



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA
(PPGSCA).**

TESE DE DOUTORADO

O banho das índias em noites de lua cheia: a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM

Doutoranda: Maria Valcirlene de Souza Bruce

Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres

Manaus/ AM

2022

MARIA VALCIRLENE DE SOUZA BRUCE

O banho das índias em noites de lua cheia: a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM

Tese de doutorado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Manaus/AM

2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

B886b Bruce, Maria Valcirlene de Souza
O banho das índias em noites de lua cheia: a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM : a influência da lua na vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, Nhamundá-AM / Maria Valcirlene de Souza Bruce . 2022
126 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Iraídes Caldas Torres
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia)
Universidade Federal do Amazonas.

1. Lua. 2. Mitos. 3. Icamiabas. 4. Nhamundá/AM. I. Torres, Iraídes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

MARIA VALCIRLENE DE SOUZA BRUCE

Tese de doutorado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres

Aprovado em _____ de _____ de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Iraildes Caldas Torres - UFAM
Presidente

Márcia Maria de Oliveira-UFRR
Professora Doutora
Membro externo

Harald Sá Peixoto Pinheiro-UFAM
Professor Doutor
Membro interno

Lidiany de Lima Cavalcante-UFAM
Professora Doutora
Membro interno

Yomarley Lopes Holanda
Professor Doutor
Membro interno

AGRADECIMENTOS

Nessa trajetória tão difícil, mas não impossível, agradeço primeiramente ao Eterno Deus que me atendeu todas as vezes que necessitei de sua ajuda. Eu acredito na impressionante força do seu poder que me tirou da invisibilidade acadêmica e me direcionou para que eu seguisse com a escrita da minha tese;

Nessa trilha acadêmica, quero deixar registrado com muito orgulho meus agradecimentos à minha orientadora, a professora doutora Iraildes Caldas Torres que acreditou em mim e me abraçou com ternura neste processo da tese, como uma mãe loba esteve sempre aos pés na montanha, com um olhar firme e exigente, conduzindo-me nas sendas do conhecimento, alimentando e fortalecendo a minha tese. Minha gratidão é imensa! Só de pensar que ninguém queria orientar meu projeto e a senhora não desistiu de mim e está aí o resultado. Hoje sou uma mulher mais madura, mais forte e dona de mim. Não precisei mudar muita coisa, só precisei ver os objetos com novos olhares e novas perspectivas. Professora Iraildes, sua força me fortalece e pretendo ser uma exímia e incansável pesquisadora da Amazônia profunda. Amazônia que através da senhora, aprendi que sou parte humana e parte natureza;

Ao meu esposo Adinel de Souza Bruce, minha gratidão, pois no meio do percurso da escrita decidiu entrar no campo da pesquisa e sonhar comigo. Nossas viagens se tornavam aventuras perigosas, pois atravessar o rio quando o vento está forte necessita que o piloto tivesse habilidades para não ocorrer algum tipo de acidente. Foram momentos de tristezas, alegrias, falta de recursos e alguns desentendimentos, mas sempre conseguíamos superar as dificuldades;

Ao professor doutor Harald Pinheiro, à professora doutora Naia Guerreiro e ao professor doutor Michel Justaman, membros da banca de qualificação meus sinceros agradecimentos pelas ricas contribuições que fortaleceram os fios da pesquisa;

Ao Jhonny Fernandes, secretário do Programa que sempre esteve à disposição dando suporte e providências quanto aos procedimentos internos para bom andamento das pesquisas, obrigada!

Ao colegas do Gepos- Grupo de Estudos, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, pelos ricos momentos de aprendizagem vividos juntos, especialmente ao Wesley Dias Cerdeira e Rayane Vieira que não mediram esforços para contribuir comigo na reta final desta tese, muito obrigada!

Aos meus amados filhos Maria do Carmo (a Dóris), Adiel Neto, Adriano Bruce, Mariana Bruce, Adriele Bruce e Ádria Bruce que sempre demonstraram carinho, apoio e confiança no meu caminhar, meu eterno amor pela vida de vocês. Cada abraço, cada palavra de incentivo fez toda a diferença. Deixo registrado que meus netos, na pessoa da Maria Liz, me ensinaram durante o processo doutoral a lógica do amor profundo, que pode ser entendido também como remissão espontânea, algo que não se pode explicar;

Aos meus pais Sebastião Tavares e Sebastiana Campos, meus alicerces na caminhada desde que chegamos em Parintins para começar uma nova vida. Os dois, com carinho e preocupação cuidaram do meu futuro e da minha história de vida, me ensinando que o respeito pelo outro começa em casa e que me fez acreditar que a escola era o caminho para grandes conquistas. Neste ano de 2022, no mês de abril, aprouve ao Eterno recolher meu amado pai, mas entendo que ele terminou a missão nesse plano terrestre. Obrigada pai e mãe por tudo que fizeram por mim, também aos meus dez irmãos, que de longe ou de perto, nunca deixaram de emanar sentimentos fraternais que só fortaleceram minha caminhada;

Ao prefeito de Parintins, Bi Garcia, aos professores João Ribeiro Costa e Azamor Paulo Cardoso Pessoa, por me auxiliarem quando precisei de licença do meu trabalho para o processo doutoral. Também às professoras Maria Walda Maciel, Elida Dray da Costa e ao professor Maildson Araújo Fonseca, que sempre estiveram ao meu lado dando todo apoio moral;

Aos professores Ágdo Régis, Ângela Figueiredo e Gyane Karol, grandes incentivadores antes, durante e certamente após o processo doutoral. Ao Pastor e amigo Salomão Rocha que com muito zelo e carinho me entendeu e quando precisei me afastar dos trabalhos ministeriais da igreja para finalizar minha escrita, contei com sua compreensão. Aos moradores da Serra do Espelho da Lua, pela acolhida, amizade construída, pelo abrigo durante o período de pesquisa quando viajei com minha mãe para conhecer a serra mítica que deu vida às índias Icamiabas.

Às amigas Nazaré Rodrigues e Gélsiane Azevedo que remaram comigo entre banzeiros e remansos e choramos quando o Tio Mala (in memoriam) atravessou o grande rio. Ele que contribuiu nos ensinando que a lua se comunicava com ele. Quando ela ia se pondo ele ficava de frente com ela e dizia: Oh lua, leva minha panemice, minha fe minhas doenças. Tinha uma relação com a natureza que o fazia se sentir parte dela.

A todos e todas que contribuíram direta e indiretamente para que eu chegasse a este momento, minha gratidão.

DEDICATÓRIA

A meu saudoso e amado pai, Sebastião Tavares de Souza, que no final da minha caminhada neste processo doutoral, partiu para além do rio azul, mas levou consigo a certeza de que eu chegaria bem. Éramos mais que pai e filha, éramos amigos, companheiros das lutas do dia a dia desde a minha tenra infância. Minha doutora, era assim que me chamava. Meu pai, meu amor, meu protetor sempre querendo me ajudar, mas sei que continuas torcendo por mim junto ao Pai Eterno. Obrigada pelo pai que foi e continua sendo, pois depois de sua partida, sua aura ainda permanece aguçando nossos sentidos. Sua bondade rega todos os dias a minha vida. Jamais te esquecerei, te amo Pai!

RESUMO

Este estudo busca averiguar em que sentido a lua exerce influência sobre a vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua, no município de Nhamunda, no Amazonas. No contexto da abordagem dos processos socioculturais da Amazônia, esta investigação se entrelaça aos fios da interdisciplinaridade num diálogo entre Antropologia, Sociologia, Arte e Filosofia. O epicentro da pesquisa é a Serra do Espelho da Lua, situada geograficamente no município de Nhamundá, no Amazonas, pertencente a área rural de Nhamundá. A Serra é uma montanha mítica cercada de lagos misteriosos que segundo alguns historiadores, as índias Icamiabas realizavam seus rituais de procriação em noites de lua cheia. É neste espaço que os pescadores e pescadoras criam suas relações com a natureza, com a lua e seus mistérios. A metodologia, ancorada numa perspectiva rizomática de conhecimento, concentrou-se em narrativas de mulheres e homens colhidas no campo de pesquisa. As fontes secundárias foram cotejadas tendo por base fotografias, poemas e canções, concernentes à temática em estudo. Os principais resultados revelam que os mitos ao luar se metamorfoseiam, expressando ricas mensagens que constituem a motricidade que direciona os sentidos da vida de homens e mulheres, construindo significados e mantendo uma relação de proximidade com a natureza. A pesquisa mostra que nessa relação do humano com o não humano, as mulheres preferem pensar que a lua impacta suas vidas, fazendo-as mais fortes e empoderadas para a luta do cotidiano. Elas se banham na claridade da lua, repetindo o ritual das Icamiabas, pois acreditam que a lua as tornam mais fortes e corajosas. Por fim, pode-se dizer que as moradoras e moradores do entorno da Serra do Espelho da Lua, são sujeitos sociais que vivem de suas crenças e seus mitos, numa profunda elegia. Os povos tradicionais que moram no interior da floresta e nas margens dos rios da Amazônia, são sujeitos sociais que vivem de suas crenças e seus mitos, numa profunda elegia de segredos e mistérios. Os mitos trazem o que na academia não se aprende. Com os mitos, elas constroem modos de falar, de viver e de agir, concebendo a natureza como parte de si mesmos, fazendo-se parte dela, ouvindo sua voz e atendendo o seu chamado.

Palavras-chave: Lua. Mitos. Icamiabas. Nhamundá/AM.

ABSTRACT

This study seeks to investigate in what sense the moon influences the lives of the inhabitants of the Mirror of moon mountain range, in the municipality of Nhamunda, Amazonas. In the context of the approach to socio-cultural processes in Amazonia, this research is interwoven in the threads of interdisciplinarity in a dialogue between Anthropology, Sociology, Art and Philosophy, in addition to the voices from the field, the experiences and the observation in loco. The epicenter of the research is the Mirror of moon mountain range, geographically located in the region of the city of Nhamundá in the Amazon, which belongs to the rural area of Nhamundá. It is a mythical mountain surrounded by mysterious lakes that, according to some historians, the Icamíabas Indians performed their procreation rituals on moonlit nights. It is in this space that fishermen and fisherwomen create their relationship with nature, the moon, and its mysteries. The methodology, anchored in a rhizomatic perspective of knowledge, focused on women's narratives, collected in the aforementioned research field, plus secondary sources collated with photographs, poems, and songs, concerning the theme under study. The main results reveal that moonlight myths metamorphose, expressing rich messages that constitute the motricity that directs the meanings of men and women's lives, building meanings and maintaining a close relationship with nature. The research shows that in this relationship of the human with the non-human, women prefer to think that how much the moon impacts their lives makes them stronger and more empowered for the day to day struggle.. They bathe in the clarity of the moon, repeating the ritual of the icamiabas, because they believe that the moon makes them stronger and braver. Finally, the traditional peoples who live in the interior of the forest and on the banks of the rivers in the Amazon are social subjects who live off their beliefs and their myths, in a profound elegy of secrets and mysteries. Myths bring what cannot be learned in the academy. With the myths, they build ways of talking, living and acting, conceiving nature as part of themselves, being part of it, listening to its voice and answering its call.

Keywords: Moon. Myths. Icamíabas.Nhamundá/AM.

RESUMEN

Este estudio busca averiguar en qué sentido la luna influye en la vida de los habitantes de Serra do Espelho da Lua, en el municipio de Nhamunda, en Amazonas. En el contexto de abordar los procesos socioculturales de la Amazonía, esta investigación se entrelaza con los hilos de la interdisciplinariedad en un diálogo entre Antropología, Sociología, Arte y Filosofía, además de voces de campo, experiencias y observación in loco. El epicentro de la investigación es la Serra do Espelho da Lua, ubicada geográficamente en la región de la ciudad de Nhamundá en Amazonas perteneciente al área rural de Nhamundá. Es una montaña mítica rodeada de misteriosos lagos que, según algunos historiadores, los indios Icamiabas realizaban sus rituales de cría en las noches de luna llena. Es en este espacio que los pescadores y las mujeres crean sus relaciones con la naturaleza, la luna y sus misterios. La metodología, anclada en una perspectiva rizomática del conocimiento, se centró en las narrativas de mujeres, recogidas en el mencionado campo de investigación, más fuentes secundarias cotejadas con fotografías, poemas y canciones, referentes al tema en estudio. Los principales resultados revelan que los mitos claros de luna se metamorfosean, expresando ricos mensajes que constituyen la motricidad que orienta los sentidos de la vida de hombres y mujeres, construyendo significados y manteniendo una estrecha relación con la naturaleza. Las investigaciones muestran que en esta relación entre lo humano y lo no humano, las mujeres prefieren pensar cuánto impacta la luna en sus vidas, haciéndolas más fuertes y empoderadas para el luar del día a día. Se bañan con la luz de la luna, repitiendo el ritual de las icamiabas, pues creen que la luna los hace más fuertes y valientes. Finalmente, los pueblos tradicionales que habitan en el interior de la selva ya orillas de los ríos de la Amazonía son sujetos sociales que viven de sus creencias y mitos, en una profunda elegía de secretos y misterios. Los mitos traen lo que no se aprende en la academia. Con los mitos construyen formas de hablar, vivir y actuar, concibiendo la naturaleza como parte de sí misma, haciéndose parte de ella, escuchando su voz y respondiendo a su llamado.

Palabras clave: Luna. mitos Icamiabas.Nhamundá/AM.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Crianças brincando no rio.....	32
Figura 2 -Viagem de barco ao campo de pesquisa.....	56
Figura 3 -A Serra do Espelho da Lua.....	63
Figura 4 - Réplica de uma Muiraquitã	71
Figura 5 - Escultura da Muiraquitã em Faro - PA.....	71
Figura 6 - Banho das Icamiabas, trabalho de Frank Mendes, 1990.....	73
Figura 7 - Casa de farinha.....	77
Figura 8 - Lago das Princesas.....	90
Figura 9 - Sereia e o boto, trabalho de Arildo Mendes, 2017.....	109

LISTA DE ABREVEATURAS

ABNT-Associação Brasileira de Normas Técnicas

AM - Amazonas

PNPCT- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PPGSCA-Sociedade e Cultura na Amazônia

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I A COSMOVISÃO DOS POVOS TRADICIONAIS DO BAIXO AMAZONAS	
1.1 Natureza e cultura na Amazônia: o sentido do viver dos povos tradicionais.....	17
1.2 A influência dos astros na vida humana.....	27
1.3 Apresentação do Campo de Pesquisa.....	38
CAPÍTULO II A SERRA DO ESPELHO DA LUA COMO EXPRESSÃO DO IMAGINARIO	
2.1 A Serra do Espelho da Lua e seus mistérios.....	48
2.2 O Banho das índias em noites de lua cheia.....	57
2.3 O lago encantado na Serra do Espelho da Lua.....	68
CAPÍTULO III- AS MULHERES AMAZONIDAS E A VAGINOCRACIA	
3.1 O banho das mulheres da floresta.....	79
3.2 A mãe do lago como guardiã da água.....	88
3.3 A pesca feita por mulheres à época da arribação.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS	116

Introdução

Este estudo assume o propósito de investigar de que forma a lua é capaz de influenciar o trabalho da agricultura, a atividade da pesca e a vida das moradoras e moradores da Serra do Espelho da Lua. Uma montanha localizada no interior da cidade de Nhamundá, no Amazonas. Busca-se estabelecer uma discussão envolvendo natureza e cultura, num debate interdisciplinar com a Antropologia, Sociologia, Arte e a Filosofia.

O interesse pelo tema tem início no âmbito do meu estudo de mestrado, quando fui surpreendida com narrativas de campo que assinalavam o fato de que o reflexo da lua deteriorava o pescado. São narrativas que advêm da experiência dos pescadores e que hoje compõem o acervo de saberes sobre a pesca. Estas informações instigaram-me a ampliar este tema abrangendo a influência da lua sobre a vida das mulheres, considerando que o tema da lua e sua interferência na vida humana é pouco estudado nas Ciências Sociais. Para Eliade (2008, p. 128), a “lua é um instrumento de medida universal”. Ela está presente em todas as culturas com diferentes interpretações, acompanhando a imaginação dos seres humanos em qualquer lugar da Terra.

Para alguns povos como os chineses e judeus, a lua é festejada uma vez por ano para celebrar a boa colheita. A lua lhes serve de sinal no céu para o início das festividades. Os chineses denominam a festa como Feriado da Lua, já os judeus chamam Festa da Lua Nova e tocam as trombetas quando ela lança seu primeiro fio de luz no céu. Neste cenário, a lua simboliza fertilidade e abundância como “a raiz de tudo o que é yin” (ELIADE, 1979, p. 124).

Antigos chineses veem as manchas da lua em forma de uma lebre e em sua tradição, acreditam que as crianças que nascem com fendas nos lábios se deve ao fato de as mulheres grávidas receberem os raios lunares sobre seu ventre. Durante a Idade Média quando a licantropia era indiscutível, acreditava-se que o poder da lua cheia em transformar o homem em uma besta fera era coisa do demônio, espíritos do mal que se apossavam e faziam com que o comportamento do homem lembrasse um animal que rasteja, rosna e ataca.

Para Faur (2001, p. 347) em noites de lua cheia, “os relacionamentos podem tornar-se obsessivos, pois os ânimos estão exaltados [...] podendo levar à loucura”. Para a autora, isso acontece devido a posição da lua estar exatamente oposta ao sol. Quando isso acontece o seu campo magnético influencia os líquidos dos corpos vivos manifestando a aparição de comportamentos agressivos. Na antiga China a lua cheia significava fartura, mas “quando a

Lua escurece (última noite do ciclo lunar) as ostras ficam vazias e todas as coisas yin (fatura) começam a faltar” (ELIADE, 1979, p.124).

Em algumas comunidades tradicionais da Amazônia, a lua se faz presente em diversas narrativas, despertando o fascínio na imaginação de mulheres e homens, tendo por base as histórias vivenciadas relacionadas aos mitos. As narrativas apresentam o boto, a vitória régia, a cobra grande, a muiraquitã e tantos outros como sobreviventes mitológicos, por estarem sob a sombra da lua. Nesse mundo dos mitos amazônicos podemos encontrar o indicativo de uma visão distorcida da realidade em sua volta, na medida em que natureza e cultura não se apresentam como fatos isolados, mas envolvidos em emaranhados que se intercomplementam influenciados pelo imaginário social a partir da percepção de uma ecologia profunda. Para Capra (1996, p. 17-25), a ecologia profunda é uma mudança de percepção na qual “não se separa os seres humanos ou qualquer outra coisa do ambiente natural”. Esse autor vê o mundo como uma rede onde os fenômenos estão interconectados e são interdependentes.

Nesta interconexão da teia da vida estão mulheres e homens que se percebem como sujeitos em meio às relações de gênero. Essas relações, não obstante, ao longo da história vão assumindo assimetrias ou desigualdades entre os gêneros masculino e feminino, em que o homem assume superioridade sobre a mulher.

Conforme Bello (2000) subsiste, ainda hoje, a assimetria de gênero, uma desigualdade entre o ser homem e o ser mulher, que deixam visíveis os aspectos díspares, no sentido de sentir, perceber, ver, pensar e projetar o mundo. Para Scott (1995, p.72), os estudos sobre relações de gênero objetiva “compreender a importância dos sexos, isto é, dos grupos de gênero no passado histórico [...] e descobrir o leque de papéis e simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos, é encontrar qual era o seu sentido e como eles funcionavam para manter a ordem social ou para mudá-la”.

Torres (2019, p.167), compreende que “o processo de construção do gênero na atualidade não consiste simplesmente em um processo de oposição entre os sexos. A perspectiva de gênero não indica que essa categoria seja percebida como substitutivo do termo mulher”. De acordo com a autora, o gênero envolve uma gama de elementos culturais, cujas representações do mundo objetivo e do imaginário social se fazem notar no cotidiano dos atores sociais que desempenham papéis sociais.

O conceito de gênero é agenciado no curso das transformações históricas mundiais dos anos de 1980 para iluminar os estudos que envolvem mulheres e homens nas relações

sociais e de poder. São novas abordagens que iluminam as explicações sobre a condição feminina com base no contexto sociocultural, possibilitando a inclusão de novas concepções e cada vez mais mulheres adentram o cânone da ciência, retirando-as da “humilhação deste vazio imposto ao pensamento” (WEIL, 1996, p. 58).

Matos (2013, p.11) chama a atenção para o fato de que “as pesquisas nesta temática podem dinamizar as conexões entre história passada e prática atual, contribuindo para difundir que as construções/relações de gênero não são inertes, mas mutáveis e reconstruíveis”.

A lua é um elemento cósmico que necessita ser estudado não somente com base nos conhecimentos astronômicos da ciência, mas também, a partir do olhar daqueles que buscam nos fenômenos o pensamento científico, pois haverá sempre algo a ser pesquisado e “ a ciência nunca dará todas as respostas” (LÉVI STRAUSS,1978, p. 17)

A lua amazônica causou impacto em Lévi-Strauss foi surpreendente a ponto de o pesquisador ter precisado recorrer ao imaginário antropológico, para transportá-la do céu para a terra, em forma de homem ou de mulher, trazendo com ela todas as imperfeições e virtudes dos seres humanos. Ela se apresenta como entidade mágica, mítica e transgressora que tem poderes sobre a vida na terra e sobre todos os seres vivos que sobrevivem sob suas sombras. A lua necessita ser interpretada e compreendida para que possamos encontrar seu lugar no universo de uma forma bem diferente, a partir de novos olhares, incluindo o olhar de gênero.

Este estudo assenta-se nas orientações das abordagens qualitativas sem excluir os aspectos quantitativos, sob a inspiração da perspectiva fenomenológica . O trabalho de campo concentrou-se numa amostra de 10 moradores do entorno da Serra do Espelho da Lua, sendo 06 mulheres e 04 homens, ouvidos sob a técnica de entrevista profunda, como sugere Bourdieu (2012). A entrevista profunda é aquela na qual um mesmo entrevistado pode ser ouvido quantas vezes forem necessárias . Ouvimos também 01 intelectual para saber sua opinião sobre o imaginário social e 01 liderança da Serra do Espelho da Lua, também ouvidos sob a técnica de entrevista profunda.

Este trabalho encontra-se dividido em três capítulos que se conectam e expõem didaticamente a tese. O primeiro capítulo versa sobre a Cosmologia dos povos tradicionais do baixo Amazonas, em destaque para o viver desses povos , a influencia dos astros em suas vidas e a apresentação do campo de pesquisa.

O segundo capítulo traz uma abordagem sobre a Serra do Espelho da Lua e seus

mistérios, assinalando o banho das índias em noite de lua cheia e o lago encantado. Trata-se de forças que habitam a região da Serra do Espelho da Lua mostram a força da mulher acentuando a força da mulher como mantenedora da ordem social e a alteridade feminina.

O terceiro capítulo expõe as relações de poder que se põem no âmbito das relações de gênero. Discute o banho das mulheres como um ato de liberdade em razão de ter uma relação com o princípio feminino. Aponta a mãe do lago como guardiã da água e a pesca de arribação realizada pelas mulheres.

Este estudo se justifica não só pelo fato de contribuir para uma nova concepção de ciência no campo das Ciências Humanas e Sociais, mas também porque poderá contribuir para com as moradoras e moradores das Comunidades tradicionais da Amazônia, que poderão conhecer melhor os efeitos da lua sobre o pescado e a agricultura, que compõem o cotidiano de sua gente.

CAPÍTULO I: A COSMOVISÃO DOS POVOS TRADICIONAIS DO BAIXO AMAZONAS

Que será de ti, Amazônia, quando a doce flauta do uirapuru quebrar-se numa profunda elegia sobre os rios que minguam e os areais que avançam? (Jorge (Tufic)

1.1 Natureza e Cultura na Amazônia: o sentido do viver dos povos tradicionais

A Amazônia é conhecida mundialmente por possuir características singulares frente a outros lugares do mundo. Suas águas, suas florestas de várzea e terra firme possuem o maior banco genético do planeta, onde se encontram reservadas grandes quantidades de espécies vivas que poderão garantir a continuidade de várias formas de vida do nosso planeta. Todo esse universo sociobiodiverso transformou-se num verdadeiro tesouro cobiçado pela indústria farmacêutica e pelo mundo capitalista de modo geral (REIS,1968).

Os povos tradicionais que habitam essa imensa floresta são formados por homens e mulheres que veem e entendem o mundo onde vivem em toda a sua subjetividade. A própria existência desses povos é a resposta que necessitam para manter suas relações interpessoais no interior de uma sociedade onde se organizam para desenvolver seus trabalhos do dia a dia. São sujeitos capazes de desenvolver diferentes maneiras de pensar e estar no mundo. As formas de pensar e estar no mundo expressam-se por meio do imaginário construído nas relações do interior com o exterior. São relações complexas inseparáveis e indissociáveis, onde o interior e o exterior não se separam, pois “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (MERLEAU-PONTY 2018, p. 276).

O imaginário dos povos da floresta e sua relação com a natureza, pode ser considerada uma trilogia do humano bioantropossocial proposto por Morin (2007), uma junção entre o biológico, cultural e social. O cultural liga-se às antigas tradições dos povos ameríndios da Amazônia e o social é visto como uma força exercida sobre o indivíduo. Essa tríade de elementos compõe o sentido de viver dos povos tradicionais que flui da própria relação de ancestralidade com a Terra no retorno às coisas primeiras, “anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 5).

Numa poética da vida, diferente de antigas histórias relatadas por viajantes estrangeiros, os povos tradicionais que habitam uma parte da Amazônia, são providos de

capacidade de cuidar de si mesmos e do ambiente onde vivem. Sua cultura, seus costumes e suas relações sociais não são tradicionais no sentido de antigo, velho e arcaico, mas são saberes construídos de acordo com o ambiente e a vivência do cotidiano. Para Bachelard (1978), a poética evoca imagens, lugares, canteiros, pomares, bosques, porão, rios, águas que tornam nossa alma uma morada. Desse modo se significam e criam suas relações com o lugar mesmo em meio às transformações.

Esses povos nunca abandonam as suas origens. A televisão, o celular, o computador, a luz elétrica, entre outros mudaram a vida das pessoas que vivem nessas comunidades, mas essas mudanças não os afetaram totalmente. As crianças ainda brincam no rio, dando saltos dos galhos das árvores, das proas dos cascos¹ ou escorregando nos tobogãs de barro molhado feitos nos barrancos das encostas das várzeas (Figura 1).



Figura 1: crianças brincando no rio.

Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2019.

Nesse cenário de vida, os adultos saem para caçar, pescar, trabalhar na roça e ainda contam histórias de visagem à noite. As histórias geralmente contadas pelos avós, não são para assustar os ouvintes, mas para ensiná-los a entender o mundo ao seu entorno. Uma lenda Macuxi narra que há muito tempo, o homem era instruído a cuidar do seu ambiente de vivência porque possuía os sentidos sensíveis. Ele aprendia tudo com a natureza ouvindo a voz da floresta e principalmente através da mensagem da árvore.

A árvore que falava, disse então,
para o homem
[...] ‘come a carne da fruta, depois enterra a semente.’
Mas ele esqueceu-se do que a árvore lhe disse,
passou a estragar tudo,

¹ Pequena canoa feita para duas a três pessoas, confeccionadas de um tronco de árvores, e não possui nem quilha e nem leme. Ver Souza, 2012.

mas logo espantou-se do que fez.
[...] ‘nenhuma árvore lhe respondia’
[...]o homem quedou-se, triste, e já não tinha, já, como de onde fugir.
(TUFIC, 2012. p. 70-71).

A mensagem da árvore ensina as pessoas a se relacionarem com a natureza pelas lentes da sensibilidade. Ensinam também a perceberem que tudo o que existe no mundo deve ser preservado antes que os rios morram de sede, os pássaros silenciem, a floresta tombe em definitivo e o homem desapareça da face da terra engolido pela ganância. Antes também que a sabença dos povos tradicionais seja esquecida. Se a natureza morrer, o homem será extinto do Planeta Terra. Não existe homem e natureza separado, eles são um só. Para Krenak (2019, p. 10-33), não existe diferença, “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. [...]incluindo um pedaço de nós que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõe.”

Para que também as histórias não desapareçam junto com os que as fazem ganhar vida, elas precisam ser regadas de outros saberes que brotarão depois de cada história contada. Esse tipo de saber demonstra que a natureza viva ensina ao homem da floresta os modos de viver que não os priva de alegrias. Comprova também que ambiente de vivência dos povos não pode ficar invisibilizado e esquecido pelo tempo. A árvore ensina que, se as histórias desaparecerem, os seres que voam à noite irão morrer e com eles toda a sua mensagem.

Os povos tradicionais possuem uma sabedoria milenar que advém de sua ancestralidade, sabem perfeitamente que a preservação das árvores e dos ecossistemas está associada a sua pobre vivência. Os homens e as mulheres que plantam, se apropriam dos saberes ao utilizar o adubo orgânico para cultivar diversos tipos de produtos agrícolas. Na pescaria utilizam iscas tradicionais como frutos do igapó, minhocas, camarão, e restos de outros pescados. Observam a natureza e aprendem que toda sabedoria é dádiva do universo para eles. Estas aspirações expressam uma ecologia profunda com a vida que os rodeia (CAPRA,1995).

A ecologia profunda numa visão ecocêntrica da vida se compõe naquilo que Ingold (2015) chama de linhas de tecelagem de suas experiências exteriores e interiores, em estrias, fugas e desvios para trazer novos pontos de vista na forma de pensar e criar. Portanto, temos muito a aprender e conhecer com os povos tradicionais e seus modos de habitar a Terra com simplicidade sem ferir nocivamente o meio ambiente.

As mães nem sempre usam o fogão a gás para preparar o almoço. Deve-se reconhecer que a comida fica mais gostosa quando preparada no fogão à lenha. Depois do jantar a televisão é a atração tanto para os adultos como para as crianças, mas antes de dormir sempre surge aquele momento de sentir a brisa da noite e olhar para o céu e tentar ver as estrelas e a esplendorosa lua, que olha a terra procurando os verdadeiros adoradores das obras do Eterno.

Todos os dias, ao nascer do sol, mulheres e homens da floresta saem para realizar seus trabalhos diários e ao pôr do sol se banham às margens do rio para aliviar o corpo do trabalho pesado. Após o jantar procuram descansar e pescar um sono dos heróis no embalo suave de sua rede de dormir. Nenhuma outra pessoa do planeta conhece mais a Amazônia do que esses povos tradicionais que habitam nela. Os povos tradicionais que moram na Amazônia, em sua maioria, não possuem conhecimento acadêmico, mas ensinam coisas que na academia não se aprende. Seus saberes transcendem todo o conhecimento adquirido, contribuindo para mudar a vida de outras pessoas.

A Amazônia é complexa e os modos de viver desses povos são construídos de maneira inteligente, pois possuem um saber significativo que não os torna menor que o saber científico. Conforme Lévi-Strauss (1978, p. 19), os povos tradicionais “são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve [...] para atingirem este objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como fazer e fará um cientista”.

Os modos de viver dos povos tradicionais da Amazônia são pautados em sua cultura mítica que advém de sua ancestralidade e são capazes de dialogar com diferentes correntes de pensamento e concepção de experiência estética. Para Loureiro (2015, p. 105), essa experiência representa uma forma da experiência humana “íntima, ampla e profunda, rica de sensibilidade e emoção que testemunha uma vivência singular e que revela uma capacidade intensa de criação de formas”. A cultura desses povos assume formas diversificadas de acordo com a dinâmica de cada tempo, pois alguns povos vivenciam ambientes urbanizados e organizados pelo trabalho e pelo consumo, enquanto que outros, como os povos tradicionais, também se organizam e se articulam, mas pensam e vivem a natureza como sua própria vida sem a intenção de esgotá-la.

Os povos que vivem nas cidades podem até enxergar a natureza viva em algum canteiro disperso nas ruas, mas não possuem uma relação de proximidade com ela como os povos das comunidades tradicionais possuem. Eles vivem e sentem a natureza como a si

mesmos, no sentido do outro, numa relação de poder entre gigantes invencíveis. Para Loureiro (2015), desde o princípio da história da humanidade, o homem e a natureza vêm travando uma batalha de confrontos e enfrentamentos, que aos poucos, foi se modificando e transformando-se em uma cultura viva que cresce e se renova numa dinâmica que não se sabe quem é vencedor.

Neste duelo de gigantes não existe o derrotado, pois quando o homem da várzea percebe que a enchente será devastadora, fortalece sua casa com madeira resistente e suspende o assoalho. Conforme a água vai tomando conta do solo e da casa, o assoalho vai sendo suspenso. Dessa forma conseguem permanecer no local até as águas baixarem. As casas destruídas pelas fortes correntezas são reconstruídas quando as águas baixam.

Sobre esse duelo, Bachelard (1998, p. 166), chama a atenção para o fato de que a água é violenta e coloca em queda o princípio judaico-cristão ocidental de que a natureza está essencialmente sob a vontade de Deus, pois ela também se faz adversária. Nisso, “os quatro elementos materiais são quatro tipos diferentes de provocação, quatro tipos de cólera.” A ideia de controle e domínio da natureza é falsa. Homem e a mulher vivem numa relação de enfrentamento às ofensivas do rio e suas adversidades.

Entre esses moradores agigantados pelas formas de vida que vivem estão os pescadores, os farinheiros, os agricultores, os criadores, os vaqueiros, dentre outros. São povos tradicionais que tem modos de vida diferentes, mas tem algo muito forte que os cinge que é a sua tradição. A vida deles é organizada pela natureza e pelos ciclos vitais como um grande elo entre todos esses povos. A energia produtiva deles está no trabalho que é o grande articulador que faz com que se mantenham vivos.

O modo de viver dos povos tradicionais não somente faz mantê-los vivos através do trabalho, mas também mantem vivos seus rituais, festas e cerimônias que dão todo um sentido à vida. As suas tecnologias antigas e arte de viver, ensinam o que as novas não informam, pois, a visão que se tem é que as novas tecnologias chegaram para evoluir a humanidade. O que não se percebe é que antes dessas tecnologias chegarem, os povos tradicionais já haviam criado estratégias de sobrevivência, operando com sua criatividade para não sucumbirem diante dos grandes desafios. Sobre esse tipo de tecnologia antiga veremos o que diz um morador de uma comunidade tradicional da Amazônia que compõe a amostra desta pesquisa, a saber.

Ainda tem pessoas que usam hoje o João-de-pau², mas foi muito usado antes das tecnologias avançarem. As vezes quando falam em tecnologia pensam que é só o celular, o computador, mas a tecnologia são as nossas atividades que foram se aprimorando, foram se inovando, então tudo é uma tecnologia (Téu-téu, 57anos, entrevista, 2019).

Na fala de Téu-téu entendemos que ele teve a oportunidade de experimentar o Joao-de-pau em sua canoa e compreende que esse artefato fazia parte de um saber construído antes das tecnologias chegarem nas comunidades tradicionais. Ele lamenta que a geração de hoje não enxergue mais o Joao-de-pau como um dos saberes que construíram o viver, isto é, a forma de trabalho dos que vieram antes deles. O motor rabeta por exemplo, é um meio de transporte muito utilizado nas comunidades tradicionais e pode ser uma das tecnologias que foi se aprimorando a partir da canoa, do remo e do Joao-de-pau.

Para Almeida (2010, p. 62), “o que somos hoje não aconteceu da noite para o dia. [...] Para garantir sua permanência na Terra, homens e mulheres de todos os tempos e lugares consolidaram conhecimentos que, transformados e acrescidos chegaram até nós como uma dádiva, um presente”. Os povos tradicionais são formados por homens e mulheres que vivem nas florestas de várzea e terra firme e dela retiram seu sustento. Esses povos possuem modos de vida que contribuem para conservação do bioma, para a manutenção do ecossistema e dos saberes tradicionais.

O conceito de povos tradicionais dá fundamento à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais –PNPCT, criada e reformulada pelo Decreto de 13 de julho de 2006. De acordo com o Decreto nº 6.040, Art. 3º, parágrafo I, os povos e comunidades tradicionais são povos que [...] “se reconhecem como tais, [...] possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

Para Almeida (2008, p. 38), os povos tradicionais do Brasil são sujeitos que se organizam em favor das lutas contra a destruição do meio ambiente como “sujeitos sociais construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária”. Esses sujeitos são os indígenas, os quilombolas, as comunidades

² O João-de-pau no baixo Amazonas é conhecido como marido, companheiro de uma mulher e para o pescador artesanal da comunidade São Jose não é diferente. O João-de-pau é um artefato de madeira, acoplado na popa da canoa do pescador e serve como um companheiro para guiar a popa² da canoa quando o pescador estiver sozinho. Ver Souza (2010).

tradicionais de matriz africana, as comunidades tradicionais da Amazônia de Várzea e Terra Firme formada por extrativistas, pescadores artesanais, agricultores, entre outros.

Esses povos constroem os seus saberes tendo por base a inter-relação natureza/cultura numa relação que ombreia-se com a floresta, igapós, lagos, roças de mandioca, casa de farinha, entre outros. Uma ação com a mãe natureza. Nesse contexto, homem e natureza travam uma batalha de confrontos e enfrentamentos que aos poucos vai se modificando e transformando-se em uma cultura viva que cresce e se renova, numa dinâmica perceptível em que esses dois elementos são indissociáveis. Nessa luta entre homem e natureza, o vencedor mantém controle de autoridade sobre o outro, numa relação de intensidade. Em uma entrevista com a doutora Cristiane Rodrigues, a relação entre natureza e cultura se faz da seguinte maneira:

A natureza transita desde a pré-história. Nesse tempo homem e natureza eram uma só. A modernidade transformou esse pensamento e essa forma de agir a partir do momento que o homem tomou consciência que podia tomar a natureza para si. Então houve a fragmentação quando o homem se sentiu superior, dominador. Mas isso não significou que deixou de tê-la importante na vida dele. Atualmente no século XXI, por uma questão de sobrevivência, o homem percebeu que se ele não tiver uma relação mais estreita com a natureza e voltar lá atrás, a nossa civilização vai acabar. O ser humano que se preocupa com o crescimento de uma árvore faz parte desse universo homem natureza. A consciência é que liga essa ideia, ou relação entre natureza e cultura (Entrevista, 2022).

Natureza e cultura na pré-história não eram isoladas. A luta entre homem e natureza é vista de forma concreta e bastante conhecida pelos povos das comunidades tradicionais, mas o duelo mesmo acontece nas áreas de várzeas quando o humano e não humano são acometidos de algum tipo de angústia que somente eles entendem, pois são levados a manterem uma linguagem de sobrevivência diferente e ao mesmo tempo semelhante à de outras culturas.

Durante a enchente do rio Amazonas, o rebanho é levado para locais que não alagam (Terras Firmes), onde alguns morrem por sofrerem estresse durante o transporte ou por não se adaptarem ao ambiente. O sofrimento do rebanho acontece desde o embarque, travessia do rio e desembarque no local destinado. Muitos chegam bastante machucados, debilitados e acabam morrendo.

Outros ainda não adaptados ao local acabam morrendo envenenados por uma vegetação denominada chibata ou gibata (*Arrabidea bilabiata/Bignoniaceae*). Essa planta é tóxica e quando ingerida pode interferir no funcionamento do coração e sistema nervoso do

animal, levando-os a morte súbita por insuficiência cardíaca principalmente quando o rebanho passa por algum tipo de estresse.

Na maioria das vezes, o vaqueiro que cuida do gado na várzea não acompanha o rebanho e o mesmo é monitorado por outras pessoas que nunca haviam tido contato com os animais. Essa ausência pode ser um fator que os leva a não adaptação ao ambiente e pode também levar os animais a desenvolverem um alto nível de estresse. A relação homem/natureza ganha força quando o rebanho fica na várzea protegido pelas marombas onde não há incidentes de mortes por doenças ou envenenamento.

Isso acontece devido a relação existente entre o homem e o animal através da convivência do dia a dia fazendo com que essa aproximação faça bem ao animal. De acordo com Descola (2016, p. 13), “a grande maioria dos seres da natureza possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite [...] comunicar-se à maneira dos humanos e, [...] fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal.”

Os vaqueiros são os sujeitos essenciais no trabalho com o gado, pois são eles que cuidam e mantem uma relação de proximidade com os animais. Geralmente, os vaqueiros são os próprios moradores da comunidade onde estão os animais. Por isso, se o gado é abrigado na maromba³ durante a enchente, o vaqueiro tem a oportunidade de acompanhá-los de perto, mas se forem para a Terra Firme, isso pode não acontecer. Essa separação talvez possa ser um dos fatores que levam alguns animais a adoecerem. Esse modo de vida parece estranho aos ocidentais, mas é harmônico entre os humanos e os animais. Para esses povos é um eterno *carpe diem*⁴ amazônico.

Os moradores que criam seus animais como gado, galinhas, porcos, cães e cavalos aproveitam cada minuto do seu tempo aprendendo com eles o melhor da vida no campo. Eles têm o hábito de conversar com esses animais como se fossem da família e chegam a pôr nomes próprios em alguns deles com a finalidade de exercer algum tipo de comunicação em ocasiões de aproximação no momento da alimentação ou trabalho.

Antes de levar os animais para a terra firme há toda uma organização devido a travessia do rio. Esse tipo de viagem pode ser uma aventura, não no sentido de animação, alegria que satisfaz um desejo, mas uma experiência arriscada, pois a intenção dos moradores que criam esses animais é salvaguardar suas vidas, cuidar do seu novo ciclo, um novo retorno

³ Artificio construído com troncos de madeira, barro e bastante bagaço de juta e malva que servem para forrar a parte onde os animais irão ser cuidadosamente tratados

⁴ Frase em latim de um poema escrito pelo poeta romano Horácio (65 a.C.-8 a.C.), no Livro I de Odes. O termo traduzido significa aproveite e aprecie ao máximo o momento.

como essência de um conhecimento que precisa ser resguardado para as futuras gerações. Se aventurar nas águas e na floresta para manter os animais vivos, é resguardar o ecossistema da vida.

O modo de viver das comunidades tradicionais é a referência dos povos que vivem às margens do rio e no interior da floresta amazônica. A lamparina movida a diesel ou a querosene, ainda é essencial quando há acidentes na rede elétrica e os moradores podem ficar dias sem esse serviço. A geladeira pode ficar dias sem utilidade e o pote de barro volta a ser usado. Às margens do rio, as mulheres voltam a lavar a roupas em cima das pontes de madeira e as crianças deixam de assistir à televisão para brincar de manja fazendo tobogãs no alto do barranco.

O agricultor por sua vez cultiva suas plantas e desenvolve estratégias para que consiga mantê-las vivas durante as enchentes. Nesse período constroem balcões suspensos e semeiam para gerar mudas que serão plantadas quando as águas baixarem. O pescador é o trabalhador que muitas vezes realiza todas as outras tarefas. Durante o verão e o inverno, alguns pescadores cuidam do gado, cuidam das plantas e ainda saem para pescar. São sujeitos sociais que se edificam e se ressignificam no tempo contemporâneo com identidades que acompanham o tempo histórico. Almeida (2008, p. 38) denomina de “identidades emergentes” que se apoiam numa autoconsciência cultural, que consolida o significado mais abrangente de natureza.

O modo de vida dos pescadores das comunidades tradicionais de várzea é na maioria das vezes vivido na coletividade. Em cada casa nas margens do rio Amazonas quase todos adquiriram a arte da pesca. A pescaria é um modo de viver que se destaca nas comunidades de várzea. Seja homem ou mulher, se identificam como pescadores que constroem seus próprios apetrechos como malhadeira, tarrafa, espinhel, caniço, entre outros. Na canoa de cada pescador pode ter o material de pesca mais sofisticado do momento, mas não pode faltar o caniço, o anzol e a linha de pesca. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa desenha o seguinte quadro:

É uma pescaria que não traz desânimo e nem tristeza pra gente e não tem grande prejuízo com ela. Quando você coloca uma malhadeira, o jacaré escangalha e as piranhas fazem várias malhadeiras, então é uma tristeza para pescador porque ele já levou um prejuízo e vai ter que comprar outra. Com o anzol, espinhel e com caniço não. É muito difícil quebrar um caniço, ou o peixe levar um anzol, só se pescar com linha fraca. Às vezes eu passo um ano pescando só com um caniço. Quando o peixe leva o anzol dele é porque ele não leva um material de acordo com o peixe que ele pesca (Téu téu, 57 anos, entrevista, 2020)

Observe-se que Têu-têu chama a atenção para o zelo que o pescador deve ter com seus utensílios de pesca. Esse cuidado é pensado para que os apetrechos não sejam danificados durante seu trabalho de pescaria. A confecção dos mesmos requer tempo, prática e habilidade. Em meio a esses apetrechos está a *gaponga*⁵, muito utilizada pelos antigos pescadores. Esse objeto desperta curiosidade por ser simples, mas eficaz. Para ser usada, os pescadores precisam ter habilidades necessárias para manuseá-la. A agilidade com esse artefato de pesca é de grande sabedoria. Uma arte bem aplicada na pescaria do tambaqui e da pirapitinga (peixes de escamas muito apreciados na Amazônia).

Ao ser lançada com um caniço, o ruído da *gaponga* tocando na água cria uma onda sonora que desperta a senciência⁶ dos peixes. O ruído na água faz o peixe aproximar-se do pescador que ao mesmo tempo lança o anzol com a isca para a captura do pescado. Saber pescar utilizando a *gaponga* é consequência de um saber tradicional ensinado ao filho pelo pai, que aprendeu com o pai dele e assim de geração em geração vai se perpetuando essa arte.

Os trabalhos da pesca não se resumem apenas em lançar anzol, tarrafa, *gaponga*, ou escolha da isca, mas requer outros tipos de tática, e uma delas é a pilotagem da canoa que exige exímia destreza do condutor que também é pescador. Na fala de um entrevistado, ouvido nesta pesquisa fica patente o fato de o condutor da canoa possuir preparo o desempenho desta tarefa. Vejamos:

O piloto da proa tem que ter toda uma estratégia para pilotar uma canoa, é mesmo que dirigir uma rabeta, um carro, uma moto. Se não tiver o comando, a canoa vai rodar pra todo lado. Tem que ter afinidade pra pilotar senão não segue [...] tem que evitar bater canoa pra que os peixes não escutem o barulho, o movimento (Carão, 72 anos, entrevista, 2019).

O pescador é uma pessoa que pensa o seu lugar de vivência e aprende a partir da sua realidade. Ele produz um tipo de saber que constrói seu modo de viver de pescador como um sujeito que entende sua natureza e sua cultura. Possui uma expertise construída com o verniz das vivências e experiências. Podemos dizer que ele é um intelectual da Amazônia inserido numa representação de vivências e experiências que fazem com que ele sobreviva

⁵ (Do Tupi: Iua' = fruta + pona= que retine), é um artefato esférico preso a um caniço por uma linha de pesca, que emite ruído similar à queda do jauri, tapereba, catauari (frutas dos lagos) quando caem dentro d'água. (Ver Souza,2012).

⁶ Capacidade de ter consciência de sensações, sentimentos subjetivos como fome, dor e medo de maneira similar aos demais vertebrados

em meio às águas tranquilas ou agitadas dos lagos, furos⁷, igapós⁸ numa relação de afetividade com os peixes e com os seres míticos que vivem no imaginário dos povos tradicionais.

Os pescadores das comunidades tradicionais são homens e mulheres que se conhecem mais pelo apelido do que pelo nome próprio. Até os filhos pequenos não reconhecem o nome verdadeiro de seus pais e irmãos devido a essa forma de linguagem. Os amigos de profissão, na maioria das vezes, se conhecem há muitos anos, mas não sabem seus verdadeiros nomes. São trabalhadores polivalentes que desenvolverem diversas tarefas em suas práticas cotidianas, cujos conhecimentos também podem ajudar a comunidade na solução de problemas, superando dificuldades e inovando sempre. Os modos de vida de homens e mulheres da Amazônia são como a água, essencial para sobrevivência de sua família.

1.2 A influência dos astros na vida humana

Desde os tempos remotos, a humanidade vem sofrendo influências por forças exteriores que ajudaram a construir a história do mundo e que acabaram transformando a vida dos habitantes na Terra. Ainda não sabemos de onde viemos e para onde vamos. As teorias sobre a formação do Planeta Terra e conseqüentemente de seus habitantes, ainda são discutidas pela ciência, e não foi desvendado cabalmente o conhecimento do que há entre o céu e a terra e nas águas debaixo da terra.

Existem forças externas e internas que não podem ser concebidas pela ciência e nem compreendidas pela religião. Essas forças podem estar presentes no interior do mundo cosmogônico das diferentes culturas e acabam influenciando a vida de milhões de pessoas no Planeta Terra. Esse mundo cosmogônico é uma nave da imaginação que liberta o ser humano das amarras do espaço e do tempo e viaja para onde quiser. A bordo dessa nave, entre as maravilhas existentes no mundo que encanta nossos olhos e mexem com a nossa imaginação, está o céu, um dos grandes inspiradores da mente humana que oportuniza aos seres vivos a dádiva de fazerem parte desse universo. Nele, o sol, centro do sistema solar,

⁷ Termo genuinamente amazônico que significa pequeno canal estreito de um rio que adentra aos igapós.

⁸ Palavra tupi que significa floresta pantanosa, terreno encharcado.

associado à lua, são os astros por excelência, que influenciam a humanidade com a energia de seus corpos celestes.

Todas estas imagens compõem o imaginário de diferentes povos e povoam as mentes humanas em múltiplos processos de imaginação que dão características únicas a uma dada cultura. Para Durand (2004, p. 10), “a imagem pode se desenvolver dentro de uma descrição infinita e uma contemplação inesgotável. Incapaz de permanecer bloqueada no enunciado claro de um silogismo, ela propõe uma ‘realidade velada’ enquanto a lógica aristotélica exige clareza e diferença”.

Um exemplo disso se dá no campo da astronomia, onde o sol e a lua desempenham importantes papéis para manter o equilíbrio do planeta. O sol é o maior astro conhecido no mundo inteiro, uma grande esfera incandescente, fonte de luz e de vida. É no interior de seu núcleo que acontece a geração de energia através de reações nucleares, isto é, uma fonte de energia altamente concentrada e de elevado rendimento. Sua gravidade faz com que o Planeta Terra e outros planetas e até as partículas de detritos, girem em sua órbita.

A lua por sua vez é o satélite natural que gira na órbita da Terra e em torno do seu próprio eixo. Ela faz dois tipos de movimento denominados rotação e translação. O movimento de rotação dura 24 horas. Nesse movimento ela gira em torno de si mesma, produzindo os dias e as noites. No movimento de translação, a lua gira ao redor da Terra, acompanhando o movimento do Sol. Desta forma, assume diferentes posições em relação à Terra e ao Sol.

A lua é um astro que mostra sempre a mesma face visível, marcada por pontos escuros que a astronomia diz ser montanhas e crateras. Ela é a mais brilhante do céu depois do sol e é evidenciada pelas suas fases. Os ciclos regulares das fases da lua e o poder de incandescência do sol, desde a antiguidade tornaram esses dois astros importantes referências culturais em diversas áreas, principalmente na mitologia.

Nos anos iniciais de escolarização em diversas escolas, principalmente no Amazonas, o professor que inicia o estudo da astronomia, seja nos componentes curriculares de ciências naturais ou do ensino da geografia, apresenta o sol e a lua para os estudantes apenas a partir de suas existências físicas. No campo das ciências humanas, o sol e a lua aparecem de forma tímida através das festividades folclóricas ou datas comemorativas desconsiderando a mitologia amazônica de como os astros se apresentam no céu representando diferentes personagens que influenciam os modos de viver dos povos antigos do mundo, inclusive das comunidades tradicionais na Amazônia.

Os povos antigos, inclusive os da Amazônia sempre descreveram os astros como mensageiros do céu que avisavam o que poderia acontecer à Terra e seus habitantes. Os movimentos dos astros deixavam os povos atentos para o que poderia acontecer e dessa forma pensavam estratégias que pudessem ajudá-los contra alguma investida do céu. Durante os eclipses lunares e solares onde os astros eram cobertos pelas sombras em sua totalidade, os povos antigos ficavam apavorados e saíam nos terreiros das suas casas gritando e fazendo grande barulho para não deixar os astros dormirem.

Essas imagens na Amazônia não eram diferentes. O eclipse da lua e do sol deixava os povos tradicionais apavorados porque acreditavam que se não fizessem barulho, os astros iriam dormir para sempre e o mundo deixaria de existir. A fala de uma informante nesta pesquisa narra um desses momentos quando ela era ainda uma adolescente.

Quando eu comecei a me entender, eu via muita gente desesperado com aquilo que aparecia no céu, mas depois com o tempo eles acordavam o eclipse, batendo lata, tambor, panelas pra acordar a lua que queria dormir. Eu como era nervosa, eu ficava preocupada e com medo. Tinha vez que dava de dia, era uma coisa que brilhava, não sei o que era. Ai diziam: é uma âncora! O pessoal que dizia né? Ai eles pegavam uma cuia e botavam água. Diziam que enxergavam dentro da cuia com água. Alguns colocavam água na bacia, mas eles gostavam de ver na cuia porque a cuia era preta. Eles enxergavam dentro da cuia preta com água. Ficava parece uma lâmpada dentro da água (Margarida 75 anos, entrevista 2021)

A água nesse contexto aparece como mediadora entre o céu e a terra a partir do fundo negro da cuia pintada com cumatê⁹. O fato de os povos tradicionais fazerem barulho quando aconteciam os eclipses solares ou lunares, evidencia que os povos antigos construíam linguagens para se comunicar com os astros. Eles acreditavam que as vaias e gritarias funcionavam, pois acreditavam que agindo dessa forma assustariam o mal. Para Lévi-Strauss (2004, p. 329), a “algazarra por ocasião dos eclipses, [...] teria como seu objetivo declarado assustar e fazer fugir o animal, ou monstro, que se preparava para comer o astro”.

O barulho que acordava a lua era essencial para que o mundo não fosse destruído se os corpos celestes tentassem aproximar-se. O pensamento de uma devastação terrena nunca foi atribuído ao sol, mas à lua. Com relação ao eclipse da lua, as pessoas acreditavam que o mal estava às portas como se um animal ou um monstro se aproximasse trazendo pavor até que se distanciasse. De acordo com Casati (2001, p. 100), “Um eclipse total é, [...] o mais impressionante fenômeno natural. [...] A temperatura cai. Levanta-se um misterioso vento

⁹ Tinta retirada da casca da árvore com o mesmo nome que serve para tingir as cuias de tacacá.

frio. A sombra vem correndo como furação no mar. A luz entra em colapso [...] cai uma noite metálica [...] O mal-estar é inevitável [...].

Observa-se que o eclipse é um fenômeno sombrio que mexe com o emocional dos seres humanos até os dias atuais. A transformação da temperatura é atribuída aos maus presságios referentes à sombra da lua como algo obscuro e mal que pode influenciar de forma negativa o estado mental de algumas pessoas. Tanto o eclipse solar como lunar fazem parte de um fenômeno especial que nem todos podem contemplar devido não serem perceptível à visão humana.

Os astros também influenciam a cultura dos povos tradicionais que moram às margens dos rios, nas serras e no interior das florestas. A lua exerce um tipo de poder sobre os povos da floresta que se manifesta durante suas fases, aguçando o imaginário desses moradores. Para Eliade (1997, p. 482), é “*um tempo sagrado*” que se manifesta pelos ritmos cósmicos produzidas por uma “hierofania lunar”. Se com os povos chineses, a luminosidade lunar significava má formação, na Amazônia sua luminosidade afeta os peixes dentro do rio, principalmente quando estão presos nas malhadeiras dos pescadores, deixando-os vulneráveis ao calor da lua que os leva a morte, e a deterioração. A fala de Socó, pescador de uma comunidade de várzea, expõe esse fenômeno da seguinte maneira:

Ela tem um poderio maior que o sol. [...]uma vez eu peguei diversos peixes e deixei na canoa, de manhã não prestava nada. O tambaqui ficou amarrado na água, era baixo, aí ele ficou de lado, acho que ele estava fraco e ficou boiando [...] quando foi de manhã cacetei e não prestou. A parte que ficou fora da água não prestou, estava muidinha e a outra banda estava boa. E ele estava vivo! O sol ainda passa. O peixe fica no sol, agente cuida, passa um sal e fica bom, mas na lua é perigoso (Socó, 77 anos, entrevista, 2019).

Escurecimento nem sempre significa ausência de luz e claridade, também pode não ser o que o nome diz. Entre os agricultores, na lua nova e a crescente, que é o período escuro da lua, a terra se renova, as plantas germinam, a pescaria e a colheita de frutos é produtiva. Mas na lua cheia e minguante, que é o período de claridade, os agricultores não plantam e nem colhem. Os pescadores recolhem suas redes dos lagos, desarmam armadilhas de caça e pesca e esperam a lua morrer. Assim que a lua cheia desaparece no período da madrugada, tudo volta ao normal. Para Casati (2001, p. 9), “as sombras são preciosos instrumentos de conhecimento. Em vez de esconder revelam [...] que luz demais pode fazer mal”.

O sol nesse contexto não possui as mesmas características da lua no imaginário dos povos da Amazônia, mas desde o surgimento desses povos, o sol sempre representou o astro do fogo, responsável pela não putrefação do mundo. Esse astro tão necessário para as

comunidades tradicionais era responsável pelo não apodrecimento do homem e da terra, e a lua com suas fases, serviam para dividir o tempo como “símbolo de fraqueza, de corrupção [...] mas também renascimento” (PECKER, 2009, p. 174).

Nos mitos dos povos tradicionais, a lua mantinha uma relação de proximidade não somente com o sol, mas também com homem e dessa forma influenciando a vida na terra. Nessa relação com a Terra, a lua surge no imaginário dos indígenas as vezes como irmã, as vezes era esposa ou uma inimiga do sol e namorada do homem. Essa relação entre os astros e a terra, onde o sentimento mais profundo de estar junto era impossível, nunca foi concretizado.

A percepção dos pescadores quanto ao processo que o peixe passa ao entrar em contato com o luar possui um certo temor em relação ao poder dos astros, principalmente da Lua cheia. Tudo indica que esses sujeitos acreditam no sobrenatural, uma manifestação de poder da lua que influencia a vivência dos moradores das comunidades tradicionais de várzea como forças que existem entre o céu e a terra.

Essas forças da natureza podem ser constituídas por microscópicos saberes ainda desconhecidos por nós, que podem aproximar ou distanciar um objeto do seu local de origem. Esses saberes podem estar relacionados ao limiar, um mundo intermediário, de sonhos, de momentos, uma zona na qual se passa uma transição imperceptível, mas também é um salto, no sentido de uma experiência de transformação que pode mudar os rumos de uma história (GAGNEBIN, 2014).

O tema sobre o movimento dos astros é abordado entre mulheres e homens das comunidades tradicionais no Amazonas. São sujeitos que convivem durante o dia e de noite com os astros e com os fenômenos da natureza. O sol parece que está mais próximo da Terra, os ventos movimentam as nuvens mostrando que o tempo vai mudar, bem como as águas ao ponto de alagar embarcações. As chuvas dão sinal de que a enchente está chegando, as fases da lua mudam a rotina de trabalho e as estrelas escrevem as mensagens no céu com seu brilho. Cada astro ou fenômeno da natureza exerce seu poder sobre a Terra como emissários na expansão do céu. A astronomia, a ciência que estuda a origem, a estrutura e os movimentos celestes, mostra também que o mundo astronômico arquitetado no céu age como um espelho que reflete os acontecimentos no mundo.

Ninguém escapa da influência dos astros e nem do que eles podem significar na vida dos seres humanos a partir do mundo cosmogônico. Quando dizemos que ninguém escapa da influência dos astros significa fazer compreender que vivemos em um mundo onde o

universo em toda sua estrutura ensina que não estamos sozinhos. As forças externas estão em movimento com os mesmos objetivos, mas na maioria das vezes suas formas são apresentadas de maneira diferente. A Lua, as constelações, os planetas, e o sol podem ser considerados modelos que apresentam forças externas em movimento.

A maioria das culturas no mundo sobrevive do imaginário daquilo que existe entre o céu e a terra. Os indígenas da Amazônia e os povos antigos não faziam astronomia sem apresentar sentido. Tudo tinha um significado, uma resposta. Além da parte prática, havia uma finalidade de orientação. A intenção mais marcante sempre foi a parte religiosa. Havia os rituais de culto aos mortos, de fertilidade, entre outros que também era ligada à Astronomia. Os indígenas do sul do Brasil observavam os astros para compreenderem as estações e dessa forma sabiam o tipo de clima, que animal caçar, o fruto que iam colher e o peixe que iriam pescar. Todas as suas práticas aprendiam com a leitura do céu.

Essa prática de perceber o movimento no céu tem uma ligação muito forte com o movimento na água e na terra. Nossa infância foi sempre cercada por histórias mitológicas que ouvíamos nossos avós e pais contarem. Eram muitas histórias como o mito cobra grande, o fogo fátuo, mãe d'água, calça molhada, boto e outros seres das águas e da floresta. Na mitologia Dessana, as histórias eram narradas como vento no sentido de sair por aí andando e espalhando sementes através dos bicos das aves e dos córregos. Essas sementes morrem, ressuscitam, tornam a morrer, renascem, frutificam e fazem a escrita de muitas outras, mas nunca mudaram o sentido, a forma, o som. Para Tufic (2012, p.130) “uma lenda é sempre outra depois de contada”.

As comunidades tradicionais são formadas por agricultores e pescadores que também vivem uma realidade sustentada pelo imaginário através das histórias narradas, principalmente pelas pessoas antigas do local. Essas histórias fazem parte da cultura das comunidades tradicionais. Na Serra do Espelho da Lua, local de nossa pesquisa, abre-se um cenário andante de águas e florestas, onde as histórias amazônicas têm sabor de uma mitologia que dança ao compasso de uma astronomia usada no dia a dia pelos pescadores dessa área. Nesse lugar, os moradores enxergam o céu de diversas maneiras sempre com o objetivo de interpretar os movimentos dos astros.

A leitura que fazem do céu sempre foi feita para regular suas vidas. As histórias narradas sobre o movimento dos astros, são contadas pelas pessoas mais velhas da comunidade que valorizam esses saberes como um tipo de cultura imaterial, onde estão os

conhecimentos das pessoas em relação as diferentes formas de pensar e estar no mundo revelando uma multiplicidade de saberes e práticas.

As histórias locais para muitos são conhecidas como história de pescador, pois a maioria delas acontecem dentro dos lagos, igarapés e igapós. Para eles, os lagos são misteriosos, e neles muitos pescadores já desapareceram e nunca mais foram encontrados. Outros se perderam e não conseguiam encontrar o caminho de volta. Nesses locais aprenderam a guiar-se à noite pelas estrelas e pela Lua e de dia falam a linguagem do sol e das nuvens.

Os astros do céu das comunidades tradicionais norteiam tanto a orientação espacial, quanto a temporal dos moradores. Em suas viagens em noites escuras, sabem por aonde o barco deve seguir, devido ao movimento das estrelas no céu. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa revela o seguinte:

Eu morava em Nhamundá e de noite num lago chamado Uruá, um lago monstro e aparecia duas estrelas na direção do Mondongão, uma área do igarapé que a gente entra pra passar pro Macuricanã¹⁰. Se tu tirasse o barco da direção da estrela tu estava ferrado. É um guia. Se tu prestar atenção é um guia pra sair pro Macuricanã (Carão¹¹, 72 anos, entrevista, 2020)

O Complexo Macuricanã é um conjunto de lagos onde muitos viajantes ficaram perdidos durante dias por ser um local absurdamente extenso. Os que já passaram por essa experiência, até hoje convivem com o medo e angústia de não conseguirem sair. Ele é um verdadeiro labirinto de águas. O pescador não sabe denominar a estrela, mas sabe que ela é guia que pode favorecer uma viagem tranquila se o condutor da embarcação conhecer o movimento dela. Com isso os viajantes não se perdem e nem perdem tempo.

O movimento dos astros no céu tem um papel essencial nas práticas do dia a dia dos pescadores, dos agricultores e principalmente dos viajantes. Fazer uma viagem numa noite de lua nova possibilita ao viajante deitar no toldo de seu barco e contemplar as estrelas, pois é noite escura. Alguns dizem que precisam olhar mais para o céu, porque não tem o costume de fazê-lo. Cada experiência é diferente.

O Sol como fonte de energia é uma imagem imaculada neste mundo que jamais soube o que é a escuridão, permite a sobrevivência de seres vivos no nosso planeta e sempre foi

¹⁰ Área de proteção ambiental, berçário de variadas espécies de peixes e animais da região, formada por vários lagos que se interligam em um grande complexo de águas barrentas típicas de região piscosa.

¹¹ Ave pernalta da família dos Aramídeos, com altura igual a 70 cm. Sua plumagem é escura, com detalhe branco no pescoço e peito e tem bico alongado. Tem o canto triste como se estivesse lamentando algo.

idêntico a um deus nas diversas culturas. Na Amazônia, Guaraci, filho de Tupã é o deus sol que protege as criaturas de dia, significando força e proteção, mas também a forma como se vê a realidade e entende o mundo ao nosso redor.

Em suas histórias sobre os astros, os pescadores das Comunidade tradicionais não compreendem o sol como um deus, mas como um astro universal, que possui uma relação dialógica através de suas peripécias que torna os pescadores locais atentos para como será o novo dia. Conforme Carão, 72 anos, ouvido nesta pesquisa,

Quando chove o dia inteiro e quando é de tarde, o sol vai se pondo, ai ele dá bem forte umas cinco e meia, vermelho, ai agente e diz: amanhã vai fazer sol porque o sol olhou pra trás. Quando vai chover tem que prestar atenção no sol que ele cria uma roda ao redor dele. É a chuva que vai dar. Ele aparece no último foco (Entrevista, 2020).

A maioria das pessoas não tem hábito de ficar olhando o sol devido sua intensa energia que ofusca os olhos. Outras pessoas até conseguem olha-lo quando está se pondo, mas apenas como fonte de observação e neste processo não conseguem abrir os sentidos. Já algumas pessoas conseguem olhar percebendo a glória do maravilhamento. Para Loureiro (2015, p. 155), é aquilo que “traduz uma atitude reveladora de admiração pura, nascida na surpresa ou na percepção de algo que ultrapassa o real.”

Com esse olhar de admiração e fascínio, os pescadores interpretam o pôr-do-sol a partir de duas percepções: a primeira é observar se o sol “*olha pra trás*” e a segunda é se ele está de auréola. O olhar do sol para eles é um aviso de um porvir faustoso, indicando que a chuva não impedirá suas atividades práticas do dia posterior. Já a auréola a auréola luminosa em torno do sol significa um dia de chuva intensa. O sol conversa com o homem como mensageiro do céu. De acordo com Bachelard (1994, p. 63), o processo da imaginação ocorre quando “as imagens se atraem e se repelem sucessivamente, em recíprocas magníficas. É a própria vida da imaginação.”

O olhar do homem e da mulher da Amazônia não está diretamente relacionado ao olho, mas com o sentido de perceber, de compreender, de abrir os sentidos, isto é, enxergar o que está submerso à realidade. Descobrir o mundo dos pescadores, dos agricultores, é viver a doçura do olhar que fascina, que seduz e encanta, que torna o invisível, visível.

À noite o pescador se encanta com as Sete Estrelas. Um conjunto de estrelas que estão o tempo todo juntas, mas ninguém consegue realizar a contagem até o número sete. Para alguns moradores das comunidades tradicionais, existe uma maldição por trás dessa

ânsia de querer ver e contar todas as sete estrelas. Em suas narrativas afirmam que aqueles que conseguiram contar as sete estrelas morreram.

As Sete Estrelas assustam o imaginário dos moradores das comunidades tradicionais, mas sua ausência preocupa quando necessitam de um guia em noites escuras. Em algumas comunidades tradicionais no entorno da Serra do Espelho da Lua, a área rural de Nhamundá, antes de falarem sobre as Sete Estrelas, os pescadores reconhecem que falharam profundamente em não dar ouvidos aos mais velhos. Seus pais não usavam instrumentos de localização, nem relógios ou celulares para marcar o tempo, mas aprenderam interpretando o movimento dos astros em suas práticas de pescaria. O relato de Carão, 72 anos, expõe esta situação no seguinte sentido:

Um tempo, agora não, no lago do Mabari, aí atrás, na baixa grande, essas áreas todas que tem peixe, a gente não levava relógio, não tinha celular, nada. Quem era nosso relógio? Sete estrelas! Constelação Sete estrelas. Era nosso relógio. Ela vem, vem, vem e quando chegava bem aqui (mostrou para uma direção no céu) já era hora de a gente está tirando malhadeira, se preparando para vir embora. Quando ela estava pra ali (mostrou para outro lado) já era pra banda da madrugada. Sabia que era madrugada, uma hora, duas horas, horário certo pra pegar o barco pra ir pra Parintins. Servia de relógio pra gente as Sete Estrelas. Hoje a gente não dá nem valor porque tem relógio e celular. Ela está aí nessa área, mês de setembro e outubro (Entrevista, 2020)

O local onde é realizado o trabalho da pesca é formado por um conjunto de lagos que, tanto de dia como a noite, o pescador pode vir a ficar desorientado e se perder nos diversos pontos bem semelhantes ao outro. O saber baseado na experiência de observar o movimento dos astros no céu faz toda diferença para medir a localização espacial e o tempo. As Sete Estrelas controlam esse tempo no lago informando-o que está amanhecendo. Elas caminham no tapete negro do universo e mostram para o pescador o horário de ir para casa e recolher as malhadeiras.

Neste tapete negro salpicado de brilhantes estrelas há a possibilidade de enquadrar a lua da janela por dentro da casa dos moradores, bem como deitado na tolda¹² de um barco ou mesmo sentado no banco de uma canoa. No céu da Serra do Espelho da Lua não há poluição, então a lua com sua luminosidade magnífica surge, e junto dela podemos identificar uma estrela que segundo uma história indígena amazônica é a esposa da lua. Esses momentos de maravilhamento e revelação ao contemplar os astros nos fazem sentir a sensação de ver a lua como realmente é, ou seja, uma lâmpada no teto negro do céu. Para

¹² Cobertura destinada ao abrigo da embarcação, passageiros e guarnição, também denominada tolda.

Casati (2001, p. 9) “a sombra da Terra revela a verdadeira natureza da Lua”, logo em vez de esconder, revela.

A maioria dos pescadores não enxergam a Lua somente como uma lâmpada no céu escuro, mas como uma mensageira celeste. A Lua do céu da comunidade revela seu mistério e poder cratofânico movimentando a natureza como as plantas, os seres humanos, os animais, os peixes e o imaginário dos moradores. Os sinais que a Lua apresenta no céu, não tem nada a ver com a queda do céu, mas tem sabor de construção, equilíbrio e força. A chuva como um bem comum para a Terra é propícia para a agricultura, para aplacar a sede dos animais e equilibrar o clima quente. Para os pescadores, a Lua anuncia também se o dia será chuvoso ou não. Em suas narrativas dizem: “a noite ao redor da Lua também apresenta isso, uma roda. Ela fica rodada, é chuva! ”.

Se prestarmos bastante atenção, algumas vezes nos deparamos com uma auréola ao redor da Lua, mas não temos o costume de ficar olhando o céu. Os dias são corridos e a oportunidade de contemplar o céu vai se perdendo e a percepção do conhecimento que ele nos revela também vai desaparecendo. Casati (2001, p. 101) atribuiu isso ao “problema da pobreza de percepção”, pois essa ausência de olhar com profundidade para os fenômenos se torna um obstáculo humano que acompanha a insensibilidade dos olhos.

A Lua, assim como o sol, é um astro universal, mas não é imaculada. Tem seus momentos de escuridão, mas não perde sua energia, sua força e seu poder. Sem ela o equilíbrio da Terra não existiria. Na Amazônia, a lua caminha entre os mitos de fora para dentro e de dentro para fora se metamorfoseando nas diferentes formas de pensar de seus habitantes. Ela faz parte de uma discussão onde o real e o imaginário caminham juntos nas diferentes etnias da Amazônia. Para Maffesoli (2001, p. 77) “o imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real”.

No céu das comunidades tradicionais, a Lua é como uma fada amazônica boa e má que carrega em sua varinha de condão a fartura, alegria, brilho, beleza e vida, mas também pode carregar doenças, medo e morte, dependendo de seu movimento no céu. A arribação que presenteia às comunidades com fartura de pescado é uma prova da inconstância da Lua cuja consequência tem o poder de mexer de forma positiva ou negativa na reprodução dos peixes. De acordo com Jacamim, 37 anos, é na arribação que a lua exerce seu poder, sua força.

Nós os pescadores, agora nesse tempo de arribação esperamos a Lua nova, julho e agosto já começa, três, quatro dias antes, o peixe já começa se mexer.

Ele anda pelo lago todinho e tudo por aí a gente vê cardume de peixe se agitando pra sair, viajar e vai, vai, vai a Lua Nova, Lua crescente, aí vem a Lua Cheia. No outro dia da Lua cheia fica tudo parado quase. Fenômeno da natureza. Nós sabemos que a Lua mexe com muita coisa, as plantações e até com mulheres. Ela atinge as mulheres grávidas. Agente planta na Lua quarto crescente porque o nome já está dizendo, a Lua nova vai crescendo, crescendo (Jacamim, entrevista, 2020).

Para os pescadores das Comunidades tradicionais, a arribação é a saída dos peixes dos lagos, enquanto que para as comunidades indígenas é a piracema. Para alguns pescadores das comunidades tradicionais, o termo arribação é diferente de Piracema¹³. A arribação é a saída dos peixes dos lagos e a Piracema é o rumo rio acima que os peixes fazem. Pesquisadores da área da biologia denominam esse fenômeno como migração e consideram que esse movimento dos peixes acontece devidos a fatores ambientais como temperatura e o regime de chuvas. Trata-se de um movimento frenético de sair do lago e subir o rio, é uma fase importante pois tem a ver com o período de reprodução das espécies.

Na região Nordeste, a arribação significa bandos de aves de imigração. Na Amazônia também é empregada ao período da desova das tartarugas nas praias e à sua forma de captura quando emborcam-lhe o casco para cima. Essa ação também é conhecida como “viração de tracajá”, a qual surge na canção Cantiga de Parintins, que se tornou quase o hino da cidade. Vejamos um trecho da canção.

Terra de dona Ciloca
Pastora do meu bumbá
A pesca da Piraíba
Viração de tracajá
(Chico da Silva, 1980)

É na arribação que os pescadores e pescadoras acreditam que quando a Lua Nova faz com que os peixes surjam de todos os lados, a pesca é mais produtiva. Acreditam também que a força da lua nova vai se esgotando na chegada da Lua cheia, “quando tudo paralisa”, dizem os pescadores. Os peixes desaparecem e o que se consegue capturar não é o suficiente para dizer que fez uma boa pescaria. Esse problema foi pesquisado por um grupo de estudantes¹⁴, os quais realizaram experiências com várias espécies de peixes criados em

¹³ Do tupi: pirá, peixe+sema: saída=saída de peixes para a desova. Época em que grandes cardumes migram para as nascentes dos rios, saindo dos lagos no início da vazante ou enchente para a desova anual. Ver Souza (2020)

¹⁴ Claudio Alberto Gellis de Mattos Dias e Diego Santos Fagundes: Universidade Federal do Amapá. Campus Binacional Oiapoque. NEPA - Núcleo de Estudos em Pesca e Aquicultura; Amauri Gouveia Junior: Universidade Federal do Pará; Maria Divina Murillo Lopez de Silanes: Departamento de Farmacologia y

tanques a partir de luminosidade das cores. Os resultados foram muito interessantes, mas o que chama a atenção foi a exposição de uma espécie de peixe sob luminosidade lunar. Para Dias (2013, p. 171) “o período lunar parece ter influência na atividade reprodutiva, [...]. O brilho do luar em determinadas fases lunares, sendo uma fonte de iluminação natural, foi avaliado como supressor da síntese de melatonina pineal e melatonina plasmática”.

A experiência com os peixes demonstra que o nível de melatonina¹⁵ no cérebro dos peixes reduz em noites de luar fazendo com que fiquem quietos, sem movimentação. Esse hormônio é responsável pelo sono o qual altera o comportamento dos peixes, mas com a aparição da lua nova no mês de agosto, a força e energia que ela traz espalha os cardumes de peixes para todas as partes dos lagos num movimento frenético de querer viajar. Acreditar que a lua poder interferir no comportamento dos peixes é um sinal de um imaginário transgressor. Leach (1989, p.43) considera esse homem “um antropomorfizante blasfemo, um infrator dos primeiros princípios da análise científica séria”.

O pescador que vive nas comunidades tradicionais, as margens do rio e dos lagos, no interior dos furos, igapós e igarapés é um eterno observador da natureza que percebe e enxerga o invisível no visível. O visível está associado aos movimentos do céu e o invisível é o imaginário dos moradores locais.

1.3. Apresentando o campo da pesquisa

Entrar no campo de pesquisa em terras amazônicas é construir afetos com o local, é tornar-se parte de um corpo cuja dimensão vai além do real. É preciso aprender a falar com os bichos, com a água, com a terra e com os espíritos da floresta. A Amazônia é formada por um corpo que fala em todos os sentidos, envolvendo questões muito complexas privilegiando assuntos que iniciam desde a biologia, passando por instâncias do social, atingindo a esfera teológica, filosófica e cosmogônica.

O campo de pesquisa conforme as asserções de Bourdieu (1989, p. 119), são “espaços estruturados de posições[...] que podem ser analisadas independentemente das características

Fisiologia (Fisiologia), Facultad de Veterinaria, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España; Júlio César Sá de Oliveira: Universidade Federal do Amapá. Campus Marco Zero. NEPA - Núcleo de Estudos em Pesca e Aquicultura.

¹⁵ A melatonina (MEL) ou N-acetil-5-metoxitriptamina (hormônio do sono) é o principal hormônio sintetizado pela glândula pineal dos vertebrados.

dos seus ocupantes”. O campo é sempre algo desconhecido e que aos poucos o pesquisador vai desbravando com muito cuidado. Antes de ocorrer a aproximação com o campo, o pesquisador deve passar por um processo de preparação que permita-o lidar com as aventuras do próprio campo.

Para Torres (2020, p.20), “olhar o campo e nele mergulhar não significa abarcá-lo em sua inteireza, senão direcionar o olhar para uma única direção com objetividade do pensamento”. A Amazônia é o chão “excelente para o desenvolvimento de pesquisa científica” (BATISTA, 2007, p. 37). É um campo fértil para o adorno dos mitos e pertencimento com a natureza. Nela, o campo é a terra, e a água e floresta e esse tripé encontra-se presente na vida dos moradores que habitam as comunidades tradicionais.

As pessoas pensam diferente de outras que não têm esses elementos tão presentes no seu cotidiano. Para os povos tradicionais que ali moram, a Serra tem pés, as margens do rio têm costa e boca, a água tem olho, a castanha tem umbigo, o igarapé tem cabeça, o rio tem braço, o milho tem mão e até o pau tem orelha.

Entre as partes do corpo da Amazônia, estão os pés. São eles que sustentam o corpo, dando-lhe firmeza para andar, correr e sentir-se livre. Os pés são como alicerces, os quais em muitas construções significam sustentabilidade, força, responsabilidade e magia. Pelo olhar das *paragens* amazônicas, no contexto dos corpos, que as comunidades tradicionais tecem seu lugar de vivência e de fala. Um exemplo de corpo da Amazônia são as serras, parte elevada do relevo amazônico que pode chegar a mais de 100m de altitude. Para Dias (2020, p.37), a Valéria é uma personalidade mítica que mora na Serra de Parintins, cuja aura é sentida ao toque do ar puro, à medida que o barco encosta às suas margens. Acredita-se que é aos seus pés que a Valeria sustenta o viver das comunidades locais com sua história de senhora da terra e mãe mítica.

Outras personagens auráticas são as mitológicas Icamiabas que moram ao pé da Serra do Espelho da Lua, no rio Nhamundá, também mora ao pé dessa serra, um homem que os moradores do entorno o chamam de Curupira da Serra. Ele planta, colhe, confecciona seus artesanatos, cria seus filhos com o que a terra produz, bem como desbrava a montanha, protegendo as riquezas do local. Era no pé da Serra do Espelho, às margens do lago, que em noites de lua cheia as índias Amazonas banhavam-se sob os olhos dos apaixonados índios que desciam a montanha para receber das mãos das belas índias, a enigmática muiraquitã que Barbosa Rodrigues (1889, p. 107), as denomina carinhosamente de “Muyrakytãs [sic] amazonense”.

A Serra do Espelho da Lua é o local de nossa pesquisa, uma montanha localizada às margens do rio Nhamundá, que envolve os viajantes em uma aura de sentimentos e bons calafrios e nos aproxima de um tempo vivido e experimentado no local. É um lugar misterioso o qual, durante muitos anos atraiu viajantes que vieram com o vento da ganância, arrancando das memórias dos moradores as histórias que dão sentido à construção dos povos tradicionais que habitam aquele lugar.

Na Serra do Espelho da Lua, natureza e cultura não se separam, pois se entrelaçam entre corpo e mente numa ação simbiótica na convivência humano/natureza. Atreladas às experiências com a natureza, desenvolve-se relações de afetividade e reciprocidade. (TORRES, 2005). As relações de gênero conforme esta autora possui uma ontologia que predispõe formas de ser e estar no mundo e na história. As relações de reciprocidade, afetividade e respeito para com o mundo exterior, que é a teia da vida, tece as relações míticas tanto do ponto de vista material, como imaterial.

Quem convive na Amazônia às margens do rio tem a possibilidade de observar o ambiente de vivência que entrelaça natureza e cultura. Os povos tradicionais tem suas vidas conectadas com a tríade natureza/cultura/sociedade (TORRES, 2005), numa relação de afetividade e reciprocidade como concebe esta mesma autora. De acordo com Morin (2000, p.54), “existe uma relação triática indivíduo/sociedade/espécie [...]. As interações entre os indivíduos produzem sociedade que testemunha o surgimento da cultura e que retroage sobre os indivíduos pela cultura”.

Os mitos amazônicos são a prova dessas interações que fluem no imaginário social dos moradores das comunidades tradicionais que acabam personificando os elementos existentes na natureza amazônica. Nesse cenário, a lua e seu eterno refluxo se personifica, a partir de diferentes características: ela pode ser mágica, astuciosa, forte, amável, mas também pernicioso. Em noites amazônicas a lua cai silenciosa com todo o seu mistério sobre as comunidades tradicionais das várzeas e Terras firmes de Parintins, bem como brilha em noites de luar na Serra do Espelho da Lua às margens do rio Nhamundá¹⁶.

Esse local é silencioso e triunfante, movimentando o pensamento mítico e poético das pessoas provocando aquilo que Loureiro (2015, p. 87), denomina de olhar “estético poetizante do cotidiano natural amazônico”. Essa forma de percepção é um mergulho na Amazônia profunda por via do imaginário. Esses espaços onde o imaginário repousa,

¹⁶ Rio originário da etnia dos índios Jamundás, tanto o rio quando os municípios são divisores do estado do Amazonas com o Pará.

privilegia o sentido estético dessa realidade cultural, na qual fervilham incontáveis mitos e onde a lua surge em vários deles como agente influenciador da vida humana.

A lua na Serra do Espelho faz parte da natureza humana, ela é andrógena, lésbica, genésica, mãe das ervas, entre outras qualidades. Ela percorre os espaços do imaginário local através das narrativas sobre as Icamiabas, conhecidas como as guerreiras Amazonas, que em noites de lua cheia realizavam rituais para perpetuação de uma sociedade matriarcal ali existente. Essas narrativas contadas de geração em geração buscam explicar os mistérios e apresentam a lua como uma manifestação simbólica, cujo poder transcendental, transforma a vida das criaturas míticas da Amazônia que vivem na imaginação dos povos tradicionais atingidos pelo luar.

Uma viagem até a Serra do Espelho da Lua partindo da cidade de Faro¹⁷ pode durar até 1h 30 min em uma voadeira 25 HP. Mas o percurso pode durar quatro horas quando realizado em um barco de pequeno porte. Ao adentrar o santuário policrômico do rio Nhamundá, os viajantes se deparam com um portal de montanhas verdejantes que se abrem à frente da embarcação, um leque de imagens duplicadas a cada quilometro viajado. Olhadas de ângulos diferentes, as cadeias de montanhas criam formas transformando-se ora em platôs, ora em pirâmides verdejantes. À medida que se distancia do portal de montanhas, a beleza imaginante de cada um vai ficando para trás ao som do motor da voadeira ou do leve ruído do banheiro da embarcação de madeira.

A sensação em viajar pela Amazônia num barco lento ou num barco veloz é muito diferente. O barco veloz não possibilita ao viajante olhar o que está à sua volta com profundidade. Mas o barco lento dá tempo de sentir a relação de proximidade entre homem e natureza entrelaçados. O rio Nhamundá é aquele que comanda a viagem. Para Tocantins (2000, p. 278), “O rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, [...] onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio”. O rio carrega afeto e pode revelar o interior e o exterior das pessoas revelando uma janela aberta de almas sensíveis.

O percurso da viagem é revigorante para uma alma sedenta de aventura à procura de rastros deixados pelas ancestralidades. Após algumas horas de viagem, surge a Serra do Espelho da Lua, um lugar onde os fragmentos de uma civilização histórica e mitológica vive na mente dos povos tradicionais de Nhamundá. O rastro também sempre esteve em todo canto da mata, há centenas de anos se apoderando dos bens materiais e imateriais da Serra.

¹⁷ Última cidade do Estado do Pará, localizada à margem esquerda do rio Nhamundá, limite com o estado do Amazonas. Ver Machado (2010).



Figura 2: Viagem de barco ao Campo da pesquisa
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2019

A Serra do Espelho da Lua constitui-se numa parte do corpo da Amazônia, ela encontra-se situada geograficamente às margens do rio Nhamundá, pertencente a área rural de Terra Firme do município de Nhamundá. É um rio constituído por homens e mulheres que trabalham com a terra e com a pescaria. A Serra do Espelho da Lua, às margens do rio Nhamundá, é uma montanha onde os espíritos descem para falar com o um antigo morador, seu Britinho. A terra fala com ele e ele ouve a voz da montanha em sonhos.

Na Serra do Espelho da Lua, a terra tem voz, a água tem voz, o vento tem voz e toda a natureza que se movimenta tem o poder da fala. É nesse contexto de fenômenos imaginantes, de linguagem sensível que buscamos averiguar em que sentido a lua exerce influência sobre o pescado, quando em noites de luar deixa a carne dos peixes em processo de putrefação. De acordo com Torres (2005, p.54),

A terra representa a força operadora da esperança, da alegria, do júbilo e da festa, através da qual o indígena e o caboclo reverenciam a divindade com ritos de agradecimento pela generosidade do roçado e da boa colheita. Da mesma forma os rios, constituem-se na motricidade que determina a vida da região [...] A floresta, por sua vez, representa tanto o universo da biodiversidade e palco das representações do imaginário social das populações locais, quanto reserva natural de usufruto de bens materiais para a sobrevivência dos nativos.

A terra, o rio e a floresta, onde vivem os moradores da Serra do Espelho da Lua tem um valor imensurável e nela existe uma força que cria, recria, transformando suas vidas. Os moradores aprenderam com a natureza que a força operadora de esperança da terra, a motricidade dos rios e a biodiversidade representada na reserva natural da floresta, são bens

que não se esgotam, por isso, quando uma fonte econômica cessa, a outra opera em favor de sua sobrevivência, como nos informa Flor de Maracujá¹⁸ (45 anos), moradora da Serra do Espelho da Lua: “quando acaba a safra do peixe, a gente trabalha com o plantio da cebolinha, coentro, couve e pimenta cheirosa” (Entrevista, 2020).

Na dinâmica da vida das comunidades tradicionais, mulheres e homens criam seus filhos, constroem suas casas, e vivem uma vida onde a natureza plantou seus pés e lhes deu sustentabilidade. Em algumas comunidades que alagam durante as enchentes, a terra quando sai do fundo representa renovo, os húmus que renovam a terra e por seis meses geram vida e facilitam a colheita. Mas, o processo da vida não se encerra neste período, ela se reinventa na tríade, água/ terra/ floresta. A natureza entra com providência tanto na vazante quanto na enchente, mas não cessa de prover o alimento. Nesse mundo, a floresta é o coração do lugar que sente as tragédias e os infortúnios locais, pulsando ao compasso da transformação da natureza.

O rio, fonte de vida das comunidades, também destrói vidas. Nas áreas de várzea, o rio destrói casas, deixando a terra fragilizada, inunda as florestas e arrasta sonhos deixando rastro de destruição e medo, mas também deixa uma terra renovada, limpa e fértil para um novo ciclo onde a vida brota de todos os lados. Conforme Bachelard (1997, p.16).

A princípio, em sua violência, a água assume uma cólera específica, ou seja, a água recebe facilmente todas as características psicológicas de um tipo de cólera. Essa cólera, o homem se gaba rapidamente de domá-la. Por isso, a água violenta é logo em seguida a água que violentamos. Um duelo de maldade tem início entre o homem e as ondas. A água assume um rancor, muda de sexo. Tornando-se má, torna-se masculina.

Toda a atividade humana parte de uma ofensiva contra o mundo que pode ser aliado, mas também adversário. Na Amazônia, o homem/mulher e o rio vivem numa relação de afetividade e enfrentamento, por isso, se quebra a lógica de que o rio comanda o homem ou de que o homem tem controle sobre o rio. A violência das águas abate fortemente os moradores, mas não a ponto de desistirem ou desanimarem. A união das comunidades fala mais forte e soa com mais intensidade diante da fúria da natureza.

Nas comunidades tradicionais inclusive na Serra do Espelho da Lua, uma vez por ano, os pescadores atribuem à força da lua nova a movimentação dos peixes e começam a preparar seus artefatos de pesca. Os pescadores, em conformidade com a lua nova se

¹⁸ Estamos utilizando nomes de pássaros e flores para salvaguardar o anonimato das identidades dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa.

distribuem em várias partes estratégicas para a captura dos peixes. Esse período de fartura é denominado pelos pescadores de *saфра*. Esse tempo de grande abundância somente chega ao fim na lua cheia, quando a lua perde força. Então, os pescadores recolhem suas malhadeiras e vão para suas casas em respeito à natureza. Um dos informantes ouvidos em nossa pesquisa expõe o seguinte quadro:

Agente tem respeito. Ninguém vai pro lago na lua cheia. Essa semana vai ser lua escura, aí a gente vai. Assim que ela for diminuindo vai ficando melhor pra nós porque o clarão vai diminuindo até sair a lua nova. Mas tudo quem faz é Deus. Ele quando colocou porque alguma coisa tinha, pelo menos naquele período conserva. A gente fica com aquela intuição ruim, mas a gente não pode fazer nada. Aceitar o que Deus faz. Eu acho que Deus colocou isso porque se for todo tempo escuro não vai sobrar nada na água pro cara pescar (Téu-téu, 57 anos, entrevista, 2019).

Para Torres (2016, p. 20), os povos tradicionais “respeitam os mistérios do rio e da floresta, que possibilita ao mesmo o cuidado com o ambiente onde habitam”. O respeito pelas normas sociais estabelecidas com a natureza é a forma que os moradores dessas comunidades se utilizam para sua sobrevivência. Eles observam o período da lua cheia e tem o cuidado de não deixar o peixe exposto na canoa, por isso prefere pensar que os peixes precisam esconder-se nas profundezas do rio e na escuridão dos igapós. Os peixes sentem medo e se escondem da claridade da lua. Logo, natureza e cultura desempenham importantes papéis para o bem estar do povo local.

A Serra do Espelho da Lua é um local de vivência e aprendizagem onde a mata, o rio, e a terra, fazem parte de um processo de construção histórica e de conhecimento. São espaços significativos onde natureza e cultura se relacionam com maior intensidade do que nas áreas urbanas. É uma sociedade que tem em seu campo um rio, uma floresta e a terra muito presentes para sua subsistência e essa presença pode moldar a forma de pensar e de agir dessa comunidade. Para Morin (2001, p. 72), esse sentimento de proximidade em que uma pessoa chama a outra para se juntar à sua família, restaurando uma relação de lar protetor, é uma “fraternidade mitológica”. O lago da Serra do Espelho da Lua carrega a aura mítica das Icamiabas numa sinergia que inunda o lugar. Uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa revela esta percepção da seguinte maneira:

A sensação é de tu imaginar que tem alguém te olhando, porque a Água é bem (ficou sem palavras porque não encontrou palavras para descrever a beleza de uma água que as vezes muda de cor) ...antes a gente enxergava os paus da natureza no fundo do lago, não tinha nada tirado. Hoje não tem mais

nada. Você ia lá e imaginava olhando no fundo que alguém estava te observando. O silêncio é muito grande, podia ser o vento que fosse, não mexia a água. (Girassol, 52 anos, entrevista, 2022)

O lugar carrega no ar e em suas ambiências os mistérios que povoam as mentes humanas na Serra do Espelho da Lua. Trata-se de uma representação mítica e pulsante do imaginário social que se personifica em seres que habitam e já habitaram a floresta e os rios, a quem são atribuídos significados, valoração e simbologia. Para Lévi-Strauss (1985, p. 70), “o mito aparece como um sistema de equações em que os símbolos, nunca nitidamente apercebidos, entram por meio de valores concretos, escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis”. As águas nas quais as índias princesas se banhavam reafirmam este vínculo identitário da comunidade com o lugar nas sensações de pertencimento e vinculação. O carinho e afeto abroham numa topofilia¹⁹ do “elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico” (TUAN, 2015, p. 5). As experiências dos moradores da Serra do Espelho da Lua formam-se na experiência constituída de sentimento e pensamento.

O sentimento dos moradores não se dá apenas por meio de sensações distintas, ele também contém a memória ancestral e a intuição que produzem impactos sensoriais no fluxo das experiências humanas. O mesmo lago onde se banham os habitantes no tempo atual, é o mesmo que banhava as índias guerreiras Amazonas, sem deixar de perder sua simbologia mítica com a lua. Nas experiências dos atuais moradores, várias vivências com as águas se constituem no cozinhar, beber água, lavar roupa e banhar-se. Sobre estas experiências, Girassol nos revela o seguinte:

Tomar banho era mais no rio. Lavar roupa. Depois do almoço que ia tomar banho já levava a louça pra lavar, era costume isso. Eu fui me adaptando do jeito deles. Pra tomar banho era sempre só as mulheres e os homens não podiam ir pra lá porque a maioria tomava banho sem roupa. Nunca o banho era junto com os homens. Quando elas subiam, já traziam a roupa limpa (Entrevista, 2022).

As relações de vivência das mulheres com as águas se dá na descida da serra para as águas que se misturam às práticas cotidianas do trabalho diário entrelaçado ao banho e mergulho nas águas. Nas experiências com o lugar se constitui o sentir no cotidiano através do tempo, porém, não o tempo cronológico, mas sim, o tempo mítico que se marca nas

¹⁹ Conceito criado por Yi-Fu Tuan para definir o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou o ambiente físico nas percepções, atitudes e valores envolvidos nas relações com o meio ambiente.

vivências entre o real e o imaginário. O descer a serra para as águas mostra um campo ritualísticos no qual não fazem isso apenas para tomar banho misturado às práticas cotidianas, mas um dever de manter contato com a mãe natureza através da água e do beijo da lua, antes do ritual de procriação. Um ritual que não deixa de ser a purificação das mulheres guerreiras que habitaram a serra “ às quais não faltava nunca a poesia de um luar iluminado às margens do lago ‘Espelho da Lua’ quando das festas dedicavam à mãe muiraquitã (BARATA,1954, p.251).

As atividades diárias das mulheres com as águas se dão numa mistura singular no mergulho úmido do lago em sons que ritmizam a vida, traçando o curso das relações com o mundo por meio do corpo (TUAN, 2015). O corpo feminino, nas relações com um elemento feminino e materno como a água, captam de forma única as tensões e vibrações do mundo. A prática do banho das mulheres e suas práticas cotidianas associadas às águas formam uma “sociologia do corpo que constitui um capítulo da sociologia especialmente dedicado à compreensão da corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (LE BRETON, 2007, p. 7). Conforme este mesmo autor, as práticas cotidianas do trabalho e afetividade no lago da Serra do Espelho da Lua, a saber:

Tecem a trama da vida cotidiana, das mais fúteis ou das menos concretas até aquelas que ocorrem na cena pública, envolvem a mediação da corporeidade; fosse tão-somente pela atividade perceptiva que o homem desenvolve a cada instante e que lhe permite ver, ouvir, saborear, sentir, tocar e, assim, colocar significações precisas no mundo que o cerca. (IBIDEM, 2007, p. 7).

Moldado no contexto social, o corpo está associado ao imaginário e ao simbólico, veiculando as relações com o mundo por meio das sensações e tensões. Isso se desenvolve nas atividades perceptivas, bem como na expressão dos sentimentos. Antes de ser imaginária e simbólica, a existência é corporal e constitui nossas relações primeiras com o mundo. Através do corpo, sente-se as forças do universo e da vida, o frio, calor, vibrações, sons e o vento no rosto.

A vida dos moradores das comunidades tradicionais da Amazônia se tece num “espaço para os corpos, como o calor para a vida” (BITTENCOURT, 2001, p.143). Nas acepções de Deleuze e Guattari (2012), é uma relação poiética que floresce nos perceptos e afectos que formam um conjunto de sensações independentes de quem os sente. As afecções

são os devires que transbordam as forças daquele que passa por eles. Ambos são imbricados na experiência, a exemplo do banho das mulheres, no lago da Serra do Espelho da Lua.

O social, ambiental e subjetivo, registros apontados por Guattari (1990), se misturam na complexidade da vida amazônica, na união de gentes, bichos, plantas, terra e água numa ecologia de saberes. Na Serra do Espelho da Lua, campo desta pesquisa, a vivência está na ecologia profunda, referida por Capra (2010), não como ecossistemas segregadores, isto é, homens e mulheres vivendo em um e os seres vivos em outro. A ecologia profunda é o compartilhar sutil e equilibrado dos seres no mesmo ecossistema vivo, inter-relacionando-se constantemente num processo auto-regulador em que um depende do outro, e porque não dizer autopoietico (MATURANA, VARELLA, 1995).

O cerne deste debate, repousa na afirmação do valor intrínseco da natureza como parte integrante de uma rede conectada. O fato de viver interligado com esse mundo cósmico pode ser percebido na fala do morador da Serra do Espelho da Lua, quando diz que “o peixe é mesmo que o ser humano. A gente tem medo de pancada e desvia de algo ruim que vai acontecer. Assim é o peixe, ele se desvia quando querem fazer mal pra ele” (Curupira da Serra, 60 anos, entrevista 2019).

Essa cosmovisão percebida nas falas dos moradores deste mítico lugar se aproxima do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2017), o qual valoriza o saber tradicional local, numa perspectiva da decolonização do conhecimento. Tais percepções vão na contramão dos dualismos dogmáticos que o Ocidente nos legou na separação entre natureza e cultura. Como vimos anteriormente, as relações humanas se dão em níveis de enfrentamentos, o que nos faz perceber a visão poética da vida dos moradores não de forma harmoniosa, perfeita, equilibrada e edenista, mas são relações de embate e enfrentamento.

As comunidades do entorno da Serra do Espelho da Lua, se integram ao lugar e formam uma única comunidade constituída em redes. Em Maffesoli (2014), visualizamos a comunidade emocional que pode ser compreendida como a comunidade que se faz no próprio fazer de seus moradores, com as águas das Icamíabas e a floresta, que constroem a si próprios em meio às vicissitudes da vida.

Este é o campo de nossa pesquisa, o locus que possui uma aura mitológica emanada do lugar. Por mais que não saibam exatamente como expressar os afectos que pulsam em suas almas, as mulheres da Serra do Espelho da Lua, vivenciam diariamente as heranças imaginárias e simbólicas que tornam esta, uma região habitada por uma aura feminina. Ela

se se faz presente na lua, nas águas, na terra e influencia nas práticas cotidianas de trabalho e vida.

CAPÍTULO II: A SERRA DO ESPELHO DA LUA COMO EXPRESSÃO DO IMAGINÁRIO

*“A carnação cobre sempre o mesmo esqueleto”
(Barbosa Rodrigues)*

2.1. A Serra do Espelho da Lua e seus mistérios



Figura 3: A Serra do Espelho da Lua
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2019

Desde que os conquistadores chegaram à Amazônia, iniciou-se uma trajetória de epítetos que ganharam o mundo por meio de diversas literaturas que contam histórias sobre essa terra cobiçada. Inferno Verde, Terra de Ninguém, Quinto dos infernos, entre outros, são conceitos que foram se construindo na memória e no imaginário além-mar como um lugar onde homens e mulheres andam nus, comem carne humana e vivem em meio aos bichos da floresta, um verdadeiro mundo primitivo.

A Serra do Espelho da Lua (F.5), é vista de longe como um quadro pintado com as mais belas cores do céu que combinam com o verde da montanha e as águas brilhantes. Uma maravilha que alegra os sentidos. Um verdadeiro “*hic et nunc*”, *aqui e agora*, revelando um momento único, que emana uma energia boa, um banzeiro de emoções e sonhos como se nunca o indivíduo fosse acordar. A energia do local é sentida no primeiro contato com a areia branca que lembra a neve, depois os olhos constroem a imagem de um homem pequeno e a sua pirâmide verde no meio da floresta amazônica. O homem é o seu Britinho, o morador

que cuida da Serra do Espelho. Ele tem 60 anos, expõe seu pertencimento com a Serra nos seguintes termos:

Eu moro aqui desde que eu nasci. Essa serra é nossa, porque antes de mim era o meu pai que cuidava. As pessoas que vem aqui me apelidaram de curupira...curupira da serra. Eu entro e saio do mato. Tem gente que já se perdeu e não conseguiu sair sozinho, tivemos que ir atrás (Entrevista, 2019).

Seu Britinho gosta de ser chamado de Curupira²⁰ da Serra. Ele recebeu esse codinome devido saber entrar e sair da mata ileso. Seu afeto pelo lugar é de filho zeloso que tenta proteger a mãe de outros filhos que só a procuram quando querem algo. Sua relação com a natureza foi fortalecida porque a alcunha de Curupira da Serra demonstra que natureza e cultura transitam na Serra do Espelho da Lua o tempo todo.

Dormir na Serra do Espelho da Lua desperta um sentimento de pertencimento do lugar como cidadão do universo que se deleita com o clima agradável. À noite, as estrelas brilham com mais intensidade, e o silêncio é implacável na maior parte do tempo. Os grilos cantam um repertório de sons estridentes para atrair suas parceiras, corteja-las e induzir as fêmeas ao acasalamento. Esse tipo de ato não acontece somente com os grilos, pois ao alvorecer ouve-se o canto de acasalamento das guaribas, os macacos bugios, cujos sons são tão intensos que parece estar próximos da casa, mas estão há quilômetros de distância.

Esses animais de vozes poderosa são relativamente grandes e se alimentam de vegetais. Vivem em grupos em média de 10 indivíduos num sistema de poligamia no momento de acasalamento. Emitem o som poderoso na voz devido ao enorme volume do osso hioide²¹, que pode ser ouvido há quilômetros de distância. Na maioria das vezes avisam que estão reunidos em grupos e também quando percebem a presença de intrusos. O poder acústico do canto dos macacos bugios é ameaçador, principalmente por parte do macho dominante que impede a aproximação de outros grupos de guaribas e evita encontros agressivos diretos. É o poder da voz da floresta anunciando seu imaginário delirante com requinte de fertilidade.

²⁰ O mito brasileiro do curupira é “incontestavelmente o mais antigo”. Para as tribos indígenas antigas como os Karaibas, Tupis e Guaranis, o curupira era uma das divindades que governava a movimentação do mundo onde viviam. A floresta, o vento, as plantações, a abundancia, as montanhas, os animais, entre outros, estavam sob seus comandos. A crença mais geral no curupira é que ele era “o *senhor, a mãe [sic] (cy), o gênio protector [sic]* das florestas e da caça, que castiga os que as destroem, premiando muitas vezes aqueles [sic] que o obedecem, ou de quem se compadece” (Ver Rodrigues 1890).

²¹ Osso que fica na parte anterior do pescoço, abaixo da mandíbula e não se articulado com outro osso, apenas com músculos. É apenas suportado pelos músculos do pescoço e à musculatura na base da língua.

O filme Selva Trágica expõe uma história de suspense quando a natureza selvagem, em forma de mulher, une o mundo humano ao sobrenatural para se vingar daqueles que não ouvem sua voz. Vejamos o que diz um trecho do filme:

Pobre de você que não entende os mistérios da selva. Aprenda a escutar o que não pode ver e mantenha sempre os pés no chão. Não seja seduzido pelo doce néctar dela. Porque você precisa saber que a selva pode dar muita coisa, mas também pode tirar muita coisa (Trecho do filme Selva Trágica, 2021).

A floresta fala e sua voz ecoa delirante fazendo estremecer a pele da alma dos que não sabem escutar. Os que aprenderam a ouvir sua voz se unem a ela e convivem harmoniosamente, mas quando esse elo se quebra a floresta cobra um preço que pode custar sua vida. Durante muito tempo, nos arredores da Serra do Espelho da Lua se ouve narrativas das histórias do passado e do presente. Essas histórias relatam que visitantes, pesquisadores e alguns exploradores que se aproveitavam da sabença e da humildade desses povos para se apropriar de bens materiais e imateriais que estavam sob seus cuidados. Alguns moradores dizem que essa ação tem afetado a harmonia entre homem/natureza na Serra do Espelho da Lua.

Os espíritos da floresta sussurram mensagens aos moradores da Serra avisando quando o perigo se aproxima, mas por vezes não conseguem lembrar algumas mensagens. O imaginário social não é mais o mesmo, as histórias são narradas paulatinamente e corre-se o risco de não poderem mais ouvir o que natureza diz. Tanto o Curupira da Serra como os outros habitantes, recebem a tarefa de proteger a floresta, impedindo que seja destruída pelos poderes maléficos que devoram a vida. Os espíritos maus não destroem apenas a floresta e o homem visível, mas o invisível, trazendo um rastro de morte que pode extingui-los. Conforme Kopenawa (2015, p.6), “A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. [...] os rios vão desaparecer [...] o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar[...] os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar”.

O objetivo de todos os Xamãs é proteger o seu lugar de vivência e para o Curupira da Serra o seu lugar é mais valioso que qualquer tesouro imaginado. Durante o tempo que vive no local, sempre encontrou muitas dificuldades em convencer os visitantes desconhecidos e que na Serra do Espelho da Lua não havia lugar para pensamentos profanos em busca de riquezas. Os que se aventuraram saquear as encostas receberam castigos da grande mãe que habita o local. De acordo com Jacamim (37 anos), informante do entrono

da Serra do Espelho, “tudo tem mãe. De água, de igapó, mata central, lago central, eles têm mãe com certeza” (Entrevista, 2020).

A fala de Jacamim apresenta um fragmento de matriarcado nas comunidades tradicionais no entorno da Serra do Espelho da Lua, e isto nos remete à existência de que a mãe está na serra como protetora do lugar. É um matriarcado constituído no processo histórico, um território de gênero (TORRES, 2015). Para Bachofen (1967), o matriarcado existe desde a religião pré-histórica. A religião matriarcal pauta sua adoração à Deusa Mãe, prioriza seus ritos a adoração à natureza, sacralidade e fertilidade. Foi o tempo das grandes Deusas, mulheres que inspiraram organizações sociais caracterizadas pela prática da cooperação, àquelas que reverenciam a vida e seus mistérios.

Muitas são as narrativas amazônicas nas quais a mãe sempre está presente. Em várias comunidades tradicionais de várzea e terra firme existe a mãe dos lagos que preserva as espécies e impede a pesca quando o pescador não pede permissão. Fato muito semelhante acontecia na Serra do Espelho da Lua, no ritual da pesca das muiraquitãs. Os “talismãs que tem representatividade da força, saúde e poder” (MELO, 2004, p. 46).

O ritual da pesca das muiraquitãs era realizado apenas por mulheres, mas a efetivação da atividade só acontecia quando a mãe do lago permitia. Para mergulhar no lago, em busca das muiraquitãs, as Icamiabas se preparam para conseguir retirar o barro verde que ficava no fundo do lago. Se a mãe do lago, Yacumama, permitisse a entrada, elas conseguiam emergir trazendo o barro verde, ainda mole em suas mãos que, em contato com o ar endurecia. Esses artefatos eram ofertados no encontro anual entre as Icamiabas e os índios Guacaris como símbolo de fertilidade.

Rodrigues (1889, p.146) percorreu várias partes da Amazônia em busca do amuleto, da muiraquitã²² Embora duvidando de sua origem amazônica, o nomeou de “*Pedra das Amazonas*”. Era com elas que as Icamiabas presenteavam os homens que as visitavam. O amuleto não era apenas uma pedra verde, mas era força da imaterialidade que provocava “alterações no comportamento dos seus portadores [...] aspecto da força e magia dos muyrakytãs, símbolo das mitológicas guerreiras e peça importante na discussão sobre a sua existência em terras amazônicas” (MELO, 2004, p. 33).

²² Etimologicamente, o termo muiraquitã é de origem tupi *pu'ir-a(w)ki-(i)tã* ou *mu'ir-a(w)ki- (i)tã* [pu'ir ou mu'ir=missangas, contas, enfeites de Artefatos confeccionados em pedras verdes, *nefrita*, com diferentes formas (zoomorfos, especialmente batraquianas, cilíndricas, fusiformes, etc), encontradas na região de Óbidos, no Baixo Amazonas (RODRIGUES,1889)

Outra versão sobre a pesca da muiraquitã afirma a ideia de que elas estavam vivas como peixes no fundo do lago Yacyuaruá (espelho da lua). Para conseguir pescá-las, as Icamiabas feriam seus corpos e lançavam o sangue na água que em contato com o sangue delas as muiraquitãs vivas paralisavam. As índias mergulhavam e as apanhavam e com eles presenteavam aquele que as fizeram ser mãe de uma filha. A pescaria da muiraquitã era um ritual sagrado que somente a mulher poderia realiza-lo. Esse fato é visto como um empoderamento das mulheres. Numa entrevista em 2020, Joice Berth diz que no matriarcado, ninguém se empodera individualmente se o grupo não estiver empoderado.

A Serra do Espelho da Lua às margens do rio Nhamundá é um local onde se percebe o protagonismo das mulheres entrelaçado a um feminino misturado à natureza que gera fertilidade. São experiências representadas por forças simbólicas, uma energia da influência que a lua tem sobre nosso corpo. Essa energia feminina é harmonizada com a água, a montanha, a roça, a terra, a areia branca que compõe cenários da Amazônia. “Uma energia que vem da alma e encontra suporte na formação cultural desses povos” (TORRES, 2005, p. 34).

As peculiaridades dessa estética²³ feminina na Serra do Espelho da Lua, estão espalhadas em todo canto da serra. São forças carregadas de magia e rastros de experiências vividas por viajantes estrangeiros, visitantes e pesquisadores de vários lugares do Brasil e do mundo. Em seu processo histórico cultural, a Serra do Espelho da Lua é um local onde as representações de valor mágico jorram fertilidade como fonte inesgotável de todo símbolo do princípio feminino.

Para Torres (2019, p. 1), “as relações das mulheres com a natureza, especialmente com a Terra, possuem substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade. Pachamama equivale à Mãe-Terra, pois [...] é uma herança e um legado dos Incas que sopra espiritualidade para outros países [...]”. Na Serra do Espelho da Lua essa fertilidade se dá de várias maneiras, dentre elas a confecção da Muiraquitã, feita do barro extraído do fundo do lago onde mora Yacumama, a mãe do lago. Há na perspectiva de gênero, “[...] o sistema de gênero-relações entre homens e mulheres, determinação de papéis e definições dos atributos de cada sexo-foram tomando forma também” (STEARNS, 2007, p. 27-31).

Para Scott (1995, p.12), “o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. Seria melhor dizer que o gênero é um campo primeiro no seio do qual ou por meio

²³ Estética – não só aquela inscrita no espaço artístico convencional das obras classificadas e aceitas como arte, mas a capacidade de sentir, de perceber, os sentimentos que fazem parte da vida.

do qual o poder é articulado”. As concepções de gênero estão para além das relações entre mulher/homem e homem/mulher, “situa-se como um elemento que permite captar as texturas das interações sociais construídas social, histórica e culturalmente” (DIAS, 2021, p. 45). Para Torres (2015, p. 19) “as relações de gênero são elementos estruturantes da vida em sociedade. São relações que tecem os fios da sociabilidade e engendram os papéis sociais e a divisão social do trabalho”, que podem ser observados nas funções das lendárias Amazonas. Há aqui uma força feminina que habita a Amazônia.

Para Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração”. Essas forças estão no fundo do Lago, no interior da floresta e nas encantarias que originaram a lenda das princesas e em cada ponto daquela região, como histórias longas contadas sempre com modificações. Todas com o mesmo fundo, alterando os episódios, “mas essa carnação cobre sempre o mesmo esqueleto (RODRIGUES, 1889, p. 03).

As narrativas sobre a relação da muiraquitã com a fertilidade das Icamíabas são relatadas pelos povos indígenas de diversas formas. Vejamos como os índios com imaginação fértil, propensa ao maravilhamento explicavam a origem baseada nas lendas. Os relatos são considerados relíquias que foram desaparecendo com o indiferentismo e com elas a história de valiosos documentos que Rodrigues (1889, p. 22) denomina de “riquezas soterradas”.

De acordo com as histórias contadas pelo Curupira da Serra e pelos moradores da cidade de Nhamundá e Faro, essas narrativas se tornaram lendas, mas com um cunho de verdade. Ítalo Calvino (2012), atrai atenção no prefácio às suas *Fábulae*, quando afirma estar convencido que este gênero de narrativas conta histórias que são verdadeiras. O autor reitera que o sentido mais profundo nos fatos é o enigma.

A muiraquitã possui influência direta da lua como estética feminina que gera a fertilidade tanto no sentido biológico como no sentido cultural. No que diz respeito ao biológico, elas mantêm relação sexual, engravidam e passado os meses de gestação dão à luz. No sentido cultural, a relação sexual somente acontece se houver permissão da mulher, pois vivem em um sistema matriarcal no qual o homem serve apenas para procriar. Durante a gestação essas mulheres não dependem de nenhum tipo de auxílio paternal e no parto tem o direito de não querer a criança se não puder perpetuar a sociedade em que vivem.

Na perspectiva de Smith (1973, 87), o matriarcado caracteriza-se por “uma complexa teia de relações formadas a partir de um grupo doméstico onde, mesmo com a presença

masculina, o lado feminino é favorecido [...]”. Isso pode ser percebido na narrativa do morador Curupira da Serra, o qual ainda guarda em seu imaginário a História e força feminina das mulheres Amazonas, embora acrescenta elementos de seu tempo em sua interpretação. Em sua narrativa afirma que uma vez por ano os índios de várias etnias desciam da Serra e outros atravessavam o rio Nhamundá, para participar do ritual da Lua cheia, com as Icamiabas. O ritual ocorria às margens do lago das princesas, no pé da Serra do Espelho da Lua. Vejamos a seguinte relato por seu Britinho, o Curupira da Serra:

As águas eram verdes e brilhavam com o clarão da lua. Eles jogavam as pedras preciosas no lago, inclusive as muiraquitãs para que as índias mergulhassem pra buscar as pedras. Aquelas que fossem encontradas, eram dadas como presente ao seu escolhido. Muitas pedras nunca foram encontradas, ainda estão no fundo do lago, enterradas (Curupira da Serra, entrevista, 2019).

A história narrada pelo Curupira da Serra apresenta a força da natureza operando no fundo do lago quando as índias mergulhavam para buscar as pedras preciosas. Algumas dessas pedras não podiam ser encontradas porque a mãe do lago não permitia. As pedras mais importantes eram as muiraquitãs que somente eram presenteadas depois que a criança nascesse. Se a criança fosse do sexo masculino, o pai o levava para criar, mas se fosse do sexo feminino, as Icamiabas a tomava para si e presenteavam o índio com a muiraquitã verdadeira que tinha a forma batráquia. Um mito Aruá conta que alguns filhos do sexo masculino retornam depois de dez anos. Se fossem velozes na corrida e bons de atirar com arco e flecha ficavam, se fosse vagaroso, a mãe matava.

O ritual de fertilidade que acontecia durante a festa tinha o envolvimento de corpos ao luar que se lançavam nas águas do lago, em mergulhos que poderiam dar esperança aos homens em poder ter o privilégio de momentos de amor com uma daquelas belas índias. Para as sociedades matriarcais que vivem na Austrália e na Índia, o corpo da mulher é a própria fonte de criação, é calor, é luz, é vida “é a encarnação das forças da natureza [...] identificadas pelo sol, pelo calor que gera o desejo e por sua luminosidade” (COLER, 2008, p. 22-23).

As forças da natureza são representações do feminino que gera vida. O lago da Serra do Espelho da Lua representa essa energia pulsante de desejos que iniciam às suas margens, antes do ato sexual. Em Loshui, um vilarejo situado na China, essa encarnação do feminino surge entre as mulheres Mosuo. O desejo sexual que pulsa pelo parceiro está presente também nas águas do Lugu, que para o povo Mosuo representa lago-mãe. Para Bachelard (2013, p.136), “dos quatro elementos, a água é o mais importante, é o “elemento embalador”

[...], traço de seu caráter feminino [...] embala como uma mãe [...]. A água leva-nos. A água embala-nos. A água adormece-nos. A água devolve-nos a nossa mãe”.

O Lugu é um dos maiores lagos de montanha de toda Ásia, cujas margens no período da noite dão a ânsia sexual pelo parceiro que floresce durante os encontros em

momentos mágicos. Se os desejos sexuais, às margens do Lugu forem compatíveis, a mulher aperta três vezes a mão do seu escolhido e faz o convite. O aperto na mão do parceiro é um sinal que dá início a uma noite de muita sensualidade. As forças da natureza operam o desejo sexual entre as índias da Amazônia que habitavam a Serra do Espelho da Lua e são as mesmas que atuam entre as mulheres Mosuo do vilarejo Chinês e vem do mesmo lugar, do encanto das águas como energia que emana fertilidade. O autor conclui que é desse elemento feminino sob as imagens superficiais e profundas delas que as forças humanas estão escondidas em um tipo de intimidade bem mais intensa que o fogo.

O ato sexual é um tipo de sentimento que inflama o ardor da paixão e ao mesmo tempo demonstra proteção quando os corpos se encontram envolvidos. O desejo sexual que envolve as índias da Serra do Espelho da Lua é muito esperado. Logo após o ato sentem-se na obrigação de recompensá-los com uma muiraquitã na forma de rã.

Para Barata (1954), apenas as formas batraquianas com duplos furos laterais são as verdadeiras muiraquitãs. Essas pedras na forma batráquia lembram a forma externa do órgão reprodutor feminino e sua localização corporal, o que reforça mais a ideia representativa de fertilidade quando as índias estavam enluadas. Para os povos indígenas, a lua exerce influência direta sobre o ciclo biológico da mulher, a menarca, primeiro fluxo menstrual da menina é vista como lua sangrenta. A expressão *enluadas* se aplica ao estado da moça que menstruou pela primeira vez e que foi deflorada pela lua.



Figura 4: Réplica de uma Muiraquitã.
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2020.



Figura 5: Escultura da Muiraquitã em Faro - PA
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2020

A ideia de fertilidade nas formas da muiraquitã indica que não somente representa o órgão sexual masculino, como também o feminino. Não é à toa que algumas pessoas faziam analogias ao órgão sexual da mulher utilizando o termo “*perereca*”. E a ideia de fertilidade fazendo alusão às formas da muiraquitã à época, tornou-se nucleadora da formação da sociedade matriarcal, de guerreiras e dos povos das comunidades tradicionais do baixo Amazonas.

Para os povos indígenas da Amazônia existiam vários tipos de muiraquitãs em forma de tartarugas, cobras, jacarés, entre outras, mas a original tinha forma batraciana de cor verde. Para as Icamíabas, os amuletos representavam a força necessária para vencer as dificuldades, enfrentar os desafios que comumente eram postos à sua frente, bem como, representavam a fertilidade, em contato com as forças da lua. Para Melo (2004, p. 32) esse contato representava o “poder feminino da criação”.

Para os povos tradicionais que observam a natureza e percebem sua atividade cotidiana, os batráquios tem alto poder de reprodução pois não é admiração encontrarem esse animal se reproduzindo em grande quantidade em poças de lama ao lado de suas casas ou na subida e descida das águas dos rios da Amazônia. Para Grant (2005), o contato com a água em noites enluaradas é essencial para que esses girinos se desenvolvam, pois, esse fenômeno influência de alguma forma, o alto nível de reprodução dos batráquios.

2.2 O banho das índias na presença da lua



Figura 6: Banho das Icamíabas, trabalho de Frank Mendes, 1990.
Fonte: Bruce, 2022.

Uma história é a construção de fatos verídicos ou não, elaborados pela imaginação de quem conta e de quem ouve. Os viajantes do período quinhentista construíram histórias fantásticas sobre o Novo Mundo que foram se notabilizando no imaginário social, como algo exótico. As narrativas falam de seres monstruosos²⁴ como os homens sem cabeça, olhos nos ombros e boca na barriga, homens com pés virados para trás, sereias que encantam a alma dos humanos, as amazonas sanguinárias, entre outros.

Para Torres (2015, p. 13), “esses homens de ciência, tal como Hans Staden, descrevem as mulheres pelo lado da fantasia, incrementando o aspecto da imoralidade, a partir da visão judaico-cristã [...] De cepa fortemente patriarcal esses cientistas exacerbaram as relações de gênero no novo continente”. Trata-se da invisibilização da grandiosidade da força da mulher e estereotipando-a, como faz Hans Staden, descrevendo as mulheres como lascíviais sexuais que se deleitavam de prazer comendo carne humana²⁵. Aqui é marcante a construção da narrativa impregnada de exotismo e preconceito em relação aos habitantes desta região e sobretudo à mulher.

²⁴ São narrativas das representações das raças de monstros paradisíacos. A palavra monstro não representava algo negativo, do mal, mas insistia na crença de que a diferença entre eles e o restante da humanidade era apenas aparência, e não essência pois todos deveriam ser concebidos como originários daquele que os criou. Ver Santo Agostinho (1990).

²⁵ A esse respeito ver Torres (2005).

A figura feminina sempre esteve presente entre as monstrosidades desse período histórico e tem influenciado a vida de muitas mulheres da imensa floresta amazônica. Na ordem das ideias nossa atenção se volta às mulheres guerreiras conhecidas como Amazonas, aquelas retratadas por Homero na Alta Antiguidade. O cronista Trévet (1979, p. 43) apresenta algumas considerações acerca da etimologia do nome Amazonas, vejamos:

A primeira é a mais comum e significa ‘*sem seio*’ devido essas guerreiras cauterizarem seus seios na tenra idade para se tornarem destros nos combates. A segunda significa a ideia de *maza* (pão), ‘*não comiam pão*’ e sim outros tipos de alimentos. A terceira, significa a (*mazos*) ‘*aquela que não se alimenta do leite dos seios*’. A quarta é proveniente de uma certa amazona que teria sido rainha de Éfeso e sacerdotisa de Diana. De acordo com Trévet a as últimas hipóteses são mais razoáveis do que a cauterização dos seios.

As Amazonas que estamos tratando especificamente, são as Icamiabas, mulheres sem maridos, que viveram em uma parte da Amazônia brasileira em meados do século XVI e que guerreavam como forma de resistência ao mundo masculino. Antes de serem confundidas com as guerreiras gregas, os índios locais já as denominavam de Icamiabas, mulheres sem maridos e não Amazonas ou mulheres sem seios.

O nome Amazonas dado a essas mulheres originou-se na descida do grande rio no conhecido encontro entre a expedição de Francisco Orellana com um grupo de índias guerreiras, que lembravam as mulheres guerreiras Amazonas da Grécia que viviam em uma sociedade matriarcal. Antes de ser denominado rio Amazonas, esse rio recebeu outros nomes, a saber: Paranaguazú, Guyerme, Marañón, Mar Dulce, entre outros. Costa (2002, p. 468) relata que em 1499, Pison denominou o grande rio de “*mar de água doce (Mar Dulce)*” quando em seu encontro com o rio, pensou que se tratasse “de um mar que não fosse salobro” (PIZARRO, 2012, p. 39). E finalmente rio Amazonas por Orellana quando encontrou as mulheres guerreiras.

A constituição da imagem da Amazônia se dá nestas representações que para Pinto (1999, p. 45), trata-se de uma “geografia do exótico que se fixou de maneira incisiva com o processo de ocidentalização do mundo, com a demarcação da fronteira Ocidente-Oriente.” Essa fronteira demarca oposições entre o primitivo e o civilizado, centro e periferia, natureza e cidade, homem e natureza, homem e mulher, e encontram-se em sistemas de representação imaginários que permaneceram ao longo dos séculos e povoam o imaginário sobre a Amazônia.

Essas visões orientalistas se manifestam em diversas variações sobre a natureza, os povos, a literatura e a história (SAID, 1990). São estas percepções que ajudaram e continuam a “construir a ideia de Amazônia que tem estado presente desde o início de sua história até hoje.” (PINTO, 2005, p. 101). O mito das Icamiabas permanece presente no imaginário e inconsciente coletivo destes povos.

Rodrigues (1889, p. 77) considera que essas mulheres moravam às margens do rio, mas uma inundação as levou para um local que ele denominou “*Tauakuera das Amazonas*, porque ahi [sic] segundo a história, Orellana viu as Amazonas”. O encontro entre elas e a expedição de Orellana transformou-se num grande combate onde a bravura dessas índias foi registrada pelo cronista Frei Gaspar de Carvajal no período entre 1540 e 1542. Em seus registros, assinala que cada mulher fazia guerra como se tivesse a força de dez homens, mas mesmo assim, algumas delas tombaram atingidas pelas armas de fogo de seus oponentes.

A história das Icamiabas era semelhante àquelas guerreiras gregas em parte. As gregas amputavam um lado do seio quando criança com a finalidade de manejar com destreza o arco e flecha. As Icamiabas não eram desprovidas de um dos lados do seio, apesar de algumas narrativas afirmarem o contrário. Os registros não revelam se as Amazonas também amputavam um lado do seio, mas apresentam um fato narrado por La Condamine (1992) de que um índio havia visto quatro Amazonas em uma canoa e notou que uma delas amamentava uma criança.

As Icamiabas da Serra do Espelho da Lua eram mulheres do passado que lutaram para mostrar a força da mulher e representam a alteridade²⁶ feminina, um poder selvagem contra a superioridade masculina e civilizadora. Representam aquilo que sempre fascinou os exploradores, um mundo novo selvagem e sem mácula onde a presença da mulher como mantenedora da ordem social representava estranheza aos exploradores. Eles acreditavam que poderiam dominar essas mulheres, mas não era assim que poderia acontecer.

As Icamiabas representavam uma inversão na imagem feminina europeia que eram criadas para a procriação e criação dos filhos, então na visão dos homens à época elas não tinham competências para algumas atividades como guerra, caça ou liderar algum tipo de governo. Os exploradores do grande rio e das terras amazônicas sempre acreditaram na inferioridade feminina e por isso adotaram padrões de comportamento ibéricos, no qual os

²⁶ No sentido da alteridade o outro tem o valor individual naquilo que é externo, diferente, mas não desigual. É uma relação equitativa no horizonte das diferenças e particularidades.

levaram a reagir de forma truculenta com a finalidade de demonstrar superioridade quando encontraram as Icamiabas.

Isso revela o modo como as relações de gênero na Amazônia foram e são construídas, ou seja, “gênero constitui uma categoria ontológica, enquanto o mesmo não ocorre com a categoria patriarcado ou ordem patriarcal de gênero” (SAFFIOTI, 2009, p. 36-37). Torres (2012, p. 106), acrescenta que “a perspectiva de gênero, como conceito heurístico, iluminador das relações que engendram a condição humana em todos os tempos e lugares, pode transformar-se num recurso candente de contribuição para a perenidade do planeta”.

De acordo com o morador do entorno da Serra do Espelho da Lua, a visão dos homens com relação às mulheres é de reciprocidade. Isso nos remete à construção histórica da comunidade em que a mulher deu origem a comunidade através de seu protagonismo sócio-político e religioso vejamos:

Eu procurei pescar com ela de parceria porque se fizer 500, tira 100 e sobra 400. Pelo menos rende mais pra dentro de casa. Sem ela fica difícil porque do jeito que estão as coisas não está fácil pro cara está fazendo muita despesa. Um ajuda o outro, uma passa experiência pro outro. Às vezes eu digo pra ela como se faz e ela faz direitinho. Estamos com mais de 10 anos pescando juntos. A experiência que eu tenho eu passo pra ela e para os outros que as vezes não sabem como é. E assim a gente vai levando a vida (Téu-téu, 57 anos, entrevista, 2019)

O trabalho das mulheres da Amazônia pode ser uma característica herdada das Icamiabas, cuja força não se perdeu no tempo. Longe de uma visão romancista, as Icamiabas da Serra do Espelho da Lua, viviam uma vida dura na floresta. Os perigos eram iminentes e se protegiam como podiam. A selva onde viviam era seu ambiente natural desde seu nascimento e se alimentavam daquilo que a floresta oferecia, e se estivessem em perigo, lutavam para sobreviver. Elas não nasceram em uma sociedade matriarcal, onde não havia homens, mas criaram o seu próprio reino com liberdade e independência devido os homens quererem manter a ordem social, mostrando-se vingativos e repressivos perdendo a “dimensão de entendimento e ternura” (MINDLIN, 1995, p. 311).

Atualmente, o desrespeito pelas mulheres tem feito com que elas abandonem seus homens e se tornam de fato e de direito as Icamiabas do futuro que preferem lutar pela sua sobrevivência. Algumas não conseguem se desvencilhar das malhas que as sufocam e acabam sendo manchete das páginas policiais que afirmam a ideia de que o fim de um relacionamento amoroso as matou ou as tornaram assassinas. Outras conseguem se reestabelecer, renovam suas forças como a fênix e renascem das cinzas.

Na Serra do Espelho da Lua ainda há rastros da força da Icamiaba. Ela é a mulher que mora no pé da montanha, a pirâmide verde. A montanha é monumental e notável pela forma que ela se apresenta quando se chega no lugar. A mulher do Curupira da Serra, a Bromélia, 61 anos, é quieta, quase não fala, comanda a casa sem palavras. Ela acorda cedo para

o café, fala
baixinho
que
com uma
A imagem
mata nos



trabalhar na roça, faz
alguma coisa bem
para os filhos homens
adentram à floresta
espingarda às costas.
dos filhos
embrenhando-se à
faz entender que vão

a frente com a finalidade de garantir a caça para o almoço. Em seguida ela também inicia sua caminhada, subindo a serra e percorrendo aproximadamente 1km até chegar a um local que roça. O local da roça, Bromélia chama de “centro”, onde podemos encontrar um barracão de palha denominado casa de farinha (F.6).

Figura 7: Casa de farinha
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2019

A visão da casa remete a um lugar que nunca fizemos parte, mas parece que sempre estivemos perto dele. Tudo é emocionante, a caça sendo cozida num fogão à lenha improvisado, o riacho de águas cristalinas que chamam de gruta, as árvores frutíferas no entorno e o som de um forró tocando em um aparelho que ecoava em meio a mata. A forma como o trabalho acontece é muito interessante. Eles não conversam, ninguém conversa, só quando o que está de fora pergunta. Cada um sabe o que fazer. Para Kopenawa (2015, p.470),

as roças não são abertas em qualquer lugar da floresta, escolhem sempre um lugar em que “mora a imagem da fertilidade [...] salvo de inundações [...] onde [...] dá muito alimento”.

O marido de Bromélia não acompanha sua viagem. Aquele lugar era o reino dela. Percebemos que ao chegar naquele barracão Bromélia se transformou. Vimos o desabrochar de um sorriso como uma flor Onze Horas²⁷ que precisa do sol para mostrar suas pétalas. Em entrevista a este estudo Bromélia revela o seguinte:

Eu tenho 61 anos e esse trabalho não me cansa. Aqui eu tenho a água da gruta pra lavar a mandioca, pra beber, pra fazer comida. Se não fosse essa água não tinha farinha, não tinha comida e a gente ia ficar com sede. A gente só fica aqui porque tem água” (Entrevista, 2019).

A relação de Bromélia com a água é a força que move o trabalho, uma intimidade que a faz ser quieta e calma quando não está em movimento. Esse sentido de intimidade entre a água e a mulher é representado no Filme Karatê Kid (2010) [...] “Mulher é como água parada, quieta, calma, na mente e no coração [...] mas, ficar quieto e não fazer nada são duas coisas bem diferentes (Trechos do filme Karatê Kid, 2010). Os fragmentos Icamiabenses podem estar por trás dessas mulheres que trabalham na roça apenas com os filhos com os quais criam um tipo de linguagem usando apenas o olhar, um gesto, uma expressão facial ou um assobio, entre outros.

Para as antigas Icamiabas que viviam sem maridos, a ideia em criar um reino matriarcal encerrou toda a superioridade masculina e nunca mais viveriam subjogadas. Os encontros com os homens das tribos vizinhas aconteciam apenas com o objetivo de tornar a sociedade matriarcal mais forte, pois desses encontros nasceriam crianças que se fossem mulheres ficariam com elas, mas se fossem homens eram entregues ao pai.

As histórias contadas através dos tempos dizem que depois desse encontro, as Icamiabas iam até ao lago de águas cristalinas na Serra do Espelho da Lua e purificavam seus corpos, banhando-se e tendo como testemunha a lua cheia como representação da fertilidade. De acordo com Gimbutas (1990, p. 152), a lua é “soberana arquetípica da multiplicidade da natureza feminina. Ela é doadora da vida e de tudo o que ela promove, a fertilidade, e ao mesmo tempo, ela é portadora dos poderes destrutivos da natureza”.

O banho das Icamiabas ocorria sempre na presença da lua, cuja energização preparava as jovens iniciadas para protagonizar a vida. Esse ritual era feito somente depois

²⁷ Nome científico: *Portulaca grandiflora*, conhecida popularmente no Brasil como *Onze-horas*. O nome surge porque as suas flores começam a abrir próximo das 11 horas, período de maior incidência do sol.

da primeira menstruação das jovens índias, sem a presença dos homens das tribos vizinhas. O ritual se dava na lua nova quando o primeiro fio de luz incidia no lago cristalino. A presença dos homens como convidados para o ritual da procriação só acontecia quando as muiraquitãs estivessem prontas, para presentear-los, na presença da lua cheia como representação da criação.

O banho das índias significava purificação de seus corpos com o sentido de lançar nas águas qualquer sentimento impuro que pudesse surgir. Para Faur (2001), a purificação ilumina as energias escuras dos ambientes e das pessoas. Essas energias malélicas podem ser aquelas carregadas de doenças e maldições que sem a purificação da pessoa ou do ambiente, pode fazer o mal permanecer e afetar outras pessoas. Uma informante da pesquisa revela um caso de cura da seguinte maneira:

Meu segundo filho tinha as pernas fracas quando começou a andar. Caía porque tropeçava. Fiz alguns banhos de sol e esquentava guardanapo pra fazer compressa nas perninhas dele, mas depois que me ensinaram que o suor do cavalo tinha o poder de deixar a perna dele forte, eu acreditei. Quando os vaqueiros chegavam os cavalos estavam suados e eu pedia pra passar o suor nas pernas dele. Depois disso nunca mais meu filho caiu (Margarida, 75 anos, entrevista, 2021).

A água como purificadora e renovadora ainda é utilizada em todos os rituais tradicionais de cura pelos povos tradicionais da Amazônia. Quando os filhos bebês choram constantemente, podem estar sofrendo de algum mal, que pode levá-los à morte, então as mães preparam uma bacia com água e ervas e as expõe aos primeiros raios solares para banharem seus filhos. Acreditam que esse ritual purifica seus filhos de espíritos maus e de doenças que se manifestam através do choro constante, e os espíritos maus são expulsos pelo poder curador e purificador da água. A crença dos povos tradicionais de que a água tem poder é essencial aos seres vivos, tanto material quanto imaterial, fortalece a ideia de que o homem é natureza e cultura ao mesmo tempo.

Essa crença de cura nas águas da Amazônia é vital para os povos tradicionais. Para Barros (2002, p. 83), a água tem algo de espiritual e divino, pois “Deus é visto como o Espírito das águas [...], é água-viva e santa”. A água é purificadora do corpo que cura do mal e ao mesmo tempo regenera a alma doente. Muitos trechos bíblicos também mostram o poder purificador do corpo e regenerador da alma através da ideia de Deus como espírito das águas. Uma das passagens bíblicas relata a cura da lepra do chefe do exército da Síria acontecida nas águas do Jordão, onde aconteceu o batismo de Jesus.

A água é um elemento universal da natureza, essencial para todo tipo de vida na terra. Na Amazônia, a água alimenta, nutre e purifica os solos das várzeas durante o período sazonal do rio Amazonas. Para algumas mulheres do entorno da Serra do Espelho da Lua “na cheia a água mata tudo [...]. O verão é forte, mas a gente molha as plantas”. Para Silva (2021, p. 151), “na Amazônia, a água é a rainha, os rios e córregos lembram veias, que escorrem e alimentam todas as formas de vida. Para Tocantins (2000, p. 278) a água é “uma espécie de fiador dos destinos humanos”.

Para as mulheres Icamiabas da Serra do Espelho, a água em todos os rituais representava purificação. Uma vez por ano, essas mulheres realizavam três eventos muito significativos para a sociedade onde viviam. Em todos eles havia a presença da água como purificadora do corpo e da alma. O primeiro ritual apresentava as jovens índias se preparando para a cerimônia de iniciação, que as tornavam adultas. O ritual era realizado às margens do lago Yacy-Uaruá (Espelho da Lua) ao som dos tambores. O segundo ritual ocorria dentro das casas ao som dos quevéis (chocalhos feitos com cascas de frutas). Essa cerimônia era realizada somente com as jovens iniciadas no lago anteriormente. O terceiro ritual ocorria primeiro no interior do silêncio da floresta na hora do parto coletivo e depois continuava dentro do lago Yacy – Uruá. Para Melo (2004), nos três eventos a lua era a entidade que definia a manifestação dos desejos da deusa mãe como representação da fecundidade, por acreditarem que ela detinha o poder de dar a vida que fortalece o clã emanando energias para empreender suas realizações.

O ritual de iniciação das jovens índias ocorria na lua nova ao primeiro fio de luz quando elas se preparavam para dar início a vida adulta logo após o primeiro ciclo menstrual. Após esse ritual essas jovens estariam férteis para a procriação. Para os pescadores das comunidades tradicionais que moram às margens dos rios, uma vez por ano, no mês de setembro, a força da lua nova também mexe com os peixes dos lagos como um sinal que inicia o ciclo de sua reprodução. Um dos informantes da pesquisa expõe como se dá essa movimentação da seguinte maneira:

Sobre as fases da Lua, nós os pescadores, agora nesse tempo de ribação, esperamos a Lua nova, julho e agosto já começa, três, quatro dias antes o peixe já começa se mexer. Ele anda pelo lago todinho e tudo por aí a gente vê cardume de peixe se agitando pra sair, viajar (Carão, 72 anos, entrevista, 2020)

Carão é um pescador antigo, observador do local e conhece bem o trabalho da pesca que é passado de geração a geração. Ouve a voz do rio e ensina aos mais novos que devem

observar os sentidos das coisas para que compreendam o que a natureza viva está dizendo. A lua nova, para ele, nessa época do ano, é um sinal de fartura, de força, de energia que faz brotar vida. Ela aparece nos meses de julho e agosto, mas a força que representa a fertilidade é em setembro. Na Serra do Espelho, a lua nova também mexia com os sentidos das índias, pois quando festejavam recebiam energia dela e da mãe do lago em sua preparação para ser mãe.

Para Melo (2004) era na Serra do Espelho que o lago mítico convidava a lua a se aproximar da terra para celebrar a união de forças que fertilizam o lugar. A energia da lua nova para a sociedade matriarcal que vivia no local instigava todo o clã na participação do ritual que iniciava as jovens índias para a vida adulta. Da festa participavam a morubixaba da tribo, as avós, todas as jovens guerreiras e as iniciadas.

De acordo com essa mesma autora, o ritual iniciava em procissão na qual as jovens carregavam potes com perfumes, as avós, à frente levavam os tambores. Naruna, a morubixaba²⁸ da tribo marcava o início da cerimônia mergulhando antes das outras moças e em seguida levava uma de cada vez. O ritual de iniciação das jovens índias era realizado no lago do Espelho da lua no qual teriam que mergulhar até o fundo do lago e trazer um punhado de barro verde retirado de um único lugar.

Para que isso acontecesse precisam de destreza, força e rapidez, pois as raízes da grande árvore que existia no meio do lago feriam seus corpos impedindo que retirassem o barro. Enquanto isso as avós cantam e tocam os tambores em forma ritualística. Quando todas emergiam com o punhado de barro, os tambores silenciavam. Isso indica que o ritual já estava realizado. Agora todas podiam entrar no lago e purificar seus corpos durante toda noite e esperar a lua cheia para o ritual de procriação, isso revela uma relação de poder, uma relação de gênero.

Tal poder é ainda reforçado quando ao final do ritual de iniciação, a grande mãe Yàcumama, mãe muiiraquitã, que habita o lago do Espelho da lua aparece trazendo as boas novas deixando as jovens iniciadas agradecidas pela Festa da vitória. Em seguida, na presença da mãe do lago que aparece após o ritual, elas tornam a mergulhar e retornam trazendo o barro ainda mole, mas ao receberem a luminosidade da lua endurecem transformando-se em amuletos com a configuração que desejam. Em seguida as jovens

²⁸ Chefe das Icamíabas, que comandava todo processo do ritual de iniciação das jovens na Serra do Espelho da lua. Ver Melo (2004).

índias entoam uma canção de gratidão à mãe do lago e à lua pelos amuletos “que têm a representatividade da força, saúde e poder” (MELO, 2004, p. 46). Vejamos:

Oh! mãe dos muyrakyatãs
Deita-te sobre o Espelho da Lua
Onde nós, tuas filhas,
Nos revigoramos para a luta!

Yacy...que refletis
Sobre nossos corpos
Somos, agora, o teu espelho
A mirar dentro de ti!
Eis o símbolo da nossa
liberdade!

A canção do nosso ventre!
Daqui nascerão
as filhas da terra livre!
(Regina Melo, 2004, p. 46-47)

Esse trecho da canção das jovens índias entoado após o ritual de iniciação é uma forma de destacar o protagonismo feminino que representa a alegria de ser livre. Também no poema, as jovens clamam à mãe muiquitã que se conecte nos braços da lua para que abram seus ventres como sinal de aceitação. Nesse ritual, o barro verde mágico era o elemento concreto que deveria ser retirado do fundo do lago para ser erguido como um troféu. De acordo com Melo (2004), no fundo do lago haviam enormes raízes de árvore que impediam a retirada do barro. Esse empecilho fazia com que elas se machucassem, por isso, para conseguir o barro, dependiam de força e destreza.

Após todas terem realizado o ritual, as jovens com seus corpos feridos pelo esforço que fizeram permaneciam dentro do lago, banhando seus corpos juntas às demais guerreiras em sinal de purificação durante toda noite. Ao amanhecer saíam da água para ajustar os amuletos que endureceram ao luar. Depois disso iniciavam outro momento, o processo que as levariam ao ritual de procriação. Essa cerimônia se dava quando as jovens índias iniciadas na lua nova se encontravam em seu período fértil.

O grande dia de pendurar o quevéis²⁹ era aguardado com muita ansiedade. Eles eram pendurados nas redes onde acontecia o ato sexual entre as jovens índias e os seus amantes. Durante esse ato elas contavam com a ajuda da lua cheia em seu ápice. O luar as deixava

²⁹ Os quevéis eram artefatos semelhantes a chocalhos feitos com cascas de frutas que pendurados às redes anunciavam a toda tribo que os visitantes haviam chegado e que não deveriam ser incomodados. Ver Melo, (2004)

impacientes até que se ouvia os rumores de que eles estavam chegando. As remadas largas das canoas dos índios vizinhos eram um sinal de que estavam próximos, mas devido as Icamíabas serem organizadas socialmente, os homens somente podiam desembarcar se houvesse autorização da morubixaba.

Os homens não tinham poder para escolher qual das belas índias iria deitar com eles na rede. Eram elas quem escolhiam o parceiro que iria auxiliar no fortalecimento do reinado delas. O ato sexual fazia com que os quevéis fizessem um ruído como de chocalho. O barulho representava um sinal de que ninguém poderia intervir ou chegar perto. As mulheres Musuo também tinham um sinal que ficava na porta de seu quarto. De acordo com COLER (2008, p. 29-30), à “porta de cada mulher Musuo é posto um gancho para que o homem escolhido pendure seu gorro. Esse acessório, pendurado na porta de sua casa é um sinal que ali dentro há um escolhido”.

Gorro e quevéis são dois acessórios que se diferenciam na cultura de cada povo, mas possuem o mesmo significado por representarem um tipo de exclusividade momentânea, pois esses tipos de relação não apresentam nenhum tipo de vínculo afetivo. A única ligação que existe entre eles é o carinho e o amor que dura enquanto a noite durar. As mulheres Mosuo tem orgulho da sua cultura. Tanto as Icamíabas como as mulheres Mosuo são orgulhosas da sua beleza e por não desprezarem os homens, na hora do ato sexual deixam que eles as controlem.

No ritual de procriação, as Icamíabas escolhiam os índios da tribo Guacaris por serem bons amantes e as tratavam com cordialidade. Em meio as fortes fragrâncias de perfume exalados das árvores cunurys³⁰, esses homens deixavam-se envolver-se num clima de muita sensualidade pelos corpos das belas índias. A finalidade delas não era somente procriar, mas também se sentirem desejadas e amadas enquanto durasse esse momento. Para as mulheres Mosuo, ser amada e desejada por um homem, não significa viver feliz para sempre, mas sentir que são enxergadas e protegidas enquanto estivessem juntos (COLER, 2008).

Nesse período de lua cheia, as índias estavam em seu período fértil, prontas para engravidar e esse estado era a realização total desse ato que daria continuidade à sociedade matriarcal daquele lugar. Após o ato sexual, as índias desciam a Serra para o banho da purificação e voltavam às suas atividades cotidianas até chegar a hora das dores do parto que aconteceria na lua cheia.

³⁰ Árvores de copa alta cujas sementes quando cozidas servem de alimentos e quando florescem, exalam perfume intenso e delicado (Ver Porto (1939); Melo, (2004).

Chegado o momento de dar à luz, preparavam as suas cuias com água e confeccionavam hastes de bambu para o corte da placenta. Quando as dores apertavam as jovens Icamiabas em fila embrenhavam-se para o interior da floresta para que suas vozes ecoassem anunciando o nascimento dos filhos no silêncio da floresta. Esse ato Melo (2004, p. 68) denomina “parto coletivo”. Por terem um temperamento forte, eram chamadas *cunhãs teco-imas*, mulheres doidas, que sem os maridos enfrentavam todos os perigos das florestas na caça, na pesca e nas viagens pela mata, principalmente no momento do parto. Após darem à luz, essas mulheres desciam ao lago onde a mãe do lago as esperavam para que seus corpos e de seus filhos fossem purificados. Conforme Melo (2004, p. 69), “elas caminham com os filhos nos braços, em direção ao lago. A lua ainda permanece iluminada no firmamento. [...], elas entram no lago Yacy-Uaruá, onde se lavam por diversas vezes, e as crianças”.

Para as Icamiabas a força feminina da lua gera vida e quem gera vida detém o poder da vida. Trata-se de um empoderamento da mulher, um poder que se renova a cada ritual de procriação. Não é de admirar que atualmente a força das Icamiabas está nas cidades invisíveis onde as mulheres se apropriaram do direito de serem reconhecidas por seu trabalho, e acima de tudo, por serem geradoras de vida.

2.3. O lago encantado na Serra do Espelho da Lua

O lago da Serra do Espelho da Lua é encantado. Na visão dos moradores é um mito de procriação e de empoderamento da mulher. Para Tufic (2012, p. 184), “o mito é o lado afetivo das coisas. Ele é um chamado da natureza para o todo que nela se move.” É uma estrutura invisível que se manifesta a partir de fragmentos [...] buscando um sentido para o mundo”. A imaterialidade dos mitos possui um aspecto afetivo. Para Azevedo (2004, p. 121), “Os mistérios continuam em sono profundo e falar da Serra do Espelho, é dizer daquilo que pouco sabe, pouco viu, pois tudo nela pode existir, o seu valor incalculável [...] até hoje representa pouco, ou quase nada”.

Os segredos existentes na Serra do Espelho da Lua pairam mais fortemente em torno do lago do espelho, lugar de encanto onde moram os encantados. Para Maués (2005, p. 265), o encanto é um local onde os mais variados seres passam a viver no “mundo dos invisíveis”. Esse mundo onde os seres mitológicos fazem parte da vivência dos homens, está

desaparecendo na Serra do Espelho da Lua. Vejamos a fala de uma moradora da cidade de Faro que revela o seguinte:

Antigamente a gente ouvia nossos pais e avós contarem histórias sobre a Serra do Espelho, sobre o peixe de ouro, sobre o aparelho que voava em cima da serra, sobre o lago encantado, mas nunca ninguém viu, acho que é tudo mentira. Hoje a gente não ouve mais nada, até as histórias daqui de Faro é difícil alguém contar alguma coisa (Girassol, 52 anos, entrevista, 2021).

Os espíritos que povoam os rios, os lagos, a mata e o ar da Serra do Espelho da lua estão morrendo aos poucos criando nos moradores da região, um sentimento de morte da memória imaterial. Conforme Kopenawa (2015, p. 85) os espíritos são enviados por Omama e são incumbidos de proteger os humanos, a floresta, afastar a escuridão e segurar “o céu para que não desabe”. As narrativas sobre o lago que encantou as princesas, encantou o peixinho e estão paulatinamente perdendo a força nas rodas de conversa quando os pais e avós contam encantadoras histórias sobre a Serra do Espelho. Essas histórias eram como luz remanescentes em meio às histórias de terror, pois não deixavam apagar o brilho da Montanha. Essas narrativas, não somente alimentam o imaginário das crianças, como ensinavam a buscar sentido para a vida. “Não são apenas histórias universais, os mitos moldam e espelham nossas vidas, exploram nossos desejos, nossos medos, nossas esperanças” (TUFIC, 2012, p. 16).

O lago da Serra do Espelho da lua é um mito local, construído a partir de uma história que envolve um acontecimento muito antes das Icamiabas chegarem ao lugar. É uma história que explora sentimentos como anseios, compaixão, frustrações, medos e afetos, mas ensinam e sussurram aos ouvidos dando sentido àquilo que os moradores da região acreditam. As pessoas que moram na região sabem que a Serra do Espelho da Lua desperta curiosidade nos visitantes, mas poucos sabem porque recebeu esse nome.

Antes de adentrar no portal que dá acesso à Serra, o visitante tem a oportunidade de fazer uma parada quase que obrigatória nas cidades de Faro e Nhamundá, dois municípios separados apenas pelo rio Nhamundá o qual faz a divisória entre o Amazonas com o Pará, os dois maiores estados brasileiros. Os habitantes de Faro e Nhamundá conhecem muito bem os mitos que cercam as duas cidades, bem como os mitos que envolvem a Serra, pois essas duas cidades foram palco de histórias que se formaram a partir dos processos históricos que envolvem o real e o imaginário.

Foi na cidade de Faro que as histórias narradas acerca do lago da Serra do Espelho da Lua buscam nas profundezas do imaginário social do povo local, que o surgimento do

lugar partiu de um encantamento de quatro mulheres no lago. A Serra com o nome de Espelho da Lua surgiu quando Poty, Isabel, Goty e Guete que muito curiosas decidem adentrar a mata que envolve a Serra. Elas jamais imaginariam o que seriam as protagonistas dos encantados do lago.

As jovens pertenciam a uma etnia que morava em uma praia no rio Paratucu, local bem distante da Serra do Espelho. A praia onde as índias moravam era chamada Formiga, devido os homens daquele lugar serem pequenos e terem a cor avermelhada. Não é relatado se esses homens pintavam seus corpos, mas tudo leva a pensar que usavam o urucum³¹ como um sinal de que se identificavam com o mundo, interagindo com o meio ambiente se fazendo semelhante as formigas vermelhas que defendem seu território.

As moças eram muito bonitas e estavam prometidas para casar, mas foram encantadas quando saíram em uma viagem. Longe da aldeia, subiram numa montanha onde existia um lago desconhecido de rara beleza e nesse lugar desapareceram. As buscas foram feitas, mas sem sucesso. Os homens dessa etnia tinham certeza que as moças haviam sido capturadas pelos homens brancos e levadas para servirem no trabalho doméstico. Muitos anos depois, o pajé dos Formiga descobriu através de um dos seus rituais que as moças estavam encantadas na Serra do Espelho da Lua pela mãe do lago.

O fato teria ocorrido quando as moças se banhavam ao luar. A beleza das águas cristalinas atraiu as moças para as profundezas quando elas se miravam no espelho que se formava ao luar. Ninguém da tribo sabia exatamente o local do encantamento e nem a forma como foram encantadas, mas Tacaz decidiu ir sozinho à Serra à procura das jovens. Ele era o noivo de Poty e pertencia à etnia Abomas, já extinta, e não se conformava com o desaparecimento da amada.

Nos relatos históricos de Azevedo (2004) Tacaz subiu a Serra, procurou por muitos dias e não via a solução para o seu problema, mas em uma noite de lua cheia, sentado em uma pedra à beira do lago, a tristeza invadia sua alma, suas lágrimas escorriam pelo corpo, a dor o emudeceu e o soluço feria cada vez mais o seu coração. Em instantes ouviu uma voz suave chamando seu nome. Seu coração acalmou porque a voz era de Poty, uma voz que parecia ter saído dos galhos das árvores. Como não via de onde saía a voz, Tacaz olhou para baixo e embaixo da pedra havia um poço de águas cristalinas.

³¹ Urucum: ouriços verdes cheios de grãos vermelhos pequeninhos que esmagados se desfazem em uma tinta muito vermelha. Ver carta de Pero Vaz de Caminha e Vasconcelos (1668, p.140)

Ao olhar firmemente para as águas do poço viu a imagem de Poty e das outras jovens. Tacaz sentiu como se estivesse em cima de um grande espelho, onde apenas podiam ver um ao outro, mas não podia tocar na água, pois se isso acontecesse desapareciam para sempre. Naquele momento descobriu o que mais temia, realmente elas estavam presas ao poço e já faziam parte do corpo do lugar. Como não havia solução para o problema, Poty pediu a Tacaz que voltasse para a aldeia e revelasse a todos o que realmente havia acontecido. O jovem guerreiro retornou para a aldeia, mas durante muito tempo voltou ao poço para ver Poty, mas foi em vão, ela já não lhe pertencia, e do alto da pedra mirava-se nas águas durante várias horas contando com a sorte e a paciência de poder ver mais uma vez o lindo sorriso de Poty no Espelho do lago.

A narrativa nos leva a compreensão de que a história de Poty, Isabel, Goty e Guete não se distancia da história de Naiá, a flor do Amazonas, nem dos mitos da cobra grande, do boto, boitatá, entre outros. Os aspectos afetivos entre os mitos apresentam a água como um tipo de impulso e habitam os rios, os lagos, os igarapés conservando o imaginário social do povo das comunidades que habitam na região da Amazônia que, na maioria das vezes, são unidas pela “imagem motriz, a *imagem emotiva* do fluido lunar que atravessa o corpo.” BACHELARD, 2013, p. 126).

A água, no sentido de força, é aquela que impulsiona e puxa alguém ou alguma coisa. Está intimamente relacionada à narrativa das jovens índias encantadas e que vivem até hoje no imaginário social das famílias que moram na Serra e assustam os pescadores. Essa força é a mesma que encanta pescadores das comunidades que vivem do pescado, levando-os para morar numa cidade encantada, que acreditam existir nas profundezas dos lagos. Os moradores da região em torno da Serra do Espelho da Lua, informam que havia um encantado que aparecia e desaparecia em um poço de água, o peixinho de ouro.

O mito foi contado durante muitos anos por aqueles que viram o fenômeno acontecer. Os moradores das cidades de Faro e Nhamundá, vizinhos da Serra do Espelho da Lua, nunca encararam a história do peixinho de ouro como conto de fadas, exceto o Curupira da Serra, o homem que cuida do local. Em suas narrativas a história do peixinho de ouro nunca existiu, ou seja, nunca vão encontrar porque esse lago é encantado. “Peixinho dourado? Não existe. Eu já andei toda essa serra e nunca vi. Tem gente que anda nessa mata, diz que encontrou o lago e quando volta, lugar mais limpo. Pode entrar que não vai encontrar nada” (Curupira da Serra, entrevista, 2020).

À noite, o Curupira da Serra do Espelho da Lua, em seu barracão de palha, ao redor da mesa rústica e ao lado do fogão a lenha, vai narrando as histórias que ainda estão vivas na sua memória. Ele fica pensando algumas vezes e lembra que já se perdeu várias vezes na floresta, mas sempre encontra o caminho de casa. Revela que muitos aventureiros sobrevoaram a Serra e diziam ter visto um lago muito lindo, onde em suas águas cristalinas conseguiam ver espécies nunca vistas, inclusive peixes dourados. Mapeavam o local onde supostamente haviam encontrado o lago e convidavam o Curupira com a finalidade de encontrá-lo, mas tudo era em vão.

Os que acreditam na existência do peixinho de ouro dizem que o mesmo foi levado por alguém que influenciava os moradores a pensar que tinha autorização da natureza, como aconteceu com a muiraquitã que foi levada da Serra do Espelho. Mutum³², um informante da pesquisa revela o seguinte:

Também tem as lajes brancas, as pedras brancas, aqui na frente. Foi lá que o homem veio através de sonho e falou que o papai tinha um presente pra ele. Ele levou o papai no dito lugar e mandou o papai quebrar a pedra e tinha uma rãzinha, um sapinho que a gente sacudia e o olho dele ficava rolando, a gente passava no braço e ficava o brilho. Era muito bonita aquela rã (Mutum, 29 anos, entrevista, 2019).

Observe-se que Mutum se refere à pedra branca como um brinquedo, sem um significado. Na cidade de Faro, próximo a Serra do Espelho da Lua, as muiraquitãs eram encontradas em valas que se abriam durante fortes chuvas. Os moradores da cidade já se preparavam porque diziam que elas surgiam do coração da terra. Barbosa Rodrigues e outros autores como Barata e La Condamine citam a muiraquitã em suas viagens pelo baixo Amazonas.

As muiraquitãs eram amuletos que protegiam quem os usava. Tinham várias formas, a saber: arredondadas, cilíndricas e com a forma de rã. Esta última era a mais cobiçada, valiosa e mais poderosa. Outras, confeccionadas com o mesmo material e sem a forma batraquiana (forma de rã) eram denominadas por Barata (1954, p. 246) de “conta de índio, sem as virtudes maravilhosas” dos primeiros e sem qualquer participação nos mitos que povoam todo o vale do rio Amazonas.

Os moradores das cidades vizinhas à Serra acreditam que os talismãs desapareceram da mesma forma como desapareceu o peixinho de ouro. Ele era assim chamado porque

³² Do Tupi: mi'to é uma ave galiforme da família dos cracídeos. Possui crista de galo, com penas da cabeça arrepiadas, semelhantes ao pavão, de cor preta, bico vermelho. Voam pouco e baixo e viem em bandos. Serve de alimento para os moradores da Serra do Espelho da Lua.

quando aparecia no lago brilhava ao sol, mas logo desaparecia quando alguém tentava capturá-lo. Nessa época espalhou-se que na Serra do espelho da lua havia uma misteriosa história sobre aparelhos voadores sobrevoando a montanha. O povo local conta que nesse lugar, morava um homem de origem alemã que possuía em sua casa um aparelho comunicador o qual conversava com pessoas de outros países. Não se sabe ao certo com quem ele conversava e o que tinha de tão importante para viver tão distante da área urbana.

A história narra que as pessoas somente conseguiam chegar na metade do caminho na subida da serra e não chegavam no topo devido o ambiente sofrer uma mudança climática considerável. O calor era tão intenso que voltavam do meio do caminho. Outros diziam que as pessoas que tinham a “mente fraca” também não podiam subir a serra, pois poderiam ser acometidos de problemas psicológicos como perda de memória, perda da percepção da realidade o que acabava prejudicando o bem-estar e saúde da pessoa.

A história do peixinho dourado se deu nessa época em que um sujeito de origem alemã morava na Serra do Espelho. A família Brito que hoje se considera dona da Serra, ainda não havia chegado ao local. O homem de origem alemã acompanhado por seus amigos persistiu durante muito tempo na captura do peixinho de ouro, mas as tentativas foram em vão. Construíram um apetrecho de pesca, de peneira fina chamado puçá para que o peixe entrasse e fosse apanhado com facilidade, mas quando puxavam o artefato até a superfície, o peixe continuava no fundo do lago como se fosse invisível. Ele era brilhante e nadava nas águas límpidas esverdeadas de um dos lagos localizados no pé da Serra.

Os barcos que atracavam às margens da Serra do Espelho da Lua, traziam pessoas desconhecidas de localidades diferentes e permaneciam ancorados alguns dias. Quando iam embora, os moradores locais observavam hidroaviões sobrevoando e pousando no rio. A história conta que o peixe era real, mas nunca conseguiram capturá-lo, até que um dia ele desapareceu e permaneceram as “marmotas”³³

O índio Tacaz nunca desistiu de subir a Serra com o desejo de ouvir pelo menos a voz de Poty. O lago onde ela e suas amigas estavam era encantado, então apareciam em vários lugares da Serra. Os moradores contam que Guete e Goty eram princesas da tribo Formigas e foram encantadas pela grande mãe da Serra pela beleza que elas apresentavam, e por não terem pedido permissão para banhar-se as margens do lago. Quando essa história veio à tona o lago ganhou o nome de lago das princesas (F.9) e somente algumas pessoas podem enxergar o que nele existe, porque ali as princesas Guete e Goty foram encantadas.

³³ Palavra utilizada pelos moradores das comunidades tradicionais pra significar coisas fantasiosas.

Maués (1990, p.196), define os encantados como “seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestam-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais”.



Figura 8: Lago das Princesas
Fonte: Maria Valcirlene de Souza Bruce, 2020

Os eventos de encantamentos nos diversos lagos fazem parte de toda dinâmica da Serra do Espelho da Lua. Quando as princesas Bete e Guete retornam, os lagos começam a se movimentar fortemente. Os moradores acreditam que nesse momento elas aparecem em forma de serpentes para guardar a serra dos predadores. De acordo com o informante da pesquisa, quando a água se movimenta “é a Bete e a Guete. Uma está com a cabeça pra cá, outra está com a cabeça no “Poço da cobra”. No verão a água “*reboja*”³⁴ lá e fica só rodando. Se pescar piranha lá a gente vê “*piqueiro*”³⁵ d’água. (Curupira da Serra, entrevista, 2019).

Azevedo (2004) registra o nome de uma das princesas como Gote, mas o informante, o Curupira e a sua família a chamam de Bete. Pela forma como o povo local dedica total importância à posição das cabeças das serpentes, percebemos que essa posição demonstra relação de poder do imaginário do povo. Sabem que não podem pescar em algumas épocas do ano no local, pois podem sofrer algum tipo de punição. As guardiãs não protegem somente os lagos e os poços, mas as praias. A época que elas aparecem é a mesma temporada da pesca, subida e desova dos tracajás. Todos que moram nesses locais sabem que nessa época do ano, a região é muito farta.

³⁴ Funil formado pela água ocasionado pelos cabeços de pedra, ou ainda quando há encontro de obstáculos potâmicos. Ver Souza (2012)

³⁵ Palavra usada pelo informante, para representar o movimento frenético da água.

Azevedo (2004), considera que nas pontas de praias da Serra do Espelho da Lua, uma das princesas também aparece em forma de Iara, mãe d'água, versão feminina antropomórfica do boto. Não se sabe qual das índias ela representa, mas pelo que tudo indica é Isabel, a quarta índia encantada pela mãe da Serra. E aparece sozinha e pode ser vista às 18h somente da cintura para cima. Mora nas profundidades do rio, seu lugar de encanto, mas está presa por uma corrente que foi posta em seu dedo, no último elo. Para Maués (1990, p.196), o encanto é o lugar de morada daqueles que habitam “nos rios e Igarapés [...] onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas”.

Guete, Poty, Isabel e Bete representam a aura feminina, não de mulher, mas da essência feminina que é a terra, a água e a floresta. Elas aparecem para dar sentido à existência de vida na Serra do Espelho da Lua como um bem singular que guarda os mitos e que sustentam a vida. Para Silva (2021, p. 183), a “expressão do feminino na cultura dos povos da floresta emerge uma relação afetuosa entre a vida humana e não-humana, uma conexão mística e mítica, que só é possível compreendermos se recorrermos à imaginação”. Para Nogueira (2005), são algumas mulheres que desfrutam da unicidade com os não humanos. Nelas existe o prazer de viver em contato com a natureza e com o cosmo e deles fazerem parte.

A relação do humano e o não humano transita na história de Gaivota, Beni e Lalina. Mulheres que moravam nas ruas de Parintins, consideradas loucas entre a sociedade local. Em meio aos animais de rua como cães e gatos, Gaivota encontrou o afeto e proteção que não tinha em sua casa. Foi abandonada pelos filhos. Beni, a segunda mulher era conhecida pela sua proeza em enfrentar as tempestades no rio Amazonas em sua canoa de madeira. Os moradores de Parintins narravam que ela desaparecia na tempestade, viajava para o fundo do rio. Ela fazia uma descrição do lugar que ia visitar o marido morto no naufrágio e que fora encantado pela cobra grande.

A terceira mulher era a Lalina, uma remanescente das guerreiras Icamíabas da Serra do Espelho da Lua. Ela carrega a força da mulher que não deixa ser subjugada e por isso foi deixada às margens da sociedade, mas em noites de lua cheia a icamiaba usa de magia para transformar o Rio Amazonas no lago encantado da Serra do Espelho da Lua. Segundo Nogueira (2005), Lalina era uma índia Hixkaryana das bandas de Nhamundá que chegou em Parintins ainda adolescente para trabalhar como doméstica, mas nunca chegou a realizar essa tarefa devido não aceitar ser subjugada por ninguém. Tudo leva a crer que sua intrepidez de

não se submeter às ordens de um patrão era herança cultural das Icamiabas que viviam em uma sociedade matriarcal às margens do rio Nhamundá.

No processo de retomada do território tradicional em 2010, o cacique Ahtxe Hixkaryana em sua fala fez lembrar que seus antepassados moravam no alto Nhamundá, mas durante muito tempo alguns passaram a morar na Foz do rio Nhamundá na cidade de Faro e naquele lugar viviam no meio dos homens da cidade e eram empregados deles. Artxe Hixkaryana narra a forma como seus parentes foram maltratados da seguinte maneira: “limpavam suas fezes, viviam como cachorro. E se fizessem algo que desagradasse os patrões, suas cabeças eram cortadas. Por isso, houve muita perseguição, por isso fugimos de lá.

Na fala do cacique se percebe que os brancos³⁶ viam os indígenas como seres que só serviam para satisfazer seu instinto de dominador. Assim como o seu povo, Lalina também não aceitou viver sob o domínio dos brancos e foi lançada nas ruas sem abrigo, sem afeto, sem esperança. O que os moradores da cidade de Parintins não imaginavam é que a força de Lalina era a herança de uma ancestralidade icamiabense que, ao se encontrar ferida, se sentia derrotada. As águas do rio Amazonas não só curavam suas feridas visíveis, como as invisíveis.

Antes de se banhar às margens do rio Amazonas, Lalina construía o cenário onde o espírito das mulheres guerreiras de Nhamundá se apoderavam dela. Isso acontecia em noites de lua cheia quando saía para realizar o ritual da misteriosa dança que deixava a plateia extasiada. O brilho da lâmina do terçado que carregava, reluzia cortando o ar ao compasso da dança. Após a dança seu caminhar era hipnotizador até à margem do rio onde ia se banhar, se purificar dos olhos que o mundo lançara sobre ela. “A índia olha para o céu, contempla a lua e continua caminhando para a margem do rio, onde toma banho sob olhares curiosos” (NOGUEIRA, 2005, p. 55).

Para os religiosos da cidade, a forma como girava o seu corpo se tratava da encarnação de algum demônio da floresta que lhe sequestrava a consciência ou que a lua nova havia afetado sua razão. Devido a isso as chamavam de doida quando perdia a paciência e apresentava ataque de fúria e logo saía perambulando pela cidade. Não nos causa estranheza o ataque de fúria e o ritual da dança ao luar. Ela se reconhece como uma autêntica

³⁶ Termo usado para designar a classe alta, bem como para distinguir as pessoas pela cor da pele e tipo físico. Ver Galvão (1955)

Icamiaba que veio de Nhamundá, quem sabe capturada e oprimida para servir aos seus algozes.

A loucura de Lalina era a mesma dos andarilhos da idade média que não aceitavam a subserviência. Tinham uma luta interna com seus próprios demônios do passado. Tudo leva a crer que ela foi arrancada da sociedade onde as mulheres se armavam para lutar. Sua arma em Parintins foi sua loucura que a deixava livre para viver o resto da sua vida imaginando banhar-se as margens do Lago do espelho da lua, onde podia ser ela mesma esperando o eterno retorno da lua.

A loucura de Lalina era sua força, a mesma que movia suas ancestrais nas guerras contra os inimigos. Elas também eram conhecidas, segundo Melo (2004) como as “*cunhãs teco imas*” (*mulheres doidas*), mas essas características representavam suas forças durante a guerra mostravam toda sua fúria porque tinham que ficar na linha frente em combate e lutar até a morte para não serem prisioneiras de um tempo cruel onde seus inimigos eram ferozes e impiedosos.

O lago encantado da Serra do Espelho da Lua é uma expressão do imaginário que floresce na pele da floresta e do povo da Amazônia, onde natureza e cultura, se inter cruzam num emaranhado de simbologias que retratam um lugar onde a mãe terra é um corpo que fala. As vozes do rio e da floresta são construções históricas vividas pelo povo da floresta que incorporam no seu dia a dia o imaginário mítico ao desenvolvimento de suas vidas. Para Pizarro (2012, p. 194), “nessas construções, a história, os temores e as expectativas das comunidades vão se juntando, num imaginário que incorpora as vidas ao destino do povo.

Embora o progresso social fantasioso tenha tentado destruir a vida do local, os espíritos que protegem o Serra do Espelho da Lua ainda descem das montanhas, atravessam o rio e fazem longas caminhadas pela floresta até chegarem ao pé da Serra. O Curupira da Serra ainda conversa com os espíritos da floresta e recebe avisos sobre coisas futuras, mas essa relação entre o homem e a natureza pode estar prestes a ser quebrada. O Curupira da Serra poderá não conseguir mais ouvir as vozes do rio e da floresta, pois as histórias estão se apagando aos poucos da sua memória. Os forasteiros entram e saem em seu santuário sem permissão da grande mãe.

As Icamiabas representam as mulheres do passado e do presente que buscam sua liberdade diante da discriminação e preconceitos, gravando seus nomes na história da humanidade e da ciência. Mulheres donas de si que transformam seus arcos e flechas em canetas, batutas, estetoscópios, entre outros. Uma mulher destemida, bela na sua força,

íntegra, livre com expansão de consciência. As Icamíabas do século XVI não desapareceram completamente. Elas permanecem vivas na contemporaneidade, espalhadas em comunidades urbanas e rurais, livres e independentes da opressão masculina. Procuram ter sua liberdade sexual se relacionando não apenas por desejo sexual, mas pela sua qualidade reprodutora, essas são as chamadas Amazonas maternas (BEAUVOIR, 1967).

O Curupira lamenta que a Serra do Espelho da Lua como expressão do imaginário não seja mais a mesma, até ele não é mais o mesmo. Sua memória aos poucos está desaparecendo e com ela os espíritos da floresta. Percebe-se que o Curupira como xamã da Serra tem medo de morrer e os espíritos que falam com ele em sonhos irem embora e deixarem de proteger a Serra. Os sonhos para ele são vozes da floresta que avisam quando algo está para acontecer ou alguém irá chegar. Vejamos o que ele diz: “No dia que eu não estiver mais aqui, tudo isso vai acabar. Eu sou avisado em sonho de tudo o que acontece. Seja de ruim ou de bom” (Curupira da Serra, entrevista, 2019).

Para Kopenawa (2015, p. 491), “isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos”. O autor se preocupa com o estilo de sobrevivência dos homens na terra por estar cada vez mais difícil ouvirem a voz dos espíritos que sustentam o mundo. A dificuldade maior é conter a ganância dos homens em busca de riquezas materiais. Esse tipo de ambição tem expulsado e decretado a morte dos mitos que ainda vivem na Serra. No filme brasileiro intitulado Cidade Invisível, a primeira temporada traz um enredo que reflete a ambição dos homens que sugam as almas das pessoas e conseqüentemente a existencialidade dos mitos da floresta.

No Filme, a ganância pelo poder se transforma em maldição e expulsa os mitos da sua morada, dos seus encantos e os leva a viverem como humanos nos recônditos urbanos onde encontram-se invisibilizados, quase mortos sem poder voltar para suas moradas. Quando o lago encantado da Serra do Espelho da Lua desaparecer, a floresta vai se calar definitivamente e o ecossistema imaginário vai se extinguir. O encanto da Serra e as histórias vão somente perambular em algum lugar das almas sensíveis espalhando vestígios além dos portais. Estamos próximos a essa catástrofe, pois a sociedade onde vivemos tem extirpado os seres mitológicos do imaginário dos povos tradicionais em nome do progresso.

CAPÍTULO III- AS MULHERES AMAZONIDAS E A VAGINOCRACIA

Para determinados devaneios, tudo o que se reflete na água traz a marca feminina (Bachelard)

3.1 O banho das mulheres da floresta

Banhar-se nas águas da Amazônia é fazer um profundo mergulho devaneante pelo universo líquido da floresta. As correntes de água levam e trazem os mitos e vivências de uma ancestralidade que pulsa nos corpos e almas de quem vive nas margens do rio. O banho nas águas rejuvenesce a alma e reafirma a memória da infância que ativa os afetos com este elemento da matéria numa simbologia onírica deitada na multiplicidade de sentimentos.

A água é, ao mesmo tempo, fluída, solvente, homogênea e coesa. É a imaginação do concreto sublimado e a materialização do imaginário. A água ocupa, na veia poética do

devaneio amazônico, um lugar intermediário entre o sólido e o gasoso, entre a materialidade compacta da terra e a suave leveza do ar (BACHELARD, 1998). Quando se banha nas águas da floresta, banha-se também nos sonhos que fazem florescer uma cultura tecida nas vivências, devaneios e sonhos do rio do imaginário.

O banho das mulheres da floresta é uma viagem de fuga para além do real que se inscreve na ancestralidade da alma mergulhada nas águas. As águas invadem o imaginário em forma de devaneios que nos convidam a desbravar o mundo imaginário da Amazônia como seres sonhadores que compõem este processo de criação (BACHELARD, 1988).

As mulheres amazônicas possuem semelhanças e diferenças em relação a outras mulheres espalhadas pelo mundo. Elas nasceram no interior da floresta e se perpetuaram até os dias atuais. Novas, velhas, ricas, pobres, brancas ou pretas, todas têm alma de mulher. Para muitas pessoas elas são a rainha do lar, a flor do jardim, a dona de tudo, mas para Estés (1999, p.25), [...] “ela é só o que é , uma mulher que vive em um espaço atemporal antigo ‘mais velho que o oceano’, e que vive apenas como uma mãe loba aos pés dos morros, longe no deserto, lá nas profundezas [...] que morde a orelha do filhote para contê-lo”.

Essa mulher possui um sexto sentido que lhe avisa principalmente quando um dos seus está em apuros ou quando algo ruim está prestes a acontecer. A família da mulher amazônica depende dela em todos os sentidos, ela é a âncora e o timão. Ela tem a capacidade de deter os problemas quando se esgotam as possibilidades de resolvê-los. Em sua maioria, dirige e governa sua casa e todos confiam nela. Mas elas também possuem a errância que está inscrita na natureza humana (MAFFESOLI, 2001).

Essa mulher tem a essência do espírito ancestral feminino que habita áreas de várzea e terra firme. São pescadoras, agricultoras, criadoras de animais, coletoras, empregadas domésticas, professoras, entre outras. Na maioria das vezes realizam várias tarefas ao mesmo tempo para sobreviverem nesta sociedade tão desigual. Vitória-Régia é, 40 anos, uma dessas mulheres nos narrou uma de suas maiores experiências da seguinte maneira:

Quando o papai morreu ficamos todos pequenos. Nós éramos doze filhos e a mais velha era eu e o meu irmão. Os outros irmãos eram todos pequenos e a mamãe queria dar eles. Nós dissemos pra ela não dar que a gente ia parar de estudar pra sustentar eles. Quando meus primos me convidaram para ir pra Manaus estudar, eu olhava pra trás e enxergava meus irmãos e não tive coragem de ir. (Entrevista, 2022)

Enquanto muitas mulheres tem a oportunidade de estudar, viajar e realizar seus sonhos, outras são levadas a ficar e são movidas por uma força que está por trás delas. Para

Estés (1999, p. 186), essa força está relacionada a alma, a “psique selvagem, onde estão os instintos de sobrevivência mais ferozes de cada mulher”.

Bené não conseguiu realizar seu sonho de ser advogada, mas o sonho de ajudar a criar seus irmãos foi o suficiente para a sua realização. Os anos lavando juta e malva, cultivando verduras e legumes e pescando de dia e noite, não tiraram o brilho dos seus olhos. O sorriso em meio aos soluços pôs para fora memórias antigas e doloridas que estavam adormecidas. Aquele instante parecia que a dor há muito tempo guardada estava sendo expulsa através do choro.

O ato de chorar faz parte dos momentos tristes e alegres, faz parte de uma vitória alcançada, mas também faz parte de histórias mal contadas e mal resolvidas. Há quem chore por medo, por saudade, por estar feliz, por alguma dor física ou espiritual, por amor não correspondido, por luto, entre outros. Mas não é uma lembrança triste que pode tirar o brilho da mulher amazônica. Ela tem a força ancestral das Icamiabas da Serra do Espelho da Lua, da Valeria da Serra de Parintins, da velha Puruca da Ilha do Valha-me Deus, da Massalina do Paraná do Espírito Santo, entre outras.

As Icamiabas não foram as únicas a influenciar as mulheres a não ser subjugadas pelo patriarcado. Na Ilha do Valha-me Deus, morou uma linda mulher negra que a chamavam carinhosamente Puruca, mas seu nome verdadeiro era Leopoldina Bruce. Os da sua idade a chamavam de velha Puruca. Ela fundou a comunidade de Ilha da Valha-Deus que faz divisória com o estado do Pará.

Criou sozinha os filhos que teve com um italiano bem conhecido na região que a tinha na sua casa como empregada doméstica. Esse italiano era casado, mas vivia com Puruca como marido dela na região do Calderão, município de Nhamundá. A época, a Ilha do Valha-me Deus era apenas um chavascal³⁷. Certo dia, a esposa do Italiano chegou e Puruca o abandonou sem olhar para traz. Colocou os filhos e o pouco que tinha numa igarité³⁸ e remou com eles até o local onde existia apenas mato. Limpou o local e com a ajuda dos filhos maiores fez um barracão e lá viveu até os últimos dias da sua vida.

A velha Puruca era respeitada por todos, não aceitou ser a outra e nem se arrependeu de ter ido embora. “Sua mulher chegou, disse Puruca, eu tenho que ir”, foi a única coisa que disse. Não se sabe a reação do italiano. A história diz que ele a amava muito ao ponto de mandar entregar para ela e para os filhos algumas cabeças de gado com os quais seus filhos

³⁷ Pântano trançado de raízes, alagadiço com atoleiros, cheios de vegetação. (Ver Souza, 2012).

³⁸ Canoa grande (*ígara*, canoa; *eté*, grande) do indígena brasileiro. (Ver Verissimo, 1970).

fizeram um grande rebanho. Depois disso a velha Puruca nunca mais teve outro homem na sua vida. Suas irmãs e sua filha também não casaram, mas tiveram filhos.

O espírito ancestral de Puruca vive na vida das mulheres da Comunidade de Ilha do Valha-me Deus. São mulheres fortes que carregam no sangue a energia da mulher livre, que é responsável pelas suas escolhas. Que não tem medo do desconhecido, mesmo quando as remadas da igarité tirem suas forças, mesmo que tirem dela os seus direitos, elas não desistem da sua liberdade. Para Saffioti (1987), o legado do patriarcado perde seu poder, quando as mulheres rompem as amarras opressoras para serem livres.

Há mulheres que abandonam seus lares para fugir de alguma situação que as oprimem, enquanto outras tomam essa decisão por uma questão de amor próprio quando são trocadas por outra pessoa como um “ato de liberdade” (OLIVEIRA, 2014, p.195). Foi o caso de Puruca, a matriarca da família, a força ancestral que opera na Ilha do Valha-me Deus.

A Valéria que mora aos pés da Serra de Parintins também tem a força da mulher ancestral da Amazônia. Ela é a energia que move a vida das mulheres que moram nessa Serra. Os visitantes que chegam nos navios transatlânticos se encantam com sua beleza e com sua aura que pode ser sentida, no momento que é avistada e vai aumentando à medida que se aproxima dela. A Valéria representa todas as mulheres da Serra de Parintins que em meio as dificuldades conseguem manter vivas as tradições que envolvem sua afetividade com os elementos da natureza. Para Dias (2020, p.195), ela é a “mãe Terra, a energia feminina que nutre, orienta e, se preciso for, admoesta seus filhos ao bem-viver.

O imaginário social dos moradores que habitam as comunidades tradicionais onde mora o espírito ancestral das Icamíabas, da Velha Puruca e da mulher Valéria, também habita numa comunidade do entorno da Serra do Espelho com a negra Massalina. Ela era descendente de negros escravizados que chegaram a Parintins com o Capitão José Pedro Cordovil, em 1796, nas explorações do Governo Português. Rompeu com o patriarcado e migrou para encontrar seu lugar na sociedade. Fundou um povoado às margens do rio Amazonas, interior de várzea de Parintins, e junto com seu marido construíram fortuna com o plantio e venda do cacau, produto de grande comercialização.

Essas mulheres não viveram as mesmas experiências e vivências, mas cada uma tem sua representatividade no imaginário social das mulheres que vivem nesses locais. A velha Puruca e as Icamíabas, por ausência de afeto dos seus maridos, criaram os filhos sem a necessidade da figura paterna. A mulher Valéria representa a força da Serra que brota da terra e sustenta seus filhos. E a negra Massalina é a mulher que criou coragem de libertar-se

das amarras do senhor de escravos fugindo para viver um grande amor e dar origem a uma comunidade.

Tanto as Icamiabas como a Velha Puruca, a Valéria e Massalina, deixaram de estar à sombra da cultura patriarcado, mantendo seus nomes na história e no imaginário social das comunidades tradicionais que habitam partes da Amazônia. Para Torres (2005, p.25), “A cultura do patriarcado que privilegia o sistema de relações patrominialistas do tipo pai e filha; marido e mulher;irmão e irmã; senhor e escravo; senhor/animais e demais propriedades, aos poucos foi perdendo a sua pujança”.

As relações de poder que se entremeiam às relações de gênero se interpõem à vida dessas mulheres que enfrentam o patriarcado para serem livres. O ato de liberdade vai muito além das correntes e dos cárceres privados. Ela está na força do querer. Essa liberdade pode até não ser alcançada, mas pode alcançar outras pessoas, outras mulheres e fazê-las voltar a sorrir novamente.

As Icamibas ou Amazonas, as mulheres sem maridos, eram mulheres livres da opressão daqueles que nunca lhe deram afeto. E essa liberdade era representada em três rituais. O da purificação, da procriação e do parto coletivo. Todos envolviam o banho como a chave para a liberdade. Conforme Maffesoli (2003, p. 96), “estamos em confronto com uma série de participações afetivas, feitas de emoções, sentimentos, iras, alegrias, compartilhadas com os de sua tribo, no quadro de uma estética generalizada.” As mulheres atuais que vivem no mesmo local das Icamiabas também procuram se livrar do mal no momento do banho de rio, um mal que não se pode ver, mas se pode ouvi-lo chegar ao longe. Um mal que as mulheres acreditam ser detido através do banho no rio. Girassol, 52 anos, residiu três anos na Serra do Espelho da Lua e narra esta experiência da seguinte maneira:

Quando era lua nova, elas levavam umas ervas, esfregavam nas mãos e passavam no corpo pra boto não espantar quando estiver menstruada ou quando for tomar banho e pra não espantar as crianças que tomavam banho na beira. Na lua cheia era so banho. As vezes tarde da noite eu acordava elas vinham chegando e eu perguntava onde elas estavam e diziam que estavam tomando banho porque estava muito quente. (Entrevista, 2022).

Observa-se que a narrativa de Girassol expõe as ervas como um elemento central de purificação do corpo. As ervas são geralmente elementos naturais usados em diversos banhos para purificação do corpo. Para essas mulheres que habitam a região da Serra do Espelho da Lua, as ervas purificam o corpo e a alma. Elas têm medo do boto Ivo, um ser das águas que viaja o rio Nhamundá assustando as pessoas e encantando as mulheres. Quem não

se protege com essas ervas ele aparece em sonhos em forma de um belo rapaz, enfeitando e deixando a pessoa vulnerável. Para que ele não se aproxime, as mulheres esfregam as ervas nas mãos e passam em seu corpo, mas não nas crianças.

Essas mulheres acreditam que o boto Ivo apenas sente o cheiro das mulheres e não faz mal as crianças e que se o corpo da mãe está protegido, o dos filhos também está. Para Torres (2009, p. 169), “é comum na Amazônia as moças prepararem-se com banhos de ervas e unguentos [...], esses banhos de erotização funcionam também como um protetor para o corpo, afastando os perigos de doenças e feitiços (TORRES, 2009a, p. 169).

Girassol também descreve que o banho das mulheres da Serra do Espelho era carregado de erotismo. “Elas ficavam nuas, mas sem a presença dos homens, talvez seja por isso, que o boto Ivo se aproveitava da situação para investir no jogo de sedução deixando-as “lesas³⁹ e aí chamavam os curandeiros” (Girassol, entrevista,2022)

Poder-se-ia dizer que o banho das mulheres com as ervas, põe o patriarcado em decadência, pois, ervas usadas para enfrenta-lo, é o efeito do empoderamento dessas mulheres que não pararam de empreender a luta política contra o patriarcado. Não aceitaram ser impedidas de ser livre. Para Torres (2009, p.157), a dominação masculina evidente nessa narrativa do Boto Ivo, pois “está associada à tessitura do patriarcado nas terras do Novo Mundo recém-conquistadas, pelos europeus, com flagrante manipulação da mulher (enfeitamento) pelo boto, que a seduz e domina”.

O mito do boto Ivo e toda sua forma de poder sobre as mulheres é conhecida por todos os moradores da região de Nhamundá, Faro, Terra Santa e pelas comunidades tradicionais localizadas nessa região. Quando ele aparece, suas investidas não são diferentes dos homens. Na hora do banho de rio, ele chega roçando as pernas das mulheres, erotizando-as. Elas correm para a praia com medo de serem levadas por ele. Segundo as mulheres, em tempos passados, o boto Ivo chegava sorrateiramente e quando sentiam a sua presença nadava para o meio do rio e de lá podiam ouvir o esquiço de água. “É o Ivo” diziam. O boto Ivo é exemplo de “aura da masculinidade [...] perseguidor de mulher” (BARROS,2019, p.110).

O boto é a figura do macho humano que persegue e não aceita o “não” de uma mulher. Diferente do Manoel que se escondia todos os dias na mesma moita para ver o banho de Hortência, a índia tapuia. Para ele a imagem da bela índia era a “existência das sereias amazônicas[...] no banho, erguendo sobre a superfície das águas o bronzeado busto

³⁹ Atrapalhadas do juízo (Ver Torres, 2009).

palpitante, de que se destacavam, n'uma [sic] seducção [sic] vertiginosa [...] (CARVALHO, 1907, p.87).

O banho de Hortência possui o significado de liberdade proporcionada pelo rio em três momentos. O primeiro é quando ela tirava as peças de roupa, uma após outra, delicadamente. O segundo momento é quando ela adentrava o rio dando gemidos ao toque da água, e o terceiro é quando ela saía majestosamente com a água acariciando o seu corpo. A ânsia de poder ser livre estava presente em cada gesto de Hortência. Era livre, mesmo despertando desejos libidinosos e possessivos do negro Manoel, mas mesmo com os olhos gotejando de desejo, ele jamais se atreveu a tocar no corpo da menina, pois o respeito que tinha por ela transformava-se em “culto à beleza [sic] incoercível” (CARVALHO, 1907, p.88).

O respeito dedicado à mulher ainda persiste nas profundezas do oceano, local bem distante da superfície do coração. São poucos homens como Manoel que veem a mulher como uma joia rara, cuja beleza não se possa alcançar. Manoel poderia possuí-la se quisesse, porque estava mais próximo do que se podia imaginar, mas ao mesmo tempo se afastava. Ele preferiu ficar escondido entre as moitas do caráter humano.

O banho de Hortência se eternizou. Talvez as mulheres que moram às margens dos rios da Amazônia nunca ouviram falar de Hortência e da forma como se banhava às margens do rio de Soure, município da Ilha de Marajó no estado do Pará, mas mostram que o ato de se banhar é o “desfructe [sic] das sensações de bem-estar proporcionadas pela imersão [sic] do rio” (CARVALHO, 1907, p.86-87).

Para os povos que vivem às margens dos rios da Amazônia, o banho é essencial e cada um tem seu jeito de fazê-lo. Algumas pessoas preferem se lançar nas águas e nadar como fez Hortência, outras, tomam banho em cima da ponte feita de madeira, tem medo de cair nas águas e preferem usar a cuia⁴⁰, tomando banho sempre de frente para o rio. Rosa Vermelha, 59 anos, ouvida nesta pesquisa deixa claro que nunca se deve “tomar banho de costas para o rio devido os espíritos do fundo que podem entrar no corpo, principalmente quando estão menstruadas” (Entrevista, 2021).

Para essas mulheres o boto é o ser das águas mais temido pelos moradores das comunidades tradicionais. Ele é um dos espíritos do mal que vivem no fundo do rio que se transforma em humano nas noites de lua cheia e saem em busca das moças com a mente fraca para atormentá-las. Ao sentir o cheiro de sangue persegue a alma das mulheres

⁴⁰ Utensílio doméstico confeccionado com o fruto de uma árvore Amazônica chamada cuieira.

deixando-as em estado de insanidade. Algumas chegam a se lançar nas águas, momento em que sua pele fica lisa como as dos botos. Fato esse que dificulta impedi-las de tal loucura.

Esse fato mostra a água como elemento de sedução que atrai os corpos como campos magnéticos que não se desconectam. Em uma passagem do livro sagrado, o rei Davi fica impactado com a beleza do corpo de Batseba, uma mulher casada, que se banhava em movimentos que o levaram a desejar-la. Nesse trecho sagrado fica claro que o banho da mulher é erotizante, pois “produz um encanto que atinge além do ego, mobiliza poderes do inconsciente [...] da beleza. Seduz e encanta porque tem o poder de tocar as profundezas do ser” (GARCIA, 2007, p.22).

Para Cascudo (2012), o mito do boto provavelmente foi inspirado em narrativas que remontam à Grécia antiga que naquela época, os cetáceos como os golfinhos eram usados como representação de luxúria e perdição, tanto para gregos quanto para romanos. Essa representação se acentuava devido a duas características. A primeira se deve aos movimentos semelhantes aos movimentos sexuais e sensuais e a segunda pelo fato o seu bico ser semelhante ao órgão genital masculino.

Geralmente, todos os elementos representados nas imagens das mulheres que vivem nas áreas baixas e altas da Amazônia, se entrelaçam aos fios que tecem uma malha imaginária costurada com as experiências, com os mitos, tradições, permissões e interdições. E, assim, as mulheres vão marcando seus caminhos, sendo orientadas pelo sopro da Mãe Terra, a Pachamama. No filme, “Abençoa-me Última, a curandeira”⁴¹, a terra produz sua criação, mas para retirá-la do seu lugar é necessário ouvir os mistérios da terra viva. Vejamos:

Não! Fale com ela, está viva como todas as coisas, como as árvores, as pedras, o rio. Tem que conversar com elas antes de tirá-las da sua casa. Olha, repita: a você que mora à beira do rio, nós a extraímos para fazer um bom remédio. (Trecho do Filme)

Última, é o nome da curandeira que estava designada a cumprir sua missão em ensinar para Antônio todos os seus conhecimentos sobre a Terra viva e sobre o espírito do vento e do rio que fala. Antônio era uma criança inocente, sua bondade e pureza era a força de Última. Ele foi escolhido em virtude de sua relação de proximidade com a natureza. Ela o ensinou a falar com a terra, e para conversar com ela era preciso ouvi-la. Para Oliveira (2014, p. 12), quando se aprende a ouvir a mensagem, ela pode ser alterada e transformada

⁴¹ Filme mexicano, estreiado no Brasil em 2013, dirigido por Carl Franklin, Baseado no romance do famoso Rudolfo Anaya

em “uma estrada de mão única, numa outra de mão dupla [...] uma verdadeira interação”. Antônio não conhecia os mistérios da Pachamama, mas tinha prazer em ouvir a voz da natureza que produzia força.

A força produz fertilidade, o princípio feminino que orienta a vida. Para algumas autoras, como Torres (2019, p.1), “as relações das mulheres com a natureza, especialmente com a Terra, possuem substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade. Pachamama equivale à Mãe-Terra [...] é uma herança e um legado dos Incas que sopra espiritualidade para outros países.”

O banho das mulheres da floresta tem uma relação com o princípio feminino, símbolo de força que produz fertilidade. Estas experiências ancestrais trazem lições reflexões profundas que expõe uma relação afetiva com a natureza pelo elemento água. As fortes afeições de uma vida marcada desde a infância pelas águas, desde os banhos de rio, à vivência nas margens das águas oferecem reminiscências. Com a água, a mulher “pode congrega os devaneios, reunir sonhos e recordações” (BACHELARD, 1988, p. 10). Assim, pois, nesta reunião, vemos as relações amorosas com a água expressões na afinidade e afeição às imagens amadas que constituem o banho das mulheres da floresta. Trata-se de um ponto de vista coletivo que expressa a ligação afetiva com o rio desde a infância, mergulhada em suas águas, assim como uma filha mergulha no útero de sua mãe.

Maffesoli (2012) denomina este encontro interior e reflexivo de si, de invaginação do sentido, o retorno à nascente, ao útero materno, ao mundo natural numa conexão equitativa com a Grande Mãe, com a Terra. Como uma lógica do regresso retornamos ao ventre, aos sentidos, ao sensível. Também, somos um pedaço do mundo e enquanto pedaço do mundo cuidamos do nosso próprio corpo. Essa erupção do corpo vai na contra corrente do cientificismo, do racionalismo, que só vê progresso com as máquinas. A corporeidade se apresenta por meio da ciência aberta, dentro do movimento do espírito. A intensidade do momento, a exacerbação do corpo e do mergulho no banho, a força viva dos sentimentos não são fingimentos, são manifestações da alma. O corpo malhado e exposto é exemplo, de exacerbação do corpo animal. Para Merleau Ponty (1994, p.122), o corpo é “o veículo do ser no mundo, estrutura fundamental, base de nossa existência, pois, ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”.

A espiral crescente, o universo, tem um ponto de partida em cada um de nós, e é do nosso interior, da nossa concepção de tempo e espaço, que estabelecemos uma troca com o

exterior, uma relação com a vida através das águas. Nesse ponto, nos integramos ao ritmo do universo, seu mundo e seus limites também vão se alargando. Esse processo é marcado por contradições, avanços e recuos, por idas e vindas, que tornam intensamente rica a nossa ação e abrem espaço para profundas transformações. Mas, “se perdemos essa capacidade de renovação, se fugimos às dificuldades que surgem, encerramos a própria vida” (VIANNA, 2005, p. 99). Ocorre então, dentro das águas, durante o banho na floresta, um tempo de incubação e um período de gestação em que o corpo recarrega as energias. Quando nos movimentamos e nadamos nas águas, existe um momento que corresponde ao instante de fertilização dos fluxos do corpo e da alma.

As águas afloram o princípio feminino do útero materno inscrito em nossa ancestralidade. Para Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração.” O devaneio demonstra o elo da natureza com o feminino, que em Bachelard (1988), é como um gênero feminino caracterizado por palavras de afeição, carinho, leveza e delicadeza que emergem de relações de ancestralidade dos povos com a Terra.

As relações entre corpo e mente, exterior e interior com as águas da Amazônia se tecem numa invaginação do sentido. A experiência real e mítica com o banho das mulheres da floresta, sua simbologia e o lugar entrelaçam o corpo físico com a natureza costurado no interior subjetivo. São esses elementos que criam uma espécie de invenção de si, na produção e reprodução da vida, numa poiesis criativa de subjetividades femininas.

A percepção de si na experiência com a natureza só é possível num retorno a si, ao útero. Esta cosmogonia simbólica criada pela simbologia mítica do banho e mergulho nas águas, expõe características femininas envolvendo a alma. Trata-se das qualidades psicológicas femininas inconscientes que o ser humano possui (JUNG, 2000). São como arquétipos que transbordam a linha do tempo e do espaço, delineando as relações e fazendo articulações com toda a vida.

3.2 A mãe do lago como guardiã da água

Durante muito tempo, a Amazônia e sua gente foram vistas, além-mar, através dos olhos da intolerância, do preconceito e da exclusão, sobretudo exclusão das crenças concebiam as crenças indígenas consideradas satânicas e totalmente fora dos cânones do

Cristianismo. Para Torres (2005), esse olhar de fora trouxe “dificuldades para construir um pensamento amazônico”. Neste universo de crenças, o imaginário social e o mundo físico do universo amazônico compõem uma realidade onde os humanos caminham junto com os espíritos pela floresta e juntos navegam sobre os rios.

Entre boto e cobra grande, seres das águas que compõe o imenso rio Amazonas, surge uma das figuras mais emblemáticas da Amazônia profunda, a mãe d’água. Ela é a mãe natureza, conhecida em várias regiões do Brasil e fora dele, multifacetada, mas com um ponto em comum: ela representa a figura da mulher selvagem que guarda a sua casa daquele que um dia a protegeu, mas que o ego se elevou e pensou que podia dominar. Estés (1999, p. 160), denomina esta mulher como a braba, animal brabo “que um dia foi selvagem, foi depois domesticado e voltou ao seu estado natural ou indomado” que muda de comportamento à medida que seus instintos vão sendo violentados.

A mãe do lago é aquela que protege as águas dos predadores e que chama a força da lua cheia para formarem o elo feminino que protege, cuida, mas que em algum momento fere e mata. Juntas se comunicam e se preparam quando a fumaça da ganância se aproxima e com outros agentes operam um a favor do outro, com a finalidade de neutralizar as forças negativas. Esse movimento entre os agentes que operam em favor da natureza é denominado por Montessori (2014, p. 35), de “plano cósmico” onde as coisas, animadas e inanimadas e todo o universo, estão subordinados a esse plano. Logo, a mãe do lago cumpre com o seu propósito de mulher braba.

Ela faz parte do imaginário social das comunidades tradicionais, principalmente daqueles que tem uma relação mais forte com o rio, como o pescador. Ela veio para arrefecer a pujança do boto, a figura masculina que domina as mulheres. Ambos moram no imaginário social como seres metade peixe, metade humano que, para perpetuarem a sua existência, mantêm uma relação de proximidade com os humanos. Entre eles surge a água, o elemento fundamental que faz com que os humanos criem situações de devaneios.

Quando afirmamos que a Iara (mãe d’água) representa a fraqueza do boto, queremos fazer compreender que a mulher contemporânea tem procurado seu lugar na sociedade, não somente no universo das construções mitológicas, mas no interior de uma sociedade machista que tenta se desfazer da força da mulher. Essa força se fez presente na arena do boi-bumbá, no festival folclórico de Parintins. Neste festival de 2022, o Boi Garantido abriu a primeira noite com o tema do empoderamento das mulheres da Amazônia ao som da toada Revolução das Cunhãs, que veremos a seguir:

Revolução das Cunhãs

Anauê, cunhã katu!
Tairu, cê, Îandê, Îandé Moronguêta Recê
A cê Apekatu
Anauê, cunhã! (Anauê, cunhã!)
(Ninguém solta a mão de ninguém)
Revolução das cunhãs

-ô-ô, ô-ô-ô, ô-ô-ô
Afastem o racismo
E o machismo
Que nós vamos passar
Aqui caminham as indígenas
Que não puderam colonizar
Revolução das cunhãs
Luta e festa matriarcal
Em defesa do território, corpo e espírito ancestral
Somos da floresta, somos a floresta
De peito aberto e punhos fechados
Unidas contra a violação
Somos da floresta, somos a floresta
Temos direito originário
Somos herdeiras desse chão
O movimento da mata que dança
Dança na selva de pedra que canta
Canta e renova a esperança
Ecologia integral
De liberdade, justiça e luta
Luta de ideias que plantam a paz
Paz com soberania
E força espiritual
Mulher, com você quero ser
Como a Lua a clarear
Refletindo a luz do Sol para iluminar
E afastar a escuridão dessa pátria mãe gentil
Pra tornar terra sem males
A nossa maloca Brasil
Terra sem males, Brasil
(Ninguém solta a mão de ninguém)
Revolução das cunhãs
(Ninguém solta a mão de ninguém)
Brasil!
(Compositor, Eneas Dias, 2022)

Observa-se que nesta as mulheres são resgatadas em sua história e em seu protagonismo. Elas vem com força para dentro do boi de arena, sua luz enalteceu a Amazonia, imprimiu o aspecto de gênero do boi de arena. Como diz Perrot (1988) , as mulheres excluídas da história, vão construindo aos poucos os seus espaços.

As Cacicacas com o seu protagonismo representam todas as mulheres que o patriarcado tenta calar. Elas representam as mulheres que lideram e contribuem para empoderar outras mulheres a estarem onde quiserem. Elas representam cada mulher das comunidades amazônicas que são agredidas, humilhadas e excluídas, por serem mulheres. Elas representam o mundo dos mitos femininos que alargam o rios e igarapés com seus cantos de liberdade propagando o seu protagonismo.

Os mitos femininos como a mãe d'água, as Icamiabas, a Vitória Régia, Yaci, entre outras, se destacam no mundo indígena e nos remetem a um contexto de empoderamento da força feminina. O mito da mãe d'água, conhecida também como Iara, apresenta a concepção de mãe que cuida, a guardiã do plano cósmico. O arquétipo da mãe se transfigura e ecoa através dos tempos em mitos como da Iara. Presente em diferentes etnias da Amazônia e toda a América latina, o mito da mãe d'água, a Iara se faz forte no folclore popular, formando um imenso labirinto. É preciso, pois decifrar as relações que estabelecem entre si, as veredas de paredes estreitas, ligações que surgem de oposições duais, aspectos a perceber na sociedade e na natureza.

Presente em obras de autores como José de Alencar, Gonçalves Dias, Olavo Bilac e Ingles de Sousa, embrenha-se no imaginário dos povos tradicionais que comungam deste mito ancestral (CASEMIRO, 2012). Iara aparece como uma mulher guerreira e de incrível beleza que guarda os rios e lagos da Amazônia. A figura da protetora se incrusta dentro da sua figura feminina e materna das águas que castiga quem polui os rios e maltrata seus aquáticos habitantes. É comum nas comunidades tradicionais amazônicas, principalmente de pescadores, os mitos em torno da Iara que “estão cada vez mais vivos e justificam e fundamentam toda a atividade humana” (ELIADE, 2007, p. 8).

Dentre seus muitos nomes como Iara, mãe d'água e mãe do lago, este espírito feminino assume a função do cuidado, afeto e proteção. É capaz de neutralizar o poder do boto que investe sobre as mulheres. A mãe do lago é

Nos relatos, a mãe do lago é respeitada pelos moradores das comunidades tradicionais que ouvem sua voz através do movimento das águas, das árvores e do nascer de cada planta. Para Bachelard (2013, p. 120), esse é o “canto profundo é a voz maternal, a voz da nossa mãe.” Ela vive observando os movimentos dos humanos e os conhece. Sabe quem tem a alma sensível e boas intenções. Quando a pessoa não tem o cuidado com suas águas, florestas e com a terra, o expulsa de sua casa. Jacamim, 37 anos, pescador ouvido nesta

pesquisa narra um fato de como ele e seus amigos foram expulsos pela mãe do lago. Vejamos:

Às 18h, nós ouvimos o colega falar: estão tacando fogo ali! Era na ponta do igapó que justamente no outro dia a gente ia lá pescar pacu. Estava dando bem peixe lá. Era pescaria de caniço na época. Era premembeca⁴² seca que vinha estalando e aquele barulho de fogo pegando nas árvores. Aquelas cinzas iam subindo e apagava. Será que é o tal de fogo fátuo que os antigos falavam? Aí meu cunhado falou: Se for esse fogo fátuo, amanhã tu vai ver se tem algum queimado nessas árvores aí. Aquilo consumiu o meu sono. Nas primeiras horas da manhã eu levantei e fui ver lá. Não tinha nenhum lugar queimado, nada, nada de queimado. (Entrevista, 2020).

Para os pescadores mais antigos esse fenômeno não lhes causa susto, posto que já conhecem essa manifestação. O fogo fátuo⁴³ na visão dos pescadores é real, o local tinha sido escolhido por ser um coió⁴⁴ de pacus, peixe muito apreciado pelos moradores das comunidades rurais, mas não entenderam que a mãe do lago não os queria no local. Não é de qualquer jeito que se entra na mata para pescar, tem que se pedir licença. É uma crença construída ao longo dos anos nas comunidades tradicionais. Os que moram na terra firme creem que as águas do centro das matas também possuem a guardiã. Dizem que ninguém pega água sem pedir da mãe do riacho, a mãe d'água, a Yara (*y-îara*), que para os tupis-guaranis significa “senhora das águas”. Bilac (1964, p. 290), evoca a Iara nos seguintes termos:

A IARA

Vive dentro de mim, como num rio,
Uma linda mulher, esquiva e rara,
Num borbulhar de argênteos flocos, Iara
De cabeleira de ouro e corpo frio.
Entre as ninféias a namoro e espio:
E ela, do espelho móbil da onda clara,
Com os verdes olhos úmidos me encara,
E oferece-me o seio alvo e macio.
Precipito-me, no ímpeto de esposo,
Na desesperação da glória suma,
Para a estreitar, louco de orgulho e gozo...
Mas nos meus braços a ilusão se esfuma:
E a mãe-d'água, exalando um ai piedoso,
Desfaz-se em mortas pérolas de espuma.

⁴² Para os pescadores é um lugar próprio, onde os peixes se concentram (coió de peixes).

⁴³ Para os moradores de comunidades tradicionais o fogo fátuo é considerado o protetor dos campos e das águas. Uma bola de fogo que não queima, mas ilumina como brilho de fogo.

⁴⁴ Planta aquática do lago que fica sob a superfície da água.

Para muitos moradores indígenas e não indígenas que vivem as margens dos rios da Amazônia, ou nos centros das matas, a mãe é um ser das águas. Uma força imaginante que nos lagos e nos rios se apresenta em forma metade peixe, metade mulher, mas no interior das matas de terra firme se apresenta nos riachos como um espírito que vive sobre as águas. A mãe que mora nos riachos nos centros das matas, guarda seus filhos dia e noite para não faltar-lhes pão. Essa figura da mãe é a Pachamama, a mãe do Planeta Terra, aquela que protege seus filhos. Conforme Gimbutas (1998, p. 56), “ela é a guerreira que protege o Seu povo. Todas as criaturas são suas e a Terra é o seu corpo. Suas energias estão ao nosso redor na forma de rios, raios e ventos, criando e destruindo constantemente”.

Na concepção dessa autora, a mãe representada por meio do mistério e da linguagem simbólica e metafórica da água, entendida como a força que move a vida. Os farinhaes, agricultores, lenhadores, entre outros, antes de se apropriarem de algum pedaço de terra nas matas, observam primeiro se ali por perto existe um riacho. Se não houver, não ficam no local. Ambos comungam desse imaginário “determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional” (MAFFESOLI, 2001, p. 80). Existe uma lógica mítica que engendra uma imagem simbólica que movimentava a vida sob as águas.

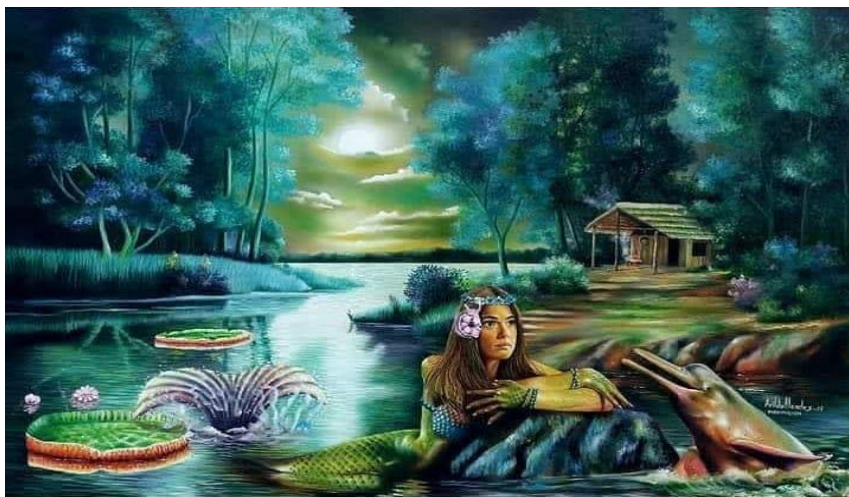


Figura 9: Sereia e o boto
Fonte: Arildo Mendes, 2017

No alto da Serra do Espelho da Lua, local de nossa pesquisa, há uma pequena roça onde Bromélia trabalha todos os dias. Ela acorda cedo com os filhos e sobem a serra. O

caminho é de difícil acesso para quem não está acostumado. A caminhada a pé em aproximadamente 40 minutos é longa e cansativa, mas ao chegar ao destino, o local onde está a roça, o frescor toma conta do corpo e envolve os sentidos.

Próximo à casa de farinha avista-se um pequeno poço com água fresca e limpa que dá vida ao lugar. Nele nascem minúsculas vegetações, o apeí, semelhantes à Vitória-régia que se vê nos lagos. Não dá para perceber de qual lado vem a água. Ela permanece o tempo todo parada, mas nunca poluída ou contaminada devido o cuidado que Bromélia tem com ela. O pequeno poço com águas límpidas é chamado por Bromélia e seus filhos de gruta. Em meio a uma conversa sobre o poço, Bromélia diz: “Esse poço não seca, porque tem mãe” (Entrevista, 2020). Corrêa (2019, p. 139), expressa essa realção com o espírito das águas da seguinte maneira:

O espírito feminino representado pela Mãe Natureza é uma entidade que nutre as pessoas, por meio de seus rios, florestas e riquezas naturais que não são infinitas, pois o que rege essa realidade não é a exploração, mas uma espécie de amor e respeito dos povos tradicionais ao sistema natural.

A Bromélia, como vimos anteriormente, é a esposa do Britinho, alcunhado Curupira da Serra. A relação de Bromélia com o poço é essencial para dar vida ao local. Sem o poço Bromélia não teria forças para trabalhar. A mãe do poço não se apresenta com formas de mulher através das águas, mas como uma energia que fortalece a alma de Bromélia que tem mais de sessenta anos. Podemos entender esta água do poço em Bachelard (2013, p. 136), em que “a água leva-nos. A água embala-nos. A água adormece-nos. A água devolve-nos a nossa mãe”. Existe, por assim dizer, um poder ancestral que toma forma feminina. A mãe neste sentido não está representada como mulher, mas é o espírito ancestral feminino que habita a Amazônia. Para LOUREIRO (2015), a Amazônia é feminina, imagem de mulher que percorre os espaços do imaginário. O plano espiritual se concretiza no plano material. Uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa, Vitória Régia, 42 anos, filha da matriarca Apeí nos revela o seguinte sobre a mãe do lago:

Cada lago tem uma mãe. Às vezes eu digo pros curumins: Olha meus filhos, as vezes vocês entram no lago e não prestam atenção que todas as paragens tem mãe. Esse rio Amazonas tem mãe. Assim como nós temos mãe, tudo quanto é lago e mata tem mãe. Tem que ter respeito. Os antigos dizem que quando a gente entra no mato tem que dizer. Oh meu Deus, com licença que eu vou pescar, eu não vou mexer com ninguém. Eu vou botar um arreio, ou então quando a gente vai pra beira do Amazonas. (Entrevista, 2018)

Os rios e lagos são guardados por um espírito protetor que se projeta na figura feminina da mãe. O sentido de paternidade no cuidado e proteção das águas evidenciam uma aura ancestral e espiritual que cuida da natureza. O mito, para além de condutor de cuidado das pessoas com as águas, contextualiza a força feminina da mãe do lago. Ela se caracteriza como a mãe d'água que vive nas funduras de lagos e rios. Para Gebara (1997, p.68) , essa energia vivaz se propaga e passeia na vida das pessoas, e na natureza em geral, uma vez que, “natureza e cultura não são realidades separadas, mas são realidades interconectadas que nos permitem ser o que somos e permitem à Terra ser hoje o que ela é. Natureza e cultura são inseparavelmente razão e emoção”

A autora faz uma imersão dessa energia viva que flui da mãe da água, nos lagos, em meio aos igapós e o espaço enche-se de mistério. Quando as árvores esfregam-se umas nas outras, o vento desperta um som que causa medo em que não estiver atento, sente-se a força dos espíritos da floresta. São os mistérios que a floresta engendra na alma e espírito de seus habitantes que se impactam através destas energias. Essas evidências podem ser vistas na fala de Vitória Régia nos seguintes termos:

Todo mundo, até as crianças pegam um pingo de água e se benzem. A gente se benze pra aquele que está no fundo não mexer com ninguém. A gente sabe que a cruz é de Deus. Ano passado, ali em cima quando o pessoal está porre não se lembra, estava boiando boto e começaram a falar coisas feias para o boto. Só deu tempo de chegar. Começou a pular e na mente dele era uma mulher loura. Levaram ele para o curador e falou que foi uma bota que foi brincar com ele. Quando elas estiverem brincando ai, deixa ela, não está mexendo com ninguém. Cada qual no seu caminho. Eu não mexo com ninguém. Quando eu vou pescar e boto esta boiando tem aquele negócio de afincar o terçado e dá na costa dele. Ele boia mesmo. Quando eles estão rebujando eu finco o terçado e eles vão embora. (Entrevista, 2020)

Esse espírito protetor feminino se projeta nos mitos e cuida das águas, os animais e a floresta. Os seres que moram nas funduras do rio podem ser vistos como seres do mal, mas interpretados também dentro desta lógica do cuidado de quem cuida da vida na floresta. Essa floresta defende-se com os poderes dos encantados, seres visíveis e invisíveis, presentes nos mitos dos povos tradicionais indígenas e não indígenas.

O mito, dentro do imaginário e na vida dos povos da Amazônia, exerce uma função autopoietica de autocriação, “um padrão de rede, no qual a função de cada componente consiste em participar da produção ou da transformação dos outros componentes da rede. Ela é produzida por seus componentes e, por sua vez produz esses componentes” (CAPRA,

2006, p. 136). A mãe do lago reflete a complexidade da vida amazônica, a comunhão entre as pessoas, os bichos e seres invisíveis na teia da vida. É uma lógica do cuidado com a natureza milenar de um tempo em que a palavra ecologia sequer existia, mas que sempre foi vivenciada.

Nesse complexo simbólico ocorre uma interação mística entre os elementos da natureza e a fecundidade da mulher, denominada por Gimbutas (1988), de eterno feminino. O eterno feminino é visto como o promotor de consciência ecológica, aquele que identifica o papel da mulher como referência por meio de suas práticas ecologicamente racionais, no sentido de promover uma vida sustentável para os humanos e para a natureza, de modo geral.

A consciência ecológica é vista por moradoras e moradores das comunidades tradicionais de forma intensa, pois os lagos, igapós e rios da Amazonia são protegidos pela mãe que é capaz de punir aqueles que abusam da natureza. Os predadores dos lagos que retiram os recursos naturais, além daquilo que necessitam, já foram assombrados pela força da mãe d'água. Quando isso acontece não conseguem dormir. Os que são tocados por ela ficam paralisados sem poder se mexer. Só se ouve os gemidos até que alguém os desperte do transe. Segundo Flor de Maracujá (45 anos), pescadora ouvida nesta pesquisa, “a pessoa tem que chegar, conversar e pescar somente o necessário. Se fizer assim não acontece nada” (Entrevista, 2021). A Mãe d'água que observa as ações das pessoas, só quer que respeitem a sua morada e não depredem o rio. Quer que tratem o rio com respeito e reverência, com afetividade (TORRES, 2012).

O respeito à vida transpassa pelos mitos que reconhecem a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que como indivíduos, meio ambiente e sociedade, estamos todos conectados aos processos entrópicos da natureza. Dentro da relação mítica entre homem/mulher e natureza não se separa os seres humanos ou qualquer outra coisa do ambiente natural. As conexões com a floresta, seus elementos e seus bichos também se fazem em conexões ocultas com seus mistérios e seres encantados.

Para Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração”. A sensibilidade mística da mulher é conectada à natureza por meio de sua função metamorfoseante e reprodutiva da vida. O elo entre a natureza e o feminino emerge revigorando o amor materno ancestral pela natureza.

Uma realidade que transborda o biológico para o espiritual e mítico reconhecendo o valor intrínseco de todos os seres vivos. A concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem a sensação de pertinência, de conexão,

com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda.

Os mitos da mãe do lago “podem ser entendidos como os componentes de um imenso labirinto devendo-se decifrar as relações que estabelecem entre si, as veredas de paredes estreitas, ligações que surgem de oposições duais, aspectos a perceber na sociedade e na natureza.” (SILVA, 2021, p. 37). Diamante, pescador e sujeito de nossa pesquisa, revela o seguinte:

Bem, tudo tem mãe né. De água, de igapó, mata central, lago central, eles tem mãe com certeza. Então eu contando isso para uns pescadores mais antigos. Eles me falaram que há muito tempo eles não OUVIRAM falar nisso. Na terra firme a mãe do mato é o curupira, se a pessoa caçar o que não precisa, a curupira deixa o caçador meio doido. A pessoa não encontra caminho pra retornar e o pescador será que já aconteceu com ele isso de ele pescar e de repente acontecer isso que acontece com o caçador lá na terra firme? (Entrevista, 2022).

Note-se que a forma como Diamante percebe a sociedade e a natureza se dá numa lógica do mito da mãe protetora da floresta. O mito se faz vivo na vida das comunidades e fornecem modelos ecológicos de habitar o mundo, dando valor à existência das gentes. O mito se revela em sua atividade criadora nas vivências com a natureza no desvendar da sacralidade do sobrenatural. De acordo com Eliade (1972, p. 9),

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios".

O mito da mãe do lago ou mãe d'água, assenta-se no saber ancestral mítico-espiritual. Viver os mitos é trazer estes personagens sobrenaturais para sua vivência nas matas na transfiguração do mundo sobrenatural e aurático, impregnado da presença dos seres mágicos, para a realidade vivida e pulsante. As falas dos sujeitos desta pesquisa trouxe uma linguagem que “fez-nos perceber, de forma inconfundível, como a memória não é um instrumento, mas um meio, para a exploração do passado. É o meio através do qual chegamos ao vivido, do

mesmo modo que a terra é o meio no qual estão soterradas as cidades antigas.” (BENJAMIN, 2004, p. 219)

A importância de recuperar o princípio feminino, consiste em valorizar na natureza a mulher e sua força de mulher braba que se impõe e não deixa-se dominar. São formas de ser e se perceber para fora da problemática de gênero apontada por Bourdieu (2007), essa dominação se desenvolve na economia das trocas simbólicas, onde os homens são postos como sujeitos e as mulheres como objetos de sua vontade.

Nos estudos de Lévi-Strauss (1976) vemos essas marcas como violência simbólica, “termo que se propõe superar a dicotomia entre dominação e consentimento e que atua por meio de uma internalização por parte dos sujeitos, constituindo uma dimensão pré-reflexiva, manifesta nas posturas dos corpos socializados.” (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 16). A mãe do lago não consente a dominação masculina que insiste em se sobrepor de forma nociva sobre a natureza.

A mãe do lago, é a mãe d’água e a projeção da própria natureza que toma forma de mulher surgindo a noite no seio das águas e emerge à luz do luar. Os igapós e lagos são úteros naturais da floresta que abrigam vidas frágeis e servem de berço para os filhotes de botos e peixes-boi. Nesta reflexão, a “água tem um corpo, uma alma, uma voz, é maternal, é feminina (BACHELARD, 2013, p.17). A mãe do lago se faz de protetora desse terreno sagrado que relacionamos em nosso inconsciente ao útero da Mãe-Terra.

A aura feminina, assenta-se num objeto que “exerce um poder sobre nós – podemos dizer também: ela nos encanta. Somos cativados pela aparência de uma distância, entregamo-nos, ‘em repouso’, a essa coisa. (BENJAMIN, 2012, p. 20). A mãe do lago é mistura de sensibilidade mítica e aurática conectada profundamente ao meio ambiente no elo entre feminino e natureza que emerge de uma maternidade ancestral amazônica.

Através do elemento água seguimos os rastros da mãe do lago e nos apoderamos da coisa para a qual ela nos leva (IBIDEM, 2012). Nos leva a pensar em práticas ecológicas que promovam a manutenção da vida no planeta. Desde tempos remotos, as comunidades e seus habitantes desenvolvem práticas ecológicas numa ecosofia⁴⁵ da vida na natureza como organismo vivo na proteção da floresta e não de sua destruição.

O mito da mãe do lago enlaça essas perspectivas numa lógica do sentido baseada no cuidado, carinho e afetos. Ao se ver confrontada e posta em ameaça a natureza de que é

⁴⁵ Guattari (1990) lança como proposta para pensar as práticas ecológicas e promover uma vida melhor no planeta numa articulação ético-política - a que denomina ecosofia - entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana).

guardiã, se faz de mulher feroz e protetora que não se ajoelha à lógica de dominação e destruição Ocidental. Sua aura nos chama a compreender a natureza amazônica como um corpo único tecido em água, floresta, terra, bichos, mitos, simbologias e imaginários, na religião do vínculo com a Terra.

3.3 A pesca feita por mulheres à época da arribação.

Na Amazônia, pescar é viajar num mundo onde o imaginário se mistura na atividade da pesca. Um mundo onde natureza e cultura se entrelaçam numa dinâmica unidimensional, envolvendo a história de vida de sujeitos que se construíram a partir do seu contato com a água e seus mistérios. Um mundo que antes era totalmente masculino em virtude de uma visão diferenciada pelos moradores das comunidades amazônicas entre os dois sexos. Maués (1994, p.113) aponta para o fato de que essa forma de pensar e ver sempre deixou a mulher num lugar de “sujeição (em relação ao homem) e um perfil ambíguo como fonte de vida (destaque ao papel mãe) e de morte (como ativadora de forças destruidoras e dona de um poder perigoso)”.

A autora, em sua pesquisa numa comunidade amazônica denominada Itapuá, constata que as mulheres sofriam vários tipos de interdições que as excluía dos lugares sociais e físicos desde a primeira menarca até a menopausa. O processo da menopausa era o mais esperado pelas mulheres “com muita alegria, pois para elas significava justamente o fim das restrições que foram impostas desde que chegou a sua primeira ‘visita’” (MAUÉS, 1994, p. 122).

Para os moradores de Itapuá, as mulheres eram excluídas da sociedade desde a menarca (primeira visita), até a menopausa para manter o equilíbrio do mundo deles. Esse equilíbrio era composto por três ordens: o excesso, a desordem e a confusão. Quando estavam no período menstrual ou de parto não podiam ir ao rio, ao mangue pegar caranguejo, não podiam pescar porque tornavam o arreo panema⁴⁶, até a alimentação era rigorosa. Se uma mulher tentasse romper essas restrições o mundo entrava em desequilíbrio causando doenças e males para todos que tivessem contato com elas.

⁴⁶ O conceito de panema é um linguajar popular utilizado na Amazônia com o significado de ‘ma sorte’, ‘desgraça’, ‘infelicidade’. Não resulta de um acaso infeliz mas de infração a determinados preceitos (Ver Galvão,1976)

As mulheres de Itapuá são iguais às muitas mulheres que ainda vivem à sombra do patriarcado, excluídas, incompreendidas, amarradas a crenças e rituais que revelam a forma como as pessoas interpretam os fenômenos naturais, sobrenaturais e sociais (MOTA-MAUES, 1994). Poucas mulheres da Amazônia, desde o período colonial, marcado pelo domínio da Coroa portuguesa na região, tem conseguido se desvencilhar dessas amarras, para protagonizar sua própria história.

Para Estés (1999, p.199) , as mulheres não conseguem se desprender dessas amarras porque sua pele foi roubada e levada para um lugar distante, e quando isso acontece, a “sua alma acaba se cansando e precisa encontrar a sua pele, a sua alma”. Essa mesma autora diz que nossas escolhas infelizes levam nossa alma pra bem longe, mas que ainda há uma esperança, um dispositivo no interior da alma chamado fé, uma chama ardente que todos nós temos que buscar para encontrar o caminho de volta.

O ocidente patriarcal alargou as desigualdades de gênero no Novo Mundo. Torres (2005), chama a atenção para o fato de que o patriarcado assumiu formas exacerbadas na Amazônia colonial. O patriarcalismo, conforme Costa (2005), foi a forma patriarcalista adotada mais fortemente na Amazônia.

Nesse cenário de horror, etnias inteiras foram dizimadas e as mulheres foram estupradas, violentadas e mortas. A violência contra a mulher não se consistia num fato existente no contexto dos povos originários, em seus primórdios. Foi, pois, com a entrada do patriarcado no Novo Mundo que a violência contra a mulher adentrou o contexto indígena (TORRES, 2005).

As mulheres indígenas sofrem um triplo preconceito que as tornam mais vulneráveis frente a violência. Os três tipos são: o preconceito de gênero, pelo fato de serem mulheres, o preconceito étnico por serem indígenas e o preconceito de classe por serem pobres (IBIDEM). Scott (1991) aponta para o fato de que o conceito de gênero estabelece intersecção com os conceitos de raça/etnia e classe social.

Hipácia, uma mulher do século VI, foi vítima fatal do homem animal e foi morta sem direito à defesa. Ela nasceu em Alexandria, norte do Egito e teve um fim trágico por ter se tornado famosa em produzir as dissertações mais populares do mundo. Solucionava os mais complexos problemas matemáticos que chegou a criar sua própria escola de matemática. Era uma mulher influente na sociedade masculina à época, e “[...] sua devoção à causa da racionalidade causou sua ruína” (SING, 2008, p.115). Para o patriarcado formado

por um grupo misógino⁴⁷, de alma vil, elas só precisam ser mulher para despertar ódio em seus corações.

O patriarcado era o mundo onde Hipácia vivia, e nesse mundo “cometeu o erro” tanto no aspecto político como religioso: pensar por si mesma e formar pensamentos críticos nas pessoas. Sua devoção à matemática instigou outras mulheres como Agnesi e Noether que foram destituídas da sociedade por se dedicarem aos estudos matemáticos. Uma história que deixa marcas de períodos sombrios da invisibilidade e do brilho das mulheres na matemática que não arranjavam maridos porque “ não era socialmente aceitável que as mulheres se dedicassem a estas carreiras e poucos homens estavam preparados para esposar mulheres com passado tão polêmico” (SING, 2008, P.117)

Era perigoso para uma mulher pensar, construir sua história e ter uma mente livre, mas Hipácia sabia do perigo que a cercava e o preço que poderia pagar por defender suas ideias. Muito tempo depois, em pleno século XXI, mulheres ainda são brutalmente assassinadas pelos mesmos objetivos, liberdade para serem felizes. E agora por aqueles que deveriam cuidar e amá-las até que morte os separe. Hipácia dizia que era casada com a verdade, mas não estava se referindo à matemática. A expressão “casada com a verdade” poderia estar se referindo às suas escolhas. Não estava para submeter-se a um casamento que poderia estagnar sua carreira. Queria outro modo de vida sem depender de uma figura masculina, ou viver à sombra de um homem. O poder da religião matou o corpo físico de Hipácia, mas não suas ideias. Logo, outras mulheres seguiram seu exemplo mesmo sofrendo as mesmas discriminações devido viverem “em uma era de preconceitos e chauvinismo” (SINGH, 2008, p.113).

As mulheres da Amazônia, antes da conquista colonizadora, grandes navegações, nunca foram tratadas com crueldade por seus homens. Segundo Montaigne (1987), os indígenas que aqui viviam não eram cruéis com suas mulheres, pois todas as manhãs um ancião fazia lembrar aos homens suas virtudes e deveres para com elas. Ele reforçava duas coisas mais importante em sua sociedade: a primeira era a “valentia na guerra” e a segunda era a “afeição por suas mulheres” (MONTAIGNE, 1987, p.102)

⁴⁷ Etimologicamente, a palavra misoginia surgiu do grego *misogynia*, ou seja, a união das partículas *miseó*, que significa "ódio", e *gyné*, que se traduz para "mulher". Um indivíduo que pratica a misoginia é considerado **misógino**. A misoginia é a principal responsável por grande parte dos assassinatos de mulheres, também conhecido por **femicídio**. Ela assume também outras que configura-se como formas de agressões físicas e psicológicas, mutilações, abusos sexuais, torturas, perseguições, entre outras violências relacionadas direta ou indiretamente com o gênero feminino.

As mulheres eram responsáveis pela alegria dos homens. Eram elas que fabricavam a bebida e tinham a responsabilidade de a conservar morna. Esse tipo de afeição pela mulher e o respeito pelo trabalho que elas realizavam foi constatado por Montaigne, quando percebeu que o trabalho de preparar a bebida era uma ocupação prazerosa que iria alegrar seus companheiros. As ideias misóginas e machistas não pertenciam à cultura dos indígenas. Elas foram trazidas pelos colonizadores se estabeleceram no amago da alma dos estrangeiros, e se estabeleceram na Amazônia.

Ideias de respeito e afeição ainda são valorizadas por alguns homens que vivem às margens dos rios e no interior das matas da Amazônia. Em algumas comunidades de várzea na época da arribação (piracema) que é a época que os peixes saem dos lagos e sobem o rio para o processo da fertilidade, as mulheres tem um papel digno: ser o que quiser e estar no lugar onde quiserem. Elas tem o próprio coió para pescar, não devem os artefatos de pesca na loja, tem suas embarcações próprias, fazem a venda do pescado em lugar dos homens por um valor satisfatório.

Segundo Maués (2000), há três tipos de domínios na sociedade que a mulher é proibida de encontra o seu lugar, a pesca, o poder e o xamanismo. Elas desempenham papeis femininos específicos designados pelo patriarcado, sem deixar de lembrar que os cargos de comando eram sempre dos homens.

Apeí (70 anos), a matriarca de uma comunidade na área rural da várzea de Parintins, é uma mulher que conseguiu impedir que o patriarcado dominasse sobre sua vida e sua família. Ela é a favor do casamento, mas quando “não dá, não dá, quando não presta, joga fora” (Entrevista, 2022). Com seu marido teve 14 filhos, 12 mulheres e dois homens. Apeí separou do marido porque lhe faltou companheirismo, responsabilidade e afeto. A partir daí criou os filhos sozinho. Para Apeí, mulher significa “compromisso, responsabilidade e cumpridora da sua palavra, isso é ser mulher” (Entrevista, 2022)

Debater sobre a figura da mulher na Amazônia é descortinar o patriarcado ocidentalizado que adentrou a região de forma incisiva. Adentramos, então, em zonas obscuras, sombrias, marcadas por relações simbólicas de poder que se instala nas áreas rurais amazônicas. Para Bachelard (1996), mesmo “na mente lúcida, há zonas obscuras, cavernas onde ainda vivem sombras.

O sentido em ser mulher fez com que Apeí saísse do lugar de sujeição e iniciasse um novo capítulo da história da sua vida. Tornou-se pescadora e junto com suas doze filhas se fortaleceram no trabalho da pesca sendo conhecidas por todos como as mulheradas. Na

comunidade todos respeitam as mulheradas por serem mulheres firmes e de palavra. O poder delas está no trabalho da pesca, pois, a maioria dos homens pescam, mas quem negocia o valor são elas. Para a filha de Apeí o trabalho delas é uma casa firmada e “a casa só fica firmada se tiver o esteio do meio” (Vitória-Régia, entrevista, 2022). No caso das mulheradas, o matriarcado é o esteio da casa.

Para Torres (2007), as mulheres contemporâneas da Amazônia, aos poucos vão conquistando seu lugar em qualquer convívio da sociedade e paulatinamente ocorre o “deslocamento de papéis de gênero”. No convívio das mulheradas, se percebe que não houve apenas o desvio do papel de gênero, mas um deslocamento de crenças e rituais. Para elas o único mito que ainda respeitam tem a ver com a menstruação, mas não é por elas e sim pelas pessoas que as acompanham. Vejamos:

Quando eu estou menstruada eu não vou com eles pescar no lago porque eu não gosto. Eu tenho medo porque faz mal para os meninos. Quando eles chegam dá dor de cabeça. Menstruada eu não vou, mas consertar os arreios⁴⁸ é comigo mesma. Isso é coisa minha, para não acontecer outras coisas. Isso mostra o nosso poder de mulher. O nosso sangue tem poder, é o respeito com o nosso sangue. (Vitória Régia, entrevista, 2022)

Para os povos antigos, a menstruação era um dom dado às mulheres pelas divindades para que elas pudessem criar e perpetuar a própria vida. Eles a conheciam como a Flor da lua ou o néctar da vida. Em Morin (2004), é no encontro com o seu passado que um grupo humano encontra energia para enfrentar seu presente e preparar seu futuro. A raiz da palavra "menstruação" vem do latim *mens* e significa "lua" e "mês". As mulheradas da casa de Apeí não acreditam no mito da panema que as proibiam de realizar a pesca quando encontravam-se menstruadas.

A menstruação nessa comunidade não representava obstáculos no trabalho da pesca. O sangue menstrual para as mulheres representa duas coisas: poder e respeito. Uma mulher que menstrua detém o poder de escolher se fica consertando as malhadeiras ou ir para pesca sem restrições. Quando decidem não ir para a pesca demonstram respeito pelo seu próprio sangue e pelos companheiros de pesca. Para Faur (2011, p. 393), o poder da mulher vem através de seu sangue, por isso ela não deve teme-lo ou desprezá-lo, mas considerá-lo sagrado, imantado com o poder que liga a mulher à Fonte da criação.

⁴⁸ Instrumentos de pesca que não podem ser ausentes na canoa do pescador: malhadeira, caniço, arpão, anzol e iscas.

Na visão das mulheres na relação com a menstruação e o trabalho estes aspectos estão imbricados e formam uma visão poliocular e complexa de suas realidades. Elas se empoderaram tornam-se sujeitos sociais que se organizam por uma causa que venha beneficiar todos que estão ao seu entorno sem excluir o gênero oposto. Nas comunidades amazônicas de área de várzea próximas a Parintins, a pesca é bem produtiva nos meses de agosto, setembro e outubro. Nesse período acontece a pesca da arribação, um grande movimento dos peixes que saem dos lagos e sobem o rio Amazonas quando as águas estão no processo da vazante.

Esse período é muito esperado pelos pescadores e pescadoras. É o tempo em que as forças cósmicas entram em ação. É nesse mês que a lua com sua energia faz estremecer os igapós e coiós convidando os peixes para uma jornada da fertilidade. O ponto é posicionado, as malhas são construídas e os nós são fortalecidos. O ponto é uma vara comprida afinada estrategicamente e os pescadores por ordem de chegada vão amarrando suas canoas para iniciar o lance que irá apanhar os peixes que vem subindo rio acima. Flor de Maracujá (45 anos), fala sobre “o ponto” da seguinte forma:

Eu pesco na arribação e no mês de abril. Na época da arribação a gente se reúne e espera a vez. A gente pára e espera a vez. Tem vez que tem dez a quinze canoas. Aí espera a primeira canoa, a segunda, a terceira e assim por diante. Se eu for a décima eu tenho que esperar a minha vez. Eu vou e jogo a rede e quando chega próximo da beira a gente recolhe. Aí torna a voltar e começa tudo de novo. As vezes tem até dezoito a vinte canoas e eu tenho que espera a minha vez. Se eu chegar primeiro eu saio primeiro. Se eu for a última saio por último também (Entrevista, 2019).

Flor de Maracujá, é uma mulher que realiza vários trabalhos para contribuir no sustento de sua casa. Desde a doença de seu marido tem assumido a responsabilidade de cuidar da família. Para que realizasse essa tarefa com êxito se tornou pescadora, atividade essa que já realizava desde pequena com o seu pai. Para ela o mês de abril é bom para pescar, mas o melhor período é o da arribação que inicia no mês de agosto e finaliza em outubro. Neste cenário, os peixes surgem em grande quantidade, as mulheres garantem suas posições no ponto, acordando de madrugada para fazer o café, arrumar seus artefatos de pesca, molhar as plantas e ainda sobra tempo para alimentar os animais.

O ponto à época da arribação é uma forma de resistência para as mulheres pescadoras. É mais que uma democracia, é uma vaginocracia⁴⁹, uma herança de lutas, “um legado de

⁴⁹ O medo provocado pela liberdade feminina (Ver Rago, 2001).

trabalho duro, perseverança e autossuficiência[...] de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual [...] um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição da mulher” (DAVIS, 2016, p 44).

Como forma de resistência vaginocrática, as mulheres criaram o seu próprio ponto para pescar onde os homens não são convidados. É um local de pesca somente delas. Por serem conhecedoras das leis de pesca, sabem que não existe um decreto que diga que a dinâmica do ponto é uma regra geral. Então criaram o seu próprio ponto. De acordo com Scott (1995) é necessário desconstruir o caráter permanente da oposição binária masculino-feminino, pensamento dicotômico e polarizado sobre os gêneros-homens e mulheres como pólos opostos, dominação submissão.

As mulheradas pescadoras implodem esta lógica, na qual cada indivíduo supõe e contém o outro, evidenciando que cada pólo não é uno, mas plural. Perguntado a uma pescadora se havia diferença entre homem e mulher na dinâmica do ponto, obtivemos a seguinte resposta:

No ponto deles não, mas no nosso tem. No nosso só é nós. Só as mulheres. O ponto é nosso e ninguém bota o bico lá. Ano passado um cunhado meu botou malhadeira lá e se arrependeu de ter colocado lá. Ele pensava que a malhadeira não ia trançar e trançou. E quando trança dá problema. Agora ele sabe. A malhadeira dele é lá pra cima as nossas são do meio pra cá. (Vitória-Régia, entrevista 2022).

Vitória-Regia é filha da matriarca das mulheradas⁵⁰ e afirma que todos têm respeito por elas por serem mulheres corretas de negócio. Nunca falharam com um compromisso, não tem de que se envergonhar e nunca envergonharam os seus patrões que compram seus produtos e revendem para outros compradores. Todo o peixe é de boa qualidade e bem salgado. As malhadeiras delas são reconhecidas por todos os homens da comunidade, quando acham uma que se desprende do ponto delas, fazem questão de entregar.

No período da arribação muitos saberes são construídos por homens e mulheres que moram às margens do rio Amazonas. Em várias comunidades de várzea no interior de Parintins, todos encontram o seu lugar. Maués (2000), discorre que em algumas comunidades o trabalho da pesca é específico para os homens, mas na comunidade das mulheradas, homem e mulher estão no mesmo nível, não há distinção no trabalho por serem

⁵⁰Para um grupo de mulheres pescadoras que residem as margens do rio Amazonas, próximo ao município de Parintins, o nome mulheradas significa reconhecimento, respeito e poder.

mulheres. Scoott (1991, p.16), afirma que “o gênero é a forma primeira de significar as relações de poder. Seria melhor dizer que o gênero é um campo primeiro no seio do qual ou por meio do qual o poder é articulado.

Essas mulheres não se intimidam e não são intimidadas por outros pescadores, muito menos pelos atravessadores que tentam negociar seu produto muito abaixo do valor que ele merece. Conforme Vitória- Regia,

os atravessadores dão o valor que querem, a gente não. Não é isso que a gente quer. Queremos valorizar o nosso suor de pescar e vender o nosso próprio produto. A gente pega paulada de carapanã, arriscado uma cobra ou um jacaré atacar a gente. O atravessador? Nem lá ele vai olhar, não sabe nem o que a gente passa na noite (Vitória- Regia, entrevista, 2022).

Para essas mulheres, cada amarra, cada nó, cada lance e remadas par voltar ao ponto é um sinal de revolução, pois, o valor do peixe não se resume a dinheiro, mas ao respeito pelo trabalho da pesca que realizam nos lagos e beira do rio. Quando sentem que o seu produto está sendo desvalorizado utilizam estratégias de venda que facilita a venda do seu produto, o suor do seu trabalho.

As mulheres se reinventam para continuarem sobrevivendo sem se sujeitarem às ideias de que são mulheres e que não vão conseguir. Quando estão na área rural pegam os melhores peixes como o tambaqui, o dourado e o surubim e esperam as balsas que sobem e descem o rio Amazonas. Quando as balsas se aproximam essas mulheres soltam suas canoas e remam até elas, atracam nas bordas e negociam seu produto com alimentos de boa qualidade, mas quando vão para a cidade levam o seu pescado e vendem na frente da sua casa.

O patriarcado durante muito tempo aprisionou as invisibilizando-as em sua história e protagonismo. Mas elas reagiram a dominação masculina. Desde os tempos antigos elas “estão reaprendendo o verdadeiro valor sagrado de seus corpos, de suas mentes e de seus corações” (FAUR, 2001, p. 395). Para Morin, (2012, p. 136),” este é o estado poético é um estado de emoção, de afetividade, realmente um estado de espírito. Esse estado pode ser alcançado na relação com o outro, na relação comunitária, na relação com outros seres viventes”.

A vida das pescadoras nas margens dos rios e lagos enlaça e tece relações que somente o olhar complexo consegue compreende-las. A “complexidade é um princípio do pensamento que considera o mundo não como um princípio revelador da essência do mundo, mas como um princípio regulador que não perde de vista a realidade do tecido fenomenal no

qual nos encontramos e constitui o nosso mundo” (MORIN, 2005, p. 151-152). Suas redes artesanais são redes de vida que retroalimenta suas famílias por meio da prática do pescado no respeito ao rio suas forças míticas.

As mulheres representam a força feminina da Amazônia que conseguiu se restabelecer. Uma Amazônia que recebe pessoas de braços abertos. Uma Amazônia que tem o corpo ferido, mas que continua acolhendo todo mundo. Mas ela tem sido renovada mesmo sofrendo violações e dilacerações.

A mesma força ocidental mecanicista e racionalista que destrói a natureza amazônica também oprime as mulheres dentro de um sistema de poder de dominação. Se faz urgente reflexões sobre o conceito de gênero na Amazônia, pois a construção de gênero também se faz em sua desconstrução (LOURO, 1997). As águas e os pontos de pesquisas amazônicas nos mostram os caminhos pelos quais seguem os homens e as mulheres. São lugares que se compõem no sagrado mistério, nas águas escuras dos lagos e igapós, na fruição dos rios. É neste cenário que se compõem as redes e malhas de gênero e trabalho das mulheres e dos homens da pesca de arribação.

A pesca feita por mulheres à época da arribação reafirma a ideia de natureza e cultura de forma indissociáveis. Na malha das redes, compõem uma unidade material e imaterial que se intercomplementam. A menstruação, embora exerça uma influência sobre seus trabalhos, não se tornam um empecilho, mas um enfrentamento, tornando-se símbolo de força e coragem no imaginário social amazônico. Nesse universo de representações onde natureza e cultura aparecem unidas, as mulheres veem sua relação com a pesca como um sinal de força, poder da natureza que influencia suas relações com as águas e a floresta.

3.4. Para uma síntese deste estudo

Desde que o ser humano surgiu na Terra, ele vem resistindo no mundo mesmo não tendo os mesmos aparatos biológicos que os animais têm. Se não fosse assim já teria sido extinto da terra. Homens e mulheres se distinguem dos animais por capacidade de pensar alterando o estado de sua natureza e transformando-a em cultura. Esta situação parece dar a conotação de que ocorreu um rompimento entre homem e natureza, ficando os seres humanos vinculados ao “mundo da cultura” (LEACH, 1989, p.49), e os animais atrelados ao mundo natural. É assim que o mundo da cultura a partir do século XVII passou a separar

espírito da matéria, e o mundo mecânico, objetivo e físico, identificado como natureza. Da ruptura entre o humano e natureza, originou-se a cultura que passou a ser considerada sinônimo de civilização.

Para Krenak (2019, p. 12), essa ideia de civilização é absurda porque nos descola da terra “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”. Há uma necessidade de compreender a relação entre homem e natureza a partir de uma mudança de comportamento. Uma mudança que Vitória- Régia, expõe da seguinte forma:

Agora em setembro que começa a arribação, vem a força da lua e carapanã também. A gente diz assim: olha vai dar peixe, tem muito carapanã, é a lua (risos). O significado do carapanã, é peixe subindo. É nesse carapanã que vai dar peixe. Como que é as coisas né, de um certo tempo vai aparecendo cada coisa que a gente nem imagina, e a gente vai aprendendo com a experiência (entrevista, 2022).

Para Leach (1989, p. 10), “Quando interrogamos acerca desta característica específica do comportamento humano, damo-nos conta de que natureza e cultura são inseparáveis”. O mundo da cultura já foi além dos limites que a terra podia suportar, criando meios de destruição. Agora exige-se que entremos na era da vida, aquela que une matéria e espírito, que torna o ser humano jardineiro e curador da vida. Aquele que luta para preservar a biodiversidade e garantir um futuro para si e para todos (BOFF, 2007). A volta ao espírito está associado às culturas originárias e ancestrais nas quais os seres humanos sentiam-se movidos por forças que agiam no cosmos e neles. Eram experiências da vida e da natureza com os quais o ser humano devia se confrontar e ouvir seus apelos.

A cultura não é algo do passado, não é uma realidade estável, mas se renova a cada oportunidade ressignificando-se. A cultura intelectual é uma delas que necessita ser discutida para encontrar seu lugar. Ela surge da apropriação do conhecimento pelo homem se tornando uma categoria incomunicável. Para Snow (1995, p.23), a cultura intelectual “de nada vale se não tivermos liberdade de espírito. Saber separar a condição humana da condição social é encontrar clarões de luz”. Para este autor, etnocentrismo e ciência marcham lado a lado tornando as pessoas orgulhosas, impetuosas e inconscientes da condição humana, indiferentes ao ponto de maquinar pensamentos destrutivos e visões desencontreadas das coisas, pois vivem em um “campo de batalha” (LEPENIES (1996, p. 22).

Torna-se fácil estabelecer uma escala evolutiva que não deixa de ser um processo discriminatório, através do qual as diferentes sociedades humanas são classificadas

hierarquicamente, com nítida vantagem a partir da sua própria cultura. Para Bauman (2012, p.6), o conceito de cultura transformou-se em “escavação arqueológica” por ser um entendimento muito complexo, exigindo mais pesquisas e novos olhares pela confusão que causa entre os pensadores sociais.

Para Oliveira (1996, p.15), o olhar “funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração”. Isso significa que olhar com profundidade sofre modificações, não exige somente uma direção, ela se propaga e mostra além daquilo que se quer ver. Quando o pescador diz a lua que cuida dos peixes em noites de luar, ele quer dizer que pensa e enxerga com profundidade as estratégias de conservação dos peixes, que é a sua realidade.

Para Loureiro (2015, p.149) o olhar significa “que não está diretamente relacionado ao olho. Mas com o sentido de perceber, de compreender, de abrir os sentidos”. A profundidade do olhar na concepção do autor vai muito além de apenas ter olhos, mexe com o homem amazônico em toda sua prática do dia a dia, sente e vive a simplicidade do olhar. O olhar é capaz de não estabelecer o binarismo entre natureza e cultura, como se fossem ambivalentes, fronteiros.

A natureza não é a floresta, os rios e os animais, e a cultura as pessoas e o seu universo aprendido. Ambos são equivalentes, são processos em construção. Para Morin (2000, p. 52), “o humano é um ser a um só tempo plenamente biológico e plenamente cultural, que traz em si a unidualidade originária”. Ou seja, 100% cultura e 100% natureza.

Os mitos amazônicos são a prova dessas interações, que fluem no imaginário social dos moradores das comunidades tradicionais que acabam personificando os elementos existentes na natureza. Rosa Vermelha, narra a sua relação com a lua da seguinte maneira;

Quando eu vejo a lua nova saindo, passo a mão no rosto e digo: lua conserva minha beleza, minha saúde e de todos da minha família. Em outro momento quando ela vai sentando eu digo pra ela: lua nova leva contigo tudo de ruim que pode existir na face da terra. Limpa as ruindades das pessoas, amansa os endiabrados e limpa os vícios (Entrevista, 2019).

Rosa Vermelha é a viúva de um pescador que atravessou o grande rio. Os dois aprenderam com a natureza que a lua é uma divindade que interagia com eles e nessa relação cratofônica a lua se comunicava com eles no momento que aparecer e desaparecer. Nesse cenário, a lua e seu eterno refluxo se personifica, a partir de diferentes características: ela pode ser mágica, astuciosa, forte, amável, mas também pernicioso. Em noites amazônicas a

lua cai silenciosa com todo o seu mistério sobre as comunidades tradicionais das várzeas e terras firmes, assim como brilha em noites de luar na Serra do Espelho da Lua às margens do rio Nhamundá⁵¹.

Na mitologia Dessana, os mitos são histórias errantes no sentido de sair por aí andando e espalhando sementes através dos bicos das aves e dos córregos. Essas sementes morrem, ressuscitam, tornam a morrer, renascem, frutificam e fazem a escrita de muitas outras, mas nunca mudaram o sentido, a forma, o som.

Histórias como a da Cobra Norato, do Boto, da Vitória Régia e do Muiraquitã, por exemplo, são mitos, nos quais a lua surge como facilitadora dos entes mitológicos, e de forma sobrenatural, metamorfoseando os personagens humanos e não humanos dentro de um contexto histórico. São narrativa míticas que dão frutos e ressignificam outras histórias construindo uma tessitura de fenômenos imaginantes que necessitam que os corpos dos personagens sejam tomados pelo luar para que, num de mágica, entrem em metamorfose.

As narrativas sobre a influência da lua que atinge os peixes, contadas por pescadores que moram às margens do rio Amazonas, podem ser vistas não como uma malhadeira isolada, mas como um artefato que possa ligar, unir as malhas vitais, para que todos possam conhecer essa realidade. Para Ingold (2015, p. 219), as malhas são vidas vividas em torno de lugares que quanto mais se entrelaçam mais forte elas ficam, pois, “cada entrelaçamento é um nó, e quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó”.

As narrativas são os encontros nas malhas da vida, são as trilhas que se entrelaçam e se fortalecem através das experiências vividas pelas moradoras e moradores das comunidades tradicionais e fazem parte do imaginário que flana no interior das matas, no ar e na água. Entre essas três forças há quem considere que a água é a que possui mais poder. Nela existe o quizer imaginar. A água alimenta, limpa, dá vida, mas também tira a vida. Na Amazônia a água é encantada, dela brota gente em forma de flor, gente metade peixe, boto que engravida mulheres, cobra que se transforma em gente, entre outros.

A água é o como os astros, é universal, ela é fonte de vida, é o elemento mais misterioso e perturbador da floresta. Nas comunidades tradicionais da Amazônia ela forma rios, igarapés, lagos, igapós. Ela forma os banheiros e o remanso, ensinando aos moradores o caminho da canoa. Ela é um operador simbólico entre o humano e o não humano, principalmente com as diversas faces da lua. Ela abraça as filhas das Icamiabas na Serra do

⁵¹ Rio originário da etnia dos índios Jamundás, tanto o rio quando os municípios são divisores do estado do Amazonas com o Pará.

Espelho e convida a lua para empoderá-las.

A água só se manifesta quando ela determina, principalmente para aquele sujeito que tem uma janela na alma, e que é capaz de operar com o visível e o invisível (MERALEAU PONTY, 2000). O Boto, a Iara, a Muiraquitã, a Vitória-Régia, entre outros mitos, são narrativas que os homens e mulheres da Amazônia não conseguem explicar, mas entendem o que eles falam. São fenômenos que não se compreende, mas sentimos, porque transpassa nossa alma de forma sobrenatural. Girassol, a moradora da Serra do Espelho da Lua narra sua experiência sobre o inacreditável que seus olhos viram. Vejamos:

Aí eu olhei naquela direção e vinha saindo como se fosse uma lua e eu fiquei olhando. Acredito que estava um metro longe da água no meio do rio vindo em nossa direção. Eu não sei o que era, mas era como um fogo em forma de lua, que a claridade dava na água, como um sol. Sei lá como era aquilo. Eu falei para outras mulheres: vamos já, tem um negócio vindo em nossa direção. Quando nós percebemos já estava no meio do rio bem pertinho da água. Aí colocamos as crianças dentro da canoa e fomos embora pra onde era a casa. Quando nós chegamos lá aquilo também chegou e já ia escurecendo e aquilo focava na água tipo um fogo. Eu já havia visto falarem que já tinham visto essas coisas, esse fogo que ficava bem em cima da serra (entrevista, 2022).

Na região da Serra do Espelho, quando os homens saem para coletar produtos da floresta, demoram uma semana até duas para voltar e neste período, as mulheres tomam conta da casa e se responsabilizam pelo alimento dos filhos. Girassol com outras mulheres quando saíam para pescar, levavam todas as crianças. Nunca as deixavam sozinhas em casa. Nesta pescaria o fogo que habita o alto da Serra apareceu para as mulheres como se tivesse saído da água. Elas entenderam que estava na hora de voltarem para casa e que não podiam insistir em ficar no local. Esse episódio nos recorda a história das moças que foram encantadas pela Serra do Espelho da lua, a Guete, a Bete, a Poty e a Isabel, que segundo os moradores são as guardiãs da Serra.

A historiografia dá de que elas eram as índias das etnias dos Formigas, que moravam próximo à Serra. Entraram no lago sem permissão e desapareceram na água. E hoje assustam os de fora e protegem os de casa, principalmente as mulheres. Percebemos na narrativa de Girassol que na canoa somente ela ficou apavorada, morava poucos anos no local, enquanto as outras mulheres e as crianças ficaram calmas até chegarem em casa, sendo acompanhadas pelo fogo. Os moradores estão acostumados com os mistérios da Serra principalmente quando brotam da água, pois acreditam que a Mãe da Serra está por perto como um sinal que os protege.

As narrativas foram criadas e recriadas no laboratório cosmogônico da terra, do rio, da canoa, da noite, do dia, da floresta e do próprio homem cujos instrumentos necessitam ser trabalhados para que se possa construir ciência. Esses instrumentos procurarão dar sentido ao imaginário do homem da Amazônia construindo pontes tão fortes que jamais serão esquecidas porque perpetuarão na mente e na alma dos povos tradicionais.

Todo o cenário amazônico é um verdadeiro desabrochar da vida, uma viagem que começa quando homens e mulheres se sentem parte da natureza num diálogo onde os dois se intercomplementam. Homens e mulheres se conectam com ela, se unem, abraça e vivem um novo pensamento que brota com a alma da terra, da floresta, da água. Uma alma feminina que segundo Bulhões (2021, p. 179), representa a vida natural “ um imensurável manto verdejante se bordam inimagináveis formas de vida, ornando sua existência, entrelaçando e conectando seus caminhos, dando feitio ao tecido universal”.

Nas malhas da floresta, nas profundezas das águas e no coração da terra estão incrustados o poder do espírito feminino que habita a Amazônia. Esse espírito de força está conectado com as mulheres que habitam os espaços das comunidades tradicionais. Elas são sujeitos sociais que se organizam no interior de uma sociedade onde vivem e desenvolvem diferentes maneiras de pensar e estar no mundo, construindo sua existência nas relações de gênero. Elas são “cuidadoras” da natureza e aprendem com ela o verdadeiro sentido da ecologia profunda, sob a qual estamos conectados como uma teia, dádiva do universo.

O espírito feminino está associado à terra e está interligado por uma força semelhante à força da mãe, sensível, que cria, recria, que abraça, mas também que castiga, e que mostra as diferentes formas de chegar ao verdadeiro sentido da vida. Está presente na Serra do Espelho da Lua com as Icamíabas, as mulheres guerreiras que criaram uma sociedade matriarcal, forte e poderoso, como contraponto ao patriarcado.

As mulheres contemporâneas reconheceram a força da grande Mãe-Terra que habita as florestas de várzea e terra firme da Amazônia. A floresta de água e de terra que guardam o espírito da Grande Mãe e que enaltece o viver das mulheres da Serra do Espelho da Lua e daquelas que vivem às margens dos grandes rios.

Considerações Finais

O percurso da pesquisa nos fez caminhar de forma diferente. Cada passo nos elevou ao mais sublime entendimento de que há novas formas de pensar e enxergar o invisível no visível. A lua multifacetada como um fenômeno natural, surgiu na pesquisa protagonizando os mistérios que envolvem a Terra, a floresta, a água e o movimento dos astros, numa dinâmica onde o imaginário e a realidade concreta transpassam a vida dos povos tradicionais que moram às margens do rio e no interior da floresta amazônica.

Os moradores das comunidades tradicionais são homens e mulheres, sujeitos agigantados pelas formas de vida que vivem. Mesmo sendo suas vivências em ambientes diferentes em virtude do período sazonal de enchente e vazante do rio, eles se organizam e se fortalecem num grande elo que os une numa força produtiva de trabalho que é o grande articulador que faz com que se mantenham vivos.

Nessas comunidades, a lua representa diferentes papéis, mas com o mesmo propósito, buscar um sentido para o mundo. O luar é o fenômeno natural que aliado à mitologia, engendra o imaginário social dos povos das comunidades tradicionais principalmente daqueles que moram às margens dos rios, furos e igarapés da Amazônia profunda. A lua representa um sinal de fertilidade, de prosperidade, de alegria e de vida, mas ao mesmo tempo é sinal de infertilidade, moléstias, tristeza e morte.

Os mitos ao luar se metamorfoseiam, expressando ricas mensagens que constituem a motricidade que direciona os sentidos da vida de homens e mulheres construindo significados numa relação de proximidade com a natureza. Nas comunidades tradicionais, uma vez por ano, nos meses de agosto e setembro, acontece a “força do peixe”, período de pesca produtiva, momento em que a lua nova e lua crescente é reconhecida como o tempo de força que traz prosperidade e alegria para os moradores.

Nesse período, a pesca e a caça se tornam produtivas, os favos de mel transbordam, as raízes dos tubérculos engrossam e os animais procriam. Por outro lado nas noites de lua cheia e lua minguante, as caças se refugiam no interior da mata e os cardumes se escondem nas sombras do abismo das águas. Homens e mulheres que tem uma relação de proximidade com a lua, respeitam as normas sociais estabelecidas com a natureza para sua sobrevivência.

Nessa relação do humano com o não humano, os moradores consideram que tanto a pesca como a caça precisam esconder-se para não serem capturados e feridos. Eles têm medo e se escondem da claridade da lua porque a captura deixa a carne fraca que, exposta ao luar, entram em estado de putrefação. Por isso não pescam e nem caçam na lua cheia porque

acreditam na conservação da natureza aquática, mesmo que isso prejudique o uso do tempo de trabalho.

Nessa relação, a lua surge como expressão do imaginário, no qual as forças da natureza são representadas pela aura ancestral feminina que habitam as comunidades tradicionais da Amazônia. Essa aura ancestral feminina passeia em diversos domínios localizados nos Estados do Pará e Amazonas, mostrando a força da mulher como mantenedora da ordem social que representa a alteridade feminina, como um poder selvagem contra a superioridade masculina e civilizadora.

A força ancestral feminina na Amazônia assina-la a inflexão do patriarcado, uma certa baixa na perspectiva da dominação masculina . Essa força ancestral trouxe novos vestígios que nos permitiu estabelecer uma interligação com a aura da ancestralidade feminina que habita a Amazônia, a Lua, que é uma das faces do princípio feminino que liberta.

A vaginocracia, neste cenário, é um ato de liberdade na medida que estabelece uma relação com o princípio feminino e, por apresentar um pensamento conectado com a natureza viva, a água, símbolo de força que produz fertilidade. A vaginocracia, como ato de poder, representam o mundo dos mitos femininos presentes no tripé terra/água/floresta, promovendo cantos de liberdade propagando o protagonismo da mulher.

A Serra do Espelho da Lua, dá vida a esse protagonismo por meio do mito das mulheres sem maridos que criaram uma sociedade matriarcal sob a luminosidade lunar, se apropriando do direito de serem reconhecidas pelas suas histórias de lutas. Esse protagonismo deixou rastros na Amazônia e habita na Ilha do Valha-me Deus com a tia Puruca, na Serra de Parintins com a mulher Valeria e na região do Itaboraí com “as mulheradas”, dando sentido ao mito da mãe do lago e à vida das mulheres amazônidas.

Pensar a Amazônia profunda na condição humana supõe a vivência do afeto, acolhimento, reciprocidade e percepção de si e do outro em estrita conexão com a natureza. Esta pesquisa revela o fecundo entrelaçado entre natureza e cultura, numa dinamicidade cuja experiência é capaz de apontar grandes caminhos para a humanidade.

A pesquisa mostra novas formas de pensar , ver e compreender a Amazônia profunda Aquela que respeita a natureza mítica e biológica . A natureza macho e fêmea em que a lua tem o seu tempo próprio e que pode trazer o bem ou o mal de várias formas. Ora boa para o viajante quando está iluminada, ora ruim para os peixes. Uma complexidade de pensamento que faz com que a Amazônia, a grande mãe viva mais e se renove a cada machado levantado,

a cada lua que rui a carne do peixe e a do pescador, a cada malhadeira esticada, a cada arribação, a cada pensamento profano que venha trazer destruição a ela.

Que a Serra do Espelho da Lua e toda a sua história seja entendida como um patrimônio cultural imexível, para que as futuras gerações venham conhecê-las como um local onde pode ter sobrevivido a primeira sociedade matriarcal da Amazônia com as índias Icamiabas, as conhecidas guerreiras amazonaslutaram bravamente com a expedição de Orellana. Um processo de luta que até hoje é travado, mesmo com a emancipação dos direitos das mulheres.

Que a nova geração de mulheres contemporâneas possam seguir o exemplo das Icamiabas da Serra do Espelho, da Puruca da Ilha do Valha, da Massaalina do Paraná do Espírito Santo, das mulheradas do Itaborai e tantas outras, que decidiram assumir o protagonismo das suas vidas, empoderando-se de novas ideias, novos pensamentos e novas lutas. Que a Amazônia seja o universo das pulsões que movem o mundo através dos seus habitantes quando reconhecerem que somos natureza viva porque possuímos 70% dela dentro de nós.

O doutorado foi uma experiência singular pela transformação que passei desde o primeiro dia de aula até os dias atuais. As leituras foram desafiadoras, mas as disciplinas ministradas e os encontros do GEPOS foram essenciais para que os obstáculos epistemológicos de minha trajetória acadêmica pudessem ser superados.

Que minha pesquisa possa obter resultado promissor e servir como um conhecimento universal sobre a Amazônia, ao lado de minha orientadora Dra Iraildes Caldas Torres. Os caminhos da pesquisa têm sabor de vitória e tem me mostrado caminhos diferentes a seguir, aonde os objetos vão deixando seus rastros e me oferecem um modelo de pensamento alternativo que me leva para fora, para o mundo com a finalidade de trilhar caminhos diferentes.

A minha formação acadêmica, Ciências Naturais, pode não ter sido suficiente para iniciar minha carreira profissional e até mesmo parecer um problema no entendimento do complexo na Amazônia, mas tenho plena certeza que foi o ponto de partida para amadurecer minha trajetória no doutorado. Reconheço minhas fraquezas durante o processo de estudo, mas a cada conhecimento ancorado me fortaleceu, pois lembrei-me de como foi minha inserção na academia e na ciência até aqui. Torço para que meu trabalho possa contribuir significativamente para pensar a Amazônia na condição humana onde a necessidade de afeto, acolhimento, beleza e percepção do outro, possa ser de conhecimento Univers

Referências

ABENÇOA-ME Última a curandeira. Direção: Carl Franklin. Baseado no romance de Rudolfo Anaya. Estados Unidos: ano 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=KzUUVCCE5U>

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. 2 ed. Parte 2. Tradução de Oscar Paes Leme. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; São Paulo : Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de [et. al]. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade**: normas vigentes e propostas. 3ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU/UEA-Edições, 2008.

_____. **Antropologia dos arquivos da Amazônia.** Rio de Janeiro: Casa 8 /Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Luiz Sávio de; Galindo, Marcos;Elias, Juliana Lopes (orgs.).**Índios do Nordeste: Temas e problemas.**(Almeida, Galindo & Silva eds. 1999) <http://etnolinguistica.wikidot.com/index:almeida-1999-indios>)

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição.** São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.

AZEVEDO, Francisco Melo de. **Lendas e contos de Faro.** Manaus: Edições Espelho da Lua, 2004.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria.** Traduzido por Antônio Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria** [tradução de Antônio de Pádua Danesi] São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço** / Gaston Bachelard; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Joaquim José Moura Ramos (et al.). in *A poética do espaço* — São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

_____. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento** / Gaston Bachelard; tradução Esteia dos Santos Abreu. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **A poética do devaneio** / Gaston Bachelard; [tradução Antônio de Pádua Danesi.] - São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **O direito de sonhar**/ Gaston Bachelard; tradução José Américo Motta Pessanha, Jacqueline Raas, Maria Lúcia de Carvalho Monteiro, Maria Isabel Raposo. 4ª edição, Rio de Janeiro: EDITORA BERTRAND BRASIL S.A, 1994.

BACHOFEN Johann Jakob. **Myth, Religion, and Mother Right**: Selection Writings of J.J. Bachofen. New York. Princeton University Press, 1967.

BARATA, Frederico. **O Muiraquitã e as “contas” dos Tapajó**. Revista do Museu Paulista. São Paulo, 1954.

BARROS, M. **O Espírito vem pelas Águas**. Goiás: Editora Redes, 2002

BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos. **Erotização e Sedução: Um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia**. Tese de doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas. - 2019.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia - Análise do processo de desenvolvimento**. 2º ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre conceito de cultura**; tradução Carlos Alberto Medeiros-Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BBC NEWS BRASIL. **Anfíbios preferem se reproduzir na Lua cheia. Última edição da publicação científica *Animal Behaviour***: 13 julho 2009. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/07/090713_sexosaposebc

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo - a experiência vivida**; tradução de Sérgio Millet. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967

BENJAMIN, Walter. 1994. **Pequena história da fotografia**. (Trad. Sergio P. Rouanet) In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. [1931]

_____. Infância Berliense: 1900. In: **Imagens e Pensamentos**. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004

_____. 1892-1940. **A obra de arte na época de sua representatividade técnica**. Tradução e notas Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. 2.reimpr.-Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.

BILAC, Olavo. **Poesias**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 23ª edição. 1964, p.290.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Edições, Sociedade Unipessoal, LDA, Lisboa, 2003.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A miséria do mundo/** sob direção de Pierre Bourdieu com contribuições de A. Accardo/et.al. 17. Ed.-Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)**. Brasília, 2007.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. Geografia dos mitos brasileiros. São Paulo: Global, 2012

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** Tradução Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

_____. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo (SP): Cultrix, 2010.

_____. **A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** Tradução: Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente.** Tradução de Álvaro Cabral. 14 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

CARVALHO, J. Marques de. **Contos do Norte.** Editor-Alfredo Augusto Silva. Ed. Typographia Elzeviriana. Belém/PA, 1907.

CASATI, Roberto. **A descoberta da sombra: de Platão a Galileu, a história de um enigma que fascina a humanidade.** /Tradução Eduardo Brandão. –São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CASEMIRO, Sandra Ramos. **A lenda da Iara: nacionalismo literário e folclore.** São Paulo, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naiffy, 2014.

COLER, Ricardo. **O reino das mulheres: o ultimo matriarcado/tradução Sandra Martha Dolinsky.**-São Paulo: Editora Plante do Brasil,2008.

CORRÊA, Rosimay. **Flor do Carmelo: o céu e os inferninhos na festa da padroeira de Parintins, no Amazonas.** Tese de Doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/PPGSCA, 2019.

COSTA, Heloísa Lara Campos da. **As mulheres e o poder na Amazônia.** Manaus: Edua, 2005.

COSTA, Marcondes Lima da. **Muyrakytã ou muiraquitã, um talismã arqueológico em jade procedente da Amazônia: uma revisão histórica e considerações antropogeológicas** Ciências humanas Acta Amaz. 32 (3) July-Sept 2002 •<https://doi.org/10.1590/1809-43922002323490>

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico] / Angela Davis ; tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016. recurso digital.

DESCOLA. Fihilippe. **Outras naturezas, outras culturas.** Tradução de Cecilia Ciscato- São Paulo: Editora 34, (1ª Edição), 2016.

DIAS, Claudio Alberto Gellis de Mattos. **Luz, melatonina e estresse oxidativo na piscicultura.** Artigo de Revisão- Revista Biota Amazônia (ISSN 2179-5746) Macapá, v. 3, n. 3, p. 169-176, 2013

DIAS, Enéas. **Revolução das Cunhãs.** Composição: Eneas Dias / Marcos Moura / João Kennedy. <https://www.youtube.com/watch?v=v9IIPSBUDec>

DIAS, Naia Maria Guerreiro. **Valéria, uma arqueologia ancestral: protagonismo mítico matriarcal na Serra de Parintins, Amazonas/** Tese de doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, 2020.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** (Trad. de Hélder Godinho). Lisboa: Presença, 1997.

_____. **Campos do imaginário.** Tradução: Maria João Batalha Reis. Instituto Piaget- Lisboa, 1996.

_____. **O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem/** Gilbert Durand; tradução Rennée Eve Lévié. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** 3ª edição: Abril de 1997

_____. **Imagens e símbolos.** 1.ª edição em Português. Tradução: Maria Adozinda Oliveira Soares. Editora Arcádia. S.A.R.L., Campo de Santa Clara, 160-D, 1100 Lisboa-Portugal. 1979.

_____. **Mito do eterno retorno.** Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.

_____. **Mito e Realidade.** Traduzido por Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Mito e realidade/** Tradução: Pola Civelli; Editora Perspectiva S. A. São Paulo, 1972.

_____. **O sagrado e o profano /** Mircea Eliade; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado da história das religiões.** 3ª ed-São Paulo, Martins Fontes, 2008.

ESTES, Clarissa Pinkola . **Mulheres que correm com os lobos:** Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Tradução de Waldéa Barcellos. Consultoria da coleção, Alzira M. Cohen. – Rio de Janeiro: Rocco, 1994. (Arcos do Tempo)

FAUR, Mirella. **O anuário da Grande Mãe:** guia prático de rituais para celebrar a Deusa/ Mirella Faur-2ª ed.-São Paulo: Gaia,2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões.** Traduzido por Lígia M. Ponde Vassallo. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin.** 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2014.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas.** Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1955

GARCIA, Loreley. **Água em três movimentos:** sobre mitos, imaginário e o papel da mulher no manejo das águas. Gaia Scientia 2007.

GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista. Ensaio para Repensar o Conhecimento e a Religião. Editora Olho d'água, 1997.

GIMBUTAS, M. Mulheres e a deusa. Santa Barbara, CA: ed. Opus, 1990

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. "Estudos de gênero no Brasil", in: MICELI, Sérgio (org.) O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), ANPOCS/CAPES. São Paulo: Editora Sumaré, 1999, p. 183-221.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição** / Tim Ingold; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Humanity and Animality**", in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Tradução: Vera Pereira. Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32.

_____. **O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul. /dez. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** / CG. Jung; [tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro-1ª ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Palestra proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em 12 de março de 2019.

LÊ BRETON, David, 1953- **A sociologia do corpo** / David Lê Breton; 2. ed. tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

LEACH, Edmund. **Natureza/Cultura**. in: **Enciclopédia Einaudi**, vol.5 - *Anthropos—Homem*. Lisboa, IN-CM, 1989.

LEPENIES, Wolf. **As Três Culturas**. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: Edusp, 1996

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antônio Braga Fernandez Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.

_____. **Mito e Significado**. Tradução de António Marques. Lisboa-Portugal, 1978.

_____. **Mitologica I- O cru e o cozido**. Tr. Beatriz Perrone- Moisés, R.J.:Cosac e Naify,2004.

_____. **A Origem dos Modos à Mesa.** São Paulo, Cosac Naify, 2006.

_____. **Repensando a antropologia.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônico-Uma-Uma poética do Imaginário.** 5ª ed.- Manaus: Editora Valer, 2015.

LOURO, Guacira Lopes. A emergência do gênero. In: _____. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Roduval de Souza. **Lamento de Faro: O choro que ninguém viu.** Manaus. Edições Muiraquitã, 2010.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade.** (Entrevista a Juremir Machado da Silva). Revista FAMECOS, mídia, cultura e tecnologia. Porto Alegre, Edipucrs, 2001.

_____. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas.** Tradução Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Sobre Nomadismo, vagabundagem pós-moderna.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Homo Eroticus: comunhões emocionais.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore Do Conhecimento: As Bases Biológicas do Entendimento Humano.** Tradução Jonas Pereira dos Santos/ Editorial. Psy II, 1995.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. **Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança Amazônica** (Itapuá/PA), 2000.

_____. **Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas em Itapuá-Vigia (Pa).** In ALVES, Paulo Cesar e M. C. MINAYO (eds.): Saúde e Doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994 a.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.** Estudos avançados, São Paulo, v. 19, n. 53, Abril, 2005

_____. **A ilha encantada: medicina e xamanismo.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MELO, Regina. **Filhas da lua, mulheres da terra.** /-Manaus: Editora Travessia/Petrobras, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Pontes, 2018.

_____. **O primado da percepção é suas consequências filosóficas.** Campinas, SP: Papirus, 1990.

MONTAIGNE, Michel de, 1533-1592. **Ensaio** / Michel de Montaigne ; tradução de Sérgio _ 4. ed. - São Paulo : Nova Cultural, 1987.

MONTESSORI, Maria, 1870-1952. **Para educar o potencial humano** (livro eletrônico)/Maria Montessori; tradução: Mirian Santini; consultoria e revisão da tradução: Sonia Maria Alvarenga Braga. - Campinas, SP: Papirus. 2014.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar** / Edgar Morin; participação de Marcos Terena. – Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. **Manifesto para mudar a educação.** Trad. Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulina, 2015.

_____. Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo.** 5º ed. Porto Alegre: Instituto Piaget, 2008.

_____. **O Método 1, 3, 4 (Coleção).** Editora Sulina, 2005.

_____. **O método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana.** Tradução Jeremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro** / Edgar Morin; tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya ; revisão técnica de Edgard de Assis, 2000.

_____. Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** 9. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2004.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. **Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas em Itapuá-Vigia (Pa).** In ALVES, Paulo Cesar e M. C. MINAYO (eds.): Saúde e Doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994 a.

_____. **Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança Amazônica** (itapuá/PA), 2000.

NOGUEIRA, Wilson. **O Andaluz**/Wilson Nogueira. Manaus: Editora Valer, 2005.

OLIVEIRA Pedro Paulo de. **Illusio:** aquém e além de Bourdieu IUPERJ. E-mail: <ppoliveira@iuperj.br>

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção** / Elda Rizzo Oliveira. São Paulo: Brasiliense; 1985.

OLIVEIRA, Márcia Maria de. **Dinâmicas migratórias na Amazônia contemporânea** / Tese de doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia –Universidade Federal do Amazonas 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo:** Olhar, Ouvir, escrever. Revista de antropologia. São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

PECKER, Jean-Claude. **O céu estrelado de Claude Lévi-Strauss.** Claude Lévi-Strauss

Estud av 23 (67) • 2009 • <https://doi.org/10.1590/S0103-40142009000300021>

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros.** Traduzido por Daniel Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

PINTO, Renan Freitas. **A viagem das ideias.** Estudos Avançados 19 (53), 2005.

_____. **Geografia do Exótico.** in Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura. Manaus: Valer, nº 1, 125-136, abril, 1999.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização;** tradução Rômulo Monte Alto. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PORTO, P. Campos. **Rodriguésia.** Revista do Jardim Botânico do Rio de Janeiro. n.º 5- junho-setembro-inverno de 1939.

RAGO, Margareth. **Feminizar é preciso: por uma cultura filógena.** São Paulo Perspec. 15 (3) • Jul 2001 • <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300009>

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A Amazônia e a cobiça internacional.** 3. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968

RODRIGUES, Cris. **O que é o empoderamento?** <https://www.brasilefato.com.br/2020/03/14/joice-berth-ninguem-se-empodera-individualmente-se-o-grupo-nao-estiver-empoderado>

RODRIGUES, J. Barbosa. **O muyrakytã: estudo da origem Asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré -históricos.** <http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1889-muyrakita>. 1889.

RODRIGUES, João Barbosa. 1890. **Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887.** Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos. [Permalink: http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1890_poranduba]

SAFFIOTI, Heleieth. **Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero.** Cadernos Pagu, São Paulo: PUC, 2009.

_____. **O poder do macho.** São Paulo: Moderna, 1987.

_____. **Rearticulando gênero e classe social.** In: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma questão de gênero.** Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1992.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente /** Edward W. Said; tradução Tomás Rosa Bueno. - São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Tradução: Christina Rufino Dabate; Maria Betânia Ávila, 2.ed. Recife: S.O.S Corpo- Gênero e Cidadania, 1995.

SHIVA, Vandana. **“A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia”** In: OLIVEIRA, Rosiska; CORRAL, Taís (Org.). Terra Feminina. REDEH, 1988.

_____. **Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia.** Montevideu: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

SILVA, Adson Manoel Bulhões da. **A alma humana e os sentidos femininos em Edith Stein: um olhar para a Amazônia.** 2021.

SILVA, Juremir Machado. **As tecnologias do imaginário / Juremir Machado da Silva –** Porto Alegre: 3a Edição, Sulina, 2020.

SINGH, Simon. **O Último Teorema de Fermat. A história do enigma que confundiu as maiores mentes do mundo durante 358 anos.** / Simon Singh; tradução de Jorge Luiz Calife.-13ª ed.-Rio de Janeiro:Record,2008.

SMITH, Raymond Thom. The matrifocal family. *In:* GOODY, J. **The character of kinship.** Cambridge University Press. 1973.

SNOW, Charles P. **As duas culturas e uma segunda leitura: uma versão ampliada das duas culturas e a Revolução científica.** Tradução Geraldo Gerson de Souza e Renato de Azevedo Rezende Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero.** Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia.** São Paulo: Nova Floresta, 2000.

TORRES, Iraildes Caldas. **Arquitetura do poder;** memória de Gilberto Mestrinho. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. (Orgs.) **Epifanias da Amazonia: Relações de poder, trabalho e Práticas Sociais.** 1ª Edição. Solapur (India)& Lulu Books(USA): 2016.

_____. **As Novas Amazonidas /** Iraildes Caldas Torres - Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

_____. Constituição etnográfica da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto. *In:* TORRES, Iraildes Caldas (org.). **O Ethos das mulheres da floresta.** Manaus: Editora Valer/ FAPEAM, 2012.

_____. **Live sobre saberes ancestrais e aura feminina na Amazônia.** GEPOS/UFAM. Manaus, 2020.

_____. **O trabalho das agricultoras da Amazônia: um olhar para os direitos humanos. Saberes da Amazônia |** Porto Velho, vol. 04, nº 09, Jul-Dez 2019.

_____. **Silenciamento e exclusão das mulheres indígenas na historiografia.** *In:* TORRES, Iraildes Caldas (org.). **Entrelaçamento de gênero na Amazônia:** silenciamentos, família, corpo e outras intersecções. Manaus: Valer, 2015.

_____. **VI Congreso Chileno de Antropología.** Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

_____. **As primeiras-damas e a assistência Social:** relações de gênero e poder/ Iraildes Caldas Torres. 2ª Edição. São Paulo: Alexa Cultural / Manaus: EDUA, 2019.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica.** Tradução e notas de Sergio Milliet Ayrosa. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio ambiente/** Yi-fu Tuan; tradução: Lívia de Oliveira. – Londrina: Eduel, 2015.

TUFIC, Jorge. **Quando as noites voavam.** 2ª edição ampliada. Manaus: editora Valer,2012.

VASCONCELOS, Pe. Simão de. **Notícias Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil.** Lisboa: Oficina de Ioam da Costa, 1668, p.140

VIANNA, Klauss. **A dança** / Klauss Vianna; em colaboração com Marco Antonio de Carvalho. - 3. ed. - São Paulo : Summus, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem:** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac&Naify,2014.

WEIL, S. **A gravidade e a graça.** A atenção e a vontade. In S. Weil, A condição operária e outros estudos sobre a opressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.