 de janeiro de 1999.). p. 11–18.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias: É necessário que nos libertemos de definições arqueológicas. *In*: O'DWYER, E. C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43–81.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2008.

ALMEIDA, R. R. de. Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal – RN. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal – RN: ANPUH, 2013. p. 17.

ALVARD, M. S. et al. The sustainability of subsistence hunting in the neotropics. **Conservation Biology**, [S. l.], v. 11, n. 4, p. 977–982, 1997.

ALVES, Â. G. C.; ALBUQUERQUE, U. P. Etnobiologia ou Etnoecologia? *In*: ALBUQUERQUE, U. P. (org.). **Introdução à Etnobiologia**. 1. ed. Recife, PE: NUPPEA, 2014. p. 29–34.

ALVES, L. N. B. **Direito Territorial e Remanescentes das Comunidades de Quilombo: os entraves à aplicação do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988 pelo Estado do Pará**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) – Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém - PA, 2017.

ALVES, R. R. N. et al. Hunting strategies used in the semi-arid region of northeastern Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 5, n. 12, p. 1–16, 2009.

ALVES, R. R. N. Relationships between fauna and people and the role of ethnozoology in animal conservation. **Ethnobiology and Conservation**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 1–69, 2012.

ALVES, R. R. N. Recursos Animais. *In*: ALBUQUERQUE, U. P. (org.). **Introdução à Etnobiologia**. 1. ed. Recife, PE.: NUPPEA, 2014. p. 115–120.

ALVES, R. R. N.; GONÇALVES, M. B. R.; VIEIRA, W. L. S. Caça, uso e conservação de vertebrados no semiárido Brasileiro. **Tropical Conservation Science**, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 394–416, 2012.

ALVES, R. R. N.; ROSA, I. L. Zootherapy goes to town: the use of animal-based remedies in urban areas of NE and N Brazil. **Journal of Ethnopharmacology**, [S. l.], v. 113, n. 3, p. 541–555, 2007.

ALVES, R. R. N.; SOUTO, W. M. S. Etnozoologia: conceitos, considerações históricas e importância. *In*: ALVES, R. R. N.; SOUTO, W. M. S.; MOURÃO, J. S. (org.). **A Etnozoologia no Brasil: importância, status atual e perspectivas**. Recife, PE.: NUPPEA, 2010. p. 19–40.

ALVES, R. R. N.; SOUTO, W. M. S. Ethnozoology in Brazil: current status and perspectives. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 7, n. 22, p. 18, 2011.

ANDRADE, M. de P. De pretos, negros, quilombos e quilombolas - notas sobre a ação oficial juntos a grupos classificados como remanescentes de quilombos. **Boletim Rede Amazônia**, Rio de Janeiro; Belém, v. 2, n. 1, p. 33–47, 2003.

ANTUNES, A. P. et al. A conspiracy of silence: Subsistence hunting rights in the Brazilian Amazon. **Land Use Policy**, [S. l.], v. 84, n. July 2019, p. 1–11, 2019.

APARICIO, M. Relações Alteradas – Ideias Suruwaha sobre Animais e Caça. **Ilha Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 37–68, 2014.

ARRUDA, J. C. de et al. Conhecimento ecológico tradicional da ictiofauna pelos quilombolas no Alto Guaporé, Mato Grosso, Amazônia meridional, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém – PA, v. 13, n. 2, p. 315–329, 2018.

ARRUTI, J. M. Quilombos. **Revista Jangwa Pana**, Magdalena – Colombia, v. 8, n. 1, p. 102–121, 2009.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. Rio de Janeiro: Boletim Informativo NUER, 1994.

AZEVEDO, P. de A.; BARROS, F. B. Comida, Remédio, Renda: conhecimentos e usos da mucura (*Didelphis Marsupialis*) por comunidades ribeirinhas da várzea amazônica. **Amazônica - Revista de Antropologia**, Belém – PA, v. 5, n. 3, p. 17, 2014.

BAILEY, K. D. **Methods of social research**. 4. ed. New York: The Free Press, 1994.

BALÉE, W. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people**. New York, NY: Columbia University Press, 1994.

BARAJAS, E. C. L. **Los animales usados en la medicina popular mexicana**. México – DF, MX: Imprensa Universitária, 1961.

BARBOSA, M. B. C.; MARIN, R. E. A. Manejo e uso comum dos recursos naturais em populações quilombolas no vale do Rio Capim – PA. **Novos Cadernos NAEA**, Belém – PA, v. 13, n. 1, 2010.

BARBOSA, M. J. de S. et al. **TERRITÓRIO NORDESTE PARAENSE: Desenvolvimento Sustentável e Gestão Estratégica dos Territórios Rurais no Estado do Pará. Relatório Analítico**. Belém – PA: ITC PES, IC SA-UFPA; Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2011.

BARBOZA, R. R. D. **A etnoecologia dos tatus-peba (*Euphractus sexcinctus* Linnaeus, 1758) e tatu verdadeiro (*Dasypus novemcinctus* Linnaeus, 1758) na perspectiva dos povos do semiárido paraibano**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência e Tecnologia Ambiental) – Centro de Ciências e Tecnologias, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande – PB, 2009.

BARBOZA, R. R. D. et al. The role of game mammals as bushmeat in the Caatinga, Northeast Brazil. **Ecology and Society**, [S. l.], v. 21, n. 2, 2016.

BARBOZA, R. S. L. **Interface conhecimento tradicional-conhecimento científico: um olhar interdisciplinar da etnobiologia na pesca artesanal em Ajuruteua, Bragança-Pará**. 2006. Dissertação (Mestrado em Biologia Ambiental) – Instituto de Estudos Costeiros, Universidade Federal do Pará, Bragança – PA, 2006.

BARBOZA, R. S. L.; BARBOZA, M. S. L.; PEZZUTI, J. C. B. Aspectos Culturais da Zooterapia e Dieta Alimentar de Pescadores Artesanais do Litoral Paraense. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia – GO, v. 24, n. 2, p. 267–284, 2014.

BARBOZA, R. S. L.; PEZZUTI, J. C. B. Etnoictiologia dos pescadores artesanais da Resex Marinha Caeté–Taperapu, Pará: aspectos relacionados com etologia, usos de hábitat e migração de peixes da família Sciaenidae. **SITIEN TIBUS série Ciências Biológicas**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 133, 2012.

BARROS, F. B. **Biodiversidade, usos de recursos naturais e etnoconservação na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio (Amazônia, Brasil)**. 2011. Tese (Doutorado em Biologia da Conservação) – Faculdade de Ciências, Departamento de Biologia Animal, Universidade de Lisboa, Lisboa, PT, 2011.

BARROS, F. B. Etnoecologia da Pesca na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio – Terra do Meio, Amazônia, Brasil. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém – PA, v. 4, n. 2, p. 286–312, 2012.

- BARROS, F. B. Os Caçadores do Riozinho do Anfrísio: saberes e práticas culturais entre narrativas e imagens. **Muiraquitã - Revista de Letras e Humanidades**, Rio Branco, AC, v. 5, n. 1, p. 152–186, 2017.
- BARROS, F. B. et al. Ethnoecology of miriti (*Mauritia flexuosa*, L.f.) fruit extraction in the Brazilian Amazon: knowledge and practices of riverine peoples contribute to the biodiversity conservation. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 1–15, 2021.
- BARROS, F. B.; DE AGUIAR AZEVEDO, P. Common opossum (*Didelphis marsupialis* Linnaeus, 1758): food and medicine for people in the Amazon. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 14, 2014.
- BARTHEM, R. B.; FABRÉ, N. N. Biologia e diversidade dos recursos pesqueiros da Amazônia. In: RUFFINO, M. L. (org.). **A pesca e os recursos pesqueiros na Amazônia Brasileira**. Manaus, AM: ProVárzea, 2003. p. 11–55.
- BEAUD, S.; WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BECKER, H. S. Observação social e estudos de casos sociais. In: BECKER, H. S. (org.). **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 117–134.
- BEGOSSI, A. **Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente**. Interciencia, [S. l.], v. 18, n. 3, p. 121–132, 1993.
- BEGOSSI, A. et al. Uses of fish and game by inhabitants of an Extractive Reserve (Upper Juruá, Acre, Brazil). **Environment, Development and Sustainability**, Netherlands, v. 1, n. 1, p. 73–93, 1999.
- BEGOSSI, A. **Ecologia de Pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia**. São Paulo: Hucitec: NEPAM/Unicamp: NUPAUB-USP: FAPESP, 2004. v. 1.
- BEGOSSI, A.; BRAGA, F. M. de S. Food taboos and folk medicine among fishermen from the Tocantins River (Brazil). **Amazoniana**, Manaus, AM, v. 12, n. 1, p. 101–118, 1992.
- BENNETT, E. L.; ROBINSON, J. G. Hunting of Wildlife in tropical forests: Implications for biodiversity and forest peoples. **The World Bank Environment Department Papers**, Washington, DC, Biodiversity Series – Impact Studies, p. 1–42, 2000.
- BENTES, N. **Aspectos da trajetória da população negra no Pará: aspectos relevantes**. Belém, PA: UFPA, GEAM, 2013.
- BERKES, F. **Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management**. 1a ed. Philadelphia: Taylor & Francis, 1999.
- BERKES, F.; COLDING, J.; FOLKE, C. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. **Ecological Applications**, [S. l.], v. 10, n. 5, p. 1251–1262, 2000.
- BONIFÁCIO, K. M.; FREIRE, E. M. X.; SCHIAVETTI, A. Cultural keystone species of fauna as a method for assessing conservation priorities in a Protected Area of the Brazilian semiarid. **Biota Neotropica**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 1–16, 2016.

- BOURDIEU, P. Estruturas, habitus, Práticas. *In: O senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 86–107.
- BRABO, M. F. et al. Potencial invasor de tilápia (*Oreochromis niloticus*) em microbacias hidrográficas do Nordeste paraense, Amazônia, Brasil. *Magistra*, Cruz das Almas, BA, v. 27, n. 2, p. 227–234, 2015.
- BRAGA, T. M. P.; MUNDURUKU, D. K. A pesca e uso de recursos naturais na comunidade indígena São Lourenço, Jacareacanga, Pará, Brasil. *In: CORDEIRO, C. A. M. (org.). Ciência e tecnologia do pescado: uma análise pluralista*. Guarujá, SP: Científica Digital, 2020. p. 31–50.
- BRAGA, T. M. P.; REBÊLO, G. H. Traditional Knowledge of the Fishermen of the Lower Juruá River: Understanding the Reproductive Patterns of the Region's Fish Species. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba - PR, v. 40, p. 385–397, 2017.
- BRANDÃO, F. C.; SILVA, L. M. A. da. Conhecimento Ecológico Tradicional dos Pescadores Da Floresta Nacional Do Amapá. *UAKARI, [S. l.]*, v. 4, n. 2, p. 55–66, 2008.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 21 nov. 2019.
- BRASIL. **Decreto n. 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 20 nov. 2019.
- BRITO, T. P.; COSTA, L. C. de O. Caracterização da atividade pesqueira desenvolvida em comunidades rurais do nordeste paraense – Amazônia – Brasil. *Ambiência*, Guarapuava – PR, v. 15, n. 2, p. 475–498, 2019.
- BRUMER, A. **Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul**. Estudos Feministas, Florianópolis, SC, v. 12, n. 1, p. 205–227, 2004.
- CAJAIBA, R. L.; SILVA, W. B. da; PIOVESAN, P. R. R. Animais silvestres utilizados como recurso alimentar em assentamentos rurais no município de Uruará, Pará, Brasil. *Desenvolvimento e Meio Ambiente, [S. l.]*, v. 34, p. 157–168, 2015.
- CALDAS, R. B. C.; FERNANDES, J. G. dos S. As pedras do meu lugar: uma incursão nos topônimos com itá na Amazônia oriental. *Linguística, [S. l.]*, v. 31, n. 1, p. 25–37, 2015.
- CALOURO, A. M. **Caça de subsistência: sustentabilidade e padrões de uso entre seringueiros ribeirinhos e não-ribeirinhos do Estado do Acre**. 1995. Dissertação (Mestrado em Ecologia) – Instituto de Ciências Biológicas, Universidade de Brasília, Brasília – DF, 1995.
- CALOURO, A. M.; MARINHO-FILHO, J. S. O Papel do rio na dieta proteica de seringueiros do Acre (Brasil). *In: DRUMOND, P. M. (org.). Fauna do Acre*. Rio Branco, AC: Edufac, 2005 a. p. 137–145.

CALOIRO, A. M.; MARINHO-FILHO, J. S. A sustentabilidade da caça de subsistência entre seringueiros do Acre (Brasil). *In: DRUMOND, P. M. (org.). Fauna do Acre*. Rio Branco, AC: Edufac, 2005 b. p. 91–108.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Global, 2004.

CAMPOS-SILVA, J. V. et al. Community-based population recovery of overexploited Amazonian wildlife. **Perspectives in Ecology and Conservation**, [S. l.], v. 15, n. 4, 2017.

CAMPOS, M. D. Fazer o Tempo e o Fazer do Tempo: Ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza. **Ciência e Ambiente**, [S. l.], v. 8, n. jan.-jun., p. 7–33, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). O trabalho do Antropólogo*. 2. ed. Brasília; São Paulo: Paralelo 15; Editora UNESP, 2000. p. 17–36.

CARENZO, S. Entre o esquecimento e o resgate: aportes para a reconstrução das trajetórias sociais da alfarroba nas províncias do Chaco e Formosa (Argentina). *In: MENASCHE, R.; ALVAREZ, M.; COLLAÇO, J. (org.). Dimensões Socioculturais da Alimentação: diálogos latino-americanos*. Porto Alegre, RS: Ed. da UFRGS, 2012. p. 103–134.

CASTRO, E. M. R. de. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. *In: CASTRO, E. M. R. de; PINTON, F. (org.). Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém, PA: Cejup; UFPA-NAEA, 1997. p. 221–242.

CASTRO, E. M. R. de. Terras de Preto Entre Igarapés E Rios. *In: CASTRO, E. M. R. de (org.). Belém de Águas e Ilhas*. Belém - PA: CEJUP, 2006 a. p. 137–160.

CASTRO, E. M. R. de. **Escravos e senhores de Bragança: (documentos históricos do século XIX, região bragantina, Pará)** / Edna Castro, organização. Belém-PA: NAEA-UFPA, 2006 b.

CASTRO, M. et al. Cultura Alimentar e Mercúrio no Tapajós : um estudo de caso sobre a reima. *In: 2006, Brasília, DF. Anais do III Encontro da ANPPAS*. Brasília, DF: ANPPAS, 2006. p. 1–14.

CHASIN, A. C. da M. 20 Anos de Regularização Fundiária de Territórios Quilombolas: um balanço da implementação do direito à terra estabelecido pela Constituição Federal de 1988. **Revista Política Hoje**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 158–183, 2009.

CHAVES, T. P. et al. Lambedor: um conhecimento popular em abordagem científica. **BioFar – Revista de Biologia e Farmácia**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 1–19, 2008.

CLÉMENT, D. The historical foundations of ethnobiology (1960-1899). **Journal of Ethnobiology**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 161–187, 1998.

COLDING, J. Analysis of hunting options by the use of general food taboos. **Ecological Modelling**, [S. l.], v. 110, n. 1, p. 5–17, 1998.

COLDING, J.; FOLKE, C. The Relations Among Threatened Species, Their Protection, and Taboos. **Conservation Ecology**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 1–19, 1997.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Observatório Terras Quilombolas**. [S. l.], 2020. Disponível em: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/>. Acesso em: 8 abr. 2020.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. **Princípios e Diretrizes de uma Política de Segurança Alimentar e Nutricional: textos de referência da II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. Brasília – DF: Gráfica e Editora Positiva, 2004.

CONSTANTINO, P. de A. L. et al. Culture still matters: conservation implications of hunting by ethnolinguistic groups in Southwestern Amazonia after centuries of contact. **Biodiversity and Conservation**, [S. l.], v. 30, n. 2, p. 445–460, 2021.

CONTI, I. L.; COELHO-DE-SOUZA, G. Povos e Comunidades Tradicionais: a produção de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional. **Amazônica – Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 780–804, 2013.

CONTRERAS, J.; GRACIA, M. Alimentación, “cocina” e identidad cultural. *In*: CONTRERAS, J.; GRACIA, M. (org.). **Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas**. Barcelona, ES: Ariel, 2004. p. 201–258.

CONTRERAS, J.; GRACIA, M. **Alimentação, sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: FioCruz, 2011.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. **A Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB**. Brasília – DF: Ministério do Meio Ambiente, 2000.

CORDEIRO, I. M. C. C.; ARBAGE, M. J. C.; SCHWARTZ, G. Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. *In*: CORDEIRO, I. M. C. C. et al. (org.). **Nordeste Paraense: panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias**. Belém, PA: EDUFRA, 2017. p. 19–58.

CORRÊA, J. C. S. L.; BRAGA, T. M. P.; LAURIDO, S. F. Usos de Recursos Faunísticos pelos Moradores da Comunidade Boca do Arapiri, Assentamento Agroextrativista Atumã, em Alenquer, Pará, Brasil. **Amazônica – Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 741–769, 2019.

COSTA-NETO, E. M. Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma comunidade Afro-Brasileira. Resultados preliminares. **Interciencia**, Caracas, VE, v. 25, n. 9, p. 423–431, 2000 a.

COSTA-NETO, E. M. Restrições e preferências alimentares em comunidades de pescadores do município de Conde, Estado da Bahia, Brasil. **Revista de Nutrição**, Campinas, SP, v. 13, n. 2, p. 117–126, 2000 b.

COSTA-NETO, E. M. A zooterapia popular no Estado da Bahia: registro de novas espécies animais utilizadas como recursos medicinais. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S. l.], v. 16, n. SUPPL. 1, p. 1639–1650, 2011.

COSTA-NETO, E. M.; MARQUES, J. G. W. **Conhecimento Ictiológico Tradicional e a Distribuição Temporal e Espacial de Recursos Pesqueiros pelos Pescadores de Conde**,

- Estado da Bahia, Brasil.** *Etnoecologica, [S. l.]*, v. 4, n. 6, p. 56–68, 2000. Disponível em: http://etnoecologia.uv.mx/etnoecologica/Etnoecologica_vol4_n6/frame_sup_art_costaneto.htm. Acesso em: 9 jun. 2020.
- CUNHA, M. C. da. Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 145–163, 1999.
- CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP, [S. l.]**, n. 75, p. 76–84, 2007.
- CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. W. B. **Enciclopédia da floresta – O Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DAMATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.
- DAMATTA, R. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 3. ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1987.
- DE GARINE, I. Los aspectos socioculturales de la alimentación. *In: CONTRERAS, J. (org.). Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona, ES: Universitat de Barcelona, 1995. p. 129–170.
- DEHOUE, D. Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón. **Estudios de Cultura Nahuatl, [S. l.]**, v. 40, p. 299–331, 2009.
- DESBIEZ, A. L. J. et al. Avaliação do risco de extinção do cateto *Pecari tajacu* Linnaeus, 1758, no Brasil. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, Número Temático: Avaliação do Estado de Conservação dos Ungulados, p. 74–83, 2012.
- DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. **Nature and society: anthropological perspectives, [S. l.]**, 1996.
- DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. *In: CASTRO, E. M. R. de; PINTON, F. (org.). Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém-PA: NAEA-UFPA, 1997. p. 243–262.
- DIAS, C. L. **O POVO TEMBÉ DA TERRA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ: construindo vias de desenvolvimento local?** 2010. Dissertação (mestrado em Gestão de Recursos Naturais e desenvolvimento Local na Amazônia) – Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2010.
- DIEGUES, A. C. S. **Diversidade biológica e culturas tradicionais litorâneas: O caso das comunidades caiçaras**. São Paulo: NUPAUB-USP, 1988.
- DIEGUES, A. C. S. **Conhecimento E Manejo Tradicionais: Ciência E Biodiversidade**. São Paulo: NUPAUB, 2000.
- DIEGUES, A. C. S. et al. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Brasília; São Paulo: NUPAUB-USP: PROBIO - MMA: CNPq, 2000. (Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil).
- DIEGUES, A. C. S. **A Pesca Construindo Sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira**. São Paulo: NUPAUB, 2004.

- DIEGUES, A. C. S. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 50, p. 116–126, 2019.
- DIEGUES, A. C. S.; MOREIRA, A. de C. C. **Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum**. São Paulo: NUPAUB, 2001.
- DOUGLAS, M. **Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo**. 2. ed. London and New York: Routledge, 2001.
- FAO. **Impact of COVID-19 on Food Security and Nutrition (FSN)**. Roma, Itália: [s. n.], 2020.
- FARIAS, A. E. **ENTRE O QUILOMBO E O SANTO: Discursos Identitários na Festividade de São Brás, na Comunidade do Jacarequara**. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Bragança - PA, 2017.
- FARIAS, A. E.; ARAÚJO, A. S. de. Comunidade Quilombola do Tipitinga: organização, identidade e direito à terra. **NOVA REVISTA AMAZÔNICA**, Bragança - PA, v. 1, n. 6, p. 83–101, 2018.
- FÉLIX-SILVA, D. et al. Caracterização das Atividades de Caça e Pesca na Floresta Nacional de Caxiuanã, Pará, Brasil, com Ênfase no Uso de Quelônios. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, v. 8, n. 2, p. 232–250, 2018.
- FERNANDES-FERREIRA, H. **A caça no brasil: panorama histórico e atual**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB, 2014.
- FERNANDES-FERREIRA, H.; ALVES, R. R. N. The researches on the hunting in Brazil: A brief overview. **Ethnobiology and Conservation**, [S. l.], v. 6, n. 6, p. 1–6, 2017.
- FERNANDES-FERREIRA, H.; ALVES, R. R. N. Aspectos Históricos da Caça no Brasil nos Séculos XVIII e XIX. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, v. 8, n. 2, p. 89–105, 2018.
- FERNANDES, D. dos S.; FERNANDES, J. G. dos S. Imagens e Palavras na Escrita da Narrativa Etnofotográfica: notas metodológicas. **Revista Territórios & Fronteiras**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 72–89, 2019.
- FERREIRA, E. J. G.; ZUANON, J. A. S.; SANTOS, G. M. **Peixes comerciais do médio Amazonas: região de Santarém, Pará**. Brasília, DF: IBAMA, 1998.
- FERREIRA, F. S. et al. Topical anti-inflammatory activity of body fat from the lizard *Tupinambis merianae*. **Journal of Ethnopharmacology**, [S. l.], v. 130, n. 3, p. 514–520, 2010.
- FERREIRA, S. R. B. Quilombolas. In: CALDART, R. S. et al. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro; São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/FIOCRUZ, Expressão Popular, 2012. p. 647–652.
- FIGUEIREDO, R. A. A. de; BARROS, F. B. “A comida que vem da mata”: conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. **Fragmentos de Cultura**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 193–212, 2015.

FIGUEIREDO, R. A. A. de; BARROS, F. B. Caçar, preparar e comer o ‘bicho do mato’: práticas alimentares entre os quilombolas na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho (Pará). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém – PA, v. 11, n. 3, p. 691–713, 2016 a.

FIGUEIREDO, R. A. A. de; BARROS, F. B. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [S. l.], v. 36, p. 223–237, 2016 b.

FIGUEIREDO, N. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia**, Belém, PA, v. 10, n. 1, p. 75–91, 1994.

FILGUEIRAS, G. C.; HOMMA, A. K. O. Aspectos socioeconômicos da cultura da mandioca na região Norte. In: MODESTO JÚNIOR, M. S.; ALVES, R. N. B. (org.). **Cultura da Mandioca: aspectos socioeconômicos, melhoramento genético, sistemas de cultivo, manejo de pragas e doenças e agroindústria**. Brasília, DF: Embrapa, 2016. p. 12–48.

FÓRUM MUNDIAL PELA SOBERANIA ALIMENTAR. **Declaração de Nyéléni**. Nyéléni - Mali, 2007. Disponível em: <https://nyeleni.org/spip.php?article327>. Acesso em: 13 maio. 2021.

FOWLER, C. S.; LEPOFSKY, D. Traditional Resource and Environmental Management. In: **Ethnobiology**. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2011.

FRUTUOSO, M. F. P.; VIANA, C. V. A. Quem inventou a fome são os que comem: da invisibilidade à enunciação – uma discussão necessária em tempos de pandemia. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, SP, v. 25, p. 1–14, 2021.

FUNDAÇÃO AMAZÔNIA DE AMPARO A ESTUDOS E PESQUISAS. **Região de Integração do Rio Caeté: Perfil Socioeconômico e Ambiental**. Belém, PA: FAPESPA, 2019.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **PORTARIA N 29, DE 12 DE DEZEMBRO DE 2006**. Diário Oficial da União, Seção 1, de 13 de dezembro de 2006. Brasília - DF: Diário Oficial da União, 2006. p. 59–60. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/827654/pg-60-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-13-12-2006>. Acesso em: 22 jun. 2021.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQS) Publicada no DOU de 22/04/2021**. Brasília, DF, 2021. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-pa-22042021.pdf>. Acesso em: 9 maio. 2021.

FUNDAÇÃO DE AMPARO E DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA. **Regiões de Integração e Municípios do Estado do Pará**. Belém, PA, 2021. Disponível em: <https://portalfadesp.org.br/wp-content/uploads/2021/01/Regioes-de-Integracao-do-Para.pdf>. Acesso em: 8 maio. 2021.

FURTADO, L. G. Origens pluriétnicas no cotidiano da pesca na Amazônia: contribuições para projeto de estudo pluridisciplinar. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém – PA, v. 1, n. 2, p. 159–172, 2006.

- GALVÃO, E. **Santos e visagens**. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- GHIRARDI, M. de N. et al. Curso agroecologia e cidadania: uma experiência de formação por alternância no Nordeste Paraense, Brasil. *In: ANAIS DO VI CLAA, X CBA E V SEMDF*, 6; 10; 5. , 2018, Brasília – DF. **Cadernos de Agroecologia**. Brasília – DF: Associação Brasileira de Agroecologia, 2018.
- GIMÉNEZ, G. Territorio y cultura. **Estudios sobre las Culturas Contemporaneas**, Colima, México, v. 2, n. 4, p. 9–30, 1996.
- GODFRAY, H. C. J. et al. Food Security: The Challenge of Feeding 9 Billion People. **Science**, [S. l.], v. 327, n. 5967, p. 812–818, 2010.
- GOMES, F. dos S. **A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP, 1997.
- GOMES, F. dos S.; SCHWARCZ, L. M. Amazônia Escravista. *In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. dos S. (org.). Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 106–112.
- GUIMARÃES, C. D. de O. **A herpetofauna de Colares – identificação de taxa, etnozoologia e acidentes ofídicos ocorridos em Colares, Pará, Amazônia Oriental**. 2015. Dissertação (Mestrado em Saúde e Produção Animal na Amazônia) – Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém – PA, 2015.
- GUIMARÃES, C. D. de O.; PALHA, M. das D. C.; TOURINHO, M. M. Estratégias e dinâmica de caça na ilha de Colares, Pará, Amazônia Oriental. **Biota Amazônia**, Macapá, AP, v. 9, n. 1, p. 5–10, 2019.
- HAMES, R. The Ecologically Noble Savage Debate. **Annual Review of Anthropology**, [S. l.], v. 36, n. 1, p. 177–190, 2007.
- HARRIS, M. Traços de ser: panema, santos e natureza na Amazônia. *In: Cultura e Etnicidade*. Belém, PA: UFPA: Humânitas, 2004. p. 57–82.
- HAYS, T. E. An Empirical Method for the Identification of Covert Categories in Ethnobiology. **American Ethnologist**, [S. l.], v. 3, p. 489–507, 1976.
- HÉBETTE, J.; MAGALHÃES, S. B.; MANESCHY, M. C. **No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará**. 1. ed. Belém, PA: EDUFPA, 2002.
- HERNÁNDEZ-SAMPIERI, R.; FERNÁNDEZ, C.; BAPTISTA, P. **Metodología de la investigación**. 6. ed. [S. l.]: McGraw Hill Education, 2014.
- HUNN, E. S. Ethnzoology. *In: ANDERSON, E. N. et al. (org.). Ethnobiology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2011. p. 267–284.
- INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Número Temático: Avaliação do Estado de Conservação dos Ungulados. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p. 116, 2012.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Número Temático: Avaliação do Estado de Conservação dos Crocodilianos e dos Carnívoros. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, n. 1, p. 282, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População no último censo**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD): segurança alimentar 2013**. Rio de Janeiro: IBGE, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Santa Luzia do Pará: panorama**. Rio de Janeiro, 2017a. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santa-luzia-do-para/panorama>. Acesso em: 24 maio. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Santa Luzia do Pará: história & fotos**. Rio de Janeiro, 2017b. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santa-luzia-do-para/historico>. Acesso em: 22 jun. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias: 2017**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017 c.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL E DA BIODIVERSIDADE. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá : diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento**. Belém – PA: IDEFLOR-Bio, 2017.

INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ. **Territórios Quilombolas**. 3. ed. Belém - PA: ITERPA, 2009. (Cadernos ITERPA).

INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ. **PORTARIA N 02859, DE 07 DE DEZEMBRO DE 2010**. Cria o TERRITÓRIO ESTADUAL QUILOMBOLA – TEQ JACAREQUARA Localizado no Município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará. Belém – PA: Secretaria de Estado de Agricultura, Instituto de Terras do Pará, 2010. p. 2. Disponível em: http://www.iterpa.pa.gov.br/sites/default/files/pdfs/portaria_maju_miri.pdf. Acesso em: 22 jun. 2021.

INSTITUTO PEABIRU. **Impactos da pandemia do coronavírus sobre as comunidades quilombolas do nordeste paraense**. Belém - PA, 2020. Disponível em: <https://peabiru.org.br/2020/04/23/populacoes-tradicionais-impactos-da-pandemia-do-coronavirus-sobre-as-comunidades-quilombolas-do-nordeste-paraense/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

ISAAC, V. J. et al. Food consumption as an indicator of the conservation of natural resources in riverine communities of the Brazilian Amazon. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**, [S. l.], v. 87, n. 4, p. 2229–2242, 2015.

ISAAC, V. J.; BARTHEM, R. B. Os recursos pesqueiros da Amazônia Brasileira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia**, Belém, PA, v. 11, n. 2, p. 295–339, 1995.

- JACINTO, F. de O. **Bicho, cura e magia! Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica.** 2018. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2018.
- KAHWAGE, C. M. C.; MENDONÇA, G. B. MANIFESTAÇÕES CULTURAIS: kàwi’u haw e wyra’u haw (festa do mingau e festa do moqueado). In: VALENTE, R. de M.; KAHWAGE, C. M. C. (org.). **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento.** Belém, PA: IDEFLOR-Bio, 2017. p. 95–120.
- LAMEIRAS, J. L. V. et al. Arraias de água doce (Chondrichthyes – Potamotrygonidae): biologia, veneno e acidentes. **Scientia Amazonia**, Manaus, AM, v. 2, n. 2, p. 1–18, 2013.
- LATOURE, B. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 43, 1994.
- LEÃO, V. M. **Cultivando Autonomia: Análise da Socioeconomia e Agrobiodiversidade no Quilombo de Providência, Salvaterra, Ilha Do Marajó/Pa.** 2020. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Belém – PA, 2020.
- LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** *Etnográfica*, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 333–354, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. **L’origine des manieres de table.** Paris, FR: Plon, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo: Ed. Papirus, 1989.
- LIMA, R. de S.; FERREIRA NETO, J. A.; FARIAS, R. de C. P. Alimentação, Comida e Cultura: o exercício da comensalidade. **DEMETRA: Alimentação, Nutrição & Saúde**, [S. l.], v. 10, n. 3, p. 507–522, 2015.
- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2002.
- LOWE-MCCONNELL, R. H. **Estudos ecológicos de Comunidades de Peixes Tropicais.** São Paulo: EDUSP, 1999.
- MACNEISH, R. S. Ancient Mesoamerican Civilization. **Science**, [S. l.], v. 143, n. 3606, p. 531–537, 1964.
- MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendedorismo e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MALUF, R. S.; MENEZES, F.; MARQUES, S. B. Caderno ‘Segurança Alimentar’. **Paris: Fhp**, [S. l.], p. 1–52, 2002.
- MANESCHY, M. C. A mulher está se afastando da pesca? Continuidade e mudança no papel da mulher na manutenção doméstica entre famílias de pescadores no litoral do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia**, Belém, PA, v. 11, n. 2, p. 145–166, 1995.

- MARANHÃO, T. **Náutica e classificação ictiológica em Icarai, Ceará: um estudo em antropologia cognitiva.** 1975. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1975.
- MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. de. **Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios.** 2. ed. Belém, PA: Cejup; UFPA-NAEA, 1998.
- MARQUES, D. S. **Interação entre comunidades ribeirinhas e lontras (*Lontra longicaudis*): um estudo de caso na Mesorregião Nordeste Paraense.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Federal Rural da Amazônia, Capitão Poço, PA, 2019.
- MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores. Etnoecologia abrangente no baixo São Francisco.** São Paulo: NUPAUB, 1995.
- MARQUES, J. G. W. Da cartilagem de tubarão à batata de teiú (passando pela carne de urubu): remédios novos ou velhas fantasias? *In:* 1999, Feira de Santana, BA. **Resumos do XII Encontro de Zoologia do Nordeste.** Feira de Santana, BA: XII Encontro de Zoologia do Nordeste., 1999. p. 11–18.
- MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica.** 2. ed. São Paulo: NUPAUB, 2001.
- MARQUES, J. G. W. O olhar (des)multiplicado. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. *In:* AMOROZO, M. C. de M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. da (org.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas.** Rio Claro, SP: UNESP/CNPq, 2002. p. 31–46.
- MAUÉS, R. H. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. *In:* ALVES, P. C. B.; MINAYO, M. C. de S. (org.). **Saúde e doença: um olhar** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 73–81.
- MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados, [S. l.], v. 19, n. 53, p. 259–274, 2005.**
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MCCUNE, L. M.; KUHNLEIN, H. V. Assessments of Indigenous Peoples’ Traditional Food and Nutrition Systems. *In:* ANDERSON, E. N. et al. (org.). **Ethnobiology.** 1. ed. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2011. p. 267–284.
- MCDONOUGH, C. M.; LOUGHRY, W. J. Armadillos. *In:* MCDONALD, D. W. (org.). **Encyclopedia of mammals.** 2. ed. London, UK: Oxford University Press, 2001. p. 796–799.
- MEDRI, I. M. **Ecologia e história natural do tatupeba, *Euphractus sexcinctus* (Linnaeus, 1758), no Pantanal da Nhecolândia, Mato Grosso do Sul.** 2008. Tese (Doutorado em Ecologia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Biológicas, Brasília, DF, 2008.
- MEIRELLES FILHO, J. C. de S. É possível superar a herança da ditadura brasileira (1964-1985) e controlar o desmatamento na Amazônia? Não, enquanto a pecuária bovina prosseguir como principal vetor de desmatamento. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,** Belém, PA, v. 9, n. 1, p. 219–241, 2014.

- MEIRELLES, L. Soberania alimentar, agroecologia e mercados locais. **Agriculturas**, [S. l.], v. 1, n. 0, p. 11–14, 2004.
- MELO, M. F. T. de. **As Apreensões do Universo da Caça: uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto, Ilha do Marajó/PA**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.
- MELO, M. F. T. de; BARROS, F. B. O mundo segundo os quilombolas do bairro alto (Ilha de Marajó): Cosm visões acerca da vida e das relações sociedade e natureza. **ACENO**, Cuiabá - MT, v. 3, n. 6, p. 120–136, 2016.
- MENDES, P. M. **Segurança Alimentar em Comunidades Quilombolas: estudo comparativo de Santo Antônio (Concórdia do Pará) e Cacau (Colares), Pará**. 2006. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém - PA, 2006.
- MENDONÇA, L. E. T. et al. Bushmeat consumption and its implications for wildlife conservation in the semi-arid region of Brazil. **Regional Environmental Change**, [S. l.], v. 16, n. 6, p. 1649–1657, 2016.
- MESQUITA, G. P.; RODRÍGUEZ-TEIJEIRO, J. D.; BARRETO, L. N. Patterns of mammal subsistence hunting in eastern Amazon, Brazil. **Wildlife Society Bulletin**, [S. l.], v. 42, n. 2, p. 272–283, 2018.
- MICHELAT, G. Sobre a Utilização da Entrevista Não-Diretiva em Sociologia. In: THIOLENT, M. J. (org.). **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 3a ed. São Paulo: Ed. Polis, 1982. p. 191–212.
- MINAYO, M. C. de S. et al. **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. 21. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- MINAYO, M. C. de S.; SANCHES, O. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 237–248, 1993.
- MINTZ, S. W. COMIDA E ANTROPOLOGIA: Uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 16, n. 47, p. 31–41, 2001.
- MONTANARI, M. Comer junto. In: MONTANARI, M. (org.). **Comida como Cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008. p. 157–164.
- MOREIRA, A. M. **Estudo comparativo do uso da terra em unidades de produção familiar no nordeste paraense**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2008.
- MOTTA, D. M. da et al. **A mangabeira, as catadoras, o extrativismo**. Belém, PA; Aracaju: Embrapa Amazônia Oriental; Embrapa Tabuleiros Costeiros, 2011.
- MUNANGA, K. Origem e histórico do Quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56–63, 1996.

- MURRIETA, R. S. S. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 97–150, 1998.
- MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 44, n. 2, p. 39–88, 2001.
- MURRIETA, R. S. S. et al. Consumo alimentar e ecologia de populações ribeirinhas em dois ecossistemas amazônicos: um estudo comparativo. **Revista de Nutrição**, [S. l.], v. 21, n. SUPPL., p. 123–133, 2008.
- MURRIETA, R. S. S.; DUFOUR, D. L. Fish and Farinha: Protein and energy consumption in Amazonian rural communities on Ituqui Island, Brazil. **Ecology of Food and Nutrition**, [S. l.], v. 43, n. 3, p. 231–255, 2004.
- MURRIETA, R. S. S.; DUFOUR, D. L.; SIQUEIRA, A. D. Food consumption and subsistence in three Caboclo populations on Marajo Island, Amazonia, Brazil. **Human Ecology**, [S. l.], v. 27, n. 3, p. 455–475, 1999.
- NASCIMENTO, A. S. **Da Natureza à Mesa: a pesca artesanal na vida e alimentação dos quilombolas da Comunidade de Mangueiras, (Ilha do Marajó – Pará)**. 2020. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2020.
- NASCIMENTO, A. S.; BARROS, F. B. ENTRE MANGUES , RIOS E IGARAPÉS : pesca , comida e cultura no Quilombo de Mangueiras (Ilha Do Marajó, Pará). **Etnobiologia**, [S. l.], v. 17, n. 3, p. 78–98, 2019.
- NASCIMENTO, E. C. do; GUERRA, G. A. D. Do avortado ao comprado: Práticas alimentares e a segurança alimentar da comunidade quilombola do baixo Acaraqui, Abaetetuba, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém - PA, v. 11, n. 1, p. 225–241, 2016.
- O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OJASTI, J. **Manejo de Fauna Silvestre Neotropical**. MAB Series ed. Washington D.C.: Smithsonian Institution/Man and Biosphere Biodiversity Program, 2000.
- OLIVEIRA, A. M. Saberes camponeses e práticas pedagógicas no campo. **Mercator, Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, CE, v. 07, n. 13, p. 47–58, 2008.
- OLIVEIRA, R. D. et al. Calendário de Caça na Gestão da Fauna Cinegética Amazônica : Implicações e Recomendações. **Biodiversidade Brasileira**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 304–316, 2018.
- OVERAL, W. L. Introduction to ethnozoology: What it is or could be. *In*: (D. A. Posey, W. L. Overal, Org.) 1990, Belém – PA. **Ethnobiology: Implications and applications**. Belém – PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1990. p. 127–129.
- PAGLIA, A. P. et al. Lista anotada dos mamíferos do Brasil. **Occasional Papers in Conservation Biology**, [S. l.], v. 6, p. 76, 2012.

- PARÁ. **Constituição do Estado do Pará**. Belém, PA: Diário Oficial do Estado, 1989.
- PEDROSO-JUNIOR, N. N.; MURRIETA, R. S. S.; ADAMS, C. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém – PA, v. 3, n. 2, p. 153–174, 2008.
- PERES, C. A. Effects of Subsistence Hunting on Vertebrate Community Structure in Amazonian Forests. **Conservation Biology**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 240–253, 2000.
- PEZZUTI, J. C. B. Tabus Alimentares. In: BEGOSSI, A. (org.). **Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia**. 1. ed. São Paulo: Hucitec: NEPAM/Unicamp: NUPAUB-USP: FAPESP, 2004. p. 167–186.
- PEZZUTI, J. C. B. et al. Uses and Taboos of Turtles and Tortoises Along Rio Negro, Amazon Basin. **Journal of Ethnobiology**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 153–168, 2010.
- PEZZUTI, J. C. B. et al. A Caça e o Caçador: uma Análise Crítica da Legislação Brasileira sobre o Uso da Fauna por Populações Indígenas e Tradicionais na Amazônia. **Biodiversidade Brasileira**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 42–74, 2018.
- PIERRET, P. V.; DOUROJEANNI, M. J. Importancia de la Caza para Alimentación Humana en el Curso Inferior del Río Ucayali - Perú. **Revista Forestal del Perú**, Molina, Lima - PE, v. 1, n. 2, p. 1–14, 1967.
- PINHEIRO, G. C. A regulamentação da caça no Brasil. **Revista de Direito Público da Procuradoria-Geral do Município de Londrina**, Londrina – PR, v. 3, n. 2, p. 95–116, 2014.
- PINSTRUP-ANDERSEN, P. Food security: definition and measurement. **Food Security**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 5–7, 2009.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geografando: nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a reserva extrativista)**. Brasília - DF: IBAMA, 2003.
- POSEY, D. A. Indigenous Ecological Knowledge and Development of Amazon. In: MORAN, E. F. (org.). **The Dilemma of Amazonian Development**. 1. ed. New York: Routledge, 1983.
- POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 139–158, 1985.
- POSEY, D. A. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, D.; RIBEIRO, B. G. (org.). **Suma Etnológica Brasileira - Vol. 1: Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes, Finep, 1986. p. 15–26.
- PRICE, L. L.; CRUZ-GARCIA, G. S.; NARCHI, N. E. Foods of Oppression. **Frontiers in Sustainable Food Systems**, [S. l.], v. 5, n. March, p. 1–7, 2021.
- RAMOS, R. M.; PEZZUTI, J. C. B.; CARMO, N. A. S. do. Caça e uso da fauna. In: MONTEIRO, M. de A.; COELHO, M. C. N.; BARBOSA, E. J. da S. (org.). **Atlas Socioambiental: Municípios de Tomé-Açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis**. Belém, PA: NAEA-UFPA, 2008. p. 224–232.

- REDE PENSSAN. **Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil**. Brasil: Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, 2021.
- REDFORD, K. H.; ROBINSON, J. G. The Game of Choice: Patterns of Indian and Colonist Hunting in the Neotropics. **American Anthropologist**, [S. l.], v. 89, n. 3, p. 650–667, 1987.
- RIBEIRO-SILVA, R. de C. et al. Implicações da pandemia COVID-19 para a segurança alimentar e nutricional no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S. l.], v. 25, n. 9, p. 3421–3430, 2020.
- RIBEIRO, J. da S. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 48, n. 2, 2005.
- RIBEIRO, V. M. F. et al. Consumo e Comercialização de Carnes Silvestres: potencial econômico para a Amazônia Ocidental. **Journal of Amazon Health Science**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 1–11, 2016.
- RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social: Métodos e Técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.
- RIGON, S. do A. **Soberania e segurança alimentar na construção da agroecologia: sistematização de experiências**. 1. ed. Rio de Janeiro: Grupo de Trabalho em Soberania e Segurança Alimentar da Articulação Nacional de Agroecologia - GT SSA/ ANA., 2010.
- RODRIGUES, L. de A.; PONTES, A. R. M.; ROCHA-CAMPOS, C. C. Avaliação do risco de extinção da Irara *Eira barbara* (Linnaeus, 1758) no Brasil. **Biodiversidade Brasileira**, Brasília, DF, v. 3, n. 1, Avaliação do Estado de Conservação dos Carnívoros, p. 195–202, 2013.
- ROMANELLI, G. O. O significado da alimentação na família: Uma visão antropológica. In: 2006, Ribeirão Preto, SP. **Simpósio Transtornos Alimentares: anorexia e bulimia nervosa**. Ribeirão Preto, SP: Revista Medicina, 2006. p. 333.
- ROSAS, G. K. C.; DRUMOND, P. M. **Caracterização da Caça de Subsistência em Dois Seringais Localizados no Estado do Acre (Amazônia, Brasil)**. 1. ed. Rio Branco, AC: Embrapa Acre, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social: princípios do direito político**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tradução de Antônio P. Danesi.)
- RUAS, R. M. S. et al. Caça, Captura e Uso da Fauna Silvestre no Brasil como Crimes Ambientais e Tabu Científico: reflexão sobre categorias teóricas. **HOLOS**, [S. l.], v. 05, n. 33, p. 37–54, 2017.
- SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém, PA: Paka-Tatu, 2004.
- SALOMÃO, A. E. M. **Estudo Terminológico das Plantas Medicinais da Comunidade Remanescente de Quilombola de Pimenteiras, Santa Luzia do Pará – PA**. 2015. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Bragança, PA, 2015.
- SANDOVAL, C. A. C. **Investigación cualitativa**. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, 1996.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2006.

SANTILLI, J. A Lei de Sementes brasileira e os seus impactos sobre a agrobiodiversidade e os sistemas agrícolas locais e tradicionais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, PA, v. 7, n. 2, p. 457–475, 2012.

SANTOS-FITA, D. **Cacería de subsistencia, manejo y conservación de fauna silvestre en comunidades rurales de La Península de Yucatán, México**. 2013. Tese (Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable) – El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas – MX, 2013.

SANTOS-FITA, D. et al. Symbolism and ritual practices related to hunting in Maya communities from central Quintana Roo, Mexico. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 11, n. 1, 2015.

SANTOS-FITA, D.; COSTA-NETO, E. M. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozootologia. **Biotemas**, [S. l.], v. 20, n. 4, p. 99–110, 2007.

SANTOS-FITA, D.; COSTA-NETO, E. M.; CANO-CONTRERAS, E. J. El Quehacer de la Etnozootología. In: COSTA-NETO, E. M.; SANTOS-FITA, D.; VARGAS-CLAVIJO, M. (org.). **Manual de Etnozootología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales**. 1. ed. Valencia, ES: Tundra Ediciones, 2009. p. 23–44.

SANTOS-FITA, D.; NARANJO, E. J.; RANGEL-SALAZAR, J. L. Wildlife uses and hunting patterns in rural communities of the Yucatan Peninsula, Mexico. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v. 8, n. 38, p. 17, 2012.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. de S. (org.). **Semear outras práticas: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 21-121.

SANTOS, C. A. B. dos. **Padrões de caça, pesca e uso de animais silvestres pela etnia Truká, no semiárido brasileiro**. 2016. Tese (Doutorado em Etnobiologia e Conservação da Natureza) – Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, 2016.

SANTOS, I. R. dos. **O boto é pescador? As dimensões humanas das interações entre a pesca e os pequenos cetáceos na Amazônia Oriental**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aquática e Pesca) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Biológicas, Belém, PA, 2017.

SANTOS, P. M. R. S. dos; TEMBÉ, A. O.; TEMBÉ, V. Mastofauna. In: VALENTE, R. de M.; KAHWAGE, C. M. C. (org.). **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozootoneamento**. Belém, PA: IDEFLOR-Bio, 2017. p. 267–305.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 129–136, 2002.

- SCHMITZ, H. A Transição da Agricultura Itinerante na Amazônia para Novos Sistemas. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA, 2.*, 2007, Porto Alegre, RS. **Resumos do II Congresso Brasileiro de Agroecologia**. Porto Alegre, RS: Revista Brasileira de Agroecologia, 2007. p. 46–49.
- SCHMITZ, H.; MOTTA, D. M. da. Agricultura Familiar: elementos teóricos e empíricos. **Agrotropica**, Ilhéus, BA, v. 19, n. Único, p. 21–30, 2007.
- SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE. **Relatório Técnico da Fauna da Contra Costa de Soure – Mar Territorial Ilha do Marajó**. / Secretaria de Estado de Meio Ambiente. Belém, PA: SEMA, 2010.
- SERRÃO, E. de M. et al. Conhecimento tradicional dos pescadores sobre o comportamento reprodutivo dos peixes em um lago de inundação no Oeste do Pará, Brasil. **Sociedade e Natureza**, Uberlândia, MG, v. 31, p. 1–21, 2019.
- SILVA, A. L.; BEGOSSI, A. Uso de recursos por ribeirinhos do Médio Rio Negro. *In: BEGOSSI, A. (org.). Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. São Paulo: Hucitec, 2004. p. 87–145.
- SILVA, A. L. da. Comida de gente: Preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 125–179, 2007.
- SILVA, A. L. da. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, PA, v. 3, n. 3, p. 343–357, 2008.
- SILVA, E. K. P. da et al. Insegurança alimentar em comunidades rurais no Nordeste brasileiro: faz diferença ser quilombola? **Cadernos de Saúde Pública**, [S. l.], v. 33, n. 4, p. 1–14, 2017.
- SILVA, J. G. da. **O problema da fome não está na produção de alimentos**. Rio de Janeiro: Fundação Osvaldo Cruz, 2018. Entrevistadora: Ana Cláudia Peres em 01 de março de 2018. Disponível em: <https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/home/entrevista/o-problema-da-fome-nao-esta-na-producao-de-alimentos>. Acesso em: 10 maio. 2021.
- SILVA, J. T. da; BRAGA, T. M. P. Caracterização da Pesca na Comunidade de Surucuí (Resex Tapajós Arapiuns). **Biota Amazônia**, Macapá, AP, v. 6, n. 3, p. 55–62, 2016.
- SILVA, J. T. da; BRAGA, T. M. P. Etnoictiologia de Pescadores Artesanais da Comunidade Surucuí (Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns). **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 238–257, 2017.
- SILVA, K. F. M. da; BARROS HENRIQUES, R. P. Ecologia de População e Área de Vida do Tatu-Mirim (*Dasytus septemcinctus*) em um Cerrado no Brasil Central. **Edentata**, [S. l.], v. 8–10, n. 10, p. 48–53, 2009.
- SILVA, L. K. T. da. **Pesca artesanal entre mudanças socioambientais: estudo de caso na APA Bonfim-Guaráira/RN-Brasil**. 2015. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Centro de Biociências, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2015.

- SILVA, M. E. P. da et al. **Diagnóstico e planejamento de desenvolvimento do território rural do nordeste paraense**. Capanema, PA: [s. n.], 2006.
- SILVANO, R. A. M. Pesca artesanal e etnoecologia. *In*: BEGOSSI, A. (org.). **Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia**. São Paulo: Hucitec: NEPAM/Unicamp: NUPAUB-USP: FAPESP, 2004. p. 187–222.
- SIVIERO, M. C. B. **Caracterização de micro-habitats do guaxinim (*Procyon cancrivorus*) em remanescentes de vegetação na região de Campinas, São Paulo (Mammalia: Carnivora)**. 2012. Dissertação (Mestrado em Zoologia) – Universidade Estadual Paulista, Campus Rio Claro, Rio Claro, SP, 2012.
- SOUTO, W. M. S. et al. Breve revisão sobre uso de fauna medicinal no Brasil: aspectos históricos, farmacológicos e conservacionistas. **SITIENTIBUS série Ciências Biológicas**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 201–210, 2011.
- SOUZA, M. A. de. **De lembrar, de ter e de comer. A cultura alimentar e a manutenção da agrobiodiversidade na comunidade Quilombola de Raiz**. 2018. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, MG, 2018.
- SOUZA, R. A. M. **Determinação da Idade e Biologia Reprodutiva de *Mazama Rafinesque*, 1817 (*Artiodactyla*, *Cervidae*)**. 2019. Tese (Doutorado em Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2019.
- STÉDILE, J. P.; CARVALHO, H. M. de. Soberania Alimentar. *In*: CALDART, R. S. et al. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro; São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular, 2012. p. 716–726.
- STEWART, A. M.; LIMA, D. de M. “We Also Preserve”: Quilombola Defense of Traditional Plant Management Practices Against Preservationist Bias in Mumbuca, Minas Gerais, Brazil. **Journal of Ethnobiology**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 141–165, 2017.
- STURTEVANT, W. C. Studies in Ethnoscience1. **American Anthropologist**, [S. l.], v. 66, n. 3, p. 99–131, 1964.
- SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA PESCA. **Portaria 466, de 08 de novembro de 1972**. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1972.
- TELES, D. A.; RODRIGUES, J. K.; TELES, E. A. Uso Místico–Religioso da fauna comercializada em feiras livres nos municípios de Crato e Juazeiro do Norte, Ceará, Nordeste do Brasil. **Etnobiologia**, [S. l.], v. 11, n. 3, p. 28–33, 2013.
- TOLEDO, V. M. What is Ethnoecology? Origins, Scope, and Implications of a Rising Discipline. **Ethnoecologica**, [S. l.], v. 1, p. 5–21, 1992.
- TOLEDO, V. M. Ethnoecology: A conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. *In*: (V. M. Toledo et al., Org.) INTERNATIONAL CONGRESS OF ETHNOBIOLOGY, 7., 2002, Georgia, USA. **Ethnobiology and biocultural diversity: Proceedings of the 7th International Congress of Ethnobiology**. Georgia, USA: International Society of Ethnobiology, 2002. p. 511–522.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia : uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31–45, 2009.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015. (Tradução [de] Rosa L. Peralta).

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N.; BOEGE, E. **¿Qué es la Diversidad Biocultural?** 1. ed. Michoacán - MX: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

TORRES, M. F. **A pesca ornamental na bacia do rio Guamá: sustentabilidade e perspectivas ao manejo**. 2007. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém - PA, 2007.

TORRES, P. C. **Caça e consumo de carne silvestre na Amazônia Oriental: determinantes e efeitos na percepção do valor da floresta**. 2014. Tese (Doutorado em Ecologia) – Departamento de Ecologia, Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VAN VLIET, N. et al. From fish and bushmeat to chicken nuggets: the nutrition transition in a continuum from rural to urban settings in the Colombian Amazon region. **Ethnobiology and Conservation**, [S. l.], v. 4, n. 6, p. 1–12, 2015.

VAN VLIET, N. “Bushmeat Crisis” and “Cultural Imperialism” in Wildlife Management? Taking value orientations into account for a more sustainable and culturally acceptable wildmeat sector. **Frontiers in Ecology and Evolution**, [S. l.], v. 6, n. 112, p. 1–6, 2018.

VASCONCELOS-NETO, C. F. A. de et al. A caça com cães (*Canis lupus familiaris*) em uma região do semiárido do Nordeste do Brasil. **BioFar – Revista de Biologia e Farmácia**, [S. l.], v. Volume Esp, p. 1–16, 2012.

VASCONCELOS, A. C.; JOB, S. M. Quilombo de Jacarequara: recriando sua história. *In*: 2014, Belém, PA. **ANAIS - I Colóquio de Letras da FALE/CUMB**. Belém, PA: FALE/CUMB, 2014. p. 7.

VIERTLER, R. B. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. *In*: AMOROZO, M. C. de M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. da (org.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro, SP: UNESP/CNPq, 2002. p. 11–29.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

WANG, E. et al. Food habits and notes on the biology of *Chelonoidis carbonaria* (Spix 1824) (Testudinidae, Chelonia) in the Southern Pantanal, Brazil. **South American Journal of Herpetology**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 11–19, 2011.

WOORTMANN, E. F. Padrões Tradicionais e Modernização: comida e trabalho entre camponeses teuto-brasileiros. *In*: MENASCHE, R. (org.). **A Agricultura à Mesa: saberes e**

práticas da alimentação no Vale do Taquari. Porto Alegre, RS: Ed. da UFRGS, 2007. p. 177–196.

WOORTMANN, K. **A comida, a família e a construção do gênero feminino.** Brasília, DF: [s. n.], 1985. (Antropologia 50).

ZENT, E. L. ECOGONÍA II. visiones alternativas de la bioesfera en la américa indígena ¿utopía o continuum de una noción vital? **Etnoecologica**, [S. l.], v. 10, n. 7, p. 1–21, 2014.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ENSAIO ETNOFOTOGRAFICO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA.

















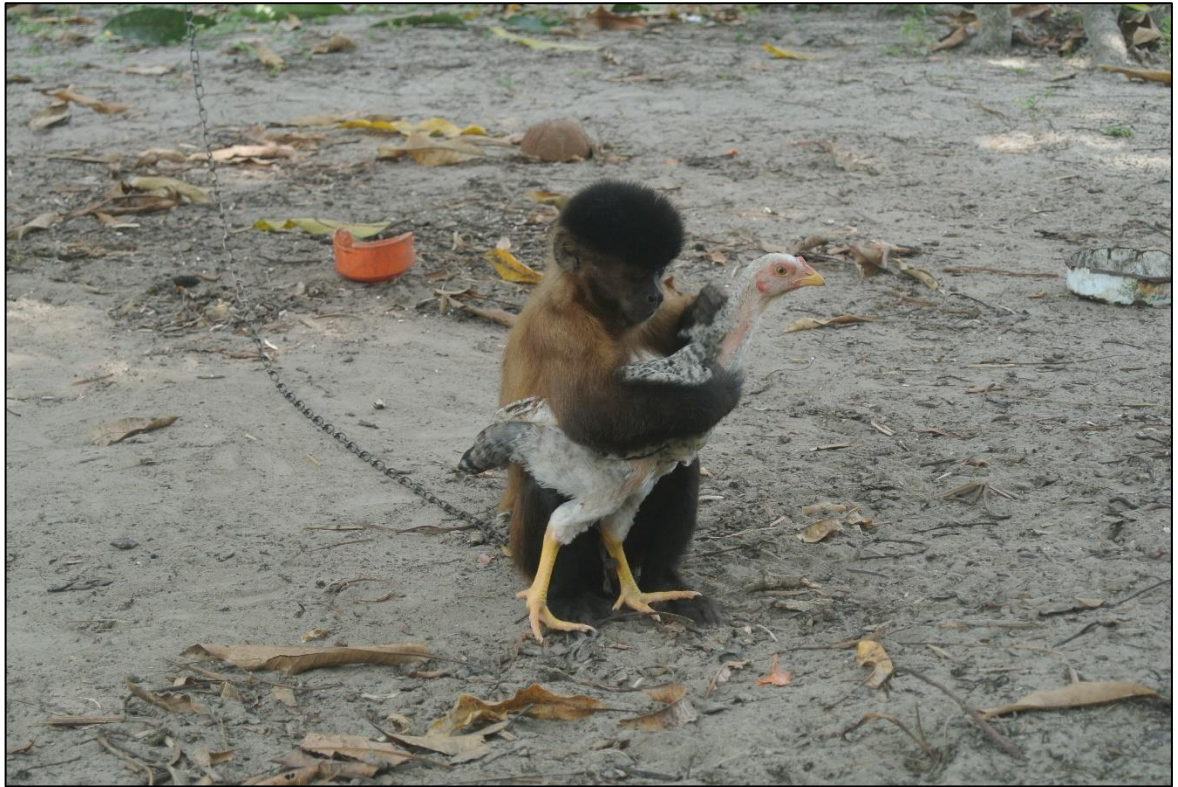




















*Onde a pedra dá flor
E o jacaré quarava!*



APÊNDICE B – Roteiro de entrevista semiestruturada

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA – CAMPO N_ – ___/___/2020

Comunidade Quilombola do Jacarequara, Santa Luzia do Pará.

Entrevista semiestruturada N° _____ Código Identificador: _____

DADOS SOCIOECONÔMICOS:

Nome: _____;
Conhecido como: _____; Idade: _____; Sexo: Masc.() Fem.(); Estado civil: _____; Nome do Cônjuge: _____. Origem: _____;
Há quanto tempo mora aqui? _____; Esta área é sua? _____ O senhor (a) estudou? _____; Até que série? _____; Têm quanto filhos? ____; Todos moram aqui? _____; Quantos estão fora? _____; Por que saíram da comunidade? _____ Qual sua ocupação? _____; Há quanto tempo exerce? _____; Qual a principal fonte de renda? _____; Qual a sua renda? R\$ _____; Outras: _____.

DADOS SOBRE ATIVIDADES PRODUTIVAS E RECURSOS HÍDRICOS:

- 1) Diariamente, você faz que tipo de atividades ou trabalho?
- 2) Aqui na comunidade tem o rio Guamá e outros igarapés, você utiliza todos esses em seu trabalho diário?
- 3) Qual a frequência que você vai ao rio?
Diariamente (),
Semanalmente (),
3 ou 4 vezes por semana ()
Quinzenalmente ()
Mensalmente ()
Não vou ()

HÁBITOS E PRÁTICAS ALIMENTARES:

- 4) Com quem você costuma comer (só, com a família, com amigos)?
- 5) Quem costuma preparar as refeições que você come?
- 6) Quem decide qual comida será preparada?
- 7) Você consome os mesmos alimentos que o restante da família?
- 8) Quem costuma fazer as compras dos produtos alimentícios em sua casa?
- 9) Você prefere alimentos feitos aqui ou os do mercado?

- 10) Como se dá as divisões de tarefas da cozinha com os homens da família?
- 11) Há alguma comida que seja feita apenas por homens ou por mulheres?
- 12) Como você define a importância da cozinha na sua casa?
- 13) Tem alguma comida que é feita somente em datas especiais ou festividades?
- 14) Como você vê a disponibilidade de alimentos ao longo do tempo? É mais fácil ou mais difícil conseguir?
- 15) Quais os produtos de origem de animal que você consome?

DADOS SOBRE EXTRATIVISMO, MANEJO E USO DE FAUNA:

- 16) Você consome peixe?
- 17) Como são adquiridos?
- 18) Então, você pesca? Com que frequência? Em quais períodos? Ex.: noite, ao dia, no inverno, verão, etc...
- 19) Qual é época que você consome mais esses peixes?
- 20) Você pesca em todos os rios e igarapés? ou tem algum que não pode pescar?
- 21) Você pesca de qual forma (ferramentas)?
- 22) Mas como é que você a utiliza (ferramentas)?
- 23) Como elas podem ser usadas, quaisquer pessoas, tem alguma preparação ou proteção? Quem não pode usá-las?
- 24) Há algo nesses rios/igarapés que se deve tomar cuidado ou proteção?
- 25) Quais peixes você mais pega?
- 26) Quais peixes você não pega?
- 27) Esses peixes são fáceis de ser encontrados?
- 28) Além de peixe, você consome outros alimentos de animais ou bichos?
- 29) Você mesmo que pega esses bichos ou consegue com alguém?
- 30) Como você pega esses bichos?
- 31) E tem outra forma de pegar? Fazer armadilha? Quais? Como faz?
- 32) Então, você consome carne de caça?
- 33) (*caso caça*) Então, você caça? Como você caça? Tem alguma preparação ou proteção?
- 34) Em quais períodos costuma caçar? Ex.: a noite, ao dia, no inverno, verão, etc...
- 35) Quando foi a última vez que caçou?
- 36) Qual instrumento utilizou?
- 37) Onde costuma caçar? Tem algum lugar de preferência? Por quê?
- 38) Tem algo na mata que dificuldade ou se deve tomar cuidado?
- 39) Quais as suas caças preferidas?
- 40) Tem animal que você não caça? Quais? Porquê?
- 41) Esses bichos são fáceis de ser encontrados?
- 42) Como você vê a mudança da disponibilidade de peixes e bichos da mata?
- 43) Quando você costuma comer peixes? Em alguma data especial ou festividade?
- 44) E os bichos e carnes, quando você costuma comer? Tem alguma data especial ou festividade? Há um bicho ou comida especial (específica) para determinada data especial ou festividade?
- 45) Tem algum animal que serve para fazer remédio? Qual? Para que doença?

PREFERÊNCIAS E TABUS ALIMENTARES:

46) Que peixes você mais gosta de comer? Por que?

ANIMAL	POR QUÊ?

47) Que peixes você NÃO come? Por que?

ANIMAL	POR QUÊ?

48) Que bichos você mais gosta de comer? Por que?

ANIMAL	POR QUÊ?

49) Que bichos você NÃO come? Por que?

ANIMAL	POR QUÊ?

50) Que bichos/peixes você come quando está doente ou algum mau? Por que? Que tipo de doença?

ANIMAL	POR QUÊ?	QUAL DOENÇA?

51) Que animais/peixes você NÃO come quando está doente ou algum mau? Por que? Que tipo de doença?

ANIMAL	POR QUÊ?	QUAL DOENÇA?

APÊNDICE C – Lista de fauna considerada como recurso pesqueiro. NI = Não Identificado ou Encontrado.

Grupo taxonômico	Ordem	Família	Gênero/Espécie	Etnoespécie
CRUSTACEA	DECAPODA	NI	NI	Camarão
		NI	NI	Caranguejo
		NI	NI	Lagosta
MAMMALIA	CETACEA	Iniidae	<i>Inia geoffrensis</i> (de Blainville, 1817)	Boto
BIVALVIA	BIVALVIA	NI	NI	Ustra/Ostra
GASTROPODA	STYLOMMATOPHORA	Megabulimulidae	<i>Megalobullimus</i> spp.	Buzo
PEIXES	BATRACHOIDIFORMES	Batrachoididae	<i>Batrachoides surinamensis</i> (Bloch and Schneider, 1801)	Pacamom
	BELONIFORMES	Belonidae	<i>Potamorhaphis guianensis</i> (Jardine in Schomburgk, 1843)	Peixe-agulha
	CHARACIFORMES	Acestrorhynchidae	<i>Acestrorhynchus</i> spp.	Ueua
			Anostomidae	<i>Leporinus</i> sp. 1
		Characidae	<i>Leporinus</i> spp., <i>Schizodon</i> spp.	Piau
			<i>Brachyhalcinus orbicularis</i> (Valenciennes in Cuvier & Valenciennes, 1850)	Araboca
	Ctenoluciidae	<i>Triporthus elongatus</i> (Gunther, 1864)	Aracu	
		<i>Boulengerella cuvieri</i> (Spix & Agassiz, 1829)	Piaba-papel	
			<i>Triporthus elongatus</i> (Gunther, 1864)	Tiquirão
			<i>Boulengerella cuvieri</i> (Spix & Agassiz, 1829)	Pirapocu

CHARACIFORMES	Curimatidae	<i>Curimata inornata</i> (Vari, 1989)	Piratapicoca
		<i>Curimata vittata</i> (Kner, 1858)	Coaca Cuaca
	Cynodontidae	<i>Hydrolycus tatauaia</i> (Toledo-Piza, Menezes & dos Santos, 1999)	Cachorra Piranderá
	Erythrinidae	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i> (Spix, 1829)	Jeju
		<i>Hoplias malabaricus</i> (Bloch, 1794)	Traíra-jaburu Traíra-preta
		<i>Hoplias</i> sp. 1	Traíra-branca
		<i>Hoplias</i> spp.	Traíra
	Prochilodontidae	<i>Prochilodus nigricans</i> (Agassiz, 1829)	Curimatã
	Serrasalmidae	<i>Colossoma macropomum</i> (Cuvier, 1818)	Tambaqui
		<i>Metynnis argenteus</i> (Ahl, 1923)	Pacu-pintado
		<i>Myleus</i> sp. 1, <i>Metynnis</i> sp. 1	Paboca-branco Pacu-branco
		<i>Myleus</i> sp. 2 <i>Metynnis</i> sp. 2	Pacu-bicudo
		<i>Myleus</i> sp. 3 <i>Metynnis</i> sp. 3	Pacutinga
		<i>Myleus</i> spp.	Paboca Pacu

CHARACIFORMES	Serrasalminidae	<i>Piaractus brachipomus</i> (Cuvier, 1818)	Pirapitinga	
		<i>Serrasalmus calmoni</i> (Steindachner, 1908)	Piranha-branca	
		<i>Serrasalmus rhombeus</i> (Linnaeus, 1786)	Piranha-preta	
		<i>Serrasalmus</i> spp.	Piranha	
	Triporthidae	<i>Triporthes</i> spp.	Piaba Piabinha	
CLUPEIFORMES	Pristigasteridae	<i>Pellona castelnaeana</i> (Valenciennes, 1847)	Apapá	
GYMNOTIFORMES	Gymnotidae	<i>Electrophorus electricus</i> (Linnaeus, 1766)	Poraquê Poraquê	
		<i>Gymnotus</i> spp.	Sarapó	
		Rhamphichthyidae	<i>Rhamphichthys rostratus</i> (Linnaeus, 1766)	Tuí-terçado Baita
	Sternopygidae			Ituí
		<i>Sternopygus macrurus</i> (Bloch & Schneider, 1801)		Tuí Tuí-comum
				Tuízinho
MUGILIFORMES	Mugilidae	<i>Mugil</i> spp.	Tainha	
MYLIOBATIFORMES	Potamotrygonidae	<i>Potamotrygon</i> spp.	Arraia	
		<i>Plesiotrygon</i> spp.		
OSTEOGLOSSIFORMES	Arapaimidae	<i>Arapaima gigas</i>	Pirarucu	

PERCIFORMES	Cichlidae	<i>Aequidens</i> sp.	Acará-bicudo
		<i>Astronotus</i> spp.	Caracu
		<i>Chaetobranchopsis orbicularis</i> (Steindachner, 1875)	Acaraponga Caraponga
		<i>Cichlasoma amazonarum</i> (Kullander, 1983)	
		<i>Cichla</i> spp.	Tucunaré
		<i>Cichlasoma</i> sp. 1	Acarázinho
		<i>Cichlasoma</i> sp. 2	Acará Boca-de-pote
		<i>Cichlasoma</i> spp.	Acará Cará
		<i>Crenicichla reticulata</i> (Heckel, 1840)	Jacundá
		<i>Crenicichla</i> sp. 1	Jacundá-coroa
		<i>Crenicichla</i> sp. 2	Jacundá-liso
		<i>Geophagus proximus</i> (Castelnau, 1855)	Cará-amarelo
		<i>Heros severus</i> (Heckel, 1840)	Mereré
		NI	Acará-cioba
		NI	Cioba
		<i>Satanoperca</i> sp. 1	Cará-branco
		<i>Satanoperca</i> sp. 2	Acarátinga
		<i>Tilapia rendalli</i> (Boulenger, 1897)	Tilápia Tilápia-do-rio

PERCIFORMES	Sciaenidae	<i>Plagioscion</i> sp. 1	Pescada-amarela
		<i>Plagioscion</i> spp.	Pescada
		<i>Plagioscion squamosissimus</i> (Heckel, 1840)	Pescada-branca
SILURIFORMES	Ageneiosidae	<i>Ageneiosus brevis</i> (Steindachner, 1881)	Mandubé
	Aspredinidae	<i>Aspredo aspredo</i> (Linnaeus, 1758)	Rebeca
		<i>Aspredinichthys filamentosus</i> (Valenciennes in Cuvier & Valenciennes, 1840)	
	Auchenipteridae	<i>Centromochlus heckelii</i> (De Filippi, 1853)	Carataí
			Anujá
		<i>Trachelyopterus galeatus</i> (Linnaeus, 1766)	Anunjá
			Anunjá-capadinho
	Callichthyidae	<i>Hoplosternum littorale</i> (Hancock, 1828)	Cascudo
			Tamatá
	Doradidae	<i>Platydoras costatus</i> (Linnaeus, 1758)	Bacu
	Loricaridae	<i>Lipossarcus pardalis</i> (Castelnau, 1855)	Acari
<i>Squaliforma emarginata</i> (Valenciennes, 1824)			
Pimelodidae	<i>Brachyplatystoma filamentosum</i> (Lichtenstein, 1819)	Filhote	
	<i>Brachyplatystoma vaillantii</i> (Valenciennes in Cuvier & Valenciennes, 1840)	Piramutaba	
	<i>Leiarius marmoratus</i> (Gill, 1870)	Jandiá	

SILURIFORMES	Pimelodidae	<i>Leiarius</i> spp.	Mandi
		<i>Pimelodus</i> spp	
		<i>Phractocephalus hemioliopus</i> (Bloch & Schneider, 1801)	Pirarara
		<i>Pimelodus ornatus</i> (Kner, 1858)	Lírio
			Piracujubim
		<i>Pinirampus pirinampu</i> (Spix & Agassiz, 1829)	Barba-Chata
		<i>Platynemichthys notatus</i> (Jardine & Schomburgk in Schomburgk, 1841)	Piranambu
		<i>Pseudoplatystoma</i> spp.	Surubim
SYNBRANCHIFORMES	Synbranchidae	<i>Synbranchus marmoratus</i> (Bloch, 1795)	Muçum
		NI	Curupiu
		NI	Guerre-Guerre
		NI	Itauara
		NI	Itoara
		NI	Tauara
		NI	Toará
		NI	Piaba-manteiga
		NI	Quinco
		NI	Saranha
		NI	Saraponga
		NI	Baratista

REPTILIA	CROCODYLLA	Alligatoridae	<i>Caiman crocodilus</i> (Linnaeus, 1758)	Jacaré
	SQUAMATA	Boidae	<i>Boa constrictor</i> (Forcart, 1960)	Jiboia
			<i>Eunectes murinus</i> (Linnaeus, 1758)	Sucuriçu
	TESTUDINES	Chelidae	<i>Chelus fimbriatus</i> (Schneider 1783)	Matamatá
			<i>Mesoclemmys gibba</i> (Schweigger 1812)	Jandaí Cabeça-torta
			<i>Mesoclemmys</i> spp.	Jandaí
			Kinosternidae	<i>Kinosternon scorpioides</i> (Linnaeus 1766)
		Podocnemididae	<i>Podocnemis unifilis</i> (Troschel 1848)	Tracajá

APÊNDICE D – Lista de fauna considerada como recurso cinegético ou associado. NI = Não Identificado ou Encontrado.

Grupo taxonômico	Ordem	Família	Gênero/Espécie	Etnoespécie	
ARACHNIDA	SCORPIONES	Buthidae	<i>Tityus</i> spp.	Lacraio	
				Rabo-torto	
				Escorpião	
AVES	COLUMBIFORMES	Columbidae	<i>Columbina talpacoti</i> (Temminck, 1810)	Rolinha	
			<i>Geotrygon violacea</i> (Temminck, 1809)	Juruti	
	GALLIFORMES	Gracidae	<i>Ortalis guttata</i> (Spix, 1825)	Aracuã	
	PASSERIFORMES	Thraupidae	<i>Sporophila angolensis</i> (Linnaeus, 1766)	Curió	
			Turdidae	<i>Turdus</i> sp. 1	Sabiá vermelha
				<i>Turdus</i> sp. 2	Sabiá branca
	PICIFORMES	Ramphastidae	<i>Turdus</i> sp. 3	Sabiá pintada	
			<i>Pteroglossus</i> sp.	Araçai	
	PICIFORMES	Ramphastidae	<i>Pteroglossus aracari</i> (Linnaeus, 1758)	Araçari	
			<i>Ramphastos vitellinus</i> (M. H. K. Lichtenstein, 1823)	Tucano-papo-amarelo	
	PICIFORMES	Ramphastidae	<i>Ramphastos tucanus</i> (Linnaeus, 1758)	Tucano-papo-branco	

PSITTACIFORMES	Psittacidae	<i>Ara</i> spp.	Arara	
		<i>Amazona</i> spp.	Papagaio	
SULIFORMES	Anhingidae	<i>Anhinga anhinga</i> (Linnaeus, 1766)	Carará	
TINAMIFORMES	Tinamidae	<i>Crypturellus</i> spp.	Nambu	
		<i>Crypturellus</i> sp. 1	Nambu-curupira	
		<i>Crypturellus cinereus</i> (J. F. Gmelin, 1789)	Nambu-preto	
		<i>Crypturellus strigulosus</i> (Temminck, 1815)	Nambu-relógio Peua	
		<i>Crypturellus soui</i> (Hermann, 1783)	Sururina	
MAMMALIA	ARTIODACTYLA	Cervidae	Mateiro-vermelho	
			<i>Mazama americana</i> (Erxleben, 1777)	Veado-galheiro
				Veado-vermelho
			<i>Mazama gouazoubira</i> (G. Fischer [von Waldheim], 1814)	Mateiro-branco
				Veado-branco
				Mateiro
			<i>Mazama</i> spp.	Veado
				Wanderley
			<i>Mazama</i> sp. 1	Veado de botão
			<i>Mazama</i> sp. 2	Foboca
<i>Mazama</i> sp. 3	Foboquinha			

ARTIODACTYLA	Tayassuidae		Caititu
			Cateto
		<i>Pecari tajacu</i> (Linnaeus, 1758)	Catitu
			Porco-catitu
			Porco-do-mato
		<i>Tayassu pecari</i> (Link, 1795)	Porco-queixada
			Queixada
		CARNIVORA	Canidae
<i>Speothos venaticus</i> (Lund, 1842)			
<i>Cerdocyon thous</i> (Linnaeus, 1766)	Raposa		
Felidae	<i>Leopardus pardalis</i> (Linnaeus, 1758)		Gato-açu
	<i>Leopardus tigrinus</i> (Schreber, 1775)		Gato-do-mato
			Gato-mirim
	<i>Leopardus</i> sp. 1		Gato-pequeninho
	<i>Leopardus</i> sp. 2		Gato-mano
	<i>Leopardus wiedii</i> (Schinz, 1821)		Gato-maracajá
			Maracajá
<i>Panthera onca</i> (Linnaeus, 1758)	Onça		

CARNIVORA	Mustelidae	<i>Eira barbara</i> (Linnaeus, 1758)	Irara
		<i>Lontra longicaudis</i> (Olfers, 1818)	Lontra
	Procyonidae	<i>Procyon cancrivorus</i> (G. [Baron] Cuvier, 1798)	Guaxinim
		<i>Nasua nasua</i> (Linnaeus, 1766)	Moró Quati
CINGULATA	Dasypodidae	<i>Cabassous unicinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Rabo-de-couro Tatu rabo-de-couro
		<i>Dasypus</i> spp.	Tatu
		<i>Dasypus kappleri</i> (Krauss, 1862)	Tatu-preto
		<i>Dasypus novemcinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatu-verdadeiro
			Tatu-branco
			Tatu-comum
		<i>Dasypus</i> sp. 1	Tatu-branco-da-mata
		<i>Euphractus sexcinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatupeba
		<i>Priodontes maximus</i> (Kerr, 1792)	Tatu-canastra
		<i>Tolypeutes tricinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatu-bola
DIDELPHIMORPHIA	Didelphidae	<i>Chironectes minimus</i> (Zimmermann, 1780)	Mucura d'água
		<i>Didelphis marsupialis</i> (Linnaeus, 1758)	Mucura
LAGOMORPHA	Leporidae	<i>Sylvilagus brasiliensis</i> (Linnaeus, 1758)	Coelho

PERISSODACTYLA	Tapiridae	<i>Tapirus terrestris</i> (Linnaeus, 1758)	Anta
PILOSA	Bradypodidae	<i>Bradypus variegatus</i> (Schinz, 1825)	Preguiça-benta
		<i>Bradypus</i> spp.	Preguiça
	Megalonychidae	<i>Choloepus</i> spp.	
		<i>Choloepus didactylus</i> (Linnaeus, 1758)	Preguiça-real
	Myrmecophagidae	<i>Tamandua tetradactyla</i> (Linnaeus, 1758)	Mambira Tamanduá
PRIMATES	Atelidae	<i>Alouatta belzebul</i> (Linnaeus, 1766)	Guariba
	Callitrichidae	<i>Saguinus niger</i> (É. Geoffroy Saint-Hilaire, 1803)	Soim
	Cebidae	<i>Saimiri collinsi</i> (Osgood, 1916)	Macaco-amarelo
		<i>Sapajus apella</i> (Linnaeus, 1758)	Macaco-prego
	Pitheciidae	<i>Chiropotes satanas</i> (Hoffmannsegg, 1807)	Macaco-cuxiú
	NI	NI	Macaco
RODENTIA	Caviidae	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> (Linnaeus, 1766)	Capivara
	Cuniculidae	<i>Cuniculus paca</i> (Linnaeus, 1766)	Paca
	Dasyproctidae	<i>Dasyprocta prymnolopha</i> (Wagler, 1831)	Cutia
	Erethizontidae	<i>Coendou prehensilis</i> (Linnaeus, 1758)	Porco-espinho

REPTILIA	CROCODYLLA	Alligatoridae	<i>Caiman crocodilus</i> (Linnaeus, 1758)	Jacaré	
	SQUAMATA	Iguanidae	<i>Iguana iguana</i> (Linnaeus, 1758)	Camaleão	
		Teiidae			Jucuraru
				<i>Tupinambis teguixin</i> (Linnaeus, 1758)	Tejo
					Teju
		Viperidae		<i>Lachesis muta</i> (Linnaeus, 1766)	Surucucu
				<i>Bothrops</i> spp.	Jararaca
				<i>Bothrops atrox</i> (Linnaeus, 1758)	Jararaca-do-rabo-amarelo
		NI	NI	NI	Calango
		NI	NI	NI	Cobra
		TESTUDINES	Chelidae	<i>Chelus fimbriatus</i> (Schneider, 1783)	Matamatá
	Geoemydidae		<i>Rhinoclemmys punctularia</i> (Daudin, 1801)	Perema	
	Testudinidae		<i>Chelonoidis carbonaria</i> (Spix, 1824)	Jabuti-carumbé	
			<i>Chelonoidis denticulata</i> (Linnaeus, 1766)	Jabuti-branco	
	<i>Chelonoidis</i> spp.	Jabuti			

ANEXOS

ANEXO A – Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo outorgado à Comunidade Remanescente de Quilombos do Jacarequara.



GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ
SECRETARIA ESPECIAL DE PRODUÇÃO
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ



Livro:

Folha:

TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga a **COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS DE JACAREQUARA**, através da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA VIDA PARA SEMPRE JACAREQUARA - AVPS**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **09.262.799/0001-69** área de terras localizada no município de **SANTA LUZIA DO PARÁ - ESTADO DO PARÁ**.

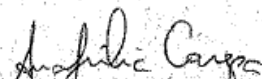
O GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, representado pela Excelentíssima Senhora Governadora do Estado, **ANA JULIA CAREPA** e o INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA, representado pelo seu Presidente, **JOSÉ HEDER BENATTI**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal, dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Lei Estadual nº 6.165/1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos da Comunidade de **JACAREQUARA** no município de **SANTA LUZIA DO PARÁ**, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLAUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA VIDA PARA SEMPRE JACAREQUARA - AVPS**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **08.189.479/0001-68**, representada pelo senhor **RAIMUNDO NOGUEIRA DOS SANTOS**, portador do R.G. Nº **150.606 - SSP/PA** e CPF Nº **141.550.362-15**, seu representante legal.


A área de terras objeto deste reconhecimento, foi apurada na demarcação administrativa através do processo nº **2006/26.018**, localizada no município de **SANTA LUZIA DO PARÁ**, com área total de **1.236,9910ha** (mil, duzentos e trinta e seis hectares, noventa e nove ares e dez centiares), perímetro de **26.541,78m**, na forma de um polígono **IRREGULAR** de 24 (vinte e quatro) lados, tendo como limites e confrontações: **Ao Norte**: Da estação P-51 à estação P-23, com uma distância de **3.714,98** metros, confrontando com terras de **Alfredo Viana**; **A Leste**: da estação P-23 à estação P-32, com uma distância de **3.271,85** metros, nos seguintes segmentos e confrontações: da estação P-23 à estação P-29, com uma distância de **1.056,77** metros, confrontando com a **Travessa Santa Rosa**; e da estação P-29 à estação P-30, com uma distância de **932,91** metros, confrontando com a **Travessa Santa Rosa**; da estação P-30 à estação P-32, com uma distância de **1.282,17** metros, confrontando com terras de **Antônia Vera Lúcia Viana de Souza**; **Ao Sul**: da estação P-32 à estação P-40, com uma distância de **9.963,51** metros, nos seguintes segmentos e confrontações: da estação P-32 à estação P-31, com uma distância de **2.067,44** metros, confrontando com a **Comunidade Quilombola de Pau D'Arco**; da estação P-31 à estação P-33, com uma distância de **976,27** metros, confrontando com terras de **Raimundo E. B. Simões**; da estação P-33 à estação P-34, com uma distância de **854,96** metros, confrontando com a **Raimundo E. B. Simões**; da estação P-34 à estação P-35, com uma distância de **728,59** metros, confrontando com terras de **Raimundo E. B. Simões**; da estação P-35 à estação P-36, com uma distância de **677,59** metros, confrontando com terras de **Valdemir Simões de Farias**; da estação P-36 à estação P-37, com uma distância de **194,20** metros, confrontando com terras de **Valdemir Simões de Farias**; da estação P-37 à estação P-38, com uma distância de **2.006,50** metros, confrontando com terras de **Gledison de Silva Costa**; da estação P-38 à estação P-39, com uma distância de **750,00** metros, confrontando com terras de **Waldemir Alves da Costa**; e da estação P-39 à estação P-40, com uma distância de **1.707,26** metros, confrontando com terras de **Waldemir Alves da Costa**; **A Oeste**: da estação P-40 à estação P-51, com uma distância de **9.591,44** metros, confrontando com a **margem direita do rio Guamá**, nos seguintes segmentos: da estação P-40 à estação P-41, com **680,55** metros; da estação P-41 à estação P-42, com **1.270,74** metros; da estação P-42 à estação P-43, com **287,55** metros; da estação P-43 à estação P-44, com **722,48** metros; da estação P-44 à estação P-45, com **291,52** metros; da estação P-45 à estação P-46, com **509,91** metros; da estação P-46 à estação P-47, com **967,49** metros; da estação P-47 à estação P-48, com **1.904,82** metros; da estação P-48 à estação P-49, com **588,22** metros; da estação P-49 à estação P-50, com **1.864,54** metros; e da estação P-50 à estação P-51, com **503,62** metros. **Descrição topográfica (memorial descritivo)**: Partindo da estação P-23, definida pela coordenada geográfica de Latitude 1°34'32,08" Sul e Longitude 52°57'12,90" Oeste, Elipsóide SAD 69 e pela coordenada plana UTM 9.826.749,072m Norte e 282.653.642m Leste, referida ao meridiano central 51° WGR; desta, seguindo com uma distância de 1.056,77 metros e com o azimute plano de 130°06'19", chega-se na

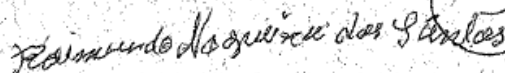
estação P-29; desta, seguindo com uma distância de 932,91 metros e com o azimute plano de 50°45'33", chega-se na estação P-30; desta, seguindo com uma distância de 1.282,17 metros e com o azimute plano de 136°14'14", chega-se na estação P-32; desta, seguindo com uma distância de 2.067,44 metros e com o azimute plano de 225°53'54", chega-se na estação P-31; desta, seguindo com uma distância de 976,27 metros e com o azimute plano de 314°06'19", chega-se na estação P-33; desta, seguindo com uma distância de 854,96 metros e com o azimute plano de 223°56'57", chega-se na estação P-34; desta, seguindo com uma distância de 728,59 metros e com o azimute plano de 140°02'59", chega-se na estação P-35; desta, seguindo com uma distância de 677,59 metros e com o azimute plano de 223°39'59", chega-se na estação P-36; desta, seguindo com uma distância de 194,20 metros e com o azimute plano de 139°44'00", chega-se na estação P-37; desta, seguindo com uma distância de 2.006,50 metros e com o azimute plano de 224°34'55", chega-se na estação P-38; desta, seguindo com uma distância de 750,70 metros e com o azimute plano de 346°12'14", chega-se na estação P-39; desta, seguindo com uma distância de 1.707,26 metros e com o azimute plano de 229°38'08", chega-se na estação P-40; desta, seguindo pela margem direita do Rio Guamá, com uma distância de 680,55 metros, chega-se na estação P-41; desta, seguindo com uma distância de 1.270,74 metros e com o azimute plano de 41°52'54", chega-se na estação P-42; desta, seguindo com uma distância de 287,55 metros e com o azimute plano de 135°31'30", chega-se na estação P-43; desta, seguindo com uma distância de 722,48 metros e com o azimute plano de 68°43'22", chega-se na estação P-44; desta, seguindo com uma distância de 291,52 metros e com o azimute plano de 329°20'28", chega-se na estação P-45; desta, seguindo com uma distância de 509,91 metros e com o azimute plano de 243°26'35", chega-se na estação P-46; desta, seguindo pela margem direita do Rio Guamá, com uma distância de 967,49 metros, chega-se na estação P-47; desta, seguindo com uma distância de 1.904,82 metros e com o azimute plano de 57°38'06", chega-se na estação P-48; desta, seguindo com uma distância de 588,22 metros e com o azimute plano de 334°25'10", chega-se na estação P-49; desta, seguindo com uma distância de 1.864,54 metros e com o azimute plano de 231°25'21", chega-se na estação P-50; desta, seguindo pela margem direita do Rio Guama, com uma distância de 503,62 metros, chega-se na estação P-51; desta, seguindo com uma distância de 3.714,98 metros e com o azimute plano de 64°43'28", chega-se na estação P-23, ponto inicial da descrição deste perímetro. Belém, 11 de abril de 2008. Resp. Técnico José Carvalho de Sousa. Eng. Agrimensor CREA Nº 2.078 DPI. Visto 10.007 PA – INCRA CÓDIGO CA8.

A boa forma vai arquivada no Livro de Títulos de Reconhecimento de Domínio de Quilombos – ITERPA, ressaltando-se que o presente reconhecimento de domínio constitui-se em regularização fundiária de interesse social, na forma do § 15, do Art. 213 da Lei Federal nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973.

Belém, Pará, 13 de maio de 2008.

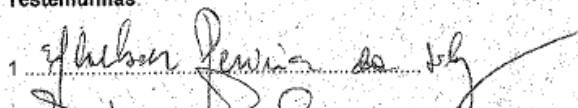
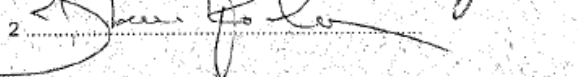

Governadora do Estado


Presidente do ITERPA



Representante da Comunidade

Testemunhas:

1 
2 

018510

ANEXO B – TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA

Termo de Anuência Prévia para a realização do estudo “Saberes e práticas tradicionais sobre os recursos faunísticos e cultura alimentar na comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará, Amazônia Oriental”

1- Finalidade do Estudo

A pesquisa se propõe a analisar, a partir de uma perspectiva etnoecológica, as diferentes formas de percepções e apropriações da fauna associadas às dimensões alimentar, pelos moradores da Comunidade Remanescente Quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará/PA. Pretende-se conhecer um pouco do cotidiano dos comunitários, suas histórias de vida, a sua relação com as atividades de caça e pesca, os usos na alimentação que conferem à fauna; descrever os saberes e práticas associados à caça e pesca neste sentido; relacionar os saberes locais com os conceitos de conservação vigentes valorizando, assim, a cultura popular como conhecedora e aliada na manutenção do equilíbrio dos ambientes protegidos.

2- Por que esse estudo é importante

Em razão do rico patrimônio biocultural da Amazônia brasileira, faz-se necessário desenvolver o presente estudo nas perspectivas de valorizar e compreender a dinâmica que envolve a caça e a pesca, o uso dos conhecimentos envolvidos na caça e na pesca associados à conservação da sociobiodiversidade, investigando distintos saberes em torno dos ofícios de obtenção de recursos para alimentação no que tange ao uso da fauna para estas finalidades. O estudo e compreensão dos conhecimentos locais sobre práticas de caça e pesca, nesta pesquisa com foco na alimentação, contribui ao desenvolvimento de novas pesquisas, bem como à possibilidade de registrar os saberes dos povos quilombolas, proporcionando a condição de diálogos mais claros entre conservação e cultura popular regional.

3- O que se estudará

Esta pesquisa não fará quaisquer tipos de coleta de material biológico (plantas ou animais) e nem tampouco tem interesses econômicos. Nossa proposta de estudo está apresentada abaixo e, caso haja necessidade por demanda da comunidade, outros esclarecimentos serão prestados e acrescentados.

- Caracterizar os recursos faunísticos e as práticas de uso e manejo nas atividades de pesca e caça.
- Descrever os saberes e práticas envolvidos em estratégias de apropriação e transformação da sociobiodiversidade faunística em comida.
- Descrever preferências e restrições acerca do consumo de fauna silvestre.

4- Da forma como se estudará

A partir da autorização da pesquisa pelas famílias, comunidade ou diretoria da associação, através da assinatura do Termo de Anuência Prévia, será iniciada a pesquisa de campo com os comunitários. Para que os moradores da Comunidade Quilombola de Jacarequara autorizem a pesquisa, faremos uma apresentação da presente proposta para a comunidade interessada em uma das reuniões da Diretoria da Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara (AVPS). Como a pesquisa não tem objetivos econômicos, acreditamos que esta investigação será de grande relevância para a comunidade, pelo fato de registrar o rico patrimônio biocultural local, além de problematizar temas como conservação dos conhecimentos locais e da natureza, manejo tradicional da alimentação, dando assim visibilidade às práticas tradicionais dos quilombolas desta região do Nordeste Paraense.

Após esse primeiro contato será iniciado o estudo na comunidade ocorrendo visitas às moradias dos interlocutores para descrever o seu cotidiano e as práticas que envolvem o ofício do manejo tradicional local, bem como seus usos relacionados à fauna. O material utilizado será o caderno de campo, as fichas e roteiros de entrevistas, a câmera fotográfica, o gravador digital e o equipamento de GPS.

5- O período de estudo e os locais de estudo

A pesquisa de campo se dará durante o ano de 2020, estando programadas ao menos três visitas com duração aproximada de 20 dias cada, entre os meses de fevereiro, junho, julho e agosto. Serão apresentados os delineamentos da pesquisa para a Diretoria Executiva da Associação Quilombola Vida Para Sempre Jacarequara, dependendo então da concessão e disponibilidade dos comunitários da Comunidade Jacarequara que se dispuserem a colaborar com o pesquisador.

6- A equipe de trabalho.

Por se tratar de uma pesquisa acadêmica em nível de pós-graduação, participarão:

- Manoel Fagno Aviz – Biólogo; Discente-Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas (Ineaf/UFPA).
- Dídac Santos Fita – Docente-Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará (Ineaf/UFPA).

7- Os recursos para a pesquisa na Comunidade Quilombola de Jacarequara.

A pesquisa contará com o auxílio destinado ao trabalho de campo do Programa de Pós-Graduação de Agriculturas Amazônicas, da Universidade Federal do Pará - UFPA, ao qual o discente está vinculado no valor de R\$ 500,00 (quinhentos reais) para três viagens de campo de aproximadamente 20 dias cada.

8- Dos resultados e de sua divulgação

Os resultados serão divulgados por meio de publicações científicas tais como dissertação de mestrado, artigos, comunicações científicas e relatórios. Será respeitada a solicitação de confidencialidade dos dados caso seja solicitada por alguma pessoa, uma família ou a associação representante. Não serão publicados os resultados que não estejam diretamente relacionados com os objetivos do estudo. A comunidade envolvida na pesquisa e suas respectivas organizações deverão receber um exemplar de qualquer publicação oriunda deste projeto. No caso de uma publicação em outra língua, deverá ser entregue um resumo detalhado em português.

9- Dos impactos sociais, culturais e ambientais da pesquisa

A realização da pesquisa não deverá trazer impactos negativos para a comunidade, pois pretende ser uma ferramenta de registro, valorização e difusão de seu conhecimento tradicional que, desta forma, estará documentado para as futuras gerações valorizando, assim, as histórias e registros das famílias e da comunidade como um todo numa perspectiva de pertencimento. Suas formas locais de organização cotidiana serão respeitadas, buscando a mínima interferência no que tange à presença do pesquisador na comunidade.

10- Dados para contatos

Orientador da Pesquisa:

Dídac Santos-Fita, Universidade Federal do Pará, UFPA – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares–INEAF. Cidade Universitária Prof. José da Silveira Netto. Av. Augusto Corrêa, Nº 1, CEP 66.075-110, Guamá – Belém – Pará – Brasil.
E-mail: dsantosfi@gmail.com.

Pesquisador e orientando:

Manoel Fagno Aviz, Universidade Federal do Pará, UFPA – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares–INEAF. Cidade Universitária Prof. José da Silveira Netto. Av. Augusto Corrêa, Nº 1, CEP 66.075-110 – Guamá, Belém – Pará – Brasil.
Telefone: (91) 99193-8671. E-mail: fagno08@gmail.com.

Pelo presente termo, atestamos que estamos cientes e que concordamos com a realização do estudo acima proposto e que foi garantido nosso direito de recusar o acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade, durante o processo de obtenção da anuência prévia.

Local: Comunidade Quilombola do Jacarequana

Data: 30 / 02 / 2020.

Assinatura/digital, RG/CPF e Cargo na Diretoria da Associação.

Ara Beatriz da Conceição Pereira -
041-525-972-08 - Membro da Diretoria
Maria Manilza Pereira Barros - 960-
282-462,04 - Vice-Secretária
Manoel Veil Barros Vaqueira - 681-305-702-20
Presidente.