

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

Natália Abdul Khalek Mendonça

**"TUDO QUE TEM OLHO TEM DONO":  
aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, PA**

Belo Horizonte  
2018

Natália Abdul Khalek Mendonça

**"TUDO QUE TEM OLHO TEM DONO":  
aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, PA**

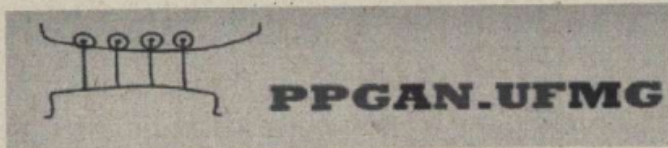
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Belo Horizonte

2018

|       |  |
|-------|--|
| 306   | Mendonça, Natália Abdul Khalek.  |
| M539t | "Tudo que tem olho tem dono"[manuscrito] : aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, Pará. / Natália Abdul Khalek Mendonça. - 2018.  |
| 2018  | 153 f.<br>Orientadora: Deborah Magalhães de Lima.  |
|       | Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  |
|       | Inclui bibliografia.   |
|       | 1. Antropologia - Teses. 2. Amazônia - Teses. 3. Santarém Novo (PA) - Teses. I. Lima, Deborah. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |



**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Natália Abdul Khalek Mendonça (MATRÍCULA N.º 2016661873)**

Aos 28 (vinte e oito) dias do mês de Agosto de 2018 (dois mil e dezoito), reuniu-se no Auditório Carangola – sala F-1012, 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Dissertação intitulada: **“TUDO QUE TEM OLHO TEM DONO”: aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, PA**”, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos, Socialidades e Gênero. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Deborah de Magalhães Lima (PPGAN/UFMG) – Orientadora; Rogério Duarte do Pateo (FAFICH/UFMG) e Ana Maria Rabelo Gomes (FAE/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidenta da Comissão, Profa. Deborah de Magalhães Lima após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Natália Abdul Khalek Mendonça para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pela Presidenta da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidenta encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 28 de agosto de 2018.

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima  
(Orientadora)

Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes

Prof. Dr. Rogério Duarte do Pateo

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à família Hangolo Menha, em especial à Mãe Dango e a Dinda Nanki Boroci, a todos os nossos Mukixi e encantados. Dona Nadir, Seu Osvaldo e toda a família, em especial à Nadja e Moisés; à historiadora Hildete Corrêa; a todos os moradores de Santarém Novo que me receberam em suas casas, em especial à Dona Joana Evangélica, Dona Joana, Dona Graça, Edivânia, Patrícia, Seu Sandoval e Dona Isaura, Seu Luís e família, Dona Alba, Dona Teodora, Dona Jósima, Dona Josina, Dona Justina, Dona Tereza, Dona Maria José, Dona Marlene, Dona Conceição e sua irmã, Dona Etelvina, Mestre Sabá, Mestre Dico Boi; às crianças Clara, Isabelly, Juninho, Etelvina e Porco; ao conjunto de Carimbó, o “Quentes da Madrugada”; a minha orientadora Deborah Lima; à Aninha; ao CAPES; ao Ruben Caixeta de Queiroz; à Karenina; à Érica Renata; ao Vargas; à Clarice Raposo; ao Marcinho; aos meus filhos Khalil e Lúca; minha mãe Linda; meu pai Luís; minha irmã Mayara; tia Magda; tia Soumaya; tio Anis; tio José, tia Mona; à Catarina; à Dona Maria; à Cleide; ao primo Rafael; à Dona Gracinha; ao Rafael Bantu; à Lorena Alves e ao Miguel; à Day; Vida; Sammy; Antônia; aos professores, demais funcionários e aos jovens da Escola Afonso Pena, ao Amauri e à Natália, em especial; ao Valle.

## RESUMO

Esta etnografia com habitantes de Santarém Novo, no nordeste paraense, é fruto de entrevistas ou da prosa cotidiana, algumas ativadoras de um “tempo antigo”, nas quais aparecem relações de vizinhança com *bichos*, *encantados*, *mães*, *donos* e *feiticeiras* que habitam o manguezal, o *igarapé*, a ilha, o mato e *caminhos*. Estar nesses lugares é frequentar a casa alheia, ao mesmo tempo que as paisagens participam de processos vitais e acontecimentos com uma dupla dimensão que constituem corpos e a socialidade local. Tento traduzir alguns aspectos cosmológicos que compõem essas relações, em diálogo com etnografias realizadas com povos ameríndios e populações amazônicas. Condutas de evitação e limites cotidianos, resguardos, regulamentos para a pesca e tirada de caranguejo revelam uma relação generalizada de predação. Motivados por uma ameaçadora continuidade ontológica entre humanos e “mundo natural”, vive-se uma diplomacia por meio do contraste entre *bicho* e *gente*, *donos* destas paisagens e *donos* de quintais, um modo de coexistir.

**Palavras-chave:** Paisagem. Corpo. Encantado. Santarém Novo. Perspectivismo amazônico.

## **ABSTRACT**

This ethnography, with people from Santarém Novo, a city in the northeast of Pará, a Brazilian state, is the result of interviews or everyday conversation, some activators of an “ancient time”, in which neighborhood relationships with “animals”, “enchanted beings”, “mothers”, “owners”, and “witches” who inhabit the mangrove, the creek, the island, the forest, and “pathways”<sup>1</sup> appear. To be in these places is to be in someone else’s house, while the landscapes take part in vital processes and events with a double dimension (bottom/surface) which constitute bodies and the local sociality. I try to translate some of the cosmological aspects of which these relations are composed, in conversation with ethnographies made with Indigenous peoples of the Americas. Daily behavior, safeguards, regulations for fishing and crabbing create separations and mediate exchanges in a generalized relationship of predation. Motivated by a threatening ontological continuity between humans and the “natural world”, diplomacy is operated through the differentiation between “animal” and “people”, “owners” of these landscapes and “owners” of backyards, as a way of coexisting.

**Keywords:** Landscape. Body. Enchanted. Santarém Novo. Amazonian perspectivism.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 07  |
| <b>CAPÍTULO I: A cidade de Santarém Novo</b> .....  | 24  |
| 1.1: Da boca da estrada à beira do rio, a frente da cidade.....   | 28  |
| 1.2: A casa de Dona Nadir, Seu Osvaldo e os pequenos.....   | 30  |
| 1.3: Trabalho de universidade, jornal, foto, filme, lenda.....  | 38  |
| 1.4: É <i>dom</i> ou não é.....   | 48  |
| 1.5: “Quem quiser vir pra essa festa, não precisa convidar, saiu na Folha do norte, do Estado do Pará”.....               | 51  |
| 1.6: Histórico de Santarém Novo.....  | 58  |
| <b>CAPÍTULO II: Gente e Bicho, não-encantado e encantado, donos de quintais e donos outros, uma “boa distância”</b> ..... | 63  |
| 2.1: <i>Gente</i> que vira <i>bicho</i> , feitiço e escassez .....  | 89  |
| <b>CAPÍTULO III: Sangue menstrual, igarapés e misturas indesejáveis</b> .....   | 110 |
| 3.1: <i>Mãe do rio</i> , predação e maestria .....  | 129 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....   | 141 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....   | 151 |



## 1. Introdução

Esta etnografia com habitantes de Santarém Novo, no nordeste paraense, é fruto de entrevistas ou da prosa cotidiana, algumas ativadoras de um “tempo antigo”, nas quais aparecem relações de vizinhança com *bichos*, *encantados*, *mães*, *donos* e *feiticeiras* que habitam o manguezal, o *igarapé*, a ilha, o mato e *caminhos*<sup>1</sup>. Estar nesses lugares é frequentar a casa alheia, ao mesmo tempo que as paisagens participam de processos vitais e acontecimentos com uma dupla dimensão que constituem corpos e a socialidade local. Motivados por uma ameaçadora continuidade ontológica entre humanos e “mundo natural”, vive-se uma diplomacia por meio do contraste entre *bicho* e *gente*, *donos* destas paisagens e donos de quintais, um modo de coexistir. Condutas de evitação e limites cotidianos, resguardos, regulamentos para a pesca e tirada de caranguejo revelam uma relação generalizada de predação. Tento traduzir alguns aspectos cosmológicos<sup>2</sup> que compõem essas relações, em diálogo com etnografias realizadas com povos ameríndios e populações amazônicas.

Os sentidos desta minha experiência com os moradores de Santarém Novo começam a aparecer durante meu trabalho de conclusão em Ciências Sociais. Na época, tentei fazer uma etnografia dos itinerários terapêuticos de parturientes que viajavam dos interiores do Pará até Belém, para realizarem pré-natal e terem seus filhos nas maternidades públicas da capital. Durante o processo de pesquisa, conheci Vânia. Minhas visitas a sua casa, em Concórdia do Pará (situada na mesorregião nordeste paraense), renderam conversas nas quais escutei sobre clarões na floresta, encontros com cobras, mergulhos nos rios com efeitos extraordinários no corpo e no “juízo”. Embora falasse destes elementos em relações com sua gravidez, sua trajetória escolar, e à convivência com a vizinhança, médicos

---

1 Percurso de terra entre os lugares.

2 Segundo Aracy Lopes (1994), “Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento do mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos personagens em cena.”.

que a diagnosticaram com epilepsia, de acordo com seus relatos, desconsideravam os sentidos daquelas experiências, e a ação do lugar em Vânia. A jovem nasceu e morou em uma “colônia” (termo que designa localidades rurais, e remete a terras concedidas a colonos no nordeste paraense), onde voltou a viver em outros períodos, e com a qual mantém estreita convivência. Dizia-me que “é para lá mesmo que tem essas coisas”, “foi lá que começou a dar isso em mim, é por isso que eu sou assim”.

Na pesquisa de bibliografia, para escrever o que se tornou o TCC (Trabalho de conclusão de curso), uma pequena etnobiografia de Vânia, encontrei a tese de João Wawzyniak: “Assombro de Bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós”, de 2008, na qual descreve similaridades entre essa população (parte dela em reivindicação do seu pertencimento étnico) e povos indígenas, em diálogo com uma etnologia americanista. Também nesta tese, mobiliza uma epistemologia ameríndia, nomeada perspectivismo indígena por Viveiros de Castro (1996), como adequada à interpretação das noções de saúde e doença daqueles ribeirinhos, pois que vinculadas à centralidade do corpo nas relações humano/não-humano, em um universo multinaturalista e transformacional. Para situar tais relações naquela cosmologia, destaca que se faz necessário associá-las às concepções acerca da floresta e do rio. “Nestes espaços, a presença dos bichos – seres que se metamorfoseiam em outros – é sentida, quando da sua manifestação, sob diferentes sinais e aparências. (WAWZINIAC, 2008:19)”. A partir de Vânia (que chamou minha atenção ao ambiente da colônia como algo que a afeta e constitui sua existência) e dessa leitura de Wawzyniak (2008), meu interesse se deslocou de “reprodução e parto” às experiências com não-humanos, afinal, o que se apresentava como questão em sua vida.

Em “Santos e Visagens – Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas”, Eduardo Galvão (1955: 05) faz uma etnografia desta comunidade na região do Baixo Amazonas, com foco no que chama de vida religiosa. Diferente dos cultos e festividades para santos católicos, também difundidos em outras regiões, destaca como característica peculiar, as crenças locais nos “curupiras”, “encantados do fundo”, “mães de bicho” e “bichos visagentos”, entre outros entes que, observa, são

associados ao rio, *igarapé* ou a algum trecho da mata. Galvão também se refere aos especialistas capazes de exercer poder sobre esses seres, os *pajés*, que integram um complexo de práticas mágicas para a cura de doenças e feitiçarias. Heraldou Maués (1994: 73) dá continuidade a esse estudo, nas etnografias com a microrregião do Salgado, nordeste paraense, e define a “pajelança cabocla” como um sistema muito popular, mas não uniforme, principalmente da Amazônia rural, composto por práticas xamanísticas. Para ambos os autores, entes não-humanos da floresta funcionam como seus protetores míticos (*idem*: 76), dominam, controlam o ambiente, preservando-o da ação do homem (GALVÃO: 110). Com relação à natureza, estão em um lugar de transcendência, na medida em que representantes de uma instância divina (MAUÉS, 2009:262-263). Ressaltam distinções entre *encantados* e santos católicos: os primeiros são perigosos, ligados a fenômenos como o “assombrado de bicho”, que não podem ser resolvidos com promessas e orações, e sim por meio da “pajelança”; eles não morreram antes de se tornarem entidades sobrenaturais, mas foram atraídos à morada dos *encantados*, o *encante*. Para Maués (2009:263), tal forma de transição, onde a separação entre vida e morte está ausente, talvez os leve a encarnar uma maior ambiguidade que os santos. Porém, o autor os iguala na medida em que atribui essa característica a ambos, por serem mediadores de relações entre “humanos normais” e “sobrenaturais”. Mesmo que no limiar entre humanidade e espírito, os não-humanos da floresta são relacionados a um além-mundo que é representação cultural do ambiente dado, na forma de crença religiosa, seres míticos, criações humanas (GALVÃO, 1955:90).

Ambas as etnografias propiciam compreensões e associações com os seres não-humanos habitantes das paisagens de Santarém Novo, porém, não me parece o caso de uma crença para os narradores das histórias. Enquanto a minha tendência é crer nos perigos do rio, a partir de processos físicos e biológicos pelos quais alguém pode se afogar ou nas explicações naturalistas para que alguém sofra um aborto, segundo os pressupostos ontológicos das narrativas que trarei aqui, há seres provocadores destes malefícios. Suas existências não representam ou não apenas explicam uma outra (material, natural, psicológica, simbólica). Segundo a experiência com as paisagens, são sujeitos porque participam das relações, essas as disparadoras do que existe.

Para Wagner (2010), as percepções acerca de uma natureza estão no limite das simbolizações que a inventam. E os modos de simbolizar se distinguem a partir de uma divisão artificial entre o que é feito (tem agência humana) e aquilo que é do inato, o dado. Parto deste ponto de partida, ao evitar o relativismo enquanto previsão de um dado e um construído nos corpos e paisagens (EVC, 2017:350). Se para mim o rio e seus perigos seriam da ordem do dado, em alguns discursos santarém-novenses, o rio e suas entidades são construídos e construtores do cotidiano e de uma história local. Portanto, trata-se de trazer aspectos que colaborem para compreendermos como se torna uma paisagem, como se torna um corpo para os narradores (não como representam o que já se sabe), a partir das experiências que se estabelecem e em comparações com a teoria.

Como Wawzyniak (2008) e Lima (2015), opto pela comparação com o perspectivismo indígena – também reconhecido por Maués (2012) como interessante contribuição para pensar com as cosmologias de populações rurais e ribeirinhas na Amazônia –, porque a relação natureza-cultura vivida com esses não-humanos parece se aproximar de um “multinaturalismo”, termo com o qual Viveiros de Castro (1996) traduz um mundo indígena no qual as naturezas são muitas, variáveis, particularizadas, e a cultura é o dado universal. Para Viveiros de Castro (2001), o perspectivismo ameríndio é versão amazônica da humanidade imanente, que Wagner (2010: 215) descreve da seguinte forma:

Por trás de cada evento fenomênico, quer ele faça parte da socialidade humana ou do ambiente circundante, vivente e não vivente, esconde-se a possibilidade enigmática de uma explicação antropomórfica ou sociomórfica.

A expansão da humanidade, cultura e relações sociais a elementos pensados como inatos em um mundo “multiculturalista”, o que tensiona sua noção de realidade.

Assim, no que diz respeito aos *encantados* da floresta, entendo que suas existências nos revelam uma relação natureza/cultura outra, e não uma representação religiosa de uma natureza comum a todas as culturas (LATOUR, 2014). Entre tantas ontologias que em Santarém Novo convivem, aproximei-me destas narrativas porque nelas opera aquela que é formulada por uma racionalidade

ocidental (também presente no modo de vida local) como “crendice”, “lenda”. Meu objetivo é multiplicar o diálogo com possibilidades contrastantes ao que compartilhamos como o mais “natural” ou “cultural”, “real” ou “imaginário”.

Nas transformações de *bicho* em *gente* e vice-versa, na invisibilidade e capacidade de assumir aparências variadas dos *encantados*, assim como nas normas de convivência com a floresta, os não-humanos e suas ações não estão em transcendência, como os santos. Eles se confundem com a existência das paisagens, cuja vida se dá junto a dos habitantes. Se há uma sobrenatureza – quando se fala a respeito do “espírito”, morto ou *encantado*, aqueles que não são humanos, nem animais –, é imanente a este mundo onde opera a coexistência humano/não-humano, pois aparece na forma de afecções e mudanças corporais que traduzo como “natureza diferenciante”<sup>3</sup> (WAGNER, 2010).

Os domínios cósmicos emergem permeáveis pela capacidade de diferenciar sua natureza; não como duas esferas separadas, o mundano e o divino com elementos híbridos a ligar os dois. Maués (2009:264) observa que, na região do Salgado (também no nordeste paraense), enquanto a atuação dos santos se dá em qualquer espaço, a dos “encantados” é específica às áreas de floresta, rios e *igarapés*, terra firme, várzea, manguezal e praias. O que veremos confirmado ao longo dos capítulos, sugere que os não-humanos são formas destas paisagens transformacionais ou integram suas existências múltiplas. Além disso, humano e

---

<sup>3</sup> Para Roy Wagner (2010), os modos de simbolizar ou o processo de significar, funcionam segundo uma dialética sem síntese entre convenção e invenção. Na primeira temos uma classificação, por exemplo, quando se chama o que conhecemos como um curso de água com este símbolo que é a palavra “rio”. Na segunda, operam-se transformações, como na expressão “rio de lágrimas”, na qual temos agora uma relação entre lágrimas e rio, combinando contraste dos significados diferentes e analogia para construir outro significado. Estas metáforas também acabam por se tornar convenções (toda convenção tendo sido uma metáfora), a um ponto em que se esquece quais relações e significados a compuseram, tornando-se um novo contexto simbólico a partir do qual virão as inovações. Todas as “culturas” o fazem, porém com focos distintos. O “nós” (norte-americano, ocidental, racionalista) foca em convencionalizar, coletivizar, enquanto ação humana, e acaba por inventar um mundo natural que seria inato e passível de intervenção, estudo, controle, sistematização. E o “eles” (os Daribi com quem fez sua experiência de campo – povos tribais, camponeses, trabalhadores, religiosos) toma a linguagem, regras, conhecimento, parentesco, organização social, ser social, a cultura enfim, como algo dado, e se ocupa em improvisar a partir dele, diferenciando o convencional. As narrativas que serão expostas traduzem um movimento entre uma humanidade geral inata, e metáforas que conectam, distinguem e particularizam seres, corpos e paisagens. É importante ter em conta, então, que o que chamamos de natureza tem a ver com os controles de cada modo de simbolizar. Uma natureza diferenciante é, em nossos termos, culturalizada, não porque se trata de uma crença que estes narradores compartilham, mas porque a produção da verdade funciona de outra forma para eles ou, nas palavras de Wagner, seu modo de criatividade.

não-humano, *encantados* e não-*encantados*, *bicho* e *gente*, tanto quanto as categorias natureza, cultura e sobrenatureza a elas associadas, são vividas como realidades relacionais (LIMA, 1996:36; EVC 1996:226).

“Os Juruna adestram suas crianças na lua crescente para evitar que seus ritos sejam simultâneos aos dos animais” (LIMA, 1996:27). No perspectivismo Juruna, capacidades de simbolização, socialização, educação das emoções não são exclusivas dos humanos. Elas têm de ser produzidas nos corpos, animais, humanos, espíritos, e cada um o faz a seu modo. Ainda na etnografia de Tânia Stolze Lima (1996:28) com os Juruna, aparece a noção de alma enquanto

“princípio pessoal [...] remete ao pensamento reflexivo e à consciência de si como aquela de um eu humano, dotado, enquanto tal, de relações sociais, condutas culturais e capacidade para distinguir humano e animal.”.

Em narrativas dos moradores de Santarém Novo, não-humanos são descritos com intencionalidade própria, emoções, hábitos de *gente*. O título deste trabalho foi-me dito por dona Joana: “Tudo que tem olho tem dono”. Ela me diz que, assim como nós, zeladores de nossas casas e quintais, é a *Mãe do Rio* com o *igarapé*. A afirmação de que o rio tem olho, é reconhecimento de um corpo, uma subjetividade que estabelece relação social com humanos que vão ao *igarapé*, é por eles afetada, e pode afetá-los.

Assim como na descrição de Lima (1996) da vida Juruna, existem dimensões e acontecimentos paralelos nos atos cotidianos envolvidos nas narrativas coletadas em Santarém Novo. Os caçadores Juruna veem os porcos, e esses veem aqueles como inimigos guerreiros. O confronto se dá entre a perspectiva de uma caçada e de uma guerra. Visto que são incompatíveis, nessa luta, apenas um ponto de vista é atualizado, o que garante que se afirme o ponto de vista de apenas um dos envolvidos na relação, não só um “eu”, mas a realidade em que o mesmo é sujeito. Os caçadores Juruna agem de forma a não ativar o ponto de vista e subjetividade dos porcos, do contrário, poderiam se tornar suas presas. O caçador não grita, esse seria um comportamento de presa. Segundo Seu Sandoval, morador de Santarém Novo, perceber o mato, seu domínio, como invadido, “mexido” pelos Outros que vão roçar, pescar ou caçar, é o que motiva o Curupira a fazer “malineza”<sup>4</sup> com eles. Para

---

4 Causar algum dano.

não deixar que a perspectiva do Curupira prevaleça, Seu Sandoval recomenda que com ele “não se mexa”, assim como não se deve “mexer” com o “olho” do rio, sob o risco de adoecer, ou morrer.

Nesta introdução, gostaria de fazer uma ressalva: as narrativas aqui reunidas não correspondem à totalidade da vida em Santarém Novo ou a uma parte estanque dela. Trata-se de um recorte, motivado pelas leituras e pelo modo como o campo aconteceu<sup>5</sup>. O “multinaturalismo” não se apresenta única epistemologia entre os habitantes de Santarém Novo, uma cidade com múltiplas configurações históricas e sociorraciais. Não é incomum conversar com pessoas que definem os não-humanos como inverdades, lendas ou suas ações como “demoníacas”. Há os que veem na floresta uma fonte de recursos exterior à humanidade (sejam aqueles com ideias desenvolvimentistas ou preservacionistas). Em 1955, Galvão (p.100) elencou estágios de crença com relação ao Curupira, que, com a derrubada das matas, mantinha-se realidade, mas não uma preocupação na vida da comunidade de Itá, apenas nas freguesias mais afastadas; o último estágio era totalmente cético, considerando aquele, uma superstição dos mais velhos. Em Santarém Novo, por vezes, a mesma pessoa elabora interpretações informadas por saberes variados acerca de um acontecimento que envolve o não-humano. Como na maioria das cidades amazônicas, lá está presente o catolicismo popular<sup>6</sup> (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 2009), as igrejas evangélicas e neopentecostais. O território da cidade é também a Reserva Extrativista Chocoaré-Mato Grosso, portanto as trocas com

---

<sup>5</sup> Quanto ao período de campo, estive em Santarém Novo em julho de 2016, e de fevereiro a maio de 2017, entre idas e vindas.

<sup>6</sup> Na definição de Maués (2002:55): “Por catolicismo popular entendo uma forma de catolicismo, diferente em vários aspectos daquela preconizada pelas autoridades eclesiásticas, mas que é adotada pela maioria da população católica. Não se trata do catolicismo das classes populares, como classes subalternas num sentido marxista, ou do povo, num sentido mais vago e geral. A distinção aqui proposta prende-se à dicotomia entre catolicismo oficial (hierárquico) e popular (dos leigos em geral). Ela está relacionada com os tipos ideais weberianos do sacerdote e do leigo, e incorpora o conceito de campo religioso de Bourdieu (1974), como um campo de tensão e conflito. Entretanto, não se trata de um conflito radical e insolúvel, uma vez que considero a oposição como parte de uma tensão constitutiva do próprio catolicismo, que não poderia existir sem ela. Trata-se, assim, de uma oposição ao mesmo tempo tensa e complementar. Por outro lado, este catolicismo popular se apresenta, em diferentes situações, com diferentes formas e matizes, que correspondem às especificidades culturais onde se manifesta. Daí o meu posicionamento: o de considerar a pajelança cabocla como parte do catolicismo popular das populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira, pelo menos nas áreas onde tem sido estudada. Este catolicismo popular inclui ainda o culto dos santos, as promessas, as festas e as procissões, bem como todo um conjunto de rituais e representações que têm sido descritos e analisados por vários autores (cf., entre outros, para o caso da Amazônia, Galvão 1976 e Maués 1995).”

técnicos, biólogos, engenheiros e outros cientistas é frequente. Há escolas, pessoas com cursos superior e pós-graduação. Há trânsito intenso de migrações e visitas a cidades mais urbanizadas como Belém e Cametá, e outras menores dos arredores. Protagonista da campanha pela patrimonialização do carimbó<sup>7</sup>, o município realiza festividade centenária e festivais que recebem visitantes de outros Estados e países, além de pesquisadores da história, arte e cultura local.

Quando mobilizo o perspectivismo ameríndio enquanto epistemologia ressonante em Santarém Novo, também é com a percepção de uma permanência dos modos de pensar indígenas na região. Nas conversas com os habitantes, alguns se referiam a um ancestral indígena, quando contavam de que forma suas famílias chegaram ao local. Circula uma narrativa de origem da cidade, na qual foi fundada por um índio chamado Tupiassú, vindo de Santarém, no Baixo Amazonas, com sua canoa e sua família. Eles teriam construído uma casa na primeira rua, à margem do Rio Maracanã. Fui apresentada a uma senhora, Dona Josina, de setenta e oito anos, que é neta deste João da Mata (antes, Edivânia, afilhada de Dona Nadir, já tinha me falado da rua que tem o nome desse homem, descrito como índio, tio dela e de seu marido). Segundo pesquisa de Hildete Correa, historiadora que é nativa da cidade – embasada nos dados com os quais Acevedo (2000:19) trabalha em sua historiografia da Amazônia oriental – até 1823, só havia indígenas na região que viria a ser Santarém Novo (ela sugere que Tupinambás, a partir de pesquisas que comprovam a presença dos mesmos na mesorregião vizinha, do Salgado). Em Fortalezinha (uma das comunidades que pertence à Santarém Novo), ao perguntar à *pajé* Conceição se ela escutara sobre índios por ali, sua irmã quem respondeu, enquanto tecia seu pano, “Índio por aqui somos nós mesmos, só que nós somos domesticados”. Esta comunidade é famosa pela produção de artesanatos, panos, *tipitis*, abanos. Tanto estes, como as artes em barro feitas por outra senhora, Dona Joana; as técnicas culinárias com a mandioca são atribuídas pelos moradores aos índios. Assim como se remete a eles, além de aos negros, a tradição mais cara à identidade dos santarenos: o Carimbó.

---

<sup>7</sup> Manifestação cultural encontrada em várias regiões do Pará, com músicas e danças que retratam o cotidiano, trabalho, relações amorosas, e nas quais animais, plantas e seres não-humanos da floresta estão presentes. Em 2015, foi registrado como patrimônio cultural nacional. Site da campanha: <http://campanhacarimbo.blogspot.com/>



Esta etnografia pretende contribuir com a afirmação e descrição de uma persistência criativa indígena entre os santarém-novenses, como já o fizeram João Wawzyniak (2010) e Deborah Lima (2015) entre ribeirinhos amazônicos. Além do discurso acerca de ancestrais indígenas e na atribuição de origens aos artefatos culturais, também nas continuidades de aspectos cosmológicos. Sem ignorar que essa persistência atravessa um processo histórico de colonização e escravização que envolve encontros e confrontos entre indígenas, africanos e europeus. Embora faça um recorte, não por isso entendo que estas relações devam ser neutralizadas.

O perspectivismo ameríndio revela um universo transformacional, onde o Eu mantém uma continuidade com o Outro – a humanidade de fundo, o que torna ambos com intencionalidade e capacidade de mudar seus hábitos, corpos. Como figuraria o perspectivismo naqueles contatos? Segundo a anedota contada por Lévi-Strauss, indígenas desconfiavam que o outro dos “espanhóis” eram deuses, enquanto esses, que aqueles eram animais. Mais do que o equívoco de ambos, Viveiros de Castro (1996:123-124) traz este exemplo à reflexão da assimetria, cada um se enganando a seu modo. Pensando narrativas ribeirinhas sobre o boto com o perspectivismo, Lima (2015:191) as percebe como registros do encontro colonial, baseados nas premissas desta epistemologia:

(...) o homem branco é uma alteridade de terceira ordem – uma capa (o traje branco que lhe caracteriza) sobre a capa animal (o boto), que encobre a humanidade comum.”. Em “nossos” termos, o encantamento pelo boto seria uma transformação sociocultural, mas de um ponto de vista perspectivista, ele se dá com a transformação dos corpos.

A autora também chama a atenção às mediações dos conceitos ameríndios para o português, como *encante*, “do latim incantare, ligado a feitiço, recitação de palavras mágicas e sedução. “A floresta encantada, o príncipe encantado em sapo e outros são referências europeias para a cidade submersa e os seres metamórficos dessa cosmologia amazônica” (LIMA, 2015:180). Galvão (1955:90-92), com uma preocupação direcionada às origens e funções que as crenças teriam assumido em novo contexto, atribui o conceito de *encantado* à Europa; assim como “espíritos malignos”, que segundo o mesmo poderiam parecer indígenas, aproximam-se de figuras das tradições europeias, como os lobisomens. Para Maués (2009)

*encantados* e a “pajelança cabocla” também tem origem europeia, não necessariamente cristã, junto às crenças em seres do fundo e mundos submersos, de origem indígena. O termo *encantado* integra não só o vocabulário de populações rurais, como de povos indígenas e quilombolas (TEMPESTA, 2004; TEIXEIRA, 2006; SCOPEL, 2014). Traduções como esta produziram equivalências que nos afastam de significados, e caracterizam as narrativas com *encantados* “por uma tensão permanente entre as formas ocidental e ameríndia de simbolização, pois uma forma está sempre a querer se dizer através da outra.” (LIMA, 2015:181). Lima tensiona os equívocos no sentido de objetivar diferenças neles submersas.

Aqui busquei os pontos de continuidade entre as etnografias com indígenas e narrativas que habitam Santarém Novo, centradas em uma percepção ecológica que segue situando o humano como apenas mais um dos atores no mundo, e exigindo do mesmo certa postura para um equilíbrio cósmico (LOPES, 1994:80). Provocar a atenção às existências das paisagens e seus entes em Santarém Novo, é o que Mauro Almeida (2015:24) defende, não só como um modo de conhecer, mas um campo de luta e poder que envolve uma multiplicação de ontologias.

Quanto às experiências africanas, observadas por Maués (2005:271) nas possessões de *pajés* ou *curadores* que incorporam *encantados*, além de outros elementos, veremos presente em Santarém Novo. Quando descrevo as narrativas não estão em meu foco as condições do encontro e uma possível tradutibilidade e limites entre os mundos ameríndios e africanos. Mas concluo esta longa ressalva para dizer que, ao fazer conexões com o perspectivismo indígena, nos limites dessa dissertação, não se esvaziam possíveis emaranhados com outras teorias do mundo e humanidade.

As narrativas remetem ao “tempo antigo” como um passado em que se tinha melhor conhecimento acerca das relações com não-humanos, ou em que as condições e hábitos as produziam diferentes das estabelecidas atualmente. Não à toa, fui direcionada pela família que me hospedou às conversas com pessoas mais velhas, além daquelas que me contariam histórias que circulavam na cidade, por terem participado das mesmas ou serem parentes de um personagem. Embora haja uma atmosfera de entrevista, aos poucos minha circulação entre as casas foi tomando o modo de visitas. A conversa acontecia na mesa do café ou durante

alguma atividade cotidiana, na feitura da farinha, dos beijus<sup>8</sup>, do óleo de andiroba, uma confecção de instrumentos, artesanatos etc A senhora que me hospedou em sua casa, Dona Nadir, ou sua filha, Nadja, frequentemente me acompanhavam. O diálogo não se dava apenas entre pesquisadora e interlocutor, contava com a observação do diálogo entre mais interlocutores, além de Dona Nadir ou Nadja, com outras pessoas presentes. Também era comum participar das conversas dos familiares de Dona Nadir, uma família grande, que costuma se reunir todos os dias em seu pátio/cozinha.

Procurei participar do fluxo narrativo, ao ponto de levar e trazer comentários sobre as histórias que escutava, ouvir diferentes versões, referências, responder sobre o que havia me sido contado. O campo, portanto, fez-se no limite de algumas visitas às casas destes habitantes, inserido nas práticas locais de narrar, dividir segredos, e ao mesmo tempo no equívoco entre nativos e aquela figura mais ou menos estranha pela cidade – mais ou menos, porque parecida com jornalistas, pesquisadores, artistas que já haviam passado por lá com suas perguntas. As circunstâncias sociais que me levavam às histórias eram de um compartilhamento de memória associada a um conhecimento antigo ou de uma disposição à troca de histórias, no sentido de que resultaria em um trabalho sobre a cidade.

Santarém Novo, veremos no primeiro capítulo com mais detalhes, é constituída por um núcleo mais urbanizado e comunidades ao redor. Minha hospedagem no núcleo fez com que a rota de minhas andanças se concentrasse nele, mas vez ou outra, seguindo a trilha de uma história ou de uma pessoa indicada, estive em três das vinte e três comunidades, Fortalezinha, Faustina e Pedrinhas. Não delimito um local de onde partir ou onde me ater, o fio condutor foram as emoções envolvidas. Podemos dizer que as histórias ritualizam, mesmo não reconhecidas como eventos extraordinários, operando descontinuidades no cotidiano, a garantir a composição permanente de um mundo humano e não-humano. Cotidianos são os encontros imprevistos, nos lugares específicos, em tom variante entre o medo, a curiosidade e o riso. Sobre esse último, Lagrou (2005:76),

---

<sup>8</sup> Beijus são feitos a partir da fécula da mandioca, a tapioca, aquecida no forno até que a farinha se una. Em Santarém Novo há pelo menos três tipos: a tapiquinha (enrolada com recheio de manteiga ou molhada, com leite de coco e coco ralado), o beiju coroa (de forma quadrada, feito com a mandioca amarela, por cima de uma folha de bananeira, cozido no vapor, com coco) e o beiju chica (bem torrado, diretamente no forno, fechado em forma triangular, com coco e erva doce).

quando conclui sobre o riso do poder e o poder do riso, cabe como explicação da combinação entre, de um lado, efeitos negativos ou estar “por um fio” deles e, de outro, a alegria e piadas que acompanham suas narrações.

Tanto o riso provocado pelo caráter grotesco do outro imitado quanto a mimese imagética que se apropria da imagem do outro – às vezes, como na experiência visionária, entrando nela – são maneiras não de neutralizar o outro poderoso, mas de partilhar e se apropriar de parte de sua agência, aumentando dessa maneira a própria subjetividade do brincante. Esse é o secreto poder do humor: capturar o modo de conhecimento do outro, fazer e dizer o que de outro modo seria indizível, e dessa maneira se apropriar do modo de conhecimento e agência do outro sem se deixar englobar por ele.

Assim, traduzir os pontos de vista de outros não os aniquila, mas restaura, por meio da aprendizagem, a necessidade de uma dada moralidade.

Os imprevistos não são da ordem da falha de um cálculo. Cada incursão com estes lugares é uma visita a casa de um Outro. Os acontecimentos dependem da comunicação no presente, incluindo alguns equívocos, que tem um caráter de abertura, espanto, já que há uma espécie de mundo submerso sempre a ponto de se revelar. A ameaça não vem de um suposto descontrole da natureza – como aquilo que surpreende a ciência ocidental (WAGNER, 2010; INGOLD, 2018:112). Há nela uma camada do dado que não está disposta ao controle, a humanidade imanente. O que se desestabiliza nas visitas é o contraste entre *gente* e *bicho*.

“A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista *exterior*, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (EVC, 1996:178). Mudanças de aparência, adoecimento, “gravidez de bicho” e desorientação geográfica são as maneiras pela qual um corpo traduz as camadas humanas e não-humanas envolvidas e seus choques predatórios. O morador da cidade de Santarém Novo compartilham um ponto de vista entre seus iguais, um pertencimento, e por outro lado são abertos ao definimento e recomposição, a depender de suas posturas diante dos habitantes das paisagens onde se vai pescar, caçar, roçar, lavar roupa, divertir-se em um banho de rio. As pessoas me levavam às histórias que os mobilizavam, e essas me conduziram ao que costumamos situar como “natureza”.

Paisagem ou lugar, aproximado do sentido cultivado por Tim Ingold (2018:227), como *ocorrências*, cujas condições de possibilidade são criadas pelos encontros interespecíficos. É na forma de histórias da vida, do cotidiano, que são evocados nas memórias e descrições dos habitantes.

Todo lugar, nesse mundo, surgiria como um desdobramento particular das vidas das pessoas, um nexos na corrente perpétua de idas e vindas nas quais as suas atividades vivenciais consistem. E, inversamente, cada pessoa nasceria como um desdobramento da experiência dos lugares que habitou (...) (*idem*, 2018: 247).

Observaremos este movimento de mútua composição entre paisagens e habitantes. Elas como produtoras das condições de crescimento e desenvolvimento dos humanos, tanto quanto o contrário aceitamos como verdadeiro (*idem*, 2018:32). No ato de contar histórias, as paisagens também estão em ação, no sentido em que não podem ser separadas da tradução na fala, memória, imaginação, reflexão. Paisagens as animam como são, parte do “sistema total de relações compostas pela presença incorporada da criatura em um ambiente específico” (*idem*, 2018:140), sem esse a história seria outra. Nos acontecimentos narrados se dá a permanência, mudança e desaparecimento dessas paisagens, que invariavelmente se relacionam às afecções corporais.

Nas narrativas, fora da lógica da produção ou construção obediente a um plano ou a uma cultura prévia, e sim em um processo que “trabalha com os materiais” (com os outros não-humanos), o ambiente ou a sociedade não é um todo externo, fechado e preestabelecido. Nas suas tarefas, encontros, brincadeiras, escuta-se esses materiais, observa-se seus movimentos, leve-os a sério e mude-se rotas, se necessário. Contar histórias é participar, para além de uma operação mental, também um modo de habitar Santarém Novo, “se juntar ao processo de formação” (*idem*, 2012:31).

Pois as coisas deste mundo são as suas histórias, identificadas não por atributos fixos, mas pelas suas trajetórias de movimento em um campo de relações em desdobramento. No mundo narrativo, portanto, como já vimos, as coisas não existem, elas ocorrem. Onde as coisas se encontram, as ocorrências se entrelaçam na medida em que cada uma se torna ligada à história da outra. Cada uma dessas ligações é um lugar ou tópico. (*idem*, 2018:236)

A ideia é seguir os engajamentos dos narradores nestes ambientes, de forma a perceber as relações com acontecimentos passados que se encontram em cada lugar, não como terminados, mas como estas existências atuais e em transformação que combinam tempos e múltiplas existências.

Não só o *pajé* conta as histórias (EVC, 1996:120) que educam a uma moralidade para a coexistência.

Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito. (*idem*, 1996:135)

Em Santarém Novo, o *pajé* é o conhecedor, o melhor contador de histórias, o que sabe interpretar e traduzir estas subjetividades, sem adoecer, o que sabe curar. Mas penso que seus “pacientes”, seus corpos, as narrativas e paisagens, compostas por movimentos e comunicações que também configuram uma política cósmica, são linhas deste trânsito experimentado por variados habitantes. Antropólogos já trabalham com a possibilidade de um xamanismo estendido, como demonstra Oliveira (2015:310), citando Fausto (em experiência com os Parakanã): “Todo mundo que sonha tem um pouco de pajé e alguma ciência para curar. Porém, não se é jamais xamã, pois este lugar não pode ser ocupado senão provisoriamente [...]”, “um xamanismo sem xamãs”. Entre os Wajãpi, a mesma opta pela descrição, tanto de relações que pessoas “empajezadas” (com capacidades xamânicas temporárias ativadas por substâncias) travam com múltiplas subjetividades, quanto daquelas estabelecidas entre mundos que se dão a conhecer, e se comunicam, não pela via das substâncias xamânicas ou de um xamã. São histórias que repetem pressupostos ontológicos, caminhos nos quais também acontecem diferenciações. O que se deve à abertura aos lugares, sensações, seres que não são submetidos ao controle do sujeito da experiência ou narrador, mas que participam dos acontecimentos e assim também contam as histórias, sempre uma combinação de vozes.

Como demonstram as etnografias com indígenas e o perspectivismo ameríndio, os sujeitos nos dizem que há intencionalidade nas existências não-

humanas ou mais que humanas, o que se relaciona com a crítica de Ingold (2018:30) à transitividade da produção e opção pela intransitividade de habitação, vez que a ação com o mundo não está confinada em um plano ou resultado. Nem sempre humanos os têm no horizonte, e para juntar-se aos processos que formam o mundo, interferir em outras existências, os seres da floresta, por exemplo, não dependem desses parâmetros. Esses seres, enquanto formas das paisagens, não se dão como coisas classificáveis em um determinado quadro de características. Há coincidências que podemos agrupar, quando privilegiamos as repetições em detrimento das experimentações (*idem*, 2018:43) que aparecem nos movimentos de suas histórias. As narrativas fazem uma dupla operação de singularizar as paisagens e de repeti-las, fazendo-as durar e aqueles que as compõe (*idem*, 2018:41). E por isso elas se tornam um bom meio de pensar a relação que Mauro Almeida (2013:09) discute entre pressupostos ontológicos e encontros pragmáticos:

Consideremos a seguinte afirmação: ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe. Encontros com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas vão além de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.

O encontro com o peixe na água (respectivamente, o encontro com o vegetal silvestre, e com o outro humano) e os pressupostos ontológicos que cercam esse encontro não são separáveis como supuseram os positivistas lógicos, a relação entre pragmata, as 'coisas' da experiência imediata, e o mundo que as envolvem e cuja existência elas confirmam, é instável. Pois nesses encontros, que chamamos também de eventos pragmáticos, "tudo se passa como se" o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformações dos pressupostos ontológicos.

A atenção a esta relação nos coloca um "mundo tornando-se mundo", e não apenas em equivalência, a fim de perceber seus processos de formação (INGOLD, 2018: 118-119). Ideal seria ter descrito como se dão traduções, combinações e conflitos de ontologias neste contexto, possíveis rupturas e continuidades. Afinal, cosmologias também são meios de reflexão com as quais histórias e sociedades são redefinidas (LOPES, 1994:76). Quando um estudante de uma das escolas da cidade entrevista um parente mais velho sobre lendas locais, ou as parteiras fazem um curso de capacitação através do Ministério da Saúde, cria-se resíduos, equívocos,

torções e mudanças nos modos de simbolizar. Esta inquietação talvez apareça nos capítulos, apenas tangencialmente, mas o que me proponho é uma descrição do encontro com narrativas e narradores nas quais o perspectivismo indígena é pelo menos um dos modos de pensamento experimentado. O que não se dá a partir de uma tentativa de filtrar, “purificar”, isolar uma identidade verdadeira ou original da realidade local; ou tratar Santarém Novo como um lugar onde os conceitos ameríndios se apresentam estanques. Trata-se de caminhar com os estudos acerca das relações com os não-humanos supracitados, como já o fizeram Galvão (1955), Maués (1994, 2009, 2012), tendo como ponto de partida uma teoria que nos revela – para além de significados, classificações, representações variáveis para esses seres –, uma conceitualização outra de realidade e humanidade, por meio das alterações que o mundo ameríndio provoca em nossas noções de natureza e cultura. Tomei como ponto de partida a experiência com uma singularidade ontológica – o que já foi demonstrado nas etnografias de Wawzyniak (2008), na região do baixo rio Tapajós, no Pará, e Lima (2015), na do médio Rio Solimões, Amazonas.

[...] a faculdade de vivenciar encontros com seres encantados, ou a disposição para acreditar na veracidade das narrativas sobre tais encontros, pode separar de modo absoluto pessoas que, em outros assuntos, podem estar como que ‘do mesmo lado’. (LIMA, 2015:176).

Esta faculdade, como acontece em Santarém Novo, será aqui apresentada por meio de algumas comparações com etnografias de povos indígenas. O objetivo com as conexões entre as etnografias, teorias e histórias, é traçar relações a fim de conhecer os corpos e paisagens como a novidade, a vida que os habitantes experimentam, e não um “script” conceitual que supostamente transmitem e reproduzem. As histórias não se dão como produto de uma matriz retrospectiva ou réplica de um modo conceitual (CARDOSO, 2010:53; INGOLD, 2018), não contam sobre, mas fazem com, pois quando alguém aprende com a história participa do ambiente e dos sentidos criados, engaja-se no caminho do movimento que constitui paisagens e corpos (CARDOSO, 2010:54).

O perspectivismo ameríndio não está presente apenas nestas narrativas acerca de encontros com não-humanos ou nas relações que compõe corpos e



paisagens; nem essas são sua pura materialização. Porém, elas se mostram um campo privilegiado para nos aproximarmos de uma existência instável e relacional que conta uma história local e persiste. Não há um grande mito de base perspectivista. Existem menções em músicas nativas de um tempo em que animais foram *gente*; alguma etiqueta cotidiana e expressões do que é moralmente adequado, revelando aspectos do que seja a humanidade, seu lugar e domínios de outros seres. Encontros com não-humanos, seus efeitos, a negociação constante em meio a mundos vizinhos e diferentes, constroem a realidade vivenciada.

No capítulo I, ofereço uma visão da cidade de Santarém Novo e de seu histórico, principalmente, para uma contextualização da experiência de campo, dos encontros que geraram a etnografia. Importante para que na descrição apareçam elementos que não serão trabalhados nos próximos capítulos, oferecendo ao leitor uma fração da complexidade daquela vida.

No capítulo II, descrevo os dualismos *gente* e *bicho*, *não-encantado* e *encantado*. As narrativas são engajadas no distanciamento e proximidade entre os dois termos, e motivadas pelo perigo da predação (troca) e inversão de perspectivas, produzido por múltiplas metamorfoses, ao mesmo tempo pela constatação de uma dependência em cada afazer. No cotidiano, há cuidados com o corpo, alimentação, saúde, doença e modos de proceder com a paisagem que apontam à criação e afastamento dos humanos – *donos* dos quintais – dos outros – *donos* das demais paisagens. Sigo algumas relações que as constituem, a partir da dualidade de mundos (um associado à cidade, casas e quintais; outro ao rio – maré<sup>9</sup>, *mangal*<sup>10</sup>, *igarapé* – ou mato; os dois conectados pelos *caminhos*<sup>11</sup>), característica de uma ontologia perspectivista. Tento compreender essa distinção a partir das relações com Curupira, como *dono* do *mangal* ou do mato, segundo um princípio de “boa distância” (SZTUTMAN, 2009) e exercício da maestria (FAUSTO, 2008); e a *feiticeira*, uma produção da diferença interna à cidade, como um poder que desafia o trânsito nos *caminhos*.

9 Refere-se ao movimento das águas do rio.

10 Como é chamado o manguezal.

11 Esta divisão, quanto aos domínios de humanos e não-humanos, não é rígida, pode conter várias subdivisões e se trata mais de um movimento do que de uma ordem.

No capítulo III, traço comparações com os sentidos do sangue menstrual e o *olho do rio* em algumas etnografias de povos indígenas e ribeirinhos amazônicos. A figura da *Mãe do rio*, que é ou mora no *olho*, e se diferencia em corpos variáveis de animais (cobra, peixe, sapo), também é apresentada como um *dono*, e participa de uma relação de “maestria” e “predação familiarizante” (*idem*, 2008). O resultado da gestação é incerto. A produção e alterações de *gente* ou *bicho* dependerá do manejo de fluidos corporais, do resguardo enquanto técnica de distanciamento entre mundos, assim como da manutenção da vida dos *igarapés* e da saúde porvir das mulheres. Veremos como pajés e benzedeiros administram as relações com os *bichos*, alguns em parentesco com os *encantados*, *invisíveis*; e as parteiras, com seu conhecimento quanto ao *fechar* e *abrir* o corpo, assim como as mulheres em suas práticas de cuidado durante processos corporais como a menstruação.

Pretendo descrever esse contexto em que as relações entre *bicho* e *gente* são criadoras de corpos e paisagens.

## Capítulo I. A cidade de Santarém Novo

Santarém Novo é um município pertencente a mesorregião Nordeste Paraense, microrregião Bragantina. Primeira frente de colonização no Estado, também a mais desmatada. A área territorial do município é de 229. 510 km<sup>2</sup>, com população estimada, pelo IBGE, em 2017, de aproximadamente 6.526 pessoas. Cheguei lá em um ônibus que faz a rota Belém-Salinas (município vizinho), vindo de Belém, capital do Pará, pela PA 324, que intercepta a BR 316. São aproximadamente 185 km, 3 horas de viagem. Na “boca” (entrada que liga a estrada PA-324 a uma outra, de terra, que atravessa Santarém Novo, até seu núcleo mais

urbanizado), também esperei por várias vezes o ônibus de volta à Belém, encontrei com moradores, que saíam ou chegavam depois de visitas à parentes, cursos, trabalho com comércio ou passeio na capital do Estado. Além do ônibus, há a van do Seu Lucivaldo, que transporta pessoas, diariamente, de Belém à Santarém Novo, Timboteua e outras cidades próximas, e vice-versa. O trânsito das pessoas não é intenso apenas no ir e vir à capital. São João de Pirabas, Salinas, Capanema, municípios vizinhos largamente frequentados por elas, o último, um ponto comercial, onde se compra mais barato, maior variedade (produtos industrializados são bem acima do preço na cidade), e se acessa serviços de saúde, bancos, universidades etc. Para Salinas, a Unidade de Saúde de Santarém Novo encaminha as mulheres grávidas que terão parto hospitalar. Nas ruas de Santarém Novo, é diária a passagem de vendedores de peixes, açaí e outros produtos em suas motos, o isopor nas garupas, com placas divulgando o produto à venda, que pode ser de Pirabas, Salinas ou alguma outra cidade dos arredores.

O município é composto por uma sede mais urbanizada e vinte e três “comunidades” ao seu redor, interligadas pelos chamados “ramais”, estradas de terra. O trânsito entre as “comunidades” e entre essas e a sede, também se dá pelo rio. Atualmente o “ramal” é mais usado. Comum que famílias se mudem, e em um novo lugar, forme-se outra “comunidade”. Quando eu estava em Fortalezinha, entendi que, apenas um pouco mais adiante, estava Fortaleza, da qual fora derivada. A primeira pergunta que me fizeram, quando cheguei na “boca”, foi se eu estava indo para Santarém Novo, o que me confundiu, já que, segundo o motorista do ônibus, ali eu havia chegado na cidade. Quem mora nas “comunidades” se refere à sede, no cotidiano, como um lugar outro: “Lá em Santarém Novo”; quem é desse, por sua vez, além de “comunidade”, usa o termo “interior” para definir lugares habitados ao longo da estrada que leva à sede; ou “para dentro”, onde se encontram a maioria das áreas de roça; ou ainda às margens do rio e *igarapés*. Poucos moradores falam do centro do município como a primeira moradia de suas famílias. A maioria com quem conversei – migrantes do Maranhão, Ceará, ou de municípios vizinhos a Santarém Novo – foi um dia morador das “comunidades”. As famílias se mudaram para a sede, em casos pontuais, pela procura de tratamento à doença de algum parente, no posto de saúde local; em quase todos, porque pai e mãe

gostariam que os filhos estudassem. Hoje, há escolas no “interior”, mas a grande parte dos estudantes é trazida por um ônibus, delas, até “Santarém Novo”, onde existem quatro escolas. As pessoas costumam se referir umas as outras, ou quando explicavam a mim de quem falavam, associando o nome da pessoa ao de uma comunidade, por exemplo, “A Raimunda, do Jutaizinho”. Quando não, associava-se o nome aos parentes, “A Alba, da Teodora (mãe daquela)”.

Muitos jovens e adultos já não são agricultores familiares, ou se mantêm nesta atividade esporadicamente. Antigos agricultores, pescadores, catadores de caranguejos ou filhos desses, trabalham como servidores públicos, agentes de saúde, professores, diretores de escolas, vendedores em farmácias, mercados, pedreiros, comerciantes etc, alguns venderam seus “roçados”<sup>12</sup> a outros moradores, outros os mantêm em locais diferentes de suas casas, no mato, cuidam diariamente ou de tempos em tempos, ou ainda contratam terceiros para tal. O lugar aonde fazem a roça, junto a um espaço para o forno onde produzem farinha, chamam de “centro”. Mas há casas na sede, com fornos nos quintais. Na cidade há uma base da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará (EMATER-PARÁ). Agricultores estão organizados em um Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), apicultores na Associação dos Apicultores e Santarém Novo (APISAN), há outras associações de pescadores, tiradores e catadores de caranguejo ligados à RESEX. Parte do território de Santarém Novo – como fruto da mobilização de alguns moradores, preocupados com questões ambientais e com uma organização da produção extrativista e agricultora local (pesca, extração de caranguejo, plantio de hortaliças e itens como milho, mandioca, arroz, feijão etc, produção de farinha e fabricação de artesanatos), e de negociações com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO) – foi identificado como um ecossistema marinho-costeiro, em 2002, e compõe a Reserva Extrativista Chocoaré-Mato Grosso. A presença do ICMBIO trouxe o convívio local com biólogos, técnicos ambientais e outros pesquisadores e funcionários. Além do Bolsa família, moradores associados à Reserva, também recebem ou receberam o benefício da Bolsa Verde<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Propriedades onde cultivam plantas alimentícias.

<sup>13</sup> O Bolsa Verde é um programa de transferência de renda para famílias em situação de extrema pobreza que vivem em áreas de relevância para a conservação ambiental. Funciona como um incentivo às comunidades para que continuem usando, de forma sustentável, os territórios onde

Os artistas e militantes culturais do Carimbó realizam/realizavam aquelas atividades de agricultura e extrativismo, hoje participam de vários festivais, ministrando cursos em vários estados brasileiros. O Festival do Carimbó<sup>14</sup> e a Festividade de São Benedito<sup>15</sup> também são intensamente frequentadas por jornalistas, estudantes, produtores culturais e artistas de Belém, São Paulo, Rio de Janeiro e outros países; as Festas de Aparelhagem<sup>16</sup>, como no Festival do Caranguejo<sup>17</sup>, atraem visitantes de outros municípios. Além da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, situada na praça, também há a Igreja de São Sebastião – segundo me contou Dona Alda Pimentel, construída como promessa, pela família Pimentel, de origem portuguesa, “os da Casa Grande”, devido a uma “peste” que assolou o município. Há algumas capelas nas comunidades, a Igreja de Santo Antônio, na comunidade de Santo Antônio, pela qual passamos antes de chegar ao núcleo mais urbanizado. Há ainda duas igrejas evangélicas, Monte Sinai e Assembleia de Deus.

vivem. (<http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/bolsa-verde>).

14 Promovido pela Irmandade de São Benedito, evento que reúne grupos de Carimbó de todo Estado, com o objetivo de “promover a cultura local, atrair turistas, e aquecer a economia do município” (Fonte: <http://festrimbo.blogspot.com/>) Festa tradicional, centenária, acontece entre os dias 21 e 31 de dezembro, e mescla ritos católicos com Carimbó (música, dança), comidas e bebidas em louvação a São Benedito, considerado pela população local e por estudiosos como manifestação de origem negra e indígena. A Irmandade é responsável por mantê-la. Nesta página, uma descrição de autoria de Isaac Loureiro, um dos representantes da Irmandade, referência intelectual, artística e ativista da cidade: [https://issuu.com/isaac.loureiro/docs/a\\_festividade\\_de\\_carimb\\_\\_de\\_s\\_ben](https://issuu.com/isaac.loureiro/docs/a_festividade_de_carimb__de_s_ben)

15 Festa tradicional, centenária, acontece entre os dias 21 e 31 de dezembro, e mescla ritos católicos com Carimbó (música, dança), comidas e bebidas em louvação a São Benedito, considerado pela população local e por estudiosos como manifestação de origem negra e indígena. A Irmandade é responsável por mantê-la. Nesta página, uma descrição de autoria de Isaac Loureiro, um dos representantes da Irmandade, referência intelectual, artística e ativista da cidade: [https://issuu.com/isaac.loureiro/docs/a\\_festividade\\_de\\_carimb\\_\\_de\\_s\\_ben](https://issuu.com/isaac.loureiro/docs/a_festividade_de_carimb__de_s_ben)

16 Além do circuito de Belém, as festas de aparelhagem estão presentes nos interiores. Algumas acontecem logo após as festas “tradicionais”. Mas elas tem um calendário mensal, e animam os festivais de caranguejo, camarão, as festas juninas, carnaval etc em várias localidades. Maurício Costa realizou etnografia do circuito na cidade, e tem artigo sobre uma comparação entre elas e as chamadas “festas de antigamente”, no nordeste paraense. Segue uma definição para as mesmas, conforme sua pesquisa: “Empresas de sonorização voltadas especialmente para a realização de festas de brega. Normalmente de propriedade familiar e administradas por famílias, as aparelhagens passam de pai para filho. (...) No sentido estrito, a aparelhagem é o equipamento sonoro composto de uma unidade de controle e seu operador (o DJ), que possibilita o uso de diversos recursos e alta qualidade na emissão musical, e suas caixas de som, que comportam diversos alto-falantes e tweeters, agrupados no formato de colunas de 3 a 5 metros de altura, aproximadamente. A disposição do equipamento sonoro das aparelhagens nas festas de brega é muito parecida à das radiolas das festas de reggae do Maranhão e às equipes dos bailes funk do Rio de Janeiro.” (DA COSTA, 2006 - <https://revistas.ufpr.br/campos/article/download/7441/5338>)

17 Evento que atrai visitantes de outros municípios e Estados, no qual vários pratos, como o tacacá de caranguejo, são vendidos em barracas, ao mesmo tempo que acontece uma programação musical com bandas e aparelhagens.

### 1.1. Da boca da estrada à beira do rio, a frente da cidade

Desci na “boca”. Avistei Otávio, jovem de dezenove anos, que estudava em frente a sua casa, também um bar, para prestar concurso da polícia militar em Belém, onde ele já havia morado. Sentei, à espera que a situação com meu celular normalizasse, e eu pudesse me comunicar com Moisés, morador de Santarém Novo, de quem um tio meu, que mora em Belém, compra mel, para revenda. Inicialmente, Otávio indagou se eu estava indo para Santarém Novo, e se tinha parente por lá. Respondi afirmativamente, mas que seria para realizar uma pesquisa. Otávio gosta de história e mitologia, comentou com admiração sobre a valentia de Lampião e sobre os egípcios guiarem suas vidas pela lua. Perguntei se os coletores de caranguejos nos manguezais também, respondeu que mais ou menos, na primeira lua cheia ou nova, os caranguejos saem andando, é soatá<sup>18</sup>. Depois de saber qual a minha área de estudo, perguntou-me qual era a minha religião, pois “Antropologia estuda essas coisas.”; em seguida, se eu acreditava em Deus; por fim, se estaria interessada em estudar o Carimbó. Otávio é evangélico, talvez por minha própria experiência como candomblecista (o que não contei a ele), fiquei receosa de perguntar, por exemplo, se conhecia algum *pajé* – meu ponto de partida seriam especialistas de cura que, para realizá-la, fazem as mediações com “seres da floresta”, esses, meu foco de interesse. Com receio, mas também pelo interesse de compreender qual o lugar de um outro tipo de especialista, nas relações com aqueles seres, disse-lhe que gostaria de fazer o trabalho com parteiras, as quais, imaginei, seriam mais “aceitáveis”. Foi aí que Otávio contou, sua tia era parteira, e morava ao lado, onde pedi que me levasse.

Lá chegando, em um barracão com cobertura de palha, um giral, mesa, bancos de madeira, fogão, panelas de alumínio penduradas e outros objetos de cozinha, externo à casa de alvenaria, Dona Maria estava cozinhando, bastante ocupada, e pediu que eu esperasse. Sentamos para conversar, apontou a algumas netas e netos, crianças que circulavam pelo quintal (onde também havia galinhas e

<sup>18</sup> Período de procriação e “andada” dos caranguejos no mangue, de janeiro até março. Também chamado de “defeso”, pela proibição determinada pelo IBAMA e ICMBIO à captura, transporte e comercialização dos caranguejos.

cachorros), outros maiores, que entraram em casa, e algumas casas vizinhas, onde havia pessoas nascidas por suas mãos, “Essa meninazinha ali do seu Juracir, eu peguei também.”. A senhora aprovou meu interesse no assunto, e disse que poderia me ensinar, porque ali perto ninguém sabia fazer. Mas avisou que o Ministério da Saúde já tinha passado por lá, e há alguns anos tinha parado com aquilo, porque se tornou proibido. O ônibus chegou, Otávio gritou para que eu subisse, e o resultado daquela conversa foi uma promessa de que voltaria para aprender os segredos do partejar. Tentei explicar algumas vezes, gostaria apenas de ouvir as histórias, escrever sobre seu conhecimento, ao que ela assentia, “Sim, é bom, pode escrever tudinho, aí tu guardas, e não esqueces.”. Ainda teria tempo para desfazer o equívoco sobre minhas pretensões, e aprender com ela, afinal, seria uma forma de experienciar sua terapêutica e o pensamento acerca dos corpos, plantas, pessoas, positivo à etnografia. Subi no ônibus. A estrada de terra é beirada por casas de madeira, pau-a-pique ou alvenaria, bares, uma capela, *igarapés* e muitos pés de açaí. Às vezes um som de brega entrava e saía do ônibus. Os passageiros avisavam o motorista aonde iriam descer, neste caminho não há pontos definidos. Desci no primeiro em que mais gente desceu, na frente da prefeitura, onde há um caranguejo gigante, realístico, feito de cimento e pintado. Outras vezes, passei a ir de moto-táxi – há um ponto, na “boca”, com vários deles, e eu já não tinha mais tantas dúvidas de onde chegaria. Nesta primeira vez, caminhei por uma avenida asfaltada. Pequenos mercados, padarias, Correios, uma pequena praça com um coreto, uma pequena agência bancária. Ainda a variação de casas grandes e pequenas gradeadas, de alvenaria, outras de madeira, poucas de pau a pique. Passam alguns carros, muitas bicicletas. Ciclistas e pessoas nas portas das casas e comércios acenam, ou cumprimentam com um bom dia. Outros olham com olhos arregalados, testas franzidas, em aparente estranhamento a minha presença, e quem não esboce reação.

Grupos de rapazes conversam nas esquinas ou em frente aos comércios. Uns, junto com crianças, empinam pipas. A vegetação, onde há asfalto, mais casas e outras construções urbanas, concentra-se nos quintais. Vistos pelo lado de fora, parecem açazais com cercas de ripas de madeira ou muros. Nas ruas menos centrais, com mais sombra, por onde me recomendaram caminhar, as casas ainda

se localizam envoltas por variadas árvores. Conforme avançava, entrei em ruas menores, chão de terra, barrentas, um trecho mais próximo ao rio, conhecido como “baixada”, que leva até a margem do rio Maracanã (esse nasce no município de Castanhal, banha os municípios de Igarapé-Acú, Nova Timboteua, Santarém Novo e Maracanã, e deságua no oceano Atlântico). Ali é a frente da cidade.

Cheguei a um trapiche (uma ponte de madeira que liga a terra à água), coberto por um telhado, onde alguns homens sentados na proteção da ponte, conversavam e riam. Dispostos no primeiro degrau da escada, recipientes plásticos com combustível (a maioria das embarcações funciona a motor). Embaixo da ponte, outros dois amarravam a canoa. Maré baixa, dá para ver o barranco, barrento também, sem tantas árvores na beira, parece despencar pela ação da maré e das chuvas. Desse trapiche se avista os “mangais” (manguezais). Os homens tinham silenciado com minha aproximação, eu tirava fotos com o celular, e agora voltavam a falar sobre vaca, bezerro. Entendi que um deles estava se relacionando com uma mulher, mãe solteira, e que o pai havia lhe ensinado que o “bezerro” sempre vem junto com a “vaca”, como um conselho de que o envolvimento é complicado. Ao chegar, cumprimentei-os com um bom dia. Noutro dia perguntaram, já com algumas informações passadas por terceiros, o que eu fazia por ali. Havia um colchão velho e outros lixos jogados na orla, além de buracos grandes no chão. Depois vim saber que o prefeito tirara terra para depositar em novas construções. O rio é gigante, e a cidade não é pequena. Continuei caminhando, à direita, nesta rua beirada pelo rio. Não havia mais ninguém por lá. Até que cheguei à praça matriz, onde também há um ginásio (local do Festival do Caranguejo, que acontece no mês de julho), um palco de concreto, coberto, estátuas em uma marquise, de Santos Católicos, Jesus Cristo, Anjos nela pintados em azul e rosa, cores de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade. No muro do ginásio, pinturas do Boto<sup>19</sup>, dos Pretinhos<sup>20</sup>, do

19 Em nenhuma narrativa, o boto foi descrito com aquela capacidade de se transformar em homem, como ocorre em outros lugares da Amazônia. Não há casos de gravidez de boto. Fala-se deles como animais bonitos, sua aparição tem algo de novidade, de especial: no lago da ilha encantada tem “até” botos, o menino que vai buscar lenha com o pai, e se depara com *Curupira* e outros encantados, encontra com golfinhos no percurso da canoa, nada além disso nas narrativas.

20 Conforme pesquisa da historiadora Hildete Correa, natural e moradora de Santarém Novo, relatos orais apontam para uma idade de mais de cem anos dessa “brincadeira”. Não tive oportunidade de vê-los brincar, a autora descreve uma encenação formada por meninos, que se dividem em duas filas, em uma delas, estão vestidos de meninas, todos pintados com uma mistura de tinte e banha de porco, que os deixa “pretinhos”. Suas roupas são vermelhas, usam uma espécie de gorro na cabeça, assemelham-se à imagem do Saci Pererê. Em cada fila, há um adulto que representa o pai João e a



Carimbó. Uma igreja católica, com salão ao lado, já na esquina, próxima à Casa Grande da família portuguesa, os Pimentel. Em frente a praça, um outro trapiche, maior, menos conservado (talvez pela maior proximidade com o lugar onde se dão eventos da cidade, que também atraem turistas), com falta de algumas tábuas na ponte, e outra estátua, a de um peixe tralhoto, também visível aos montes, em seus pulos na água próxima à ponte.

## **1.2. A casa de Dona Nadir, Seu Osvaldo e os pequenos.**

Chegando nesta praça, parei em um armazém, perguntei pelo endereço de Dona Nadir Corrêa Marques e Seu Osvaldo Brito da Costa. Caminho de volta ao sentido da prefeitura, agora vou por outra rua, de onde se vê, a cinco quarteirões, a Igreja de São Sebastião e, mais adiante, o Barracão da Irmandade de São Benedito. A casa fica antes dela – na verdade, bem próxima à prefeitura e ao caranguejo –, alvenaria, grades, portas e janelas de madeira, um pátio na frente. Eu bato palmas, e é Dona Nadir quem vem me atender. Vamos até a cozinha, onde ela me oferece almoço. Falamos sobre meu tio, eu coloco doces mineiros na mesa, explico que estou estudando em Mina Gerais, e que escolhi Santarém Novo para fazer uma pesquisa. Passo agora a descrever um pouco da casa que habitei durante a experiência de campo.

Dona Nadir é filha de cearenses, que migraram para a região. Seu Osvaldo é filho de uma família que dizem tradicional, Brito, de origem portuguesa. Lembram que seu pai era negro. A casa dessa família me foi recomendada pelo tio que lá se hospedara, na época em que fora casado com uma funcionária da RESEX. O mesmo que revende, de vez em quando, em Belém, o mel do Moisés. Esse é formado em agronegócio por uma faculdade de Castanhal, município do nordeste

---

Mãe Maria. Eles encenam nas ruas, em frente às casas, ou em eventos (quando eu estava lá, houve boato de que se apresentariam no festival do caranguejo, mas não se concretizou). Dançam e cantam músicas que, segundo a autora, retratam a vida dos negros escravizados, seguem alguns versos: “Quando eu vim de minha terra/Trouxe recordação/Por isso mesmo eu digo/Todo branco é ladrão”, “Plantei uma roseira no fundo do meu quintal/Quando aperta a saudade, mim/Ponha a chorar/ Ai, ai, ai, a mocinha de Angola só/ Quer namorar”.

paraense mais próximo à Belém; além de apicultor, é agente de saúde. Contando com Moisés, Dona Nadir e seu Osvaldo tem nove filhos e nove netos. Ela foi agricultora, professora municipal, era bastante envolvida com as atividades da Igreja católica e de cultura popular locais, “botando”<sup>21</sup> brincadeiras como os pássaros juninos<sup>22</sup>, dos quais falava com orgulho, mostrando-me as fotos, cantando as músicas, falando saudosa dos antigos puxadores, dos personagens, da sua e da participação de seus familiares e conhecidos. Ela vende cópias de documentos e plastificações na “xerox” que fica em um espaço lateral de sua casa; aposentou-se como agricultora familiar. Como a esposa, seu Osvaldo foi agricultor, tornou-se servidor do Estado, na função de segurança da Unidade de Saúde; hoje também aposentado, costuma se juntar a Moisés na extração do mel. Zico, o mais novo, mora com os pais, e trabalha com política e regularização de registros de terras. Duas moram em Belém, Naia, pedagoga, uma das articuladoras na construção da RESEX; e Nádia, que cursa biomedicina. Silvio, depois de seminarista, formou-se em filosofia, trabalhou como professor de informática, e voltou com esposa e filhos de Belém para Santarém Novo, onde é dono de uma pequena pizzaria e sorveteria. Já foi dançarino do “Quentes da Madrugada”<sup>23</sup>, saiu na capa do CD, viajou com o grupo de Carimbó. Nadja também foi dançarina do grupo, viajou para apresentações e oficinas, e hoje administra o único cartório da cidade, da família Corrêa. Júnior é enfermeiro da Unidade de Saúde local. Integram a família ainda, os genros, noras, cunhadas e cunhados de ambos os lados. Com atividades estudantis, ocupacionais,

21 Quem “bota” as brincadeiras, é aquele que toma a iniciativa de fazê-la, convocando participantes para a realização de várias funções, sendo responsável por passar as músicas e o que cada personagem deve fazer, administrando o dinheiro, a confecção das fantasias etc.

22 “Um teatro popular, que combina teatro, música, dança e literatura, com lições de humanidade e respeito à natureza, os Pássaros Juninos são uma das mais criativas manifestações da cultura popular paraense. As apresentações, que acontecem durante as festividades do mês de junho. (...) O Cordão de Pássaro, cuja incidência maior está no interior do Pará, se apresenta em espaços abertos, em formato de semicírculo, com a presença dos integrantes em cena o tempo inteiro. (...) A narrativa do espetáculo gira em torno da caçada, morte e ressurreição de um pássaro, o personagem central. A esta estrutura base somam-se outros personagens, a exemplo de fazendeiros, matutos, índios e nobres. No caso do Pássaro Fantasia, as histórias são melodramáticas e traduzem a luta do bem contra o mal, com o intermédio do matuto, responsável pela carga cômica para a encenação. (...) Os grupos são batizados com nomes de aves: Tucano, Rouxinol, Tangará, Uirapuru, Beija-Flor, Tem Tem.” (FONTE:

[http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1050%3Apássaros-juninos&catid=50%3Aletra-p&Itemid=1](http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=1050%3Apássaros-juninos&catid=50%3Aletra-p&Itemid=1)

23 Grupo de carimbó de Santarém Novo, entre os mais importantes do Estado: “(...) que conduz a festa, é liderado com capricho e rigor por mestres como Dico Boi, Ticó e Sabá, chamando a atenção pela excelência artística de seu repertório e a precisão de seus músicos e cantores.” (FONTE: <https://soundcloud.com/campanhadocarimbo/sets/os-quentes-da-madrugada-carimb>).

profissionais citadas não se pretende a um perfil biográfico de cada um. Mas para a família, o investimento nas trajetórias estudantis, na formação profissional fora de Santarém Novo, é significativa. Por parte dos pais e entre os irmãos há ajuda financeira, e um grande incentivo nesses aspectos, expresso na fala dos pais que, ao se referirem aos filhos, enfatizam-nos, contam sobre seus percursos e expectativas para o futuro. Seu Osvaldo e Dona Nadir moraram em Belém por um período. Como outras pessoas que conheci na cidade, eles e todos os filhos preferem morar em Santarém Novo, elogiam a tranquilidade, o tempo “que passa devagar”, a quantidade e o preço do açaí, a proximidade dos *igarapés* e da família. As que residem em Belém, estão na tentativa de retornar para lá em breve.

A manutenção dos casamentos também é uma preocupação. Naia é casada com um rapaz que conheceu há uns anos, e retornou, depois de uma separação. Nádia, tornou-se viúva em 2017. Os demais estão todos casados. Diante de problemas conjugais, há conversas e amparos coletivos ao casal, como ceder a casa para que um deles durma, em caso de briga com a mulher. Qualquer ameaça de separação é muito bem pensada, e até o momento em que lá estive, nenhuma se concretiza, vez que, além dos filhos, toda a socialidade familiar é levada em conta. É preponderante o papel de Dona Nadir e seu Osvaldo como mantenedores, pelo exemplo de união duradoura, mas também pelas interferências. Gabriela, namorada de Zico, estava grávida, e Dona Nadir fazia questão que ela se mudasse a sua casa, o quanto antes. A moça não se adaptava por muito tempo, e voltava à casa de sua família em Pirabas. Decidiram construir um quarto na parte lateral da casa, para que ela tivesse espaço com Zico e o bebê, quando nascesse. Tornou-se um dilema, suas idas e vindas. Dona Nadir ansiava pela decisão positiva a sua permanência em Santarém Novo. Quando estávamos a sós, na cozinha, no preparo do almoço, demonstrava aflição com essa incerteza, também ponderava “É, se ela não se acostuma com a gente, é o jeito dela”. As questões de todos os filhos com seus casamentos eram debatidas, e mobilizadas por Dona Nadir e Seu Osvaldo, no sentido de evitar separações. Há um intenso envolvimento de todos no convívio familiar, se uma sobrinha é Miss de festa junina, todos se ocupam dos preparativos.

Embora os filhos, com exceção de Zico, morem em suas casas, nos fins de semana, feriados, férias, estão todos reunidos na de Dona Nadir. As crianças

costumam passar às seis horas da manhã para pedir a benção dos avós, antes de irem à escola. No café da manhã, almoço, à tarde, à noite, é raridade encontrar a casa vazia. Visitas estão sempre por lá, no pátio que se tornou cozinha (Seu Osvaldo fez uma interna, mas Dona Nadir a mudou para o pátio, próximo ao quintal), sentados nos bancos longos, ou nas redes estendidas na lateral. A chacota uns com os outros dá o tom das conversas. Dona Nadir graceja os genros. Fazem-se desafios, quando alguém conta uma história, os demais duvidam, chamam-no de mentiroso, mentirosa. Seu Osvaldo termina de contar uma história sobre um sapo que correu atrás dele (veremos no capítulo III), e ela provoca: “Mas foi certo isso? Faz tempo, ele me contou, mas era porque ele queria me iludir.”, a gargalhada é geral. Demonstram grande contentamento com esse convívio familiar. Parecia-me que o sentido maior que os movia a trabalhar ou a qualquer outra atividade, como a organização dos Carimbós, era tornar possíveis aqueles momentos nos quais se reuniam para comer, conversar, dançar e rir uns dos/com os outros. A televisão está ligada na sala, toda noite, onde se acompanha as novelas, que também viram motivo de piadas, torcidas negativas e positivas às personagens. De manhã, estão todos em seus afazeres. Dona Nadir não tem grande preocupação com o almoço. Às onze, se ela estiver sozinha (o que é raro), começa a prepará-lo. Quando não, aparece alguma filha ou nora, e elas assumem a cozinha. Os filhos e seu Osvaldo também sabem cozinhar, e vez ou outra o fazem. Rotineiramente, a tarefa é feita pelas mulheres. A namorada de Zico cozinhou muito bem, então, quando ela estava em casa, as demais se tornavam suas assistentes. Seu Osvaldo faz o café bem cedo, ele e Dona Nadir levantam-se às cinco da manhã. Havia uma preocupação por parte de Dona Nadir, se eu me adaptaria em sua casa, muito barulho, muita animação, e se eu comeria o que eles comem. Certa vez, perguntei à Dona Nadir se poderia levar uma amiga com seu filho para passar um fim de semana conosco, e ela disse: “Tu trazes, Natália, mas eu não sei se ela é como tu, que comes o que a gente come”. Eu não tinha a mesma habilidade que eles para comer caranguejos, prato muito apreciado, não tão comum no dia a dia. Eles sabem como extrair a maior porção da carne que fica na parte interna, descascando com as mãos, sugando, e com pequenas batidas nos lugares certos das patas. No primeiro dia que comemos, incentivavam que eu comesse mais, mas ficava constrangida. Como paraense de

Belém, nem eu sabia que não sabia comer caranguejo. Houve um dia também, em que comi sem medida, e ouvi comentários das noras e filhas de Dona Nadir, “Hum, hum, é bom que ela não tem problema para comer”, e me percebi em exagero. Antes da fala, a expressão “Hum hum”, traduz alguma ironia, semelhante ao “Huum” da expressão (também comum em Belém) “Humm tá cheiroso!”, dita para alguém que demonstra metidez, e deve se lembrar que não é melhor (não cheira melhor) que os outros. Mas isso não significa, de forma alguma, avareza, parece se tratar de uma etiqueta que visa um equilíbrio. Café da manhã, almoço, açaí da tarde, café da tarde, jantar, em todas as refeições junta-se algum vizinho, parente, amigo. Às vezes mandam chamar pessoas que estão passando, ou alguém que sabem gostar de um peixe que será feito. Os filhos também fazem compras para casa, mas há dias em que tudo se acaba, e um dos netos, genros, ou quem esteja lá, corre para comprar o necessário à refeição. Não há grande preocupação de planejar o abastecimento. Dona Nadir, sabendo disso, escondia as bananas que eu comprava, para que não desaparecessem, mesmo que eu dissesse, eram para todos. Os pratos diários são feitos com peixes, frango, carne, feijão, arroz. Há farinha de mandioca num balde grande, de onde se pega na hora do almoço e do açaí. Tem pés de açaí no quintal, e uma máquina para moer os caroços. Mês de dezembro ainda está na época, Dona Nadir pede a algum rapaz que suba nas palmeiras do quintal, os filhos batem a fruta, todos em contentamento com suas vasilhas, pratos e copos de açaí com farinha, chega mais gente que já soube da notícia, mandam chamar quem não está lá. Quando não está na época, ou se acaba o do quintal, mesmo o suco estando ralo e o sabor menos forte, compram dos motoqueiros que passam vendendo, a cinco reais o litro. Comprei algumas vezes, e Dona Nadir, novamente, recomendava que eu guardasse. Quatro litros era muito pouco, e o privilégio era para as crianças, para quem servíamos à tarde. Se desse para repetir, todas queriam, e ao final passavam limão sobre a boca, para retirar a cor arroxeadada. Dona Nadir me dizia que levasse à casa, apenas as coisas que eu e meu filho comemos, que não teriam lá. Explicava que nos armazéns e mercados locais, tudo é muito caro, são frutas, produtos industrializados e mantimentos importados de Belém, Castanhal, Capanema. Eu procurava levar o que conseguia de Belém. Em alguns períodos, ia comprar o pão pela manhã, quando chegava, ela dava pelo menos cinco pães ao cachorro, que

recebia com a cabeça entre as grades do quintal para o pátio. As galinhas acabaram com as plantas de Dona Nadir, mas ela mantém o projeto de fazer um galinheiro, e voltar a cultivá-las. Cria patos também, comemos alguns ovos das patas pela manhã. Além do açaí, há coqueiros, cacau e cupuaçu no quintal. Em dias de festa, aniversários, faz-se doces com eles. Dona Nadir e seu Osvaldo ainda tem um “centro”. Apesar de planejarmos, não fomos até lá. Eles pagam para uma família que mora, e cuida do lugar. Há alguns conflitos, às vezes, quando suspeitam que essa família fica com a maior parte do que é produzido. As crianças, de diferentes idades, correm, gritam, fazem tarefas da escola, tomam açaí, comem pão, bolacha, andam de bicicleta, cantam, dançam pela casa inteira. As mais velhas cuidam das mais novas. Passam horas juntas, sem intervenções de adultos. Poucas vezes recorrem aos pais quando se machucam. Escutava-as chamando uma delas de fofqueira.

Nunca vi os adultos se referirem às outras de forma pejorativa, ou alimentarem disputas entre elas. Com aquela, a educação me parecia mais severa, era a que mais chorava. Os adultos as mandam comprar ovos, leite, café, algo que falte na cozinha. Ia a mais velha, às vezes as mais novas pedem para acompanhá-las, ou são convidadas. Eu estava fazendo uma panqueca de banana, rapidamente, estavam todas em volta do fogão, e as duas mais velhas aprenderam, e fizeram outras. Antes de ir à aula e no fim da tarde, estão bem arrumadas, com combinações de roupas, adereços, banho tomado, cabelos penteados com tranças, broches, amarrados de diferentes modos, o capricho é visível. Os pais, filhos e genros também costumam cuidar da limpeza e beleza das crianças, arrumam as mochilas, selecionam roupas, enfeitam-nas. Isso em nenhum momento rende algum comedimento à brincadeira. Elas geralmente têm suas vontades atendidas. Os adultos brincam muito com todas, provocam-nas a repetir frases engraçadas, tiram fotos, cobrem de abraços, colocam-nas nas redes onde estão a se balançar. Dona Nadir acha que algumas atitudes são “mimos”. A menor, Anabely, chora, joga-se no chão para não voltar a sua casa, ou para não vestir uma peça de roupa. Mesmo assim não se ouve gritos ou brigas por parte dos adultos. Os pais de uma delas batem ou a deixam de castigo, os outros adultos comentam em desaprovação. Certa vez, uma delas pediu que a prima fizesse uma tapioca diferente da que tinha feito antes, e ainda assim e recusou a comer, o que deixou a mãe contrariada, ao ponto

de obrigá-la a comer ao mesmo tempo em que chorava. Os tios, os avós são atentos as particularidades de cada uma. “É o jeito dela”, ou dele, essa expressão diz muito acerca deste trato com as individualidades. Eles diziam que meu filho era danado, corria muito, teimava com a Mãe, não obedecia a hora do banho (ao contrário das outras crianças). Gostavam de ouvir suas histórias, as músicas que inventava. Certa vez disse que havia engolido uma borboleta, e todos riram, a cada pessoa que chegava em casa, pediam-lhe para contar a história novamente. Numa situação, meu filho chegou do *igarapé* em que estávamos, antes de mim, pois ele seguiu na primeira viagem com o rapaz que nos levou de volta, na moto, e eu fui na segunda; em casa, viu que eu ainda não estava lá, e disse a todos que eu era uma tartaruga, por estar demorando tanto. Sua fala fez sucesso novamente. Quando cheguei em casa, todos me contando sobre a comparação, e rindo novamente. Eles achavam que Khalil tinha alguma percepção especial, “Ele tem uma inteligência, alguma coisa nessa cabeça dele, essas coisas que ele fala, será que é ele mesmo, Natália?”. Niara, filha de Nadja, já fez previsões, tem premonições. Ela é estrábica, mas se recusa a fazer a cirurgia. Houve uma vez em que estava tudo pronto para que fosse feita, e na hora do procedimento, desistiu. Sua desistência é encarada como algum entendimento que foge aos dos outros. Ela não chorou, apenas disse, calmamente, que não faria, e foi respeitada. Anabely também é considerada decidida e tagarela. A mais velha, Grazi, é responsável. Tagarelice e animação são duas qualidades especialmente admiradas em uma criança. E parece que a compreensão do “jeito” de cada uma, em geral norteia as relações com elas, define o que delas se espera, assim como suas contribuições à socialidade familiar. Os aniversários de todos na família são comemorados com festanças, os das crianças, especialmente, com decorações minuciosas, com a maior parte dos enfeites e outros objetos feitos à mão. Mesmo no dia a dia, elas são motivos de comemoração, nunca incômodo.

Tanto Dona Nadir, quanto outras senhoras que depois visitei, pediam para que deixasse meu filho com elas, “Deixa ele aqui pra mim criar”. A companhia dele em campo, se me distraía em uma relação que me mantinha em minhas pressuposições culturais – como seu horário correto de dormir, às vinte e uma horas, enquanto todas as crianças ainda estavam correndo e gritando lá fora; ou as frequentes interrupções durante as conversas dos adultos, por estar acostumado a minha companhia

constante –, por outro lado, fez com que, eu fosse recebida por meus interlocutores, nas casas onde ele ia brincar com outras crianças, e falássemos, eu e os pais, de assuntos mais corriqueiros, rompendo, ao menos um pouco, a atmosfera de pesquisa e entrevista. Mesmo nas casas em que todos já eram crescidos, sua impaciência, sempre me chamando para ir até onde estivessem suas parcerias de brincadeiras, rendia-nos vínculos, “Pera aí, pequeno, que eu vou buscar um bolo para ti”. Dona Josina, por exemplo, passou a nos doar, de vez em quando, hortelanzinho, alecrim e manjeriço do seu quintal, para dar “banho cheiroso” nele, e deixá-lo mais calmo.

### **1.3 Trabalho de universidade, jornal, rede social digital, foto, filme, lenda.**

Durante a experiência de campo, o lugar que me foi dado foi o de estudante, universitária, pesquisadora, não de etnógrafa nos termos da antropologia, mas de alguém que comunicaria Santarém Novo a outras partes do Brasil. Certa vez, quando já estava quase dormindo, no quarto, acontecia na sala uma reunião entre membros da Igreja Católica. O tema era a campanha da fraternidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de 2017: “Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida”. Reclamava-se, como já havia escutado, da quantidade de lixo



jogada na orla, do assoreamento e poluição dos *igarapés*, da falta de fiscalização do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO), e um morador levantou um questionamento sobre a presença de um latifundiário dentro de uma reserva extrativista, algo que não deveria ser permitido, visto que o homem não respeitava suas regras.

Ao final, Dona Nadir informou aos presentes que eu estava hospedada em sua casa, faria uma pesquisa para uma universidade de Minas Gerais, e “Que bom que ela escolheu Santarém Novo, né? Para falar do nosso lugar.”. A presença do ICMBIO trouxe o convívio local com biólogos, técnicos ambientais e outros pesquisadores e funcionários. Havia uma tentativa de definição do que a estrangeira faria ali, a ver com a associação que faziam da minha imagem com outros pesquisadores, fotógrafos, jornalistas etc que por lá passaram, interessados no Carimbó e outras manifestações culturais. Além disso, Dona Nadir viveu os processos de trabalhos de conclusão de curso de seus filhos, sobrinhos, assim como outros moradores com os quais conversei. Era um tanto difícil sair desse lugar, no qual eu era levada por eles em busca dos “objetos”, das entrevistas, de quem poderia me contar sobre o que eu queria saber. Com a convivência, suas sondagens e minha percepção em campo, foi mudando. Inicialmente, eu disse que gostaria de conversar com as parteiras. Depois, passamos às benzedadeiras, pajés e *feiticeiras*. Certa vez, na presença de amigos da família, Nadja me apresentou desta forma: “Essa aqui é a Natália, ela está procurando *feiticeiras*, leva ela lá no Bacuriteua (uma das comunidades do município), lá é que tem mesmo”. Conforme perceberam que eu me interessava pelas histórias de Seu Osvaldo e Dona Nadir, nas conversas pós-almoço, e pedia para gravá-las, também me indicavam pessoas que saberiam histórias de Santarém Novo. Certa vez, ao chegar em casa, havia uma moça, colega do Zico, de Belém, em visita para participar do Carimbó. Moisés me recebe dizendo que nós deveríamos conversar, porque eu estudava espíritos, e ela é do Candomblé. Mas ele também me disse que acharia interessante um estudo da história de Santarém, daquilo que ainda não se sabe, como a origem e formação das Igrejas, o Carimbó lá no seu início. Um dia me levaram à casa grande, que fica na mesma rua de Dona Nadir, para conhecer seu interior, com azulejos portugueses, arquitetura

diferenciada, colonial. Eu realmente não tinha muito o que lhes dizer, e sugeri a possibilidade de chamar uma amiga arqueóloga para fazer uma análise.

Em alguns momentos, eles me perguntavam como estava indo meu trabalho, como eu o faria depois da notícia que recebi, de que teria de ir embora antes do previsto. Dona Nadir e Nadja, uma de suas filhas, empenhavam-se especialmente, levando-me ao encontro de moradores escolhidos por elas; ajudando-me com meu filho, por algumas horas, mantendo-o em casa para que eu fizesse uma “entrevista”; ou mesmo me acompanhando, distraíndo-o para que fizesse silêncio, nas casas onde não havia crianças. Dona Nadir interferia, por exemplo, dizendo que ligasse o gravador, logo a pessoa que visitássemos, começasse a falar. Ela e Nadja também levantavam assuntos sobre *feiticeiras*, curupiras, cobras, “gravidez de bicho”, sabendo que me interessavam. Dona Nadir elegia algumas de suas histórias pessoais, entre elas uma “gravidez de bicho”, outras sobre sonhos, como uma em que recebeu mensagem de Nossa Senhora Conceição, ensinando-a qual remédio curaria seu filho adoentado. “Ei Natália, eu tenho uma história pra te contar”, entre seus afazeres e horas “à toa”, às vezes demorava dias para que sentássemos, e enfim a escutasse. Na última noite em campo, ela sentou na cama em que eu dormia, e contou sobre o clarão que trazia os sonhos com Nossa Senhora da Conceição, nos quais a Santa deu aviso antes das mortes de sua mãe e seu pai, e veio lhe revelar remédios que lhe curaram e a seus filhos de mal-estar, coisas que no hospital não se resolvia. Noutras vezes eu pedia: “Dona Nadir, gostei disso, posso gravar o que a senhora falou?”.

No início, Dona Nadir falava com empolgação de Dona Etelvina, uma senhora de cento e quatro anos, que poderia me contar muitas histórias. Ela sabia uma reza para “isipla”, uma doença “que chega a deixar a pele da pessoa em carne viva”, que ninguém mais sabe, “Tu tens que gravar essa”. Porém, desde a última vez que Dona Etelvina adoeceu, sua memória não é a mesma. Dona Nadir se decepcionou, chamou atenção das filhas dela por não terem anotado. Dona Etelvina ainda me disse que antigamente só o que ela tinha era “mãe do corpo”<sup>24</sup>, mas que dessa

---

24 Angélica Motta-Maués (1994:114) fala da Mãe do Corpo em Itá, com sentido semelhante ao que Dona Etelvina e Dona Joana Evangélica compartilham, mas essas estendem aos homens também: “(...) só a mulher possui um órgão, rotulado em Itapuá como “mãe do corpo”, “dona do corpo”, ou “madre”, localizado no seu “ventre”, na altura da região umbilical. Segundo os informantes, é a “madre” que comanda todo o “maquinismo” da mulher e, por isso, é considerada como o “essencial”

última vez não melhorava, as filhas resolveram levá-la ao hospital, pela primeira vez em sua vida, e foi a partir daí que não se lembra mais das coisas. Ela me disse: “Eu obrigava a minha natureza e não lembrava de nada”. Dona Etelvina rememorava a todo momento a última visita de Dona Nadir, essa estava acompanhada do Padre, bateram palmas na frente da casa, e ela escutou lá do quintal, onde estava fumando seu cachimbo. Dona Nadir se arrependia, porque nesse dia gravaram depoimentos de Dona Etelvina, mas não pegaram a tal reza.

A família e outros sujeitos são engajados na invenção/divulgação/tradução (em trabalhos acadêmicos, textos jornalísticos, fotografias, filmes) da “tradição” de Santarém Novo, cada um disposto a contribuir com sua perspectiva. Um dia passava com a máquina fotográfica de uma amiga em uma rua, e um senhor sentado em frente a sua casa, disse que poderia tirar uma foto sua, que outras pessoas como eu já tinham ido lá, tinham conversado, e ele queria a fotografia depois. Eles também me perguntavam se eu conhecia algumas pessoas de Belém e de São Paulo, que foram até lá para pesquisas, principalmente, sobre as manifestações populares. Seu Dico Boi, um dos mestres de Carimbó, chamou-me para mostrar as fotos que duas pesquisadoras fizeram dele no “mangal”. Seu Sabá, Mestre artesão, contou-me da entrevista que deu em São Paulo para vários repórteres, como um desafio, “Pergunta para lá, para cá, uma, mais outra, e eu: “Vai, manda!” Olha menina, eu respondi para mais de trinta perguntas nesse dia, eu não perdia uma, foi, ficaram bestas comigo”. O universo jornalístico e de pesquisa, para além do que se vê na televisão, é familiar a eles. Alguns membros da família de Dona Nadir me contaram sobre sua participação no curta-metragem, que me foi recomendado ver por muita gente de lá, “O Grande Balé de Damiana”, dirigido por João Loureiro Jr. (entre as nossas idas e vindas de Santarém Novo, não foi possível encontrá-lo). Gravado nos *igarapés* e casas locais, com pessoas do lugar como personagens, um tom de realismo-fantástico. O roteiro explora a história de uma menina com idade de quinze anos, que desobedeceu a antiga proibição de dançar Carimbó para São Benedito, aos menores de dezoito anos, e morreu dentro de um barracão de festa. Damiana se torna “assombração”, e aquele que come as frutas do Mastro levantado para o Santo, enlouquece, e passa a vê-la dançar depois de morta. Atualmente, crianças

---

do seu corpo”.

dançam Carimbó no salão, antes dos adultos, em um momento específico para elas. Depois de assistir ao filme, fiquei inquieta para saber como teria sido essa mudança. Seu Sabá – o Mestre Artesão que confecciona os instrumentos, e já pertenceu ao grupo “Quentes da Madrugada” e à Irmandade –, Bacurau – dançarino do grupo –, Mestre Dico Boi – um dos tocadores mais respeitados da cidade, fundador do “Quentes” – e os parentes de Dona Nadir, contaram-me que ela ocorreu em uma época na qual o Carimbó estava deixando de ser praticado. Incentivadas pela Irmandade, as crianças e jovens renovaram o Carimbó, inclusive, com a criação de grupos “mirins”. Perguntei se já conheciam aquela história, e se a desobediência àquela proibição, no passado, realmente levava à trágica consequência. Todos me disseram que se trata de uma lenda inventada pelo diretor mesmo, “da cabeça dele”.

Também se referiam aos encantados como lendas algumas vezes, uns em franca definição de inverdades ou crença da cultura local, como seu Osvaldo; seu Pedro, que é dono de armazém; dona Maria José, enfermeira; os professores das escolas; Hildete, a historiadora; Silvio, professor de filosofia. Pessoas com menos acesso ao conhecimento acadêmico, no entanto, quando usam o termo, colocam-no como algo que se conta na cidade, “o pessoal diz né”. Seu Domingos, por exemplo, depois de contar que um parente estudante o procurou, para escutar “lendas”, e fazer um trabalho da escola, contou-me uma história sobre “gravidez de bicho” (tema do capítulo III), outra sobre o Curupira. No final, ao invés de usar o recurso do “pessoal”, “O pessoal diz que teve esse caso”, concluía com afirmativas: “É, teve isso, ela cresceu e não deu mais no rio, foi parar no oceano”. E Dona Graça, sua esposa, estava ao lado para confirmar, que ao ir para o *igarapé* com uma amiga menstruada, certa vez, deparou-se com a chegada de um monte de cobras, que as foram seguindo no caminho de volta.

Não há como precisar se o uso do termo lenda, e essa dúvida entre verdade e mentira, que depois é afastada, dava-se pela interlocução com uma pesquisadora, possível, afinal eu estava ali no lugar de estudante também. No caso de Dona Nadir, ela jamais levantava, de forma alguma, essa questão. Assim como a maioria das narrativas que selecionei para aparecerem na dissertação, falava de experiências suas e de outras pessoas. Já seu Osvaldo dizia que não acreditava em nada daquilo, “Tudo lari-lari”, só não tinha como explicar o acontecimento com um sapo

gigante que correu atrás dele (narrativa completa no capítulo II). Um amigo seu tentou desmascarar uma *feiticeira*: armou uma emboscada, durante a madrugada, e agarrou a mulher, levantou seus cabelos longos que estavam para frente, e ameaçou: se não parasse com aquilo (de assoviar aquela hora, e assustar as pessoas), contaria a todos de quem se tratava.

Na época, não existia energia direito, né? Era só, tipo um vagalumezinho no poste de madeira. Quando dava onze horas, ia embora. E a gente gostava, porque era para namorar no escuro, era uma beleza. Hoje em dia, quando os netos ficam namorando por ali, a gente já fica gritando. Mas sim, aí eram duas irmãs, eu namorava com uma e ele com a outra. Quando nós saímos, tava tudo escuro, silêncio, né? Aqui atrás, do lado dessa capela, o resto era só capoeira. Foi eu chegar em casa, a feiticeira associou, parceiro. Fiiiiiiiiti. Aquele assobio parece que foi acabando. Pensei, será que aquilo que é feiticeira, né? Tá bom. No outro dia, de manhã, a primeira pessoa que eu encontrei, foi com ele. “Ah Osvaldo, nem te conto nada! Tu ouviste o assobio de uma feiticeira?”. Eu disse assim: eu ouvi. “Pois olha, quando eu ia chegando no caminho, ela assobiou. Aí eu peguei, e me escondi atrás da moita. Veio aquela mulher, cabelo todo na cara, né? Fa fa fa fa!”. Parece uma roupa molhada, né? “Ela olhou para um lado, olho para outro, deu outro assobio, fiiiiiiiiti. Quando ela entrou no caminho, peguei ela por trás, atraquei com força mesmo. Ela me jogava o braço de todo lado, querendo pegar minha cara, mas já era uma velha. Tu não tens jeito, não, vou ter que te deixar amarrada num poste, para o pessoal ver quem é a feiticeira.” (a mulher suplicou) “Não faz isso não, pela dela luz divina, tem o meu marido, vai acabar com a minha vida, isso é um fardo meu”. “Eu não vou te soltar, vou te deixar aí no meio dos poste amarrada”. “Não faça isso, tem duas filhas lá em casa, a hora que tu quiseres”. “Não quero, eu quero é te amarrar, para o pessoal te conhecer”. “Pelo divino amor de deus, me solta”. “Teu marido vai saber da sacanagem que tu andas fazendo na rua. Bom, eu vou fazer o seguinte, eu vou te soltar, mas tu nunca mais fazes um negócio desse, se eu te ver de novo, eu digo para o pessoal. (Seu Osvaldo, fevereiro de 2017)

Conversar com pessoas mais velhas e com pouco tempo de escolarização ou nenhum, como Dona Joana Evangélica, Dona Joana, Dona Conceição e Dona Angelina, era notadamente diferente, nesse sentido. Em alguns momentos tinha dificuldade de entendê-las, porque não procuravam traduzir para mim o que eu, possivelmente, não entenderia, como o faziam outros moradores. Por exemplo, Dona Nadir me explicava que seu pai não deixava matar o sapo do *igarapé*, porque ele era a *Mãe do rio*. Mas Dona Conceição me falava que seus irmãos a chamavam,

e eu não entendia que se tratava de *invisíveis*<sup>25</sup>. A irmã dela, que nos observava, percebeu meu ar de interrogação, interrompeu, e “traduziu”. Dona Joana falava em “flechada”, sem definir do que se tratava. Sua sobrinha, que nos acompanhava, explicava: “É a mãe do rio que flecha, dá aquela dor de cabeça, aquela ferida no olho”.

Às vezes, quando finalizavam uma história, seu Osvaldo, Dona Nadir e seu filho Moisés, perguntavam a mim se eu acreditava. Respondia que sim, e ao mesmo tempo me vinha à cabeça o episódio que Viveiros de Castro descreve no *Nativo Relativo* (2002:130), para pensar no “fora do lugar” da crença ou descrença para o antropólogo, e cita Latour (1996b:15): “a crença não é um estado mental, mas um efeito da relação entre os povos”. Não sei se para eles o que estava em jogo era a verdade, segundo um pensamento que classifica como história, lenda, ficção, aquilo que se mostra “feito”, “construído”; ou se o que ocorria era justamente a construção: quem contaria melhor a história? Quem me convenceria? Certa vez, antes da minha volta à Belém, seu Osvaldo perguntou-me: “E então Natália, dentro dessa tua pesquisa, feiticeira existe ou não existe?”, todos na sala me olharam, esperando pela resposta, e eu: “Seu Osvaldo, que pergunta complicada! Ainda não tinha me feito essa pergunta. Vamos ver se no final vou ter alguma coisa sobre isso para dizer ao senhor”, ele riu com o canto da boca, e concordou “Tá certo.”. Frustraram-se os olhares de expectativa que me cercaram. As dúvidas em torno da veracidade demonstram que pressupostos ontológicos são frequentemente interpelados naquele convívio, no qual vários modos de pensamento se chocam.

---

<sup>25</sup> *Invisíveis* são descritos como seres que não se enxerga, mas algumas manifestações, como assobios ou “malinezas” (exemplo: pegar as roupas ou objetos de quem os deixa no barco ou pendurados, ao entrar no “mangal”, e não devolvê-los; dar surras com galhos de árvores, sem que a pessoa atacada saiba de quem está apanhando) são sinais de suas presenças.

#### 1.4. É *dom*, todos nascem preparados.

As benzedeadas são reconhecidas pelos dons de benzer, rezar, fazer remédios, ver, conhecer. São *dons* que o possuidor não pode negar, e se não praticá-los, se não atender às solicitações daqueles que precisem de tratamento, estarão sob o risco de adoecer ou caírem em desgraça. Dona Iracema quem me falou de sua trajetória como benzedeadas, ela aprendeu com uma italiana, a benzer com um copo de água e azeite de oliva. Caso as gotas do óleo se espalhem, é certo que a criança está com quebranto<sup>26</sup>. A maioria dos atendimentos se dá com crianças que estão tristes, muito magras, com manchas ou feridas na pele etc. Há outros tipos de benzimento, com alho ou ramos de alecrim, sempre acompanhados de orações. Mas o que ela faz, é com azeite. Para Dona Iracema, há uma diferença entre aquelas que são de nascença, e as que aprenderam a benzer, como ela. Ainda assim, não tivesse o *dom*, não teria aprendido. Mas quem nasce, costuma ver as coisas também, o que ela não consegue. Algumas benzedeadas dizem que “só benzem” ou “só rezam”, o que parece marcar uma diferença daquelas pessoas que “veem” ou preveem, ou ainda que incorporam *caruanas*<sup>27</sup>. Dona Joana Evangélica é de *dom*, de repente veio na cabeça dela como deveria fazer os remédios e orações, já adulta. Dona Marlene se aposentou desta atividade, conforme me disse, por estar

<sup>26</sup> Quando a criança apresenta falta de vontade de comer, ou emagrece de forma incomum, rápida, apresenta febre e chora muito, diz-se que alguém colocou “quebranto” nela. Pode acontecer sem que a pessoa faça por “maldade”, basta que ela admire, olhe demais para a criança.

<sup>27</sup> Apenas Dona Graça me falou que seu marido, em uma época, incorporou *caruanas* (espíritos), e corria para se jogar em um famoso *igarapé*, encantado, o *Curuperé*. No caso de Seu Domingos, uma *pajé* “tirou” suas correntes, do mal e do bem, nunca mais “teve essas coisas”. Ele é filho de Dona Joana Evangélica, benzedeadas, neto do Pajé Raimundão. Maués (2005, 266) descreve *caruanas* como *encantados* incorporados em trabalhos de cura: “permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o *dom* “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (*pajés*) já formados: neste caso, são chamados de *caruanas*, guias ou cavalheiros. (...) Não é a alma ou o espírito do *caruana* que se incorpora nos *pajés*, mas é o encantado por completo (“espírito” e “matéria”).”

velha demais. Dona Nadir me falara da mesma com grande empolgação, pois consegue identificar quando alguém está “acompanhado” por “coisa ruim”. Dona Marlene é uma referência à família de Dona Nadir, pelas receitas de remédios, tratamentos, conselhos que dá a ela.

Os especialistas de cura sabem quando uma doença pertence a eles ou aos médicos, nesse caso, encaminham-nos ao hospital. É bastante generalizada a fama de bom *curador*, quando se escuta sobre Raimundão (pai de Dona Joana Evangélica) e Seu Arcângelo (pai de Dona Maria José, a enfermeira), já falecidos, ou sobre Dona Eusíbia Gregória (mãe de Dona Teodora, avó de Dona Alba) e da tia de Dona Nadir, Dona Maria Coitadinha, também falecidas, ambas parteiras. A primeira era ainda curadora, benzedeira, foi a parteira com maior atividade na sede, tendo todas as minhas interlocutoras ou esposas de interlocutores com mais de quarenta anos, sido atendidas por ela, em pelo menos uma de suas gestações. As fronteiras entre *pajés/benzedeiros/feiticeiras* são borradas, mas há distinções, como “só rezar” ou “também ver”; e “virar bicho” (mais associado à feitiçaria). Distinções que, assim como a *pajé/vidente*, *pajé/macumbeiro*, *pajé/feiticeiro* também são operadas em acordo com situações singulares, ou construídas a partir das experiências que ganham eco em histórias mais amplamente compartilhadas.

Assim como Dona Maria, tia de Otávio, as parteiras com as quais conversei, Dona Tereza (da sede), Dona Agostina (de Faustina) e Dona Jósima (de Pedrinhas) não fazem mais partos. Dona Maria José, enfermeira da unidade de saúde local, começou como parteira, mas, veremos, reconhece-se distinta das “parteiras leigas”. Ela também não realiza partos na unidade de saúde, porque as parturientes são encaminhadas para o hospital, no município vizinho, Salinas. Dona Agostina tem uma posição contrária ao modelo de parto hospitalar, por outro lado se orgulha das técnicas e instrumentos ginecológicos que adquiriu em um curso de formação, assim como Dona Tereza. Segundo me informaram, um ou outro nascimento ainda acontece em casa, pelas mãos das parteiras. Até perguntei para a Dona Justina se ela faria o parto de uma amiga, disse que sim, mesmo advertindo que se o agente de saúde soubesse, não aprovaria. Não vi nenhum parto. Voltei um outro dia com Dona Maria, tia de Otávio, mas ela não quis conversa, disse que estava muito ocupada. Quase todas essas parteiras disseram que aprenderam a partejar



sozinhas. Apenas Dona Agostina, de Fortalezinha (uma das comunidades), conta que aprendeu com sua avó. Um dia em que essa estava doente, fraca, não pôde fazer um parto, e chamou a neta, que já a acompanhara em outros. Dona Justina conseguiu, e desde então se tornou a nova parteira.

Mestre Sabá, artesão, teve seu *dom* revelado em sonho. Ele é muito requisitado, principalmente, no que diz respeito à fabricação de instrumentos para tocar carimbó. Já ministrou cursos em Belém e São Paulo. Como muitos moradores, seus pais se mudaram para a sede, para que ele estudasse. Um dia, caminhava à escola, quando decidiu voltar. Ficou um tempo sozinho no trapiche, e ali decidiu que não iria nunca mais. Trabalhou uma vida no *roçado*. Quando se separou de sua ex-mulher, passou a ter sonhos com animais, e assim descobriu um *dom*:

Quando a minha mulher me deixou, o marido da minha sobrinha ia para o mangal, chegava com caranguejo, me chamava para comer, e eu ficava ali, deitado, no chão. Que chão é esse da onde surgia toda a realidade. Eu sonhava fazendo caranguejo, siri, a garça, tatú, após mais três sonhos desse, aí eu pedi “Ei mano, me traz uma cortiça”, passou quatro dias no sol, e eu fui tentar fazer. Aí o marido da minha irmã chegou, me chamou para comer caranguejo, enquanto ia cozinhando, eu ia olhando. Aí fomos comer, aí eu ia separando peça por peça, lavei tudinho, e ele “Pra que já isso?” (Seu Sabá, maio de 2017)

Mestre Dico Boi, sobre o qual todos dizem ser o único que sabe fazer uma batida no Carimbó, e que conhece muito bem o *mangal*, atrela sua aprendizagem à convivência com o pai, sua mãe morreu quando era muito pequeno, e desde então não “soltava as costas” daquele.

Você via assim, uma festa no barracão, quando eles estavam em cima daquele carimbó, daqui você já ia emocionada, com vontade de chegar logo ali para se divertir, porque era bom o baque. Aí eu acompanhava eles, eu tinha 12, 13 anos, nessa faixa, aí ficava com vontade. Meus colegas já começavam a tocar instrumentos pequenos, né? Tinha um banco atrás de um barracão, uma casa apropriada mesmo, só pra fazer aquela coisa, né? O banco atrás era só para gente. Então isso foi me entusiasmando, foi me dando gosto, mas eu sempre queria fazer o que o meu pai tava fazendo, chegar lá. Aí teve uma oportunidade que eu pedi um instrumento para o meu primo, xeque-xeque, ele não queria me dar, porque o diretor ia me tomar. Nessa época tinha três diretores na festa, um lá no barracão de dança, um lá no conjunto e um na mesa do café, era tudo bem organizado, não tinha bagunça, não tinha nada. Se alguém dos meninos errasse ao tocar um instrumento, o diretor ia lá, “Para um

pouquinho aí, me dá teu instrumento, vou colocar bem aqui, mas tu não vais embora, fica prestando atenção nos teus amigos, fica cantando. Amanhã quando tu vieres, tu já estás sabendo”. Tá bom. Assim que é, e assim foi. Eu toquei esse xeque-xeque, depois eu toquei reque-reque, tinha também negócio de pandeiro, depois eu bati o pandeiro, depois eu toquei um carimbozinho. A minha vontade era assumir aquilo que papai tava batendo, era o carimbó grande. Quando foi uma festa lá em baixo, na casa do finado Belério, saiu todo mundo para ir lá no quintal, tirar água do joelho, eu corri, e me sentei em cima do carimbó. O Benedito Loureiro perguntou: “Dá conta?”, eu disse: “Não sei, bora ver”. Nessa idade que eu tenho com 73 anos desse tamanho, imagina quando eu tinha 13 anos! Aí quando o irmão dele chegou, eu quis me levantar, ele amassou o meu ombro, disse: “Não, tu vais bater cinco, aí foi me dando aquela oportunidade, me dando aquela oportunidade, aí em toda festa me chamavam, iam aumentando, foram parando de me dar instrumento pequeno para bater”. Aí meu pai perguntou para mim, se eu tinha vontade de ficar batendo carimbó grande. Eu disse: “Papai, pior que eu tenho, se você me der todos os detalhes, para mim vai ser uma honra, é uma herança que o senhor está deixando”. Aí ele passou para não maltratar, e como era o ritmo de bater. Então é por isso que me sinto feliz, orgulhoso, muito feliz mesmo, aí eu estando em cima daquele carimbó pra mim, me lembro de tudo, principalmente dos que me ensinaram, deixaram pra mim, e é diferente, o nosso carimbó, é diferente dos outros. (Mestre Dico Boi, maio de 2017)

O pai de seu Dico Boi lhe ensina o que sabe, depois de reconhecer nele uma aptidão. Antes, estava em um ambiente de experiência com o Carimbó. Pergunto a ele se já tentou passar a algum jovem ou criança, a batida, e ele diz que até tentou, mas ainda não tem ninguém que “sirva”, “É *dom* ou não é”. Perguntei a ele do que falam as músicas de Carimbó, ele lembrou de uma em que narrava uma disputa com um amigo, na qual conseguiu tirar noventa caranguejos, e o amigo, sessenta. Pedi para cantar, naquele momento não recordava a letra. Entramos no assunto do *mangal*, por onde também andou com seu pai. Ao falar do modo como estava passando o conhecimento que seu pai lhe passou, a um compadre, observa que houve aprendizagem dele, mas não como a sua:

Quando eu saía com parceiro, “Olha, vamos em tal mangal, nós vamos em tal canto”, quando a gente chegava lá, estava o caranguejo. “Por que tu sabes?”, “Porque aprendi com meu pai, o tempo, a época em que está dando aquele produto, não é todo tempo. Por isso que eu sei, e por isso eu trago vocês para aprenderem também.” Eu tenho um compadre meu, acolá, que conhece um bocado, não todos como eu conhecia, mas ele conhece um pedaço, porque a mesma coisa eu dizia para ele, “Compadre, preste atenção, por onde eu estou andando com o senhor, porque mais tarde eu posso não dar mais conta de vir com o senhor. É o que

ele tá fazendo. Mas só que não aprendeu tudo como eu aprendi, ele sabe aqui nessa região, mas aí para baixo ele não é ninguém. (Seu Dico Boi, maio de 2017)

É interessante observar que o compadre de seu Dico Boi conhece os manguezais apenas no “pedaço” que foi mostrado a ele. É caminhando junto e orientando a atenção do aprendiz que seu Dico recorda os passos do pai, pois foi desta forma que se deu seu campo de percepção, e não por meio de um acúmulo de informações a ser aplicado.

Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’. (INGOLD, 2010:20)

Ingold (2010) busca romper com qualquer dualismo entre o inato e o adquirido, afirmando que os mecanismos cognitivos são elaborados e lembrados ao longo das experiências. Meus interlocutores, no entanto, reconhecem a existência do *dom*, que não se trata de uma transmissão racional ou de um aparato fisiológico, mas de uma dádiva divina ou do destino. Para “botar” um “pássaro junino”, a família de Dona Nadir foi em busca de um “tocador de ouvido” de instrumentos de sopro, em Salinas. Esse, diferente de todos em Santarém Novo, consegue acompanhar todas as músicas, sem partitura, pois nasceu com o *dom*. Quando perguntava a um pescador, com quem tinha aprendido a fazer a rede de pesca, ou às senhoras que fazem os *bejus*, a resposta era quase invariável: “Sozinho, aprendi sozinho”, em seguida, aparecia na narrativa alguém que se tinha visto fazer, com quem se convivia. O ponto de partida não era uma relação de ensino. Silvio, o professor de filosofia e sociologia, filho de Dona Nadir, disse-me que quando chega alguém de Belém à Festividade de Carimbó, procura ensinar “Olha, não adianta, escuta o tambor, tem que prestar atenção, tem que escutar o tambor”. Seja qual for a especialidade, cura, dança, artesanato, a condição de aprendizagem e da realização, é a abertura dos sentidos à relação com os objetos, sons, corpos, animais. É ela o que confirma o saber “de nascença”. E os mediadores, pais por

exemplo, assim como outros agentes, apresentam o contexto no qual a experiência se dá, e podem se relacionar com esses elementos, no sentido de orientar o sujeito, à emergência do *dom*.

De um lado, se nos questionamos até que ponto a aprendizagem é capacidade cultural ou natural, o *dom* aponta, à primeira vista, para a segunda esfera, uma habilidade que nasce com o sujeito. Porém, são relatadas uma série de circunstâncias nas quais estão envolvidos, de forma que o *dom* se torna possível ou revelado a depender das relações não só entre humanos, mas com os materiais, como o som do tambor (*idem*, 2010). Seu Sabá ressalta, por exemplo, que os sonhos nos quais visualiza as imagens de suas futuras obras, figuras de animais e objetos em mínimos detalhes, aconteceram em uma época em que, devido à separação matrimonial, passou a dormir no chão, logo após o almoço. Foi também seu Sabá quem me disse que todos temos uma tarefa para a qual nascemos preparados. Portanto, o que entendemos em uma cultura escolar como aprendizagens adquiridas, nestas narrativas aparecem, primeiro, como faculdades que se estendem a qualquer pessoa, um saber fazer o que seja; segundo, quando o *dom* se revela no contato com o outro e com o mundo, apresenta-se como singularização, pois se ressalta o processo relacional específico que cada um viveu até sua manifestação. No caso de Seu Sabá, os animais, os objetos e ele, elementos distintos, são colocados em um caminho de aprendizagem onde ele acessa esses outros de um lugar incomum, conhecendo suas anatomias e outros pormenores por meio do sonho, no chão, e da separação de sua mulher.

O *dom* é inato, mas os caminhos que vão percorrer os sentidos de cada um, o corpo nas relações, o que se diferencia e o realiza. Há inclusive uma distinção de poder aos talentos reconhecidos como “de nascença”, quanto mais poderoso, habilidoso, confirma-se o *dom*. Seu Dico Boi, quando relata a orientação do pai, demonstra situações nas quais era por ele envolvido; também o retrata como alguém que reconheceu o que já trazia consigo. Seguir os passos dos mais velhos e mais habilidosos (*idem*, 2010), como o caso da parteira bem ilustra, faz parte de um modo de aprendizagem coletivo que é convenção, está dado (WAGNER, 2010). A atenção, imitação e repetição servem para que cada um “aprenda sozinho”, sem

conotação de transmissão, mas de improviso. Este acontece pelo que Ingold (2010:35) chama de “comprometimento ambiental”:

(...) as formas como os seres humanos constroem, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro das correntes da atividade na qual estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores. Opus esta perspectiva à “perspectiva da construção”, enclausurada no modelo de produção, segundo o qual o trabalho produtivo serve meramente para transcrever formas ideais preexistentes sobre um substrato material inicialmente amorfo (INGOLD, 2000a: 178-187).

O *dom* não é um plano, apenas seus efeitos, observados nos percursos de formação do sujeito, surpreendem em sua individualização. O modo de aprender se relaciona com o modo de experienciar paisagens e corpos, de contar suas histórias, no sentido em que “aprender sozinho” é entendido como abertura ao ambiente, às outras gerações que o estabeleceram.

**1.6 “Quem quiser vir pra essa festa, não precisa convidar, saiu na Folha do norte, do Estado do Pará”.**

Não era de meu interesse estudar o Carimbó, mas todos falavam disso, na expectativa de que fosse meu foco de pesquisa. Depois de um tempo, percebi que fizera desfeita, ao demorar para conversar com os principais tocadores da cidade. Em Santarém Novo ocorre uma festividade centenária, com duração de dez dias, em dezembro, para São Benedito, na qual, além das novenas e ladainhas, toca-se tambores e outros instrumentos, canta-se, come-se, bebe-se, e se dança Carimbó para este Santo. Ouvi de senhoras e senhores entre sessenta e cento e poucos anos, que ele existe desde o tempo dos seus avós, ou desde que ficaram “entendidos”, “Quando eu nasci, já tinha o carimbó”. Em alguns outros lugares do Pará, o Carimbó tem relação com festejos de Santo, onde há levantamento de mastro e mesa farta, com contribuição de “promesseiros” para alimentar quem quer que chegue. Porém, lá, o que chama a atenção, segundo alguns moradores destacaram, é a indumentária única no Estado: paletó e gravata para os homens; saia comprida e blusa de manga, “estilo social”, para as mulheres. Além disso, a festividade é promovida pela Irmandade de São Benedito, só se faz o Carimbó conforme o que é decidido por seus membros, e apenas nessa época. Integram a Irmandade, músicos, políticos, ativistas, intelectuais e outros moradores (alguns, diante de problemas com doenças ou acontecimentos importantes, como o nascimento de um filho, tornaram-se parte da Irmandade, por promessa ao Santo).

O ato inicial para a próxima festa coincide com o final da que fora realizada: o “pilouro” é o sorteio dos festeiros/promesseiros do novo ano. Acontece no último dia da festividade, trinta e um de dezembro. Depois dele, o mastro é derrubado, segue pelas casas dos sorteados, na chamada “varrição”. Durante todo o ano, poupam dinheiro, criam bichos, confeccionam indumentárias, fazem bingos etc. Como abertura da festividade, carrega-se um tronco, sobre ele há frutas amarradas com as folhas da palmeira, desde o mato até a frente do barracão. Das casas, começa-se a ouvir o barulho de fogos. Tudo é acompanhado pela música, os tocadores também seguem o carregamento do mastro, e várias pessoas revesam os tambores e outros instrumentos, depois que o mastro chega, e começa a ser levantado. Os fogos não param, dança e gengibirra de novo. A cada dia da festividade que segue, uma pessoa é responsável por oferecer comidas e bebidas, além de “abrir” a dança, que se caracteriza por ser um “carimbó de salão”, no qual

os casais dançam em movimentos circulares entre si, ao mesmo tempo em que andam à frente, compondo uma roda que não para de girar, no sentido anti-horário; a mulher segue o homem, posicionando-se atrás deste, mesmo depois dos giros em que trocam, temporariamente, de lugar. Depois que as crianças dançam, vemos idosos, jovens, adultos, uns dançam com os outros, e trocam de par frequentemente, durante os intervalos entre uma música e outra.

A família do festeiro costuma dançar nesta entrada, além de envolver-se, durante um dia inteiro, com a decoração do salão todo em verde e vermelho (cores de São Benedito), a matança do porco, preparação das comidas (conforme a escolha, mas costuma-se fazer mingau de milho, vatapá, arroz com galinha, sopa), e bebidas fermentadas (hoje, a principal é a “gingibirra”, fazia-se mais de jenipapo, hoje de forma esporádica). No dia da festa, também existem pessoas vendendo vatapá, carurú, maniçoba e tacacá de caranguejo. Outra peculiaridade, seria a realização da “alvorada”, logo após o término da festa, sob o raiar do sol, na casa do festeiro do dia, onde também se toca carimbó e se oferece o café da manhã (com três tipos de beiju, bolos, pães, frutas, mingaus etc). São dias em que as pessoas dormem pouquíssimo.

Até os anos setenta, depois da ladainha rezada na Igreja – em latim, motivo de orgulho dos moradores –, as festas aconteciam nas casas dos festeiros, em barracões de palha construídos ao lado. Nessa década, a Irmandade decidiu pela construção do barracão. Para Mestre Dico Boi, um dos que promoveu essa mudança, foi uma forma de garantir a festa, mesmo a quem não tivesse dinheiro para construir seu barracão em casa, além de torná-lo permanente, sem a necessidade de se desfazer dele, e construir outro. Na frente do barracão comunitário, não mais na da Igreja, o mastro passara a ser levantado. No fim de semana que antecede a festividade, a partir de 1990, passou a ser realizado o FESTrimbó, festival com duração de três dias, que recebe grupos de Carimbó de vários municípios paraenses, com premiação em dinheiro, além de rodas de conversa, palestras e outros eventos. Em um dos encontros, durante o FESTrimbó, por meio de uma técnica do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), membros da Irmandade entraram em contato com a possibilidade de tornar o

Carimbó do Pará, patrimônio cultural nacional, e iniciaram uma campanha que culminou com essa conquista, em 2014.

A família de Dona Nadir e Seu Osvaldo já foi da Irmandade, e é conhecida na cidade por “saber fazer Carimbó”, nesse caso, referem-se a qualidade das festas oferecidas. Além disso, são conhecidos pela habilidade com a dança. Perguntei a eles: “E vocês dançam?”, responderam com ironia: “Não, não, não gosto, aqui ninguém dança Carimbó.” Em sua casa já se hospedaram artistas, intelectuais de outros Estados e países, que foram participar da Festividade de São Benedito. Na lateral, várias redes penduradas e, na falta delas, quartos eram ocupados e barracas armadas no pátio, durante a recepção dos turistas, estudiosos e curiosos que chegam para a Festividade de São Benedito. Escutei vários elogios à beleza que é uma família grande como a deles, todos dançando na abertura de uma festa. Nos primeiros dias, embora eu e Dona Nadir já tivéssemos nos entendido mais ou menos sobre o trabalho que iria fazer, cada um da família, a seu modo, orientou meus supostos estudos sobre Carimbó. Silvio, o professor de filosofia e sociologia em escola local, disse-me que os rituais da festividade são um prato cheio para a antropologia, Comentou que o modo de dançar em Santarém Novo não tem nada a ver com o de Belém. Naia contou-me a origem da indumentária: os brancos contrataram um conjunto musical de Belém, para se apresentar em uma de suas festas na Casa Grande. Esperaram, esperaram, e nada. Na falta do conjunto, na hora da emergência, mandaram que os negros tocadores de Carimbó fossem chamados para animar a festa, e os vestiram de acordo com a ocasião, homens com paletó e gravata, mulheres com saia comprida e blusa de manga. Seu Osvaldo e Dona Nadir faziam comparações com as festas de antigamente, o modo mais lento de dançar na época deles, o barracão em cada casa era mais animado, com gente por lá dias antes e depois da festa.

Presenciei, desde os preparativos, as festas que dois dos filhos de Dona Nadir ofereceram. Em vez de porco, Silvio matou um boi, e ressaltou que sua família foi quem começou a fazê-lo. Passou-se o dia conversando, bebendo a gengibirra enquanto era prepara por Sota, um compadre, também tocador de Carimbó. Em alguns momentos se tocou no balde, cantou-se, dançou-se, a cada visita que entrava, uma prova da bebiba. E a cada avaliação positiva, risadas, comemoração,



orgulho. No dia seguinte às festas, teciam comparações com as dos demais “festeiros”, enfatizavam a fartura de bebidas e comidas nas suas, a elegância na dança, permanência das pessoas até seu fim, barracão lotado e a presença de visitantes de outros lugares. Há uma disputa implícita e amistosa entre festeiros, e eles têm a alegria de se manter como uma família que sabe fazer um Carimbó. Por outro lado, também existe uma comparação com outros municípios, quando o Carimbó não é mais deste ou daquele festeiro, mas de Santarém Novo: “É só aqui que é assim o Carimbó, né? Tu já tinhas visto assim? Essa é a nossa tradição”. Numa das noites, quando todos na casa se arrumavam para festa, Seu Osvaldo contava histórias sobre milagres de São Benedito. Certa vez, um porco que estaria sendo criado durante meses, para ser morto durante a festividade de São Benedito, sumiu. Ele usava uma proteção no rosto, para não “esculhambar” as plantas do quintal. Já tinham desistido dele, quando reapareceu exatamente no dia que haviam marcado o abate. Acharam uma bala dentro dele, descobriram que um vizinho tinha atirado, mas, por milagre do Santo, o porco voltou. No dia da festa, o mesmo vizinho comeu do porco, e se sentiu mal, foi para casa com “piriri”, dor de barriga. Seu Osvaldo lhe lembrou: “Por que será hein que tu ficaste desse jeito?”.

Quando voltei em dezembro, contei sobre um grupo de Carimbó formado por mineiros admiradores da cultura popular paraense. Teci críticas à má qualidade da música, ao tratamento com os tambores que, em vez de protagonistas, são dispostos atrás do resto da banda. A reação era: “Ah é assim o carimbó deles?”, assim também com relação ao açaí. Não era um assunto que lhes instigava a querer saber mais, e parecia aceitável, cada um com seu carimbó, cada um com seu açaí, embora “Eu é que num vou comer, eles que tragam do jeito que eles gostam” – Lucas, filho de Dona Nadir, comentando sobre o hábito dos visitantes paulistas, de comerem o açaí com frutas e cereais, enquanto nós comemos com farinha de mandioca e comidas salgadas. Romário, vizinho da Dona Nadir, antes que eu presenciasse a festa: “Olha, mas tu vais ver, o Carimbó de vocês, de Belém, de Marapanim, eu vejo como é que é, é tipo assim um romance, o nosso não.”. Perguntei ao seu Ticó, um dos mestres do “Quentes da Madrugada”, o que ele achava do carimbó feito em São Paulo, e ele disse que acha bom, que mostrou a eles, para todo mundo se divertir. Cada um faz o seu, mas o do “Quentes” é o

melhor, tanto que as histórias que costumam contar sobre as participações nos eventos, é que quando começavam a tocar, “o pessoal enlouquecia”, e se havia outros shows em paralelo, esvaziavam, o público debandava para o Carimbó.

O ápice da festa acontece com a dança do iá e a dança do peru, ambas após a meia-noite. Na dança do peru, a maioria das pessoas se encosta nos lados do salão, abre a roda, para ver os casais em uma imitação estilizada de acasalamento entre peru e perua. Os pares podem mudar, conforme outra mulher ou homem entrar na dança, e assumir o lugar de novo peru ou perua. Com a grande saia e o paletó aberto, simulam o bater de asas da ave. Ora dançam bem próximos, abaixam-se, e batem as asas juntos; ora giram, e se afastam. Em um vai e vem sintonizado, dá-se um jogo sensual. O homem pode dançar até cobrir a mulher, pela lateral, com um dos lados do paletó. Dona Nadir me disse que já aconteceu da mulher cobrir o homem com a saia (como vi em outro município da região Bragantina, Quatipuru), citou senhoras mais velhas que o faziam, “danadas”, mas não é o comum. Alguns dançarinos são famosos por suas performances de peru ou perua. Seu Bacurau, que em outros dias era o “bombonzeiro”, vendendo balas e doces em frente ao barracão, que também “bota” boi, e brincava no Rei Cariongo<sup>28</sup>, é um dos convidados pelos festeiros para dançar em suas festas. No salão, o público comentava se a perua ou peru estava se afastando ou se aproximando além da conta ou pouco, se faziam uma boa imitação ou não; alguns elogiados pelos giros, ou pela resistência em manter o bater de asas com os joelhos bem dobrados, quase acocorados. Segue a música:

*O peru do Atalaia*

*Xô peru*

*O peru tá dançando*

*Xô peru*

*O peru cobre a perua*

*O peru está na roda*

---

<sup>28</sup> Assim descrita por Hildete Correa: “(...) dramaturgia que retratava uma batalha entre dois exércitos. A batalha se dá pelo romance proibido da princesa da Turquia com um príncipe Angolano chamado Frederico I, filho do Rei Angolano, Cariongo, chamado de Dom Henrique. A mesma estava pretendida ao embaixador da Turquia, Leandro. (...) Conforme a comédia, o embaixador representava a França, sendo filho de gente Guiné, governado pela rainha Zinga da Turquia ou Rainha Ginga.”

Ninguém soube me dizer exatamente o que é o “lá”, seu Pedro Corrêa arrisca ser um pássaro. Depois da “dança do perú”, toca-se a seguinte música:

*lá, lá,  
 Meu lá saiu na sala  
 Com a fama de dançador  
 lá, iá, iá, escandeia  
 Ara frecha meu iá  
 Deixa outro enfaceirá  
 lá, iá, iá, escandeia  
 Ara saia meu ia  
 Deixa outro em seu lugar  
 lá, lá, lá escandeia  
 Ara frecha o carimbó  
 Deixa outro enfaceirá  
 Não te ponha a enfaceirá*

No salão do carimbó, há os “diretores” que fiscalizam se as pessoas estão corretas em suas vestimentas, e há histórias de que já tiraram “até” políticos do salão. Comum que homens chamem as mulheres para dançar, e dizem, antigamente, poderiam arrastar pelos cabelos aquela que se recusasse. Entre as funções dos diretores, estava a de garantir que todos encontrassem um par. O que vi na festa foi que há muitos casais e pessoas conhecidas, já acostumadas em ser pares, e trocar de pares entre grupos familiares. Dona Nadir, as filhas, netas e noras orientavam os meninos, seus netos e filhos, que dançassem comigo. Um discurso muito presente, quando se fala em Carimbó, é sobre sua origem indígena e/ou negra. Olha, o carimbó aconteceu o seguinte, os homens estavam trabalhando, estavam trabalhando fazendo a colheira dos legumes, mas era muita gente que tinha! Aí o cara disse: “Ah um carimbó agora aqui!”, aí o índio estava lá, e disse: “Para nós fazer uma festa sábado”. Aí o índio foi para o mato, tirou o pau, e aí

começou essa história de carimbó. O carimbó é um material todo praticado pelos índios, índios e negros, tudo isso, uma coisa tem a ver com a outra, os índios e os negros (Seu Sabá, fevereiro de 2017).

### **1.7. Histórico de Santarém Novo.**

Conforme me contou Dona Nadir e outros moradores, Santarém Novo foi fundada por um índio chamado Tupiassú, vindo de Santarém, no Baixo Amazonas, com sua canoa, e sua família. Eles teriam construído sua casa na primeira rua, à margem do Rio Maracanã. Era essa a história ensinada na escola. Tive acesso a uma apostila do ano de 1999, em que, junto ao índio Tupiassu, aparece o negro João da Mata. Os dois seriam os fundadores da cidade, e teriam vindo de Santarém, perseguidos por portugueses que queriam escravizá-los. Um dia Nadja me apresentou a senhoras que me levariam a uma outra, tia mais velha, neta de João da Mata (antes, Edivânia, afilhada de Dona Nadir, já tinha me falado da rua que tem o nome desse homem, descrito como índio, tio dela e de seu marido). Fui à procura da senhora, que se chama Josina. Ela compartilhou comigo recordações sobre o

avô indígena, brabo, que não deixava ninguém pegar caranguejos aonde era dono, tirava de lá com sua espingarda; também era um bom comerciante, indo de barco até Belém, fazer negócios. O lugar onde morava, a terra dos Corrêa, é conhecido como Chapada. Dona Graça e Dona Alba também atribuem a essa terra, a origem da família Corrêa, e falam de seus ascendentes indígenas.

Hildete Corrêa, a sobrinha de Dona Nadir, formada em história pela Universidade Federal do Pará (UFPA) – e cuja monografia é a base das informações que traz o site da prefeitura local –, e diretora da escola Conceição Pimentel, teve como um de seus objetivos, recontar a história da cidade, a partir do que se sabe sobre a formação do município de Maracanã, antes uma aldeia, ocupada pelos Jesuítas. Santarém Novo, que pertencera a esse município, teria sido fundada por portugueses, e “Novo” em seu nome, seria uma distinção com relação à cidade portuguesa, de nome Santarém. Hoje é essa a história “oficial”. Hildete também menciona a diversidade étnica que compõe a região, originária de diversos movimentos migratórios, e diz que a Chapada, na verdade, seria uma terra de judeus marroquinos, de pele mais escura, disfarçados de portugueses.

Nos discursos sobre as origens familiares, ouvi falar dos moradores, sobre portugueses e índios. Apenas Dona Joana Evangélica, de oitenta e quatro anos, que me disse sua mãe ser chinesa. Dona Aurora Pimentel, senhora de noventa e seis anos, contou-me, em sussurros, que pessoas da sua família se relacionaram com pessoas negras, escravizadas. Conceição Pimentel, professora, homenageada por uma das escolas, que recebeu seu nome, e mais dois irmãos seus, seriam filhos de uma moça com sobrenome Pimentel e de um “escravo”. Pareceu-me um assunto “tabu” para alguns. Quando conversei com Dona Alda Pimentel, comadre de Dona Nadir, perguntei a ela se, além da casa grande, havia uma senzala, ela me disse que seria lá para o outro lado do rio, e que naquela época eles não chamavam de “escravidão”, o que havia eram as “cunhãs”, “meninas que a gente cria, e ajudam na casa”. Dona Nadir e Seu Osvaldo, para quem fiz a mesma pergunta, disseram que em Santarém Novo não houve escravidão. Dona Nadir, e seus filhos, Moisés e Silvio, quando falavam sobre a história da família, mencionavam que seu avô, pai de Seu Osvaldo, era negro. De qualquer forma, não é comum que se levante referência a pessoas negras nas famílias. Algumas pessoas me falavam de um ascendente

com cabelos crespos ou cacheados, apontavam aos seus, e o associavam a um fenótipo “de índio”. Algo que me causava surpresa, por não associar esse tipo de característica a imagem de indígenas. Talvez pessoas negras também fossem reconhecidos como índios. Em um Estado em que esses fazem parte do nosso imaginário identitário, embora ainda hoje não tenham seus modos de existência respeitados, talvez, em um contexto de projeto de embranquecimento na formação da nação brasileira e seus efeitos na atualidade, reconhecer-se como indígena tenha sido mais “aceitável” do que negro, africano ou quilombola. É também possível que essa distinção não acompanhe intensas relações entre os dois grupos, que podem ter ocasiado em uma fusão refletida no uso do termo “indígena” a ambos, uma mestiçagem diferente da brasileira, a qual produz dominação, e apaga o grupo minoritário. Algo que me pareceu importante, mas que necessitaria de uma pesquisa histórica aprofundada, e nos limites da experiência de campo e do recorte de pesquisa, não pude perceber com profundidade.

Fala-se que as comidas, os artesanatos são heranças dos índios. Em Fortaleza (uma das comunidades), aonde conheci a pajé Dona Conceição, meu tio perguntou a ela e a sua irmã, se já teriam ouvido falar de índios por ali, ao que a irmã respondeu: “Índio por aqui somos nós mesmo, só que nós somos domesticados”. Foi a única vez que ouvi essa afirmação. Talvez haja uma diferença do que circula na sede e nas comunidades, mas não posso garantir, pelo pouco que estive e pude perceber do discurso dos moradores do “interior”. Embora eu não tenha escutado o termo caboclo, perguntei à Nadja, filha de Dona Nadir, se seria um termo usado por lá, “Não, caboclo aqui a gente usa para falar daquela pessoa que mora lá no mato mesmo”. Sobre “homens do mato”, já tinha escutado. Dona Nadir falara sobre um senhor que mora sozinho no mato, não sai nunca de lá; Moisés, sobre um senhor que “é do mato”, mas os dois não se referiram a eles, nas ocasiões, como caboclos. Os moradores costumam se identificar como paraenses e santarenos. Certa vez, Dona Nadir disse ao Seu Osvaldo: “Pelo menos a Natália é brasileira como nós”, em comparação com outros visitantes, enquanto conversávamos sobre comidas. Seu marido corrigiu: “Tu queres dizer paraense, paraense”.

Há uma forte identificação pelos sobrenomes das famílias (Marques, Corrêa, Loureiro, Brito, Pimentel etc.), quando se conversa com pessoas mais escolarizadas e com maior renda, costumam citar o pertencimento a uma delas, seus e de outros. Na monografia de Hildete, por meio de depoimentos de descendentes dessas famílias, documentos de posse de terra, registros de nascimento e óbito arquivados pelo Cartório Corrêa, aborda a fundação de Santarém Novo, os movimentos de imigração e as manifestações culturais locais, como os Pretinhos, Rei Cariongo, Boi Bumbá e Carimbó. Segundo sua pesquisa – embasada também nos dados com os quais Acevedo (2000:19) trabalha, em sua historiografia da Amazônia oriental – até 1823, só havia indígenas (ela sugere que Tupinambás, a partir de pesquisas que comprovam a presença dos mesmos na mesorregião vizinha, litorânea, do Salgado) na região que viria a ser Santarém Novo. Já em 1868, elevada à categoria de freguesia, além dos nativos, havia famílias de origem africana e portuguesa. A autora também faz referência a presença judaica na Amazônia. E nos anos de 1877/1878 e 1888/1889, devido a duas secas que atingiram o Nordeste brasileiro, migrantes nordestinos se fixaram às margens da ferrovia Belém-Bragança, outros mato adentro, chegando às margens do rio Livramento, cidade de Porto Seguro, na época parte de Santarém Novo (CORRÊA, 2015:12). Além desses, houve ainda uma imigração italiana no final do século XIX para cidades amazônicas como Belém e Manaus, e alguns passam a ocupar núcleos agrícolas nos seus interiores, amparados por políticas governamentais de incentivo à imigração. Em Pedrinhas, uma das “comunidades”, há um sítio com uma larga porteira de madeira, intitulado: “Vila Itália”. Corrêa ainda menciona a presença de imigrantes japoneses. Judeus, portugueses, italianos, japoneses, que se tornaram comerciantes e políticos locais.

A atual microrregião bragantina, composta pelos municípios Bragança, Augusto Corrêa, Primavera, Bonito, Capanema, Igarapé-Açú, Santa Maria do Pará, São Francisco do Pará, Tracuateua, Nova Timboteua, Peixe Boi, assim como as demais microrregiões (Salgado, Guamá, Cametá e Tomé-Açú) e municípios do nordeste paraense, correspondiam à Capitania do Caeté, doada, em 1622, ao português Gaspar de Souza. Entre os séculos XVII e XVIII, o norte do Brasil está em contexto de expansão das missões jesuíticas. (idem, 2015:18). A criação de vilas, a partir dos aldeamentos, promoveu o estabelecimento de vários núcleos

populacionais no nordeste paraense. Havia um fluxo de comércio às margens do rio Maracanã, que atravessa alguns destes núcleos. E a partir da segunda metade do século XVIII, as companhias de comércio e navegação criadas pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, contribuíram para a efetivação da ocupação. Nesse período, a população indígena fora drasticamente reduzida, e fora iniciado o comércio de negros escravizados, legalmente, ou contrabandeados do Maranhão. Corrêa (2015) traz alguns depoimentos que rememoram esse comércio. Em 2014, seu Mitalbo Souza conta-lhe que seu pai tinha dois barcos grandes, uma delas transportava produtos agrícolas de Belém ao Ceará. Com capacidade para dez toneladas, na volta, vinham com mercadorias que seriam comercializadas em Santarém Novo. Segundo as pesquisas de Hildete, a mão de obra era indígena.

Em 1889, conforme Corrêa constatou com a documentação analisada, havia um senhor falecido com 82 anos, natural da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Santarém Novo. No registro, referem-se a Joaquim Munis como um “caboclo”. Além desse, outros registros, segundo a historiadora, comprovam que em 1807 havia outros “caboclos”, além dos indígenas. Ela cita a definição de caboclo cunhada por Eduardo Galvão (1955:19 apud CORRÊA, 2015:21), um ser “entre o índio e o branco europeu; forjado pelas influências sociais e culturais da cidade, incluindo o mestiço, o português, o nordestino, os índios destribalizados e os trabalhadores rurais.” Os Pimentel, segundo Dona Aurora Pimentel, estavam ali desde o começo, quando Santarém Novo ainda era uma vila. Outros moradores também se referem aos Pimentel, de origem portuguesa, como a primeira família a habitar o lugar, quando era apenas uma vila. É dos Pimentel a casa grande, construção relativamente conservada, que me levaram para conhecer, como um testemunho da história.



**CAPÍTULO II. *Gente e Bicho, não-encantado e encantado, donos de quintais e donos outros, uma “boa distância”.***

(...) Taylor ressaltou que a ideia mestra do pensamento jívaro – mais uma sociedade fluida – consiste precisamente em “situar em um ótimo de distância um outro que não é nem completamente exótico, nem completamente o mesmo, mas é as duas coisas ao mesmo tempo” (Taylor, 1985, p.168-9; tradução livre) (LIMA, 2005:54)

Em seus estudos sobre o “assombro de bicho”, Wawzyniak (2012:30) conclui que *bicho* é uma categoria que engloba animal, espírito, aparição e até pessoa, e *gente* também não concentra o lugar da ação humana. Em um mundo com humanidade imanente e no qual a “natureza” é transformacional, quando de um encontro/confronto entre um humano e um Outro, se a humanidade desse último é vista, a do sujeito que viu estará ameaçada. As configurações e movimentos natureza-cultura resultam de um jogo de posições figura/fundo. A experiência com a alteridade pode afetar ou proporcionar que o animal ou o espírito troque de lado com o humano, o que quer dizer, tornar-se o ponto de vista ou o mundo dominante. Não porque um deles não seja humano, mas porque os dois o são. O autor segue a proposição de Viveiros de Castro (1996:116), de que natureza e cultura não sejam tomadas enquanto entidades fixas e substantivas: “[...] não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma pontos de vista”.

Em uma manhã, na casa de Dona Nadir, tomávamos café com algumas visitas. A senhora comentou comigo que seria bom se eu conversasse com uma delas, Seu Barriga. Seu Osvaldo já tinha comentado sobre suas capacidades de cura. Certa vez em que o cachorro da família estava “mufino” (triste, quieto demais, fraco), “de dar dó”, foi Seu Barriga quem o benzeu e, num instante, aquele se levantou. Para iniciar uma descrição acerca de aspectos das relações humano e não-humano em Santarém Novo, tomo a frase que escutei dele: “(...) aqui é um lugar que tem mais bicho do que gente”. Foi quando passei a escutar esses termos, *bicho* e *gente*, como algo que poderia traduzir aspectos de um modo de existência local. Podemos percebê-lo, tanto nos modos de habitar a cidade, como de fazer pessoas, seus corpos e condutas cotidianas.

Em sua leitura das Mitológicas, de Levi-Strauss, Sztutman (2009:209) aponta para o princípio da “boa distância” presente nos mitos, em suas dimensões espaciais, temporais, cósmicas, mas também no que toca a experiência, o convívio, segundo uma ética da moderação que anima a socialidade indígena. A mediação que o fogo de cozinha realiza, impede que terra e céu se unam, e resultem em um mundo queimado; a separação entre dia e noite, entre as estações, ou os modos de evitar incestos, traçam divisórias a fim de equilibrar proximidades e distâncias. Ao se referir a mitos ameríndios, que versam sobre a separação entre dia e noite, presentes em “A Origem dos Modos à Mesa”, de Lévi-Strauss, destaca que Sol e Lua são dispostos nas extremidades de uma canoa e, entre eles, os intervalos: animais ou outros seres, como um herói poderoso e uma figura atrapalhada, sempre antitéticos. A canoa ocupa a mesma posição de mediadora que o fogo de cozinha: “Um equilíbrio que teve de ser conquistado, pondo fim a um tempo no qual as periodicidades seguiam desgovernadas, sendo os dias e as noites intermináveis ou de duração incerta.” (idem, 2009:300). Anterior à separação que o mito impõe, existiria um mundo de indiferenciação, também entre animais, espíritos e humanos:

Recordemos sobretudo que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, e no comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. (...) A condição original

comum aos humanos e animais não é animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. (...) “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120). (EVC, 1996:119)

Em Santarém Novo, não há um mito que remeta a esse tempo imemorial, nem com marcos de origem de dois mundos, dois tempos, ou da separação entre humanos e não-humanos. Mas em uma noite de cantoria na casa de seu Luís, com seus familiares, escutei dele um Carimbó do “tempo antigo”: “O macaco já foi gente”, “Morava numa casa que nem casa de doutor”, “Na casa do macaco, tinha um corredor”<sup>29</sup>. Todos riram porque perguntei como o macaco tinha deixado de ser gente, foi quando me explicaram se tratar de uma composição antiga, não se sabe de quem. Lembraram-se que quando havia festas de Carimbó em Fortalezinha, comunidade em que moram, as pessoas se vestiam de macaco, e faziam dança específica, imitando o animal. No cotidiano, ninguém afirma que qualquer animal é gente, ou deixou de ser. Mas as relações *bicho* e *gente* que descreverei nesse capítulo, demonstram que a antiguidade da canção não neutraliza seu significado na vida social e o próprio conceito de humanidade, central a sua dinâmica.

A associação de pessoas com animais é frequente nos apelidos, “Morcego”, “Dico Boi”, “Macaco”. Esse último, irmão de Dona Nadir, chamou-me atenção quando escutei conversa dela com a nora, sobre suas peripécias, e as que, em resposta, a família aprontava para ele:

---

29 É interessante notar que a condição de *gente* do macaco está vinculada à posse de uma casa de “doutor”, com corredor, à semelhança da casa grande, das poucas casas que possuem um no município. Há algumas letras de Carimbó que falam do que é feito em Santarém Novo com um diferencial, ele é “civilizado”, qualidade tão valorizada quanto a de ser “tradicional”. Vejamos um deles, com autoria do Mestre Raimundo Ticó: Vou rever minha velha Santarém Novo/ Terra do caranguejo e do camarão/ Lá em cima do trapiche todo mundo vê/ Lindos barcos chegando lá do tijucão/ Tem caranguejo/ Tem camarão/ Pra vender pros lavradores/ Que trabalham pra nação/ Santo Antônio vale dez contos / Pacujá já vale cem / Santarém novo vale um milhão / Pela beleza que teme / Em Santarém Novo /Ninguém vai isolar / Tem um trapicho que a prefeita mandou armar / Em Santarém Novo / É um lugar civilizado /Todo dia tem uma feira lá na praça do mercado”. Nas falas dos moradores mais velhos sobre a cidade, elogiam um tempo em que lá havia grandes lojas de tecido. Nos discursos, Santarém Novo, se não fosse a incompetência dos governantes, poderia ser “desenvolvida”, “avançada”. Orgulham-se da “cultura” local, e preferem a vida tranquila e abundante em Santarém, à da capital, Belém, por exemplo. Ao mesmo tempo que, a seu modo, desejam elementos da urbanidade, de outras culturas e o encontro com “gente de fora”.

Dona Nadir: [...] colocaram o presente lá dentro, fizeram uma casinha tipo uma jaula, e ele não ia pegar, ele não pegava porque já sabia que era sacanagem. Mas muitos que foram, amigos, levaram presente bom. Mas nós não levamos, era banana, era casca de banana, era só assim. Quem manda? Sabe o que ele fazia? Embrulhava a calcinha toda no presente, e dava para os pequenos no aniversário deles.

Natália: Ele parece mesmo com um macaco, né?

Dona Nadir: É! Ele passou aí um dia com um pessoal do banco, negócio de terra, aí as pequenas gritavam "É macaco, macaco!", ah esses homens não aguentaram, eles riram, riram.

Natália: Mas por que será que ele é assim?

Dona Nadir: Olha, a mamãe tava gestante dele, e o papai matava muito macaco.. Aí ele pegou, e disse: "Eu vou matar esse macaco prego, que sempre passa". Aí o papai matou, era um macaco prego grande. Cuidou da carne, disse "Olha, tu não comes, que tu estás barriguda. Se for homem, pode nascer com a cara do macaco". Agora esta aí a cara, o cabelo, e ele é inteligente. Ficou desde a barriga o apelido dele.

A possibilidade de que um bebê humano seja transformado pela subjetividade do macaco, demonstra que a oposição humano e animal é produzida a partir de uma instabilidade. Caux (2015) descreve processos de conjunção e disjunção, ora do "Outro", ora dos pais, pelos quais a criança Araweté têm suas diferenças corporais construídas. Um sinal de conjunção com os parentes é quando ela passa a direcionar seu riso aos pais, que lhe devolvem brincadeiras, risos, carinhos. Antes disso ela ri para todos, para qualquer um, encontrando-se em um estado de abertura que pode levar à conjunção com o "Outro", e a uma disjunção demasiada dos parentes. Haverá um momento futuro, em que a criança passa a se diferenciar dos pais, e passa o dia fora de sua casa, indo até lá apenas para comer. Ainda assim, conjunção e disjunção continuam sendo operados, na contramão dos exageros de uma ou outra, na produção da pessoa. Acerca da primeira etapa, em que a criança deve ser conectada aos pais e distanciada das outras agências:

Roberto da Mata (1976:91) percebe que as interdições visam ao mesmo tempo estabelecer "uma descontinuidade entre a criança e a natureza: daí as evitações de certos animais considerados ondui" e,

por outro lado, uma continuidade entre “o novo ser humano potencial (... e) certos membros da sociedade humana”. Trata-se de produzir a conexão entre um ser e seus parentes - mas justamente empreendendo uma ruptura com as possíveis agências que o circundam (CAUX, 2015:189).

E entre os Juruna:

A reprodução humana e a socialização são baseadas em intervenções que neutralizam um afeto animal (agressividade-e-medo), freiam a volição, e capturam capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara) (LIMA, 1996:28)

Conforme Spencer, Da Matta e Viveiros de Castro (1979:11), o corpo e seus processos de comunicação com o mundo (como a alimentação) é tema central na vida social e na constituição da pessoa nas sociedades indígenas sul-americanas. No artigo sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (1996:128) faz a ressalva de que esse corpo não se confunde com uma fisiologia, mas diz respeito aos afetos e capacidades que o singularizam, o que come, seu movimento, se é gregário ou solitário. Complementa, chamando atenção à morfologia como um signo poderoso dessas diferenças. Porém, pode enganar, e esconder um outro corpo.

Seu Macaco é resultado de uma conjunção exagerada de corpos por meio da alimentação, possível pela transgressão da interdição. Ainda na barriga da mãe, o corpo em uma condição aberta à ação não-humana. Ao caçar, o pai de Dona Nadir e Seu Macaco ocupava a posição humana. Sua mulher, grávida (corpo vulnerável a outros modos de existência) ingere a carne da presa, e seus hábitos, afecções, atributos são revelados na pessoa que estava se constituindo. Carne, depois de morta, ainda origem da perspectiva: “Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo” (*idem*, 1996:128).

Em visita à escola Justino Montalvão, em Santarém Novo, Juninho, um menino de sete anos, chamou-me atenção por sua habilidade de contar histórias. As crianças de sua turma, atentas, ao redor dele, enquanto narrava o dia em que acompanhou o avô na tarefa de pegar lenha. Sua professora percebeu meu interesse, e compartilhou comigo uma outra história do menino, que ele contara no

dia anterior, depois de chegar esbaforido na sala. Juninho corria em nossa volta, a professora dizia: “Como era, Juninho?”, desistiu, e contou-me ela mesma: o menino estava em casa, dormindo na rede, quando acordou espantado, e percebeu uma preguiça deitada em seu peito. Pegou a preguiça, e a devolveu ao quintal. Depois foi ao banheiro, quando tomou um susto, deparou-se com uma mãe tartaruga e seus filhos, banhando-se na bacia aonde ele tomaria banho. Fez o mesmo, levou-as ao quintal. Depois de escutá-lo, a professora perguntou: “Por que tu não trouxeste uma tartaruga para mim, Juninho?”, e ele: “Porque a senhora sabe que se eu fizer isso, o IBAMA me prende”. A distinção espacial da casa, entre os cômodos da parte interna e quintal, o movimento de colocar os animais em seu lugar, parece-me um modo de desfazer uma confusão. O menino está em comunicação com aqueles “outros”, ele os flagra em suas humanidades, dormindo na rede e tomando banho no banheiro como ele, daí o susto. A história conta o deslocamento entre perspectivas, ao qual Juninho reage com uma iniciativa de reordenamento<sup>30</sup>. O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA) está colocado como mediador, é ele quem regulamenta a relação com esses animais, talvez Juninho traga em seu discurso alguma referência à proibição de domesticação e transações com animais, pela presença desse órgão na fiscalização da RESEX.

Como nessa narrativa, percebi também em outras e nos comentários e situações cotidianas, um dualismo *bicho/gente* motivando interdições alimentares, práticas de cuidado com o corpo, posturas nas relações interpessoais. Quando das transgressões e seus maus efeitos, é ativado um perigo iminente, o da contaminação ou da inversão de posições. O que demonstra que não há separação radical entre “mundo natural” e humanidade (SZTUTMAN, 2009). Há experiências pessoais de confronto entre estas perspectivas, a fim de garantir uma distância, sujeita a rupturas constantes. Veremos mais adiante, no que diz respeito às relações com as paisagens, tanto nas narrativas de experiências pessoais como naquelas do “tempo antigo”, que algumas posturas como pedir licença para pegar peixes, ofertar tabaco, ou as práticas de *pajés* operam como mediadoras de distâncias e proximidades.

---

<sup>30</sup> Ao longo da dissertação é trabalhada a divisão cidade-casa-quintal/mato-mangal-maré para distinguir os domínios de *gente* e *bicho*, não-*encantado* e *encantado*, na história de Juninho ele reordena a distinção espaço das pessoas/espaço dos animais entre espaço interno da casa e quintal.

Sigamos com o cotidiano: após o banho das crianças, no final da tarde, a neta de Dona Nadir estava sentada na mesa grande da cozinha, quando a avó mexeu em seus cabelos, e lhe recomendou: “Ei, te faz mulher! Vai ajeitar esse teu cabelo. Tu não és bicho!”. Só vim atentar à expressão quando, em outro momento, escutei algo parecido de Seu Luís. Conheci esse senhor e alguns de seus familiares, quando passei dois dias em sua casa, por recomendação de meu tio, que era conhecido por ele como “do pessoal da reserva”. Ele preparava a canoa a motor para o dia seguinte, quando fazia um passeio com “duas moças de fora”, que pagariam pelo serviço. Disse que poderíamos aproveitar o combustível, e convidou a mim e meu filho para conhecermos o *igarapé*, acompanhados por suas filhas, netos e outras crianças. Estávamos no trapiche de Faustina (uma das comunidades de Santarém Novo), aguardando o combustível. Uma de suas netas, Ana Clara, recusava-se a voltar em casa para buscar o boné, antes do nosso passeio. Além disso, demonstrava pressa para entrar na canoa, tentando ser a primeira a descer as escadas algumas vezes, e gritava para que fôssemos logo. Foi quando o avô lhe deu ordem para colocar o boné (sua tia já havia trazido), e que esperasse: “Te aquieta aí, tu não és bicho!”. Em outra circunstância, Dona Joana Evangélica usou expressão parecida. Falávamos de doenças, remédios, quando perguntei a ela sobre menstruação, o que seria recomendável ou não fazer neste período:

Olha, antes não podia ir para o *igarapé*, para o sol. Eu fico na minha, mas quando eu me criei era assim. Por isso antigamente duravam mais, tinham mais anos de vida, porque eles eram zelosos quando menstrava, quando estavam de resguardo. Hoje em dia a mulher menstrua num dia, no outro dia já está no sol. Parece que nem bicho! É, mas bem que o bicho ainda fica uns dias no buraco. (Dona Joana Evangélica, em março de 2017).

Nestes exemplos, um cabelo desarrumado, um estado afobado, falta de zelo com o corpo (como se expor ao sol menstruada, ou sem proteção, na travessia de canoa) fazem o *bicho*, e não *gente* (ou mulher). Esse *bicho* não me parece restrito à figura do animal, e sim remete a um “Outro” generalizado, aquele ao qual se associa os maus hábitos ou a falta deles, às posturas inadequadas. Uma ressonância do sentido com que os Piro usam a expressão “bicho do mato”, referindo-se aos Mashko – que teriam a prática do intercuro sexual entre irmãos e irmãs – “um povo

distintamente não humano”, “eles não são humanos, são bichos do mato” (Gow, 59 1997:46). Mas o animal é a forma típica do *bicho*, de outrem, não é o modo como a consciência vê a si mesma (EVC, 1996). Inspirada nos estudos de Joana Overing (1991), Tempesta (2004, 11-12) apresenta uma compreensão, entre os Munduruku, de modos identificados a uma boa socialidade e a uma boa pessoa, nos quais se enxerga os exemplos supracitados: “as capacidades de auto-controle e autonomia como da pessoa, são identificadas ao comportamento propriamente social, avaliado como bom, civilizado, belo, limpo e contido.”.

Motivo de muito riso, Nádia (uma das filhas de Dona Nadir e seu Osvaldo) fazia uma limpeza no quarto reservado a mim e ao meu filho, quando uma mucura (animal conhecido por seu *piché*, *pitiú*, mau cheiro, e por sua feiura) saiu em disparada de dentro do tambor, guardado em cima do guarda-roupa. Durante nossa estadia, eu escutava barulhos que, imaginei, viriam de ratos, de fora da casa. Mas era a mucura, quem dormira conosco há quatro meses. Pessoas da família diziam coisas como “Axi, credo, que a mucura gostou da Natália!”. Moisés, um dos filhos mais brincalhões, comentava com quem chegasse “Olha, está sabendo que a mucura gostou da Natália? Estava dormindo lá com ela”. Não sei o que foi dito em minha ausência, a descoberta se deu num momento em que não estava na cidade, mas havia um misto de humor e vergonha naquelas falas. Moisés, sem pudores de insinuar uma identificação minha com o animal do mato. Dona Nadir e seu Osvaldo, que não são menos brincalhões, riam com comedimento, e diziam “Não fala assim Moisés”.

Dona Nadir se mostrava aflita por um irmão diagnosticado com epilepsia, que não gosta de tomar banho, mas dá banhos frequentes nos cachorros, com os quais convive mais do que com a família. Eu lhe contei sobre um filme que vira, no qual os cachorros têm papel importante no tratamento de pacientes com a doença, então concluiu: “Deve ser por isso”. Nada que tenha lhe tranquilizado ou positivado a ação de seu irmão, o que me pareceu destacado para ela, foi o estranhamento com essa preferência pela proximidade com os animais e não com seus parentes, sem ter dado atenção a sua eficácia curativa.

Se de um lado produz uma relação com a hóspede estrangeira, com o tom do humor, por outro lado, a instabilidade das posições *gente* e *bicho* motiva uma



constante construção, frente a possibilidade de “uniões perigosas” (SZTUTMAN, 2009) gerarem maus efeitos. No caso de Seu Macaco, suas inconveniências são transformadas com o riso e os desafios de troças. Com exasperação são tratados os maus modos da neta de Dona Nadir, a de Seu Luís, assim como a mulher que não se resguarda, por Dona Joana Evangélica. Quando os efeitos revelam a subjetividade compartilhada com outros seres, como no caso de Seu Macaco, ou alguém como Juninho, presencia, vê a humanidade dos animais, também é ativada a possibilidade da inversão de perspectivas humano/não-humano. Tudo se passa como se a todos fosse possível ser *bicho e gente*.

Note-se que Juninho é considerado um contador de histórias pela professora e por seus colegas de turma, e Seu Macaco, embora inconveniente (houve circunstâncias em que provocou raiva em algumas pessoas), uma pessoa extremamente engraçada e inteligente. Os dois não sucumbem (não adoecem, enlouquecem ou morrem) ao ponto de vista de outrem. Eles comunicam ou encarnam um encontro entre *bicho e gente*, nos quais as subjetividades dos animais, à Juninho, dar-se a ver, e a Seu Macaco, forma-o enquanto pessoa: duas transformações. Esses sujeitos me remetem ao xamanismo amazônico que, segundo Viveiros de Castro (1996:135), caracteriza-se pela habilidade de cruzar as barreiras corporais, assumir perspectivas de outras espécies, e voltar a sua. Como Seu Macaco, administram essas relações com não-humanos, porque, tal como Juninho, podem ver esses seres, como eles se veem, humanos. Seu Macaco e Juninho, mesmo que não sejam apontados como *pajés*, exercem uma diplomacia cósmica.

Mais um exemplo de transformação humano-animal, é a história amplamente compartilhada na cidade, sobre um senhor que morreu na estrada, em um acidente de moto, e se transformou num bode. Aqui, o animal se torna o corpo de um morto. Até um tempo atrás, o bode estava sempre a perturbar quem passasse por uma determinada rua, com sua catinga (mau cheiro). Seu Osvaldo me contou, quando passou por lá, em vez do bode, foi um sapo que o perseguiu. Escutou um “fungado” e, quando olhou para trás, deparou-se com o sapo de tamanho descomunal, correndo em sua direção. O senhor conseguiu fugir, escondeu-se na casa de parentes, e quando saíram à procura do animal, havia sumido. Seu Osvaldo termina

sua história com uma questão: “Será que o sapo já era o bode?”. Essa é a única história de *bicho* em que seu Osvaldo diz acreditar, porque lhe aconteceu. Quando narra a perseguição, é com pavor. Depois, os risos: “É, agora a gente ri, mas na hora...”.

Estamos diante de uma singularidade ontológica compartilhada com os ameríndios, segundo a qual o corpo é natureza diferenciante, e suas transformações, experiências de um confronto entre animalidade e humanidade (EVC, 1996:131). Para compreendermos esse corpo que é transformado pela experiência com a alteridade, é importante ter em conta que se está partindo de uma natureza outra, que é da ordem do feito. O corpo é a diferença entre *gente* e *bicho* na fabricação do sujeito. Isso pode ser notado nos relatos acima, acerca de corpos em trânsito entre qualidades humanas e não humanas, sendo feitas e desfeitas, aparecendo e desaparecendo, tomando novas formas. Um corpo que faz ou torna outra, a existência.

Nas etnografias com ribeirinhos amazônicos de Wawzyniak, Alencar (2002) e Lima (2015), assim como nas de Maués (1990, 1994, 2006), com populações rurais, *bicho* aparece associado ao *encante*<sup>31</sup>, à morada ou a cidade dos *encantados*. Maués (1990, 1994, 2006) traz em suas etnografias, *encantados* classificados como “bichos do fundo” (Rei Sebastião, Cobra Norato, Oiara), associados aos rios, distintos daqueles das matas (Curupira, Anhangá), e os define como seres que não morreram, mas se encantaram.

Os encantados aparecem na figura de bicho [...]. É gente, mas é do fundo, é uma pessoa imitando um bicho [...]. Mora nos rios, nos igarapés. (Pescador de Itapuá) Gente do encante se vira em tudo, se vira numa cobra, num boto, num peixe [...]. Bicho é isso que se fala, mas o encantado se vira em tudo e o bicho muitas vezes é uma gente do encante [...] (Pajé de Itapuá, pescador aposentado) (MAUÉS, 2006:20).

*Encantado* designa seres capazes de assumir aparências variadas, de animais e de outras pessoas. Portanto, não sendo qualquer pessoa ou animal, apenas aquele que se encanta. Diz respeito ainda à pessoa que passou pela transformação, pelo encantamento, foi alvo do “ataque de bicho”, referindo-se a um

31 Alencar usa a definição de acordo com Galvão (1976:146): “(...) cidade onde moram os encantados. (...) tudo que se refere aos sobrenaturais. Os companheiros do fundo são encantados”.

estado de perturbação física, embaralhamento perceptivo e comportamento atípicos, de loucura, doença. Ainda segundo Maués (2012:38):

Na superfície terrestre habitam os seres humanos (entre o nascimento e a morte), os outros animais e as plantas. No “fundo” – das águas e da terra – fica o lugar do “encante”: é a morada dos encantados que, no entanto (e de várias maneiras), relacionam-se com os humanos que moram na superfície. Os encantados são vistos também como seres humanos (não são pensados como espíritos), porque não morreram, mas se encantaram. Os dois mais importantes são o Rei Sebastião e Norato Antônio (Cobra Norato), mas há muitos outros personagens, inclusive princesas, entre as quais se destacam as filhas do Rei Sebastião.

Em Santarém Novo, os *encantados* me foram descritos como sinônimos dos *donos* e de *bichos*. O *fundo* trazido na etnografia de Maués com outras populações do nordeste paraense, aqui também, mesmo nem sempre descrito com este termo, está no *mangal*, mato, maré. *Encantar*, em todos os seus usos, estende o sentido de uma metamorfose. É semelhante a categoria “engerar”, que aparece na etnografia de Wawzyniak (2003:41) com os ribeirinhos do Tapajós: “usado para indicar a transformação dos “bichos” (...), sugere uma concepção de corpo como processo no qual ocorre uma permanente troca de aparências e de pontos de vista”. Em relatos feitos à Deborah Lima (2015:179),

a metamorfose de encantados é pensada como uma troca de roupas, ou de “capas”. No relato de Dona Nila (LIMA:180), o bicho é a capa: Aquilo que a gente vê, é uma capa. Quando tira, sai uma mulher, sai um homem. A capa é o bicho. A gente está igual à gente aqui ó. Bonitos e feios, crianças, e velhos e velhas. Todos. (Tefé, julho 2005)

Dona Nadir me contou o que aconteceu com Seu Newton, que todos conhecem como Seu Morcego: teria ido embora da cidade, depois de ver uma sereia, e ficar louco. Neste dia, como nunca tinha lhe acontecido antes, pescou uma quantidade enorme de peixes. Mas antes de ir embora, uma sereia apareceu, e lhe disse que levasse todos, junto a uma bola de cristal trazida em suas mãos. Quando chegasse em casa, a primeira coisa que Seu Morcego encontrasse a sua frente, teria que levar a ela, até as seis horas da tarde. Todos os dias, seu cachorro o recebia no portão de casa. Nesse, foi sua filha, uma das gêmeas, quem estava lhe

esperando. Sua sorte foi, já que nunca tinha visto aquela sereia, ter medo, não levar os peixes, tendo assim escapado de perder sua filha para a sereia.

Dois meses depois de ouvir essa versão, Nadja, filha de Dona Nadir, convidou-me para ir até Salinas, município vizinho, onde hoje mora Seu Morcego. Elas queriam que eu ouvisse dele o que acontecera, e quando voltei para casa, demonstravam curiosidade em saber o que eu tinha escutado do próprio, que fora *encantado*. Em Salinas, Nadja me apresentou como sua amiga. A família já almoçara, mas ainda tinha peixe frito, e colocaram à mesa novamente, para nós. A casa ficava ao lado de um *mangal*, Seu Morcego estava tecendo uma rede de pesca no quintal. Após o almoço, Nadja disse a sua mulher que ela tinha me levado lá para escutar aquela história, “Como era mesmo?”, a senhora disse que só Seu Morcego saberia contar, pois ele quem viu. Chamaram-no, ela repetiu a ele sobre nossa curiosidade, “Aquela história”, e os dois fixaram os olhares um no outro, o senhor já sabia do que se tratava.

Seu Morcego sentou em uma cadeira ao meu lado, o acontecimento em sua versão traz algumas diferenças. Corrigiu o que se fala sobre as gêmeas (ouvi outras pessoas contarem essa história, com ênfase a esse dado, Dona Graça disse “Ela ia deixar uma, e levar a outra”), na verdade a troca seria feita por sua filha mais velha. E foi sua esposa quem me explicou: a mulher já os enxergava, pois todos os dias passavam pelo caminho onde fica esse *igapó*<sup>32</sup>, para irem ao “roçado”. O que ela queria, era desencantar, enquanto sua filha se encantaria em seu lugar: “Os mais velhos explicaram assim para gente, a conta era cem anos, que ela era encantada. Agora ela queria outra pessoa para deixar no lugar dela. Eles entendem.” A senhora não é natural de Santarém Novo, e fez questão de expressar contentamento pela mudança: “Ah eu não sinto falta nenhuma, faz uns dez anos eu não vou lá, Santarém Novo, aquele lugar, a senhora está gostando? (perguntou a mim). Tem muito *bicho* para lá, tem dessas coisas.”

Eu fui deixar uma malhadeira lá no igapó. Eu era acostumado a deixar, para ver no outro dia. Quando chegava lá, pegava muito peixe, saco de peixe. Essa manhã eu saí bem cedo. Quando cheguei lá, escutei um baque, “Tão roubando a minha malhadeira”, fui rápido ver. Avistei uma mulher, uma mulher loura, com cabelo assim, muito loura. Eu desconfiei que não era gente lá de Santarém, era diferente, loura.

<sup>32</sup> Igapó: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Mata\\_de\\_igap%C3%B3](https://pt.wikipedia.org/wiki/Mata_de_igap%C3%B3)

Ela me apresentou uma pedra grande que ela tinha, era a riqueza dela. Aí eu não fiz negócio. Eu só via o cabelo grande dela, espalhava na água. Depois aconteceu uma coisa, eu não pegava mais peixe. (Seu Morcego, maio de 2017)

Numa manhã de domingo, Nadja convidou a mim e meu filho para um banho de *igarapé*, na casa de Seu Sandoval. Sua família veio de Bragança há alguns anos, a casa ainda em construção. Por enquanto, levantaram uma cabana grande, onde ele mora com esposa, Ruthe Maria, um tio idoso dela, e uma neta, Isabely. Enquanto a senhora prepara o almoço, eu, meu filho Khalil, Nadja, sua filha Niara e Isabelly brincávamos no *igarapé*. Correndo sobre a margem com pneus feita por Seu Sandoval, Isabelly recomendava a nós que não chegássemos perto do *olho* – o que eu conheço como “olho d’água”, onde fica a nascente do rio –, ou então poderíamos morrer. Depois, enquanto almoçávamos, perguntei ao seu avô o porquê daquilo:

No rio? Não lhe conto é nada, quando eu chegava do roçado, ia pescar, para quando a minha mãe chegar, já ter peixe. De uma vez, só vi uma mulher nua tomando banho de costa, me deu febre de três dias, eu era criança ainda, tinha uns nove anos. Aí eu cheguei da escola, “Vou já pescar”. Parenta minha não era, não era minha mãe, não era minha irmã. Aí eu tornei me virar para ver se ainda estava lá, aí já não estava. Minha mãe mandou uma pessoa, uma vidente, fazer um remédio pra mim. Era uma mãe d’água, ela nem me olhou, ela sentiu que eu estava me aproximando, e com isso me deu febre, dor de cabeça. (Seu Sandoval, abril de 2017).

No perspectivismo ameríndio, os animais e espíritos se veem como humanos quando estão em sua própria casa ou aldeia (EVC, 1996:116). Quando Seu Sandoval vê a Mãe D’água, como ela vê a si mesma, já demonstra uma torção em sua perspectiva. O senhor iniciou a história porque perguntei sobre qual perigo haveria no *olho*. Enfatizou que a mulher não era sua parente. O rio é uma alteridade. A dor de cabeça e a febre levam a constatação de que se trata de uma mulher diferenciada, loira, do rio, *Mãe D’água*. A “vidente” controlou o processo de transformação. Aqui é a visão que afeta seu corpo, seu ponto de vista, é como presa que a *Mãe D’água* o vê, em domínio que é dela, quando ele a vê humana. Trata-se de um jogo entre como se vê o outro, e como se aparece ao outro, tendo a predação como relação.

No caso anterior, de Seu Morcego, ele resiste às ofertas de uma mulher loira. Na versão que chegou à Dona Nadir, muito peixes foram oferecidos a Seu Morcego, junto a uma bola de cristal (que na versão do senhor, é uma pedra). Na história contada por ele, pegar muitos peixes era algo que fazia diariamente. Não fazer negócio com a mulher, o que depois prejudicou sua pesca. Essa mudança e comentário de sua esposa – sobre a passagem da família pelo *igapó*, quando iam ao *roçado*, ser acompanhada pela mulher – sugerem que a abundância anterior também teria uma interferência da *encantada*. Ela ainda se refere a uma contagem de tempo para o encantamento. Aqui, novamente, menção a uma época em que a posição desses seres, neste contexto transformacional, um dia não foi a mesma.

Alencar (2002:s.n.), em seu trabalho com ribeirinhos do Médio Solimões, percebe em suas narrativas que a descrição do “mundo do fundo” replica elementos da vida urbana, moderna, capitalista:

(...) apartamentos e suas camas de luxo, os bens materiais de consumo – relógios, bebidas, óculos -, as hierarquias (fala-se em princesas, em general); a possibilidade de enriquecimento/poder como fator de diferenciação social. Trata-se de um mundo que é o oposto do mundo da várzea onde nem mesmo cama se tem para deitar; onde raramente se usa relógio, pois o tempo é o tempo da natureza; onde há uma identidade partilhada, pois todo mundo é parente...

A autora sugere que embora haja um aspecto sedutor no acesso a esse mundo de coisas, há por outro lado uma rejeição, mesmo anterior à urbanidade e modernidade, a ver também com a mercadoria, como percebida pelos ribeirinhos, que representa uma relação estrutural de dominação. Lima (2015:191) sugere que as narrativas ribeirinhas sobre experiências pessoais com o boto, são registros do encontro colonial, baseado nas premissas do perspectivismo: “(...) o homem branco é uma alteridade de terceira ordem – uma capa (o traje branco que lhe caracteriza) sobre a capa animal (o boto), que encobre a humanidade comum.”. Em “nossos” termos, o encantamento pelo boto seria uma transformação sociocultural, mas de um ponto de vista perspectivista, ele se dá com a transformação dos corpos. Lima traz a narrativa de Dona Nila, que desce ao fundo a convite de um homem, e consegue voltar, porque resisti a um caju, “enorme”, “desse tamanho”. Para os seres

do *fundo*, o que seria aquilo que ela estava vendo como caju? Comê-lo seria assumir o ponto de vista, o corpo dos *encantados*. (*idem*, 2015:183). Com essas premissas ontológicas, o perspectivismo ameríndio produz um modo de relação baseado na “desconfiança”. É preciso prestar atenção às aparências e investigá-las. As narrativas do boto tratam dessa preocupação em relação ao homem branco, que se apresenta vestido a caráter.

Há uma narrativa conhecida por todos com quem conversei, sobre uma ilha, que oferece risco do *encantamento*. Dona Duca, irmã de Dona Nadir, atualmente moradora de Belém, estava de passagem por Santarém Novo. Dona Nadir a estimulou a relembrar as histórias contadas pelo pai, e dizia que eu aproveitasse. “Ah mas o que tu queres saber? Depois eu te conto.”, eu esperava Dona Duca acordar, e se levantar da rede. Esperava mais um pouco, ela tomava seu café com tapioca, e nada de falar. Até o dia em que estávamos sentadas nas cadeiras do pátio da frente, e ela contou sem pedido.

Tem uma ilha, do tempo dos antigos ainda, que ela fica no meio do rio. E esse mar (às vezes se referem ao rio como mar) que tu vêes aqui, de um lado e do outro, ela fica bem no meio. Lá tem tudo. Era assim, quando nós íamos para Porto Seguro, né? Porto Seguro é o lugar onde a mamãe morava. É um lugar mais além da ilha, só ia de canoa. Cinco horas da manhã, a hora da maré. Aí o papai acordava a gente, ele e a mamãe. Eles preparavam tudo, café, tudinho, aí nós íamos lá para o trapiche, os que estavam grandes já desciam a escada, os que estavam crianças, o papai ti ilha, eles diziam assim: “Olhem minhas filhas, essa ilha é encantada, aqui canta galo, bate sino.” Aí de madrugada eles fazem os movimentos deles, dessa ilha. Às vezes, quando nós já estávamos mocinhas, nós perguntávamos: “Pai, não é aqui que o senhor vem pegar o caranguejo?”, ele dizia assim: “É! Mas quando nós chegamos aqui na ilha, a gente pede, “Me dê um peixe, me dê um caranguejo. Aí a gente fica tirando os caranguejos, pegamos peixes. Dentro dessa ilha aqui, que vocês estão vendo, tem um poço, a água é bem clara. Se a gente chegar nesse lago, e ficar olhando, a gente vê pessoas dentro.” É o único lago dentro da ilha, a água é clara. Aí eles diziam que se desencantasse a ilha, Santarém Novo ia pro fundo. (Dona Duca, março de 2017)

Depois de muitas tentativas, Nadja conseguiu marcar nossa ida à casa de Seu Silvestre, porque ele, junto a Seu Joaquim, protagonizou uma história famosa, de uma baleia encalhada na croa, próximo à Ilha Encantada. Decidiram matá-la, e repartir a carne. Um bocado de gente apareceu depois, de Maracanã e outros

municípios, todos vieram pegar seu pedaço. Seu Silvestre ficou com dó ao vê-la gritar, arrependeu-se. Parecia que a história tinha acabado, calou-se por uns segundos, depois revelou: “Tinha um diamante na cabeça dela.”. A pedra preciosa foi roubada por alguém, sem que ele e o parceiro de pesca vissem. Repórteres de Belém vieram fotografar o acontecimento e a baleia. Escutei a história junto à Nadja, em frente a sua casa, onde, em todos os finais de tarde, adultos e jovens sentavam-se, com as crianças brincando ao redor. Entramos para que eu tomasse uma água, e pedi para gravar nossa conversa. Nesse momento, todas as crianças que tinham vindo atrás de nós, sentaram no chão, em frente ao sofá no qual Seu Silvestre sentou, e eu perguntei: ‘Seu Silvestre, a baleia estava na croa, né? Perto daquela ilha. O senhor já foi lá?’:

Meu tio foi lá dentro dessa ilha tirar caranguejo, e se perdeu, lá ele achou um lago grande, tudo quanto é marca de peixe tinha dentro, até pirarucu tinha lá, até boto tinha dentro desse lago. Para ele conseguir sair de lá, foi uma luta. É dizer dos antigos, o pessoal passava, e galo cantava, macaco assoviava. A gente morava em Bacuriteua (uma das comunidades de Santarém Novo), nós sempre gostamos de pescar. Papai disse assim mesmo, “Olha aí meu filho, galo cantando”, uma hora da madrugada, eu escutava. Disque ela andava daí, se mudava, desaparecia, agora ela ficou aí, não sai mais, agora ela se plantou e vive aí. Às vezes eu ia à noite, amanhecia por lá, e não via nada. Foi aonde eu criei meus filhos, pescando, a custa desse rio aí e desse mangal de meu deus, graças a deus. Eu não tenho vergonha, porque não é mentira minha, isso é um orgulho, foi aí que eu criei meus filhos. Eu só pedia muito para deus me livrar, a gente anda de noite, a gente escuta muito movimento porque nesse rio já morreu muita gente. Eu estava lá na beira, esperando a hora da maré, já escutei muita gente remando, botando água de canoa, pessoas assoviando, curu curu, aí só o som, e some, coron, coron, coron (do remo). Mas isso é história daí dos pretinhos, aparecem os pretinhos em tempo de maré grande, muita correnteza, aí eles vão levando a enchente, até porque eu já vi dois, aí nessa croa, eles vão pulando na frente, levando aquele tufo de água. Eu mais o meu pai já vimos, dava muita praticidade, a gente ia pescar. Não vi de tudo, via só do meio para banda da cabeça, pretinho mesmo, parece um carvão. A curupira é do mangal, o pretinho é na enchente, eles levam, vai lá e volta, aquele peso de água. Para quem não sabe, é feio, mas para mim, não, eu acho muito bonito. (Seu Silvestre, grifo meu, maio de 2017)

Todas as pessoas com as quais conversei afirmam ou remetem às histórias “dos antigos” para falar da Ilha. Lá se toca carimbó à noite, sinos batem, e galo canta de madrugada, elementos de rituais, do dia a dia da cidade, que parecem



enunciar uma humanidade comum entre a ilha (“mundo do fundo”) e Santarém Novo (“mundo da superfície”). Parece-me que a ilha é espelho invertido da cidade. Porém, há um “algo mais” ali, a água do único lago, é clara, diferente da água escura e turva dos rios e *igarapés*; se olhar bem, vê-se gente lá dentro; até botos (que não aparecem com frequência, e parecem guardar alguma especialidade, que não pude compreender). E o que seria aquela bola de cristal oferecida pela sereia a Seu Morcego? Aquela abundância de peixes? Por que se trata de uma mulher loira? E que espécie de baleia é essa, cuja cabeça guarda um diamante? Temos signos de riqueza (pedras preciosas) segundo valores ocidentais, e de atributos de corpos outros, brancos. Não referidos a alguma transformação animal, como em narrativas amazônicas sobre o boto, mas na forma híbrida das sereias, que também enganam, até onde se pode vê-las para fora da água, são *gente*, da cintura para baixo, são peixe<sup>33</sup>. A visão das mulheres em suas formas humanas, a negociação com elas, também passa pelo deslocamento do ponto de vista, tanto é que Seu Morcego fica “louco”, “perde o juízo”, estado descrito como “abobalhado”, “não fala”, “não quer nada”; e seu Sandoval sente dores de cabeça, é curado pela “vidente”. Todas as narrativas que envolvem a visão de formas ou hábitos e comportamentos humanos de encantados, produzem esse sentido, de um corpo que vê diferente, porque foi transformado em algum nível. Os signos de beleza e riqueza afetam negativamente porque podem ser mero engano, alienando os atraídos daquilo que os faz *gente* ou não-encantados, de seus parentes, lugares, hábitos.

A “mulher do igarapé” quer trocar com a filha de Seu Morcego. Além da inversão de *encantada* para desencantada, ela passaria a pertencer a sua família? Trocar de posição com uma parente, é como assumir sua perspectiva. Parece que o *fundo*, embora atraente, é vivido pela sereia como prisão, tanto que gostaria de trocar de mundo. Se a ilha desencantar, Santarém Novo é quem se *encanta*. A “gente do fundo” deseja a alteridade, ou ocupar o ponto de vista que faz dos santarém-novenses os sujeitos em nosso mundo. Esta narrativa se assemelha às

---

33 Na versão de Dona Nadir, é uma sereia que aparece para Seu Morcego. Em outro momento, ela me procura para dizer que uma moça paulista que visitara a casa, durante a festividade passada de Carimbó, cantou-lhe uma música que “diz bem qual é o caso” da sereia: “Da cintura pra baixo eu sou peixe, da cintura pra cima eu sou gente”. Trata-se de um verso de um carimbó de Mestre Verequete, originário também do nordeste paraense, de Quatipuru, município vizinho de Bragança. Dona Nadir me falou da música como uma confirmação à existência desses seres.

coletadas por Heraldo Maués (2005), inclusive em município vizinho a Santarém Novo e Salinas, São João de Pirabas, mas também em toda região do Salgado. Nessa cidade há a Ilha de Fortaleza, onde estão a “pedra do rei Sabá” e o “coração da princesa”. Rei Sebastião é um encantado,

A ideia messiânica de um possível desencantamento do rei Sebastião está sempre presente na região do Salgado, entre as populações rurais. A lenda que expressa melhor essa ideia, contada em várias versões, refere-se à aparição de filha do rei a um pescador, na ilha de Maiandeuá, pedindo que ele a desencante. Se isso acontecer, ele terá como recompensa casar com a princesa. Além disso, caso isso aconteça, as cidades dos encantados aflorarão à superfície, enquanto todas as nossas cidades irão para o fundo, estabelecendo-se, a partir daí, o governo do rei Sebastião sobre o mundo. (MAUÉS, 2005:264)

Ao mesmo tempo que São Sebastião é religiosamente cultuado nestas regiões e se estabeleça como esfera transcendente, centrando aqui em uma ontologia perspectivista, a inversão de mundos é o risco e depende da relação. Ele se dá pela ameaça de incorporação do outro, com a literal alternância de lugares, ou com a permanência de um *encantado*, como se fosse um não-*encantado*, entre os habitantes da superfície. Não há só a ameaça de cooptação dos mesmos pelo *fundo*, mas também que os *encantados* invadam a superfície, por meio da troca espacial ou de pessoas. Percebemos que o *encantado* quer retornar a uma condição anterior de humanidade e, no jogo entre alteridades e subjetividades, se isso acontecer, os não-*encantados* é que abandonariam esta condição. Um outro termo que os nomeia é *invisíveis*, avistá-los é entrar em contato, perigosamente, com uma humanidade perdida.

Diferentes dos Wari’, com quem Aparecida Vilaça fez sua etnografia, para quem os humanos poderiam ser vistos como animais por algumas espécies, entre os Yudja, segundo Tânia Stolze Lima (2005:215):

(...) enquanto nós, os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política.

Entendo que *encantados* veem humanos vivos como tais e, ceder, responder a esta visão afirmativamente, relacionando-se com eles sem cuidado, pode ser a porta para se *encantar*, já que só um ponto de vista prevalece. Para alguns, não se deve chegar perto da Ilha, onde pessoas já foram “mundiadas”, perderam-se por muitas horas, dias, ou nunca mais acharam o caminho de casa. Há quem exerça seus modos de diálogo com a Ilha, como vimos na narrativa de Dona Duca, quanto ao proceder de seu pai; e com Seu Silvestre, que afirma não ter medo, contar com a proteção de Deus. Há relações semelhantes as que se dão com o *mangal*, de uma mediação com os *donos* desses lugares, como demonstra a atitude do pai de Dona Duca e Dona Nadir, ao pedir licença para pescar ou tirar caranguejo; ou na narrativa de Seu Silvestre, que fala sobre muitas pessoas que já morreram em suas proximidades, e as relaciona com os barulhos noturnos. Esse senhor traz ainda outros personagens, os “pretinhos”<sup>34</sup>, a carregar, e fazer o movimento da correnteza, das ondas. Ao narrar, fazia movimentos com as mãos, como se a água fosse um tecido manipulado pelas crianças, que só viu da cintura para cima. Conseguir o sustento das famílias, para os dois senhores, passa por uma boa convivência com essa ilha, a maré, os seres, passa por enfrentar o medo, proteger-se com rezas, e pedir pelo que é da ilha, e não seu, a um ponto em que Seu Silvestre, que os conhece e aos sinais que produzem, assiste, acha bonito.

Esses seres são a própria paisagem, participam do fluxo de acontecimentos que a constituem. No relato de Seu Silvestre, os *pretinhos* que habitam as águas, animam, fazem seu movimento. Além da ilha, os moradores também falam de uma cobra-grande que mora embaixo da praça matriz, onde fica a Igreja de Nossa Senhora Conceição, de frente para o trapiche, à beira-rio. Partes dela já foram vistas nas proximidades do trapiche. Caso se movimente além da conta, ou cresça demais, Santarém Novo pode ser destruída. Essas duas narrativas, da Ilha Encantada e da Cobra Grande, recriam uma moralidade da “boa distância” no que diz respeito às forças outras que habitam a cidade, e colocam em risco esse mundo (na forma do “encantamento”, ida ao *fundo* ou as levando à loucura ou à morte). Isso pode acontecer caso sejam invadidas, ou deslocadas de suas posições, seja pelo

---

<sup>34</sup> Perguntei a Seu Silvestre se eram os “pretinhos” que fazem a brincadeira mencionada no capítulo I, mas ele disse que não, ele se refere aos “pretinhos da maré”.

desencanto (a humanidade da ilha saindo do *fundo* à superfície) ou pelo exagero (do tamanho da cobra).

Eu estava lá com meu avô. Aí faltou lenha em casa. Aí a gente saiu para tirar lenha. Quando chegamos lá, nós começamos a tirar lenha. Meu avô me deixou sozinho, eu continuei cortando lenha, assim mesmo. Aí quando eu olho para trás, eu vi pegadas assim óh, atravessando. Quando olhei para trás, o curupira passou atrás de mim. Voltei de novo a cortar lenha. Quando olhei para frente, o curupira estava na minha frente. Depois foi aparecendo mais desses, veio a cobra, o saci pererê, e mais algumas coisas que eu vi, a mula sem cabeça e mais outras, eu não sei o que era. Aí foi assim que nós pegamos a lenha, chegamos em ponto em casa. Aí faltou comida lá em casa. Nós fomos pegar peixe na maré. Aí vimos uma cobra boiando, muito grande assim. Quando eu vi, era uma cobrona, com uma cabeçona. Era assim que eu vi. Quando eu vejo a maré, tinha um golfinho, vinha na minha direção, aí eu passo a mão na cabeça dele. Aí quando voltamos para casa, voltamos com panela cheia. Foi assim que nós construímos a nossa casa, nosso alimento. Foi assim que nós fomos fazendo (Juninho, maio de 2017).

Juninho conclui o trecho pós encontro com curupira e outros seres, com a realização satisfatória da tarefa, constroem a casa e garantem seu alimento. Ilha, *encante*, *fundo*, Curupira, “pretinhos”, não se trata de fantasias extra-cotidianas, emergem nas relações proporcionadas pela experiência com as paisagens. Os movimentos, aparições, espantos, ganham sentido conforme elas acontecem para Juninho, dentro do seu envolvimento com a atividade de pegar a lenha e de contar a história (INGOLD, 2018:35-37). Há um desejo a ser cumprido, mas não uma previsão de como as outras vidas que a compões se comportarão.

Neste dia em que o ouvi, nós desenhávamos o lugar em que moramos, e eu perguntei às crianças se havia por ali Matintas-pereras (mulheres que viram pássaros, *feiticeiras*), ao que me responderam afirmativamente e, não sei se pelo ambiente escolar trabalhar com este tipo de conteúdo, trouxeram novos personagens, “Saci-pererê”, “Mula-sem-cabeça” etc., que não costumavam aparecer nas histórias de adultos. Juninho prontamente os incorporou a sua narrativa, sem que eu possa atestar se o menino recordava ou se eram fruto da novidade do nosso momento. Mas ele olhava os desenhos e dizia os nomes, o que levou-me a última impressão. Juninho mentia? Como criança, foi além da realidade? Penso que continuava sua experiência e não apenas a reproduzia, agora na situação de

narrador para uma estranha. Mobilizou os símbolos de novos contextos, que ele percebia conhecidos por mim, para traduzir os acontecimentos, o invisível, o imprevisto, em resumo, os efeitos é que caracterizam a verdade. E assim, as “lendas” deixam de ser representações mentais, tornam-se a vida cotidiana de Juninho, ao adentrarem em seu processo de significação. Mostra-nos que as histórias também constituem aquilo que as paisagens são e podem ser (TOREN, 2006:467). Juninho demonstra ainda que elas não são imagens ou substâncias estáticas, segundo sua experiência, nesta ontologia “(...) os seres não propelem-se através de um mundo pronto, mas sim surgem através de um mundo em formação ao longo das linhas de seus relacionamentos. (INGOLD, 2018: 111-112)”.

O ou a *Curupira* é um *dono*, às vezes chamado de *Mãe do Mato* ou *Mãe do Mangal*<sup>35</sup>. Lembrando aqui do que Dona Joana Evangélica me informou, o *igarapé*, o *mangal*, o mato (onde fica o *roçado*) tem seus *donos*, tanto quanto os quintais dos moradores de Santarém Novo.

Eu fiz uma arapuca, aí eu peguei um surucucu, “Ô prima, a gente já passou por aqui por esse anajá umas quatro vezes”, é o Curupira que faz essas coisas, a Mãe do Mato. Aí eu cheguei, e contei para mamãe, “É, deve ser mesmo a Mãe do Mato, vocês só ficam pegando os bichinhos”, mas eu não vi, né? Ela só brincou com a gente, só judiou da gente. Aí eu soltei a surucucu, e nós voltamos para casa. (Dona Ana, maio de 2017).

No mato você se perde, o pessoal chama Curupira, quando se apresenta, quando chega a se apresentar para uma pessoa, ele não lhe acompanha para a cidade, rapidinho ele some. Se bater em você, dá dor de cabeça, dá febre, quase mata, esse é o Curupira. (Seu Sandoval, abril de 2017)

Seu Sandoval me explica os motivos pelos quais o Curupira “apronta”: “O mato é dele, e a gente invade, corta, caça, e eles não gostam, eles são os donos dos matagais, dos matos.. a gente vai começa a mexer, ele começa a aborrecer.” Uma tarefa cotidiana, para o *dono* do mato, pode ser uma invasão. Segundo Fausto (2008:340), no tempo pós-mítico, vários povos amazônicos concebem o mundo como feito de múltiplos domínios:

<sup>35</sup> Segundo Fausto (2008:350), a maternidade é um caso particular da maestria, na qual se coloca em relevo a função-genitor do *dono*. Também defende que não se aplica ao espectro mais geral das relações de domínio que caracterizam a noção dono-mestre. Aqui a associei apenas com alguns aspectos deste espectro, e *dono* e *Mãe* em Santarém Novo são termos sinônimos, ambos expressam o zelo por uma paisagem (o domínio) e sua existência vinculada à do ente.

(...) se inquietam com o fato de que, para viver, os humanos não podem respeitar seus limites: para plantar, caçar, pescar é preciso adentrar nos espaços alheios, quase sempre com intenções predatórias. Os Miraña do rio Caquetá, por exemplo, concebem a floresta como domínio dos mestres dos animais que “aí reinam do mesmo modo que os mestres de maloca humanos reinam sobre sua gente” (Karadimas 2005:342).

*Curupira* reina sobre os caranguejos e sobre a paisagem que consegue transformar ao ponto de confundir os *caminhos*. Este domínio é ligado à proteção e à mediação entre os habitantes e caranguejos, habitantes e *mangal* (FAUSTO, 2008:330). E essa última pode se dar na forma da predação dos “invasores”. Patrícia e seu Bacurau me ensinaram a enrolar um cipó, e esconder a ponta, para que o *dono* se ocupe em procurá-lo. É possível uma relação metonímica, onde o cipó substitui o próprio *mangal*, no qual *Curupira* dá um nó que confunde geograficamente os coletores. Seu Dico Boi diz que o mato é da Inhangá, o *mangal* do *Curupira*. Do mato ou do *mangal*, conforme a experiência e as histórias de cada morador, interessa-me aqui pensá-lo a partir da distinção destes domínios, cidade (superfície) versus mato/mangal (fundo). Ao ser perdida uma perspectiva, um lugar de sujeito que é definido pela orientação à própria casa ou à cidade, perde-se um mundo, e se é absorvido por outro.

Tem *curupira*, só que a gente não vê, a gente só vê aquela misura dela, aquele barulho. Ela já me perturbou umas quantas vezes. Uma vez eu tava indo, mais um amigo. Eu conhecia tudo. Aí fomos, fomos, e o caranguejo tava difícil para nós tirarmos. Mas como eu sabia, eu pensei, “Não, aí não. E me desliguei deles.”. Fui embora para outro, mangal Mantiquara, lá eu sabia que tinha, caranguejo, caranguejo, caranguejo, enchi meu panelo. Voltei por onde eu tinha ido para lá. Andei, quando eu cheguei lá na frente, apareceu um bambu, que não dava para mim passar. Eu dei três avançadas, e não consegui. Abaixei o panelo, andei lá por onde eu tinha colocado o panelo na minha cabeça, para seguir meu rastro, andei, só eu e Deus, e nada. Eu disse para ela: “Tu tá brincando comigo, né?”. Peguei um outro caminho, desci pelo igarapé! Gritei, gritei, gritei, aí meus amigos me escutaram. Outra vez, eu peguei tanto peixe, enchi o panelo, mandei para o papai repartir. E fiquei lá para pegar um peixinho que dava no mangal, chamava de amuré. Levei meu anzol para tirar caranguejo. Quando chegamos lá, era cada buracão, cada caranguejo bonito. Aí começou o barulho do lado, como se alguém tivesse tirando e lavando caranguejo, e o amuré, nada. “Vamos embora?”. Bora tirar o caranguejo, e vamos embora. Quando nós voltamos, aquele buracão, já era um buraquinho, já tinha mudado no olhar da gente. E ela veio

atrás nos acompanhando com aquele barulho. (Mestre Dico Boi, maio de 2017)

*Curupira* também se transforma em conhecidos e familiares, assumindo o ponto de vista de outrem como estratégia para *mundiar*. No dia em que estava com Dona Graça (costureira famosa que mora em frente a Dona Nadir) e seu Domingos, seu marido, na casa de forno onde os dois faziam beijus para a semana santa (quando não se come pão em Santarém Novo), passamos um dia conversando sob o calor do forno quente. Seu Domingos tinha muitas histórias na manga, colocou uma garrafa de água para descongelar, e quando eu pensei em correr para casa, puxou mais uma.

Seu Domingos: Mas essa é caso real, um senhor que morava ali no Pacujá, foi pegar caranguejo. Quando veio de volta com o paneiro na cabeça, encontrou o tio dela, tio Gregório, com uma chave e uma cumbuca pendurada numa chave, disse “Moisés, bora ali tirar um turu<sup>36</sup>”. “Não”. “Mas é rápido, o pau tá ali”. Aí tá, o Moisés baixou o paneiro, foi embora com tio Gregório, e nada de chegar no pau do turu. Quando ele olhou, tio Gregório desapareceu, aí escureceu, ele já estava lá dentro do mangal. Passou três dias perdido, o pessoal procurando ele. A curupira escondeu ele. Aí quando ele já tava fraco, ela foi deixar lá perto da casa dele, lá no Pacujá. Depois que ele chegou lá, ele adoeceu, ficou louco, e dali morreu, ela matou ele. Por isso que eu digo, que existe, existe.

Seu Joaquim já havia me dito que *Curupira* nunca pega alguém acompanhado, vê-se nos relatos que o convite ou a impressão de que há fartura de caranguejos, leva o sujeito a um desvio das companhias, ou a interceptação no caminho pelo qual o rapaz chegaria em sua casa.

Dona Graça: O papai tinha perdido o Mariano no mangal. O papai tava tirando caranguejo, o Mariano disse, eu vou para cá que tem muito caranguejo, e era rapidinho que ele ia. Papai correu, correu, puxou o Mariano pelo braço, “Ei para lá não tem mais caranguejo”. Sorte que o papai estava com uma cachorrinha. Mas ela mata até cachorro. Lá no sítio também tem, eu tenho um irmão, ele só vinha de noite da roça. Um dia meu irmão estava trabalhando na roça, estava a Nadir, o Silvio pequeno ainda... Foi a Nadir que enxergou ele, ela viu ele passando para a roça, e o Silvio queria ir para o rio, “Vai não meu filho, deixa o velho vir de lá”. Aí ele chegou todo sujo, “Por que tu foste para o rio, e não vieste comer?”, “Eu não vim comer! Aí ele riu “foi a Mãe do mato”, a curupira, ela virou no meu irmão, e enganou o

<sup>36</sup> Muito comum nos manguezais, uma larva branca que se alimenta de troncos, árvores podres e caídas na água. É muito apreciado como comida gostosa e que dá força.

compadre Nenê. Ah e esse! O pai do Nenê chegou com o Martinho, bora para cá que aqui o senhor não vai encher o seu panela. Aí ele andou, andou, quando não enxergou mais o compadre do lado dele, “Putá merda, estou mundiado!”, “Aí largou o panela, não quis mais nem saber, deixou todo o caranguejo dele no mangal.”, meteu o pé, quando ele viu, já estava na beira da maré. A sorte dele é que o pessoal do barco, pediu uma passagem para eles. Chegando lá, ele perguntou para o Nenê “Eu não, nem fui para o mangal hoje”. Olha que o compadre Martinho sabe muita oração, mas quando Curupira quer, não tem oração, não.

Patrícia também me contou sobre uma borboleta que distraiu uma criança no *mangal* e, quando a acharam, horas depois, estava em meio às raízes, toda machucada. A etnografia de João Wawzyniak (2008: 112), com ribeirinhos do Tapajós, apresenta-nos uma imagem da criança que, até os dois meses de idade, ainda é “um bicho” ou “meio gente”. Júlia Sauma (2014: 263), em seu estudo com os filhos de Erepecuru, também no Pará, descreve uma criança pequena cujo corpo é *aberto*, necessitando de cuidados específicos por sua vulnerabilidade. Em sua experiência de pesquisa com os Xicrin, Cohn (2013:225-226) observa que, além dos xamãs, as crianças também exercem mediações cosmológicas. Galvão (1955:65) descreve o resguardo dos recém-nascidos na comunidade de Itá, que ficam apenas em casa protegidos de mau olhado e maus ventos. Trago esses exemplos porque Dona Graça está falando de seu irmão, quando criança. São comuns os relatos em que o Curupira tenta tirar uma criança de algum parente, ou de proteção especial com crianças, por exemplo, passando alho em suas testas quando vão ao *mangal*, aos *igarapés*, ao mato. Como apontam as demais pesquisas com ribeirinhos, quilombolas amazônicas e ameríndios, em Santarém Novo, a posição da criança também é de vulnerabilidade às múltiplas perspectivas que habitam o cosmo. A existência *gente* deve ser construída e refirmada ao longo da vida, não está dada, e por isso a criança se constitui como experiência de instabilidade, mais do que adultos em condições normais.

Outras pessoas se referiram ao desagrado do Curupira, e em formas de negociar com o mesmo a presença incômoda no *mangal* e a extração de caranguejo:

Veio um pessoal da Pedrinha (uma das comunidades) tirar caranguejo no mesmo mangal que o vovô ia, que a Curupira é



enxerida, e lá não é qualquer um que entra não, que ela judia mesmo. Aí subiram tudo de moto, celular. Estava tudo lá, roupa, celular, cigarro, mas cadê a chave? Ela escondeu, porque ela não queria eles lá, tiveram que voltar empurrando a moto. Olha, tem que pedir, tem que pedir para entrar lá. Quando o vovô deixava o cigarro lá, ela não pegava nada do vovô (Dona Alba, março de 2017).

Para viver, humanos dependem dos *bichos*, *encantados* e *donos*, o distanciamento nunca é completo e fixo, a convivência entre os mundos passa por um movimento apropriado que o refaz continuamente. “Não mexer” é a forma de evitar que o encantado se revele humano, que impere o seu ponto de vista, seu mundo. “Fazer amizade”, ofertar tabaco estabelece a obrigação de dar, receber e retribuir entre os indivíduos (MAUSS, 2003). Ambas formas de garantir uma relação social que opere a “boa distância”. Quando Curupira oferta caranguejos demais, trata-se de armadilha, o que requer de volta é o próprio sujeito. Em suas metamorfoses (tornando-se familiar aos “invasores”), produz a possibilidade da morte de um mundo, da cidade daqueles que vão ao *mangal*, ao mato, e que nesses sujeitos seja ativado o seu domínio. Ser *gente* e ser *bicho*, cada uma dessas posições é uma relação em que estão envolvidos não uma oposição entre cultura imaterial e uma natureza material, mas dois mundos que têm as capacidades humanas em comum – como o zelo pelo seu domínio –, e onde os materiais variam de forma que um dos pontos de vista prevaleça, dependendo das ações de cada um. “Mexer” com os bichos é o mesmo que validar o mundo do *fundo*, escutá-los é tratá-los como pessoas e se assim fizerem, sofrerão as consequências, vez que o regime de convivência é o de inimizade (EVC; LIMA, 1996). Coabitar se confunde com uma luta que caminha junto à dependência destes seres que estão envolvidos na formação das paisagens e dos corpos. *Gente* e *bicho* produzindo as condições de contínuo desenvolvimento de uns e outros, leva a uma ideia de habitação não apenas feita pelos humanos ou para humanos (INGOLD, 2018).

Curupira pode ser chamado de *bicho* (como aquilo com que não se deve “mexer”, cujo domínio não é a cidade, a casa ou o quintal), mas é *Mãe do mato*, *Mãe do mangal*, *encantado* ou *dono*, enquanto pessoa magnificada (FAUSTO, 2008): assume as mais diversas formas humanas, como se fosse um *pajé* do outro lado; e não se confunde com a figura de algum animal. Diferente do bode, cujo corpo atraiu

o morto ou do sapo que perseguiu seu Osvaldo, os peixes, caranguejos são relatados nas histórias acima não com um duplo humano, há um ente responsável por eles (*o/a Curupira*) que é a humanidade da paisagem em que habitam.

Se esse jogo de simetrias que a cosmologia juruna constrói nos dá algum direito de seguir, podemos deduzir que a dimensão “animal” do animal (a face animal dos porcos), fazendo parte da experiência sensível dos humanos, e escapando inteiramente aos porcos, sendo a parte de si ignorada pelo sujeito, está para os porcos assim como a experiência da alma está para os humanos. Se o animal pudesse ver a si mesmo, ele se defrontaria com seu duplo. Ora, isso é tão impossível quanto o é para um humano se defrontar com sua própria alma. O sujeito e seu duplo se ignoram. (LIMA, 1996:36)

Segundo o perspectivismo ameríndio, múltiplas existências veem a si como humanas, sendo este o ponto de vista que instaura sujeitos em uma relação. Não se trata de ver o outro, os animais por exemplo, como humanos, mas de que os mesmos compartilham com os demais a consciência de si como humanos (EVC; LIMA, 1996). Esta humanidade imanente e distribuída duplica existências paralelas de tempo, espaço e seres, e se altera com o deslocamento de perspectivas (variações corporais). Embora nas narrativas não se afirme que *bichos, donos* são gente ou se pensam *gente*, enfatiza-se a possibilidade das metamorfoses; sobre os *encantados*, diz-se que foram *gente* um dia, não-encantados; e os encontros provocadores de abalo, confronto, espanto são aqueles em que todos estes seres apresentam aparência ou comportamento humano.

Diante da duplicidade dos acontecimentos seguidos nas narrativas, podemos afirmar a diferença no modo como os seres se veem e veem o outro. Seu Osvaldo via um sapo, mas esse assumia um comportamento atípico para sua espécie, parecendo não ver-se como um; já o sapo via uma presa em seu Osvaldo, imbuído da intenção de perseguir o homem. O morto fora atraído pelo animal (o bode), pois sem um corpo foi deslocado do seu ponto de vista humano (EVC, 1996:134). Os homens que viram a *Mãe d'água* em sua forma humana, adoeceram, vez que no “jogo de simetrias”, prevaleceu o ponto de vista *encantado* dela, o mundo no qual os humanos não são eles. Por um processo inverso, o Curupira se transforma naqueles com os quais os humanos se identificam, recriando o universo familiar dos mesmos até que, confiantes, percam-se como presas.

*Encantado*, “virar bicho”, ser meio humano e meio animal como a sereia, assumir formas variadas (lembramos que o sapo também pode ter “virado” o bode na história de seu Osvaldo) funciona como a “troca de roupa” que expressa uma noção de corpo transformável nas ontologias indígenas:

Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas. (*idem*, 1996:117)

O que dizer das pessoas que se tornam bichos? Quais os efeitos para o “ponto de vista gente”, encontrar um parente, vizinho, amigo ou inimigo na forma de um animal?

## **2.1 Gente que vira bicho, feitiço e escassez.**

Dona Joana e sua sobrinha, Edivânia, contaram-me o caso de uma criança que levou *flechada* (ataque que adoce a parte do corpo que foi alvo) no olho, e o *pajé*, durante o *curativo* (tratamento), pulou como um sapo, esse o animal que atingiu a menina. No caso do *pajé*, além da função de cura, deu-se uma transformação voluntária e incompleta, na dimensão do “como se”, um trânsito entre as perspectivas. Há pessoas, no entanto, que “viram bicho”, como uma penitência ou um mau destino a carregar, sem escolha. Em um primeiro momento, pode parecer que atendem unicamente a demandas individuais, por exemplo quando querem peixe, ou que seja para cumprir seu azar, mas veremos que a oposição *gente/bicho* não só se dá, coletivamente, enquanto relação exterior (com os *bichos*, *donos*, *encantados*), mas se trata de uma lógica de predação interna aos “donos dos quintais”, parentes e vizinhos. No caso deste segundo tipo de transformação,

feiticeiros não controlam suas metamorfoses e funcionam como terceiro elemento, antiteticamente, reafirmado aquela oposição.

Certo dia, Moisés, filho de Dona Nadir, fora ao apiário pela manhã. Durante o almoço, contou-nos que viu um cachorro no mato e, logo depois, o animal sumiu. Então um homem conhecido dele e da família apareceu “do nada” com os olhos vermelhos, esbugalhados, todo despenteado e ofegante. Logo se instaurou o debate entre os familiares de Dona Nadir, “Será que era ele?”, uns defendendo que o cachorro seria o homem “virado no bicho”, outros em discordância. Olhavam-se como se compartilhassem a noção de um perigo, como quando falavam de alguém que morreu, talvez por se tratar de um homem com quem tinham relações. Ao mesmo tempo, havia um gosto pelo acesso ao segredo, a um mistério, daqueles assuntos que demoravam mais, e que faziam os afazeres serem adiados.

Seu Sandoval também têm histórias sobre *gente* “virada em bicho”:

Eu sempre me deslocava do município para uma vilazinha, e lá por um caminho deserto. Passava pela casa desse senhor, tomava café com ele. Numa dessas, encontrei um bicho fedorento. Mas eu era novo, sabia como me defender, era um porco, peguei a faca, e nós fomos lutar, mas ele saiu logo, aí eu me adiantei, peguei minha bicicleta, cheguei na porta dele lá, e ele não estava. Quando ele chegou, eu disse “Olha, velho, está virando bicho, para me colocar para correr”, ele disse: “Só brincar contigo”, “Pois é, então para de brincar, que na próxima eu te pego na faca”. (Seu Sandoval, abril de 2017).

Os “virados em bicho” podem perseguir, bater, “botar para correr” ou simplesmente assustar. Vemos no relato que a transformação é perigosa e inspira a agressividade do senhor. Por que? Penso que sinaliza que a qualquer humano e aqueles a esse vinculados, tal evento pode ocorrer. No relato de Moisés, não se trata de um senhor com alguma fama neste sentido, apenas os acontecimentos naquele momento criaram a suspeita. Mas esta capacidade também está associada à experiência da feitiçaria. E ao contrário do “Labisonho”, o burburinho sobre Matintas-pereras é que pode se tratar de uma herança. Como acontece entre os Azande na etnografia de Pritchard (2005:34), não significa que obrigatoriamente a feitiçaria forme linhagens, independente de outros sinais.

Algumas pessoas, principalmente mulheres, podem ser marcadas com a acusação de forma permanente, não apenas quando se dá uma intriga (*idem*,

2005:36). Para Angélica Motta-Maués (2000:08), em Itapuá, comunidade do nordeste paraense, as Matintas seriam a representação de um lugar de dominação masculina a operar em uma esfera de poder local: o xamanismo. A mulher, sem conseguir reconhecimento como xamã, seria dada como *feiticeira*, no polo negativo, perigoso. Isso se relacionaria as concepções acerca de um corpo feminino e seus processos. Em Santarém Novo, é verdade que a maioria dos casos de feitiço é referida a mulheres, mas elas também podem ser consideradas curadoras, benzedoras, havendo inclusive uma dubiedade, em suspeita se uma ou outra coisa, a depender da relação com a pessoa que se referia a elas, ou da circunstância.

Há quem seja ao mesmo tempo reconhecido por seus *dons* curadores e chamado de feiticeiro(a) pelos mesmos moradores, que lhe atribuem, de um lado, uma sabedoria, de outro, poderes que os levam a conquistas pessoais incômodas ou mesmo trágicas para outras pessoas. Não apenas o “virar bicho” é o fenômeno apontado como característico da feitiçaria, mas os infortúnios que são atribuídos a algum indivíduo, geralmente em condição de inimizade entre os envolvidos.

O que explicavam com a noção de bruxaria (não eram fenômenos) eram condições particulares, numa cadeia causal, que ligaram de tal forma um indivíduo a acontecimentos naturais que ele sofreu dano (...) A bruxaria explica a coincidência entre estes dois acontecimentos (PRITCHARD, 2005: 52-53)

No dia a dia, as pessoas brincavam, “Humm tu é feiticeiro(a), é?”, por exemplo, quando alguém afirmava saber de um acontecimento futuro, se alguém chegaria na noite seguinte de Belém, ou se iria chover, o que aconteceria na novela etc.. Dona Neide<sup>37</sup>, quando fomos à casa de Seu Augusto, disse-me, na sua frente, que ele era feiticeiro também, como sua tia, pegara sua herança. Seu Augusto retrucava: “Eu não, és tu”. Gabriel, filho de Dona Neide, fazia curativo no pé de sua esposa, e falava a quem chegasse: “Olha aqui, errou na aterrissagem, tá vendo!?”. No momento em que a irmã de Dona Nadir faleceu, teve uma volta súbita, o que proporcionou que sua filha, Hildete, chegasse a tempo de se despedir. Hildete, evangélica, considerou milagre de Deus. Dona Nadir dizia às irmãs, baseada em acontecimentos entre elas, que aquela teria voltado porque precisava ficar em paz

---

37 A partir este trecho, alguns nomes de pessoas que aparecerão neste capítulo, serão fictícios.

antes de ir, “Aí elas me perguntaram: por que tu estás dizendo isso, Nadir? Tu és *feiticeira?*”, “Não, eu não sou, mas eu sentia assim.” O riso instaura e controla uma possibilidade permanente de que todas as pessoas podem ser *feiticeiras* e, sendo alguém próxima ou da família, talvez pelo caráter de transmissão, o constrangimento seria maior.

“Todos os homens sofrem infortúnios e, todo mundo é sempre inimigo de alguém” (PRITCHARD, 2005:80), mas existe um ostracismo em que observei uma mulher acusada de feitiçaria. Quando perguntei sobre o que Cristina achava da cidade, ela disse que gosta, só não é de amizade, não gosta das pessoas de lá, não costuma ficar pela rua conversando, nem na casa dos outros. Lembrei-me do que me disse acerca dela, Gabriel:

Tem uma senhora que morreu, e deixou herança para as netas, cuidado, que outro dia estavam virando duas cobras, ali no campo. Um rapaz foi dar uma olhada, foi fechar elas ali, meia noite. As duas estavam rodeando, por trás do ginásio. Aí ele sentiu uma dor de cabeça, elas vieram em cima dele. “Disque” elas se encontram por lá, quanto mais escuro para elas, melhor. Lá para Perimirim, melhor. As duas irmãs são muito distantes da comunidade, como elas já sabem que a gente sabe, elas ficam meio retraídas. (Gabriel, março de 2017)

A avó de Cristina, Dona Isaura seria uma “Matinta-pereira”, conforme algumas narrativas. Por exemplo, a de um compadre de Dona Neide, que teria escutado um forte barulho atrás da escola, e ao correr para lá, teria visto a senhora se “desvirar” de pássaro para sua forma humana. Dona Isaura estava doente, sua casa toda fechada, e me recomendaram que evitasse passar em frente a ela, pois é quando uma Matinta está à beira da morte, que entrega para outra a “herança” de se transformar em animal, e fazer feitiços. Em vez das brincadeiras costumeiras do dia a dia, neste contexto o assunto era tratado com decoro e temor, sussurrado, o nome da senhora não era pronunciado de primeira, “Aquela, aquelazinha, tu não sabes?”. Só quando Dona Neide percebia ser correspondida em suas suspeitas, o nome era dito, acompanhado de risadas. Sempre era feita a ressalva, tinham lhe contado, mas certeza não poderia ter. Parecia-me também haver um medo de que aquela conversa chegasse a ouvidos alheios, interrompida a cada vez que alguém passava pelo cômodo da casa onde estávamos. Em seguida a história que conta sobre sua

transformação, aquelas mulheres relatavam experiências em que foram afetadas negativamente por Dona Isaura, e compartilhavam recomendações para evitar os efeitos dos feitiços. Dona Neide lembrou-se de ter se sentido muito mal, com tontura e dores de cabeça, certa vez em que Dona Isaura, “do nada”, sem o costume de agir assim, abraçou-lhe no meio da rua, ao lhe cumprimentar. Desde aí, adotou a conduta com a qual todas pareciam concordar, de não olhar diretamente em seus olhos, abraçar muito menos. Também um problema de garganta que roubou sua voz, uma benzedeira lhe garantiu ser obra daquela senhora. Já Dona Sarah suspeita que Dona Isaura, sua vizinha, tenha provocado a morte de sua mãe. Quando essa estava doente, tratando-se em um hospital de Belém, aquela apareceu na janela de Dona Sarah para perguntar por seu estado de saúde, e afirmou saber que, para Santarém Novo, ela não mais voltaria. Dona Sarah dizia: “Mas ela que não venha, se ela pensa que eu tenho medo dela, se ela é *feiticeira*, eu também sou”.

Quando voltei à Santarém Novo, Dona Isaura havia morrido. Tentei uma primeira vez visitar sua neta, que recusou, estaria muito ocupada, pediu que voltasse outro dia. Sua casa estava quase sempre fechada, algo incomum na cidade. Ela e as filhas tornaram-se evangélicas há um ano, as janelas se abriam apenas em dias de culto. Depois do meu insucesso, foi-me recomendado que não voltasse lá. Contei a algumas pessoas sobre o acontecido, e para elas a recusa seria confirmação de que se tratava de uma *feiticeira*. Numa noite, enquanto conversava com Dona Rosana, Augusto aprontava-se para me dar um susto pelas costas. Ergueu os braços, fez uma careta, enquanto Dona Rosana calou, e fez sinal com os olhos, chamando atenção para o que estava atrás de mim. Quando virei, Augusto fez um som assustador, e consegui me pregar a peça. Dali em diante, virei alvo do gracejo, “Vai na casa da *feiticeira*, depois fica por aí com medo”.

Voltei à casa de Cristina, dessa vez me recebeu. Quando sentamos no sofá, ela me disse “Tu vieste, né, Natália? Aquele dia eu disse que não poderia, mas tu vieste, né?”. Não estava imune ao risco, sinalizado por tantos moradores, deste encontro. Recomendaram-me que não parasse de rezar “na cabeça”, sem que ela percebesse, jamais lhe desse as costas, nem a abraçasse. Com aquela sua pergunta, eu temia estar incomodando, sendo atrevida por procurá-la. E se aquilo fosse um desafio? Quando sentou no sofá, Cristina disse: “Eu tenho marido, sabe

Natália? Agora esse quer casar comigo, o outro não queria”, entendi como uma defesa às acusações de infidelidade conjugal, que a tem como pivô. Chorou, lembrando de sua avó, Dona Isaura, falando de saudade. Desisti do assunto feitiço. Mas depois de conversarmos sobre menstruação, parto, “gravidez de bicho”, arrisquei: “E *feiticeira*, o pessoal diz que tem por aqui, tem mesmo?”. Sua resposta foi imediata, e sem sussurro, sem titubear, gracejar ou qualquer cerimônia, direto ao ponto:

É verdade, é verdade, porque esse meu marido, esse que quer casar comigo, quando ele vem do roçado, e ele só vem dez e meia, onze e meia (da noite), ele já cansou de apanhar dela. E ali para onde é a casa da minha Mãe, numa baixada, eu não vi, porque eu nem quero ver, mas é o lugar delas. É verdade, porque eu só ouvia o assobio delas. Eu tava sentada, uma vez, perto da casa do meu irmão, quando eu escutei aquele “fiiiiti”, aquilo me arrepiou todinha, aí eu saí. Mas quando!? O povo fala que quando ela está assoviando longe, ela está perto, quando está assoviando perto, ela está longe. E a menina que mora aqui nessa esquina, ela pegou um tapa aí nessa esquina, e ela nem sabe de onde veio o tapa. (Cristina, abril de 2017)

Quando me despedi, Cristina me abraçou, e bateu nas minhas costas. Lembrei-me, na hora, do relato de Dona Neide, sobre o abraço que Dona Isaura lhe deu, e lhe provocou mal estar. Demorei a contar às pessoas que Cristina me recebera. Mais ou menos um mês depois, comentei com Dona Neide sobre o abraço, e ela me disse “Tu não devias ter deixado ela te abraçar”. Estas manifestações se apresentam como a inevitabilidade de que alguma tragédia incorreria sobre mim (PRICHARD; 2005:28). Quando fiquei adoentada, e fiquei em Belém por quinze dias, o comentário cheio de graça do Augusto era que eu tinha sido enfeitçada. Dona Neide não parecia achar engraçado, e me observava apenas. Moisés, filho de Dona Nadir, comentou comigo: “Eu não sei se é um destino, porque a minha tia (referindo-se à Dona Marlene), por exemplo, quando ela vai para o cemitério, aquilo é dela mesmo, sabe?”. Dona Marlene têm premunições e vê espíritos, mas a ela a família costumava atribuir um *dom*, enquanto à *feiticeira*, um “fado”.

Antes de tudo, o feitiçeiro encarna uma imagem de ambigüidade: nem totalmente “igual” e “próximo”, nem totalmente “diferente” e “distante”, identificável e não-identificável. Exploremos a idéia de que o feitiçeiro



é um modelo de antipessoa humana, na medida em que ele expõe, segundo os valores Wauja, a face mais brutal da violência: a morte. No Alto Xingu, a violência está deslocada para o pólo da não-humanidade, pois xinguanos “de verdade” são pacíficos. Assim, se uma mulher vir as flautas Kawoká e for estuprada em decorrência disso, é dito que foi Kawoká que a estuprou — a violência é uma perspectiva deslocada para fora do campo da intencionalidade humana. (BARCELOS NETO, 2006:298)

Trago esta citação da etnografia de Barcelos Neto com os Wauja, por traduzir a imagem da *feiticeira* como uma “antipessoa”. Nas narrativas e situações descritas acima, o que ela expõe como valor avesso ao ser santarém-novense, é a escassez de relações. Quando não se lembra o nome de alguém conhecido, diz-se que é pessoa “escassa”. Explicou-me ainda Dona Nadir, que pessoa escassa é de poucos amigos, “mofina” (triste, fraca), só vive dentro de casa. Mesmo quando acusadas de motivarem adultérios, o que parece estar em jogo é a sua incapacidade de fazer casamentos, parentes, amigos e estabelecer trocas. Sua ambiguidade próxima e distante, é mais uma diferenciação da humanidade expandida a múltiplos seres: dentro do que é a produção do ser *gente*, um *bicho*. Estas mulheres, geralmente, são apontadas pelo comportamento reprovável, como o de cavar terra, andar com o cabelo desarrumado, nas madrugadas; são acusadas por infortúnios, como casamentos rompidos, traições, doenças, mortes etc.; solteiras; e consideradas egoístas. É no corpo, hábitos e comportamentos que é desumanizada. Ainda entre os Wauja, “a feitiçaria entre parentes aponta para uma aparição descontrolada da alteridade no interior das relações de identidade.” (VANZOLINI:2013:359).

Eu olhava para cá, olhava pra lá, o sol já nascendo mesmo, e aquele assobio alto, longe, da pessoa, ela virou na Matinta-perera do mato, que é um pássaro. O assobio deles é igual, eu virava para cá, virava para lá, e nada de enxergar esse bicho. (Dona Alba, março de 2017)

A Matinta assume forma de porco, cachorro, cobra, bem mais comum a de um pássaro. Embora seja como as pessoas da cidade, pode morar em uma casa mais distante, no mato. Muitas vezes a expressão “do mato” associada à transformação, traduz a presença de *bicho*, de não-humanos. Até que uma maior aproximação com a pesquisadora se dê, o assunto *feiticeira* é tratado como desconhecido, crendice,

boato. Elas não são figuras públicas como os *pajés*, pois só existem no plano das acusações (BARCELOS NETO, 2006:285); ou, quando tem ambas as performances, a de *feiticeira* só se sabe quando se dividi segredos e lhes impõe culpas.

Perguntei a Dona Josina, se havia *feiticeiras* em Santarém Novo, ela me pareceu ressabiada: “O que? Aqui? Não, não tem isso aqui não. Pelo menos em casa e que eu conheça, não tem não.”. Com Dona Angelina, fomos encontrá-la, eu, Nadja, seu marido e meu filho, “para dentro”, no mato, e ela estava preocupada com a falta de energia elétrica no lugar, pois dormiria sozinha. Enquanto conversávamos, meu filho interferiu “Fala logo da feiticeira, mãe.”. Dona Angelina cresceu os olhos para mim, até agora ela não sabia o que eu estava fazendo ali, era apenas uma amiga da Nadja. A senhora não alongou o assunto, continuo no anterior, antes, negou “O que ele disse? Feiticeira? Não”, e riu como quem ri para besteira de criança. Depois Nadja se afastou com meu filho, e fiquei com Dona Angelina na cozinha, tentando ajudá-la a falar com seu filho, para avisar sobre a energia elétrica. Dona Angelina me convidou para ver as cuias que ela pinta com comatê<sup>38</sup>, contou-me sobre o “roçado”, com o que trabalha desde pequena. Como Dona Joana Evangélica, lamentou que hoje as pessoas tenham de comprar feijão, arroz, milho, antes tudo isso se plantava, envira, malva também; hoje só querem fazer farinha. Estava entardecendo, sentamos de frente para porta, de onde vinha alguma luz, quando arrisquei perguntar novamente:

Natália: E sobre aquilo que meu filho falou? Tem feiticeira por aqui, Dona Angelina?

Dona Angelina: É, vez em quando assovia aqui. Esse meu filho tem uma casa para ali. É por isso que eu não quero tirar energia, por causa dele. Aí ele chegou bem na curva do caminho que vai lá, aí ele viu aquele negócio, aquele vento, né? Tava ele e mais o meu sobrinho, era escuro né? Ele viu aquele negócio assim piché, feio, né? Todo de preto, com o cabelo todo na cara, para não conhecer que era ela, era a pessoa. Aí ela passou do lado dele, foi embora num caminho que tem para ali. Foi assobiar lá para frente. Quando ele veio, aquele negócio “ropiou” a cabeça dele, ficou grandão na cabeça dele.

Nat: E a senhora faz alguma coisa?

---

<sup>38</sup> Tinta feita com a fervura do talo de bananeira e maniva (folha da mandioca) com a qual se pinta as bordas das cuias, compradas como artesanato para turistas, usada para tomar tacacá (um caldo de tucupi com goma de mandioca), açai, e outros usos na cozinha.

Dona Angelina: Para ela? Eu não. Eu tenho é medo.

Natália: “Disque” vira bicho?

Dona Angelina: É, quando a pessoa sabe. A pessoa se vira, se vira em labisonho, se vira em cachorro, se vira em cavalo, se vira tudo quanto é coisa.

Natália: Só esses bichos grandes, assim?

Dona Angelina: É.

Natália: Mas como assim, quando a pessoa sabe?

Dona Angelina: Porque a gente percebe aquela pessoa que é bicho, né? Pode dizer que é bicho, que vira tudo quanto é coisa, né? É um bicho, é. A gente percebe.

Natália: Como a senhora percebe?

Dona Angelina: A gente percebe porque, a gente vê o jeito da pessoa, como é. Olha, tem uma senhora aí, a Dona Raimunda, ela é feiticeira, ela é, ela se vira em tudo quanto é coisa. Todo mundo tem receio dela, é. Eu sei porque eu sei mana, porque eu tenho uma sobrinha que é casada com meu sobrinho, né? Com o Leonel, ela morava lá perto dela, ela via todo o feito, como ela fazia, era a Lili.

Natália: Então não posso estar andando à noite sozinha, né?

Dona Angelina: É, não pode não. Eu quando ando esse caminho, tenho que pegar um pedaço de alho, ou então uma coisa para mim passar na minha perna, na minha testa. Deus o livre, ela tem um pavor de alho, é sim. Agora tabaco elas gostam sim, quando ela assovia né, a pessoa diz “Está aqui o tabaco, está aqui o tabaco”.

Na narrativa de Dona Angelina aparece a oferta do tabaco, na de Seu Joaquim, de peixe. Esse senhor se envolveu num imbróglio com uma *feiticeira*, por não lhe ter vendido peixes. Fazia tempo eu pedia à Nadjá para irmos ao *mangal*, um dia ela me disse que fosse com Seu Joaquim, um senhor de confiança, e ela não poderia ir devido suas ocupações no cartório<sup>39</sup>. Antes de chegarmos ao *mangal*,

39 Silvio e Zico, filhos de Dona Nadir, nunca foram ao mangal, e levantaram a questão, “Tu foste para o mangal, Natália!? Mas eu que sou eu nunca fui! É Natália, tu foste mesmo né?”. Possivelmente, uma distinção entre trajetórias de famílias extrativistas, e aquelas como as de Dona Nadir, cujos filhos seguiram trajetórias de professores e outros funcionários públicos. Também percebi um estranhamento por ser incomum a presença de mulheres neste ambiente, não reconhecida a atividade de coletoras. Embora haja aquelas que se orgulham por coletarem caranguejo como ocupação da qual tiram seu sustento. Dona Marta, dona de uma mercearia, disse-me que elas passam por ali todo dia, voltam com panela cheia. Havia perguntado a Seu Joaquim, coletor, se há mulheres que tiram caranguejo, ele disse que elas só iam, antigamente, para acompanhar o marido, às vezes levando os filhos.

passamos para comer no *roçado* de Seu Joaquim, onde estavam dois rapazes. Durante o almoço, eles falavam sobre uma mulher, quando ele se dirigiu a mim:

Seu Joaquim: Feiticeira, Natália, aqui tem é muito, não é pouco, é muito. É morrendo, é nascendo, é morrendo, é nascendo. Agora eu passo aí nesse caminho, ninguém mexe. E eu já vi corpo presente mesmo, passou perto de mim. Eu mexi com ela, ela passou. Quando foi no outro dia, falou comigo, porque eu não vendi peixe para ela. Era tia da minha primeira mulher. Ela disse: “É, tu não me vendeste peixe, um dia tu me pagas”. Eu disse: “Não esqueite, não, quando eu matar agora, eu lhe vendo. Tá bom, aí passou. Quando passei pra cá, ela: “Tu vais para o porto? Vais voltar hoje?”. Parou o motor, a maré encheu, já soltei, dividi uns peixinhos de tarrafo com o papai. Ele disse “Vai-te embora”, “Agora eu vou”. Peguei minha espingarda, minha lanterna, meu terçado, fui-me embora. Quando cheguei em frente a casa dela, estava acesa a lâmpada, era uma lamparina em cima da mesa, a dona tava lá na frente da casa dela. Olhei, pensei, ela já vai chiar no chumbo. Fui andando. Quando cheguei naquela baixa, na estrada velha, uma assobiou aqui para trás, e outra assobiou na frente. Eu fiquei no meio, “Ih rapaz, é agora!”. Essa de trás começou a se atrasar, a da frente vinha andando para me encontrar. É, vou dar o caminho para ela. Vou dar o lado esquerdo para ela, porque eu estou com meu terçado. E foi assim que fiz, ela passou bem assim mesmo, como essa vala. Eu olhei: “puta que pariu!”. Fui embora. Não me mexendo (...). Lá na frente, acendi um cigarro. É, ela estava cumprindo a penitência dela. Também, cheguei em casa, nem comi neste dia. Tomei um banho no igarapé, e deitei. De manhã, ela tava andando para casa do Cabeça. Também não falei nada, fiquei na minha, “Vou ver qual a reação dela. Se ela não falar, eu falo”. Ela olhou para mim, e disse: “Tu tens muita coragem.”, eu disse: “Eu? Eu me admiro da senhora, e lhe digo, a senhora tem é muita coragem de fazer isso. Eu vinha no meu caminho. Não tô nem aí.” “Se não me mexesse, né?” Ela disse: “Eu não ia te mexer, eu ia te bater. Só pelo que fiz, pensei que tu fosses correr. Eu queria ver tua coragem”. “Correr para quê? Eu ia apanhar do mesmo jeito. Tem que encarar. Eu estava no fogo, acabaria de arder. Tudo ou nada.”, “Não, eu só fiz isso para te experimentar mesmo”. “É, o problema é seu. Não continue porque, um dia, vai que dá certo isso. Minha espingarda era carregada com cartucho, tudo com cera benta. Pô eu era parente dela, era casado com a sobrinha dela.

Newton (um dos rapazes, que participava da conversa): Era namorada dele, ela.

Natália: O Newton está dizendo que era sua namorada.

Seu Joaquim: Não, era a velha Norata, não era a velha Tamira, não. Uma feiticeira de primeira, a Norata. Já velha, velinha. Agora a outra eu não sei quem era, que vinha atrás.

Newton: Ele não quer dizer, mas a namorada dele também era feiticeira.

A narrativa de Seu Joaquim me remete a vários outros comentários sobre pessoas que andavam nos *caminhos* até suas casas, entre cidade e *roçado* (no mato), ou cidade e mangal, ou ainda cidade e rio, quando eram atacadas pelo pássaro, escutavam os assobios “fiiiiti fiiiiti”, algumas apanhavam. Em histórias de Seu Dico Boi, seu Silvestre, seu João Lama, Seu Martin, Mestre Bacurau, Mestre Candinho e outros, esses acontecimentos ou o risco deles se dá nas voltas de caçadas ou pescarias, em que se depararam com a *feiticeira* ou com seus assobios, e foram salvos por não mexerem com elas, além de estarem prevenidos com espingardas e orações. Embora não seja chamada de *dono* ou *Mãe*, a *feiticeira* exerce domínio sobre os *caminhos*, e no período noturno. O que faz sentido ainda em relação à explicação de Otávio, para quem uma diminuição atual da quantidade de *feiticeiras*, na verdade, seria diminuição dos encontros com elas, vez que os mais novos não caçam como antes. O sucesso na caça e pesca dependeria da relação com a “dona” dos *caminhos*. Além do domínio sobre um lugar, a Matinta-Perera, como o *Curupira*, tem capacidade de se metamorfosear. Porém, esse último habita o *mangal* ou o mato e assume formas humanas. Ela, ao contrário, habita a cidade ou é estranhada por morar distante dos demais, *gente* que é, e assume formas de *bicho* na ligação entre as paisagens.

Apesar desse equívoco de percepção, os moradores sabem que, por trás daquela entidade noturna, **está uma pessoa da comunidade**. Para Viveiros de Castro, essa constatação de que certas pessoas na verdade são animais (e de que animais são no fundo pessoas) prova que **as condições não são normais para o humano**, ou que esta entidade se revela como um outro para aquele que consegue intercambiar sua perspectiva ao percebê-la, no sentido de que almejam um encontro, **a solidão dessas subjetividades não-humanas explica suas aparições na comunidade, se o tempo diurno é prenhe de relações sociais, o noturno, por ser ausente dessa sociabilidade, é o pouso mais seguro para esses encontros com os não-humanos**. (grifo meu, SILVA-JÚNIOR, 2014: 101)

Na dissertação de Fernando Silva Júnior (2014), o autor usa os conceitos de dádiva e sacrifício, como definidos por Mauss e Hubert, para interpretar as ofertas à Matinta Perera, feitas na cidade de Taperaçú Campo, também na região do nordeste paraense. O tabaco, o café ou o peixe são oferecidos como a vítima que será consumida pela divindade, parte daquele que oferece. Em troca a Matinta cessa seu

assobio e, no dia seguinte, por meio da visita onde consumará o recebimento, dá-se uma aliança entre vizinhos ou parentes. A *feiticeira* é identificada, pois neste segundo momento, aparece em sua forma humana. Dá-se a manutenção de um vínculo, “(...) uma vez que o morador que se sente coagido em oferecer, a partir do momento que dá, retoma para si a posição hierarquicamente superior àquele que recebeu, criando a relação de débito.” (*idem*, 214:131).

Vimos que o rapaz troça seu Joaquim, apontando uma *feiticeira* como sua namorada, relação que geralmente uma não teria. Há mulheres casadas acusadas de feitiçaria (não seria considerado um bom casamento), há dubiedades, algumas sendo ditas também *curadoras* ou benzedeadas, mas aquelas que se tornam mais conhecidas e por mais tempo (acusadas de uma série de infortúnios), são acometidas de uma ausência de trocas cotidianas, que é compensada pela obrigação com a mesma em sua face *feiticeira*. O trânsito pelos *caminhos* e o sucesso na pesca, caça ou o retorno para casa depende da relação que com ela se estabelece. Esta compensação restitui além do laço social (SILVA JÚNIOR, 2014), o ser *gente* de ambos os envolvidos. Com a feitiçaria afasta-se o que é próximo e se cria a lógica de obrigações entre dois vizinhos ou parentes que devem incorporar um a diferença do outro por meio da troca de amizade ou tabaco, uma forma da predação.

Dona Ruthe Maria, esposa de Seu Sandoval, explica com humor que havia amizade entre a *feiticeira* e seu marido, “Ela é amiga dele, a *feiticeira* é amiga do Sandoval”. E ele também estende esse modo de relação à *Curupira*.

Dona Ruthe Maria: Elas são amigas do Sandoval, tinha uma que assoviava a noite toda, logo que nos mudamos, ao redor da casa. Aí ele dizia para ela se aquietar, não mexer com nada, e ela não fazia nada, a gente morava numa beira da estrada.

Seu Sandoval: É porque quando eu arranjei ela, eu morava sozinho numa casa. Quando eu passava perto de um rio, ela passava, quando eu chegava na casa, ela passava, e depois ela ia embora.

Dona Ruthe Maria: Mas ela era amiga mesmo, porque ela vigiava lá.

Seu Sandoval: Se você não mexe, não dá confiança, se não incomoda, não chama nome, é ela para lá, e você para cá.

A amizade com a *feiticeira* é meio para que a casa de Seu Sandoval e Dona Ruthe Maria esteja segura, uma dádiva. Ela explicou que, nesta época, estavam morando na beira de uma estrada. Eles não mexem com ela, ela os protege. É a diferença e o fato da *feiticeira* zelar os *caminhos* sob a escuridão, o que provoca a troca, uma amizade especial com ela que “não é de ter amigos”.

Matinta perera, curupira, lobisomem, isto é lenda do mato, mas existe. Quando ela está irritada com você, ela faz o barulho para você escutar. Uma vez eu estava trabalhando num Pimentel, para um japonês, aí nós fizemos um fogo na beira do igapó, ela estava irritada com aquele fogo, ela gritou, que doeu meu ouvido. “Essa é a Curupira, bora embora!”. “Eu disse, rapaz, ela faz a vida dela, eu faço a minha, eu tô aqui trabalhando”. (Seu Sandoval, abril de 2017)

Diferente da postura de seu Sandoval, seu Joaquim, na narrativa supracitada, recusa-se a negociar com a *feiticeira*, não lhe entrega os peixes, mas sabe de quem se trata por outros sinais que demonstram ser a mulher em questão interessada neles. Ouvi um senhor que possui “mercadinho”, em Pedrinhas, dizer que ela estava “assombrando” sua casa, porque não lhe quis vender carne no dia anterior. A mulher chegara dizendo quais eram as carnes, em qual lugar da geladeira e da casa estavam, sem conhecer sua parte interna, reclamando porque não reservou sua parte e vendeu para outros. Na recusa da troca, dá-se uma luta em que a *feiticeira* pode assombrar, bater, matar ou ser alvo da espingarda e das armadilhas dos pescadores, caçadores, e aqueles que optam por este contexto.

Tanto quanto o *Curupira* e os *pajés*, a *feiticeira* atua na dimensão inata da comunidade, que é a cultura estendida a seres variados, mesmo aqueles vistos como animais, já que capazes de relações sociais. A *feiticeira* mobiliza esta força, no sentido de uma predação interna aos pares – trazendo a exterioridade para as relações entre os “donos de quintais” – e não da cura. Em vez de falar a linguagem humana dos animais, como faz o *pajé* (sem transformar-se completamente em um deles), Matinta, inversamente, animaliza o corpo e quando um vizinho ou parente a enxerga com a aparência de *bicho*, está aberto a um ataque.

Silva Júnior (2014: 109) sugere, segundo a base relacional da predação, que o perigo desses *bichos* está na sua sabida humanidade, por quem os encontra. O ataque não seria cogitado pelo animal e a maldade, portanto, viria da dimensão

pessoa deste duplo. Quando Seu Osvaldo narra a perseguição do sapo, por exemplo, trata-se de um *bicho* em razão de sua intencionalidade manifesta, um sapo em condições normais não faria aquilo. O homem se tornou presa ao entrar em contato com a humanidade daquele ser. No caso da *feiticeira*, é a animalidade de alguém com quem se assemelha, o que se enxerga. A armadilha está na aparência pássaro por esconder sua face humana. Revidar, é entrar em embate com um vizinho, vizinha ou parente.

Seu Dico Boi dizia: “É, mas se ela vier, eu abuso dela também, eu faço misura com ela”. A amizade/inimizade parece se dar em conexão com uma relação de reciprocidade, que atravessa outras dimensões da vida social local, como expressa o repúdio à qualidade “escassa” de alguém, aquele que não possui amizades. Segundo Dona Nadir, “Uma pessoa dessa é estranha, quem precisa dela? E ela não precisa de ninguém.”.

A feitiçaria demonstra, enfim, que não há pacificação sem produção de violência, o que nos remete à formulação de Viveiros de Castro (2002) sobre o parentesco ameríndio como um processo de construção de identidade a partir da diferença, processo fadado à incompletude: todo feiticeiro é um ex-parente precisamente porque a inimizade é a forma básica ou primeira de toda relação para estes povos ameríndios, de forma que todo parente é potencialmente inimigo. (VANZOLINI, 2013:361)

Associando esta oposição violência/pacificação dos Wauja, com a relação abundância de trocas/escassez em Santarém Novo, essa última relacionada ao “virar bicho”, temos que vizinhos, amigos e alguns parentes são potencialmente inimigos (alguns parentes porque, talvez devido ao mecanismo da herança, não vi ninguém atribuir a pai, mãe, irmãos a alcunha da feitiçaria). O investimento no distanciamento *gente/bicho* depende não só da coexistência com os “donos das paisagens”, mas também com *bicho* na escala interna, o que gera, por outro lado, processos de subjetivação, produção de *gente*, sempre incompletos e em reatualização. A *feiticeira* seria um modo de rejeitar a identidade excessiva, “O medo do feitiço é acima de tudo o medo da influência que os outros, aos quais se está fisicamente ligado através das trocas geradas na vida cotidiana, podem exercer sobre nós.” (*idem*, 2014:362).



*Donos, bichos, encantados, feiticeira* são todos potenciais inimigos dos santarém-novenses. E quanto aos vizinhos e parentes? O eu sempre pode ser um outro, se há um fundo comum de humanidade que varia com a perspectiva. Com este ponto de vista, quando a *feiticeira* traz uma perturbação “de fora” à cidade, vinda do domínio dos *bichos*, significa que a diferença está apenas em maior “quantidade” (EVC, 2000:17) do que aquela já existente entre vizinhos da cidade. A *feiticeira* demonstra descontinuidades internas ao que é *gente* ou *bicho*, pois contra aquele fundo, cria-se identidades na medida em que ele impulsiona esta distinção que nunca se torna estável.

No trecho a seguir, seu Sandoval opõe o termo *bicho* a cristão:

Na cidade de Bragança, praticamente há uns oito, dez anos atrás, um vigia matou um bicho desse, e foi levado para universidade em Belém. Na hora de matar, foram constatar, cabeça de gente, pés de animal, coró cabeludo de animal. O pessoal chegou, abafou, mas era um lobisomem, ele foi levado, lá para a escola agrícola. Isso não é cristão, não, uma parte é cristão, outra bicho. (Seu Sandoval, abril de 2017)

É certo que o catolicismo e o protestantismo atravessam esses símbolos, as combinações produzem novos contextos, e deles faz parte a negação e violência às cosmologias indígenas. Talvez, casos de acusação de Matinta e não reconhecimento como *pajé* se relacionem com esse contexto.

(...) a pajelança tem sido combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial, como já foi dito anteriormente. Em suas visitas pastorais pelo interior, os bispos paraenses – entre eles D. Antônio de Macedo Costa e D. Antônio Lustosa – não perdiam a oportunidade de criticar e combater os pajés de que tinham notícia (cf. Lustosa 1939 e 1976). Os jornais do século passado estavam cheios de notícias ridicularizando e condenando os pajés que atuavam na sociedade do período (cf. Figueiredo, 1996), e até muito recentemente os pajés tinham de pedir permissão às delegacias de polícia dos municípios onde atuavam para exercer suas atividades. Eram frequentemente acusados não só de práticas contrárias à religião dominante, como de prática ilegal da medicina, ou “curandeirismo”. Em cidades maiores da Amazônia, como Belém, talvez já não seja possível encontrar mais nenhum pajé; mas no final da década de 1970, Chester E. Gabriel (1980) ainda pôde presenciar sessão de pajelança cabocla em Manaus. (MAUÉS, 2005:271)

Depois de conversarmos com uma enfermeira, Dona Maria José, parteira dos filhos de Dona Nadir, acho que essa percebeu o vácuo em que ficaram minhas perguntas sobre chás, banhos, remédios, cuidados prolongados com o reguardo. Na volta para casa, ela comenta: “Ela é filha de pajé, aquele pajé que morreu, que era um pajé que tinha aqui. É que ela é crente agora, mas o pai dela era *pajé*, ela sabe, mas ela não vai dizer.”. Certa vez, quando voltava do *igarapé*, vi um senhora na frente de sua casa, que alguns também chamavam de *feiticeira*. Parei para conversar com Dona Dora, perguntei a ela se poderia voltar. Dias depois, encontrei seu filho, Matheus. Nadja o chamou para me levar até a “boca”, quando precisei voltar à Belém. Puxei assunto sobre Carimbó, quando ele me disse que não participa mais disso. Ao descer do carro, vi maracas, “rec-rec”, pandeiro, instrumentos com os quais se toca Carimbó, embaixo de seu banco de motorista. “Ah mas você ainda tem os instrumentos”, ao que respondeu “É da música da igreja, que nós fazemos lá dentro”. Quando voltei à casa de sua mãe, Dona Dora, nosso encontro foi um tanto silencioso, ou melhor, sem histórias de *encantados* e *feiticeiras*, nos quais ela não acredita. “Por que a sua mãe não lhe deixava ir ao *igarapé*, a senhora sabe?”, “Por que não podia”, “Algumas pessoas me falaram da Mãe do rio”, “Não, não tem isso não, só não podia”. Dona Dora se orgulhava de ter sido uma das primeiras formadoras da Igreja Universal do Reino de Deus, em Santarém Novo.

Natália: Dona Joana, tem feiticeira por aqui?

Dona Joana Evangélica: Antigamente acreditava que existe, não vou dizer que não existe. Existe, mas a gente não vai acreditar nisso, a gente vai acreditar sabe em que? Em Deus, Senhor Jesus, em Jesus que nós devemos acreditar, porque se nós formos só acreditar nisso, nós estamos acreditando no demônio, porque esse negócio de feiticeira não é de Deus.

Natália: ... que vira bicho...

Dona Joana Evangélica: É, que vira bicho, que assovia, sei lá, é o que falam né?

Natália: A senhora nunca viu, não?

Dona Joana Evangélica: Eu não. Agora que não se aproximam, porque tenho as orações para afastar esse mal aí. Mas existia.

Dona Nadir também faz uma combinação entre os efeitos do encontro com o *encantado* e os significados católicos. Contou-me a história do homem que enlouqueceu depois de ver a sereia, depois advertiu: domingo, dia de descanso, de ir à igreja, não seria um bom dia para pescar, coisa que o homem fizera, por isso sofrera más consequências. Dona Joana Evangélica, a filha do famoso pajé Raimundão, enquanto foi católica, sentia dores na cabeça quando ia às missas. Quando mudou de Igreja, para uma evangélica, passou a rezar, benzer, fazer remédios para várias pessoas, pelas quais se tornou requisitada, e me afirmou que quem cura é Jesus, a reza é para ele, ninguém mais. Suas dores passaram. Seu Sandoval também me orienta, para afastar o mal, *feiticeira*, *Curupira*, “assombração” qualquer, devo acreditar em Deus, porque com ele ninguém mexe. Patrícia conta que a cobra na qual pisa a santa que está dentro da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, uma Nossa Senhora de Fátima, é a cobra que mora embaixo de Santarém Novo, cujo movimento já se sentiu por tremores da terra e do trapiche. Em algumas situações, Deus, Jesus parecem figurar como mais uma agência entre as tantas em suas negociações, e noutras verticalizar a relação via crença em um superior, identificação com e entre os fiéis (EVC, 2000:17).

Também há classificações entre o que seria um bom *vidente*, *curador*, *curandeira*, *pajé*, ligando-os a Deus ou Diabo.<sup>40</sup>

E tem um tipo de gente, tem o vidente, tem a vidência, a pessoa que sabe, você chega com ele, e olha pra você, e diz “Você tem esse problema”. E você olha o seu corpo, e sente tudo que ele disse. Mas tem o que mente, que não sabe nada, seguinte, chama-se pajé, ele só sabe ganhar seu dinheiro, comer, beber. Não tem nada que proteja ele, só o maligno que o protege. Ele não pode fazer nada bom. “Ah porque você tá enfeitado, botaram isso em você”. Botaram nada! (Seu Sandoval, abril de 2017).

Seu Francisco, um *pajé*, explica-me que pessoas que viram *bicho*, conseguem tal feito a partir da leitura do livro de São Cipriano, que às vezes é usado como sinônimo de “coisas do Satanás”. Além da herança,

40 Não afirmo as ambiguidades na figura do *pajé* sejam produzidas apenas pela discriminação dessas práticas pelas Igrejas cristãs, mas seria interessante para a compreensão de transformações nesse contexto, pensar nas relações entre a ambiguidade intrínseca aos xamãs, ou entre xamãs e feiticeiros nas cosmologias indígenas, e em sua associação com deus e o demônio cristãos.

Os fadistas são vistos como pessoas que fizeram um pacto com Satanás em troca de algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais durante a noite. Não obstante, essa concepção não é inteiramente clara no que diz respeito à matintaperera. (MAUÉS, 2005:267-268)

Dona Neuza me contou que Seu Francisco, a quem reconhecia como curador e feiticeiro, estava casado com uma mulher muito mais nova. Fala-se na cidade que ele teria feito feitiço para que a sogra, que não gostava dele, morresse. Os filhos da mulher não aceitam até hoje. Um deles tenta fazer “macumba” para derrubá-lo, com a ajuda de um Pai de Santo de Belém. Seu Joaquim teria avisado aos quatro cantos: “Ela não gosta de mim? Bora ver se ela vai me impedir de casar com a filha dela, bora ver.”. Após a morte, Dona Neuza perguntou a ele: “O que tu foste fazer já?”, e ele teria dito “Não fiz nada, ela que não gostava de mim, eu só disse que ia casar, e eu casei.” Visitei Seu Joaquim em sua casa de Santarém Novo, a antiga casa da esposa com os filhos. Sentei em um dos bancos, de um lado do balcão, e ele ficou na parte que dá para cozinha, onde havia algumas garrafadas<sup>41</sup> na bancada de pedra onde está a pia. Logo de início, inquirei:

Seu Francisco: Mas sim, o que é que tu queres saber?

Natália: Ah seu Joaquim eu queria saber como foi que o senhor se tornou curador.

Seu Francisco: Rapidinho vem, aí eu fico na mente com aquela ideia de curar. “Olha, você vai, desce ali naquela terra pretinha ali, tem mastruz, tem andiroba, então pega para mim”. A pessoa vai lá, cava, dá uma lavada na minhoca. Aí começo a rezar, depois agradeço a reza com pai nosso, Ave Maria e Crei em deus pai, é isso que eu rezo. Para osso quebrado, reza assim, foge da minha mente (...). Eu repito três vezes, eu emplastro, aí eu vou num pau que dá leite, pego aquela linhazinha toda enrolada, e coloco lá no meio. Eu fiz isso com a mulher que estava com a perna quebrada, três vezes, e emplastrei com a minhoca. Agulha virgem. Você tira de manhã cedo, que aquilo apodrece rápido.

Natália: Tinha alguém na sua família que já fazia isso?

Seu Francisco: Começou na minha vó, eu não sei como, porque ela nunca revelou. Tinha uma coisa tão forte, que se a mulher tivesse um

---

<sup>41</sup> Bebida preparada com a infusão de várias plantas, cada combinação delas é recomendada ao tratamento e cura de uma variedade de doenças.

filho morto dentro da barriga dela, botava para fora. Ela sabia o que era aquilo que estava dentro. Agora coisa em que eu não acredito, é em feitiço, coisa que não existe comigo. Mas o mau existe. Aqui em Santarém Novo, existe muito essas coisas, o pessoal usa muito feitiço. Eu não tenho coisas assim com negócio de umbanda, de candomblé. Esse rapaz (seu enteado) já tentou me matar na feitiçaria muitas vezes. Mas eu tenho São Jorge Cavalheiro. Tenho São Sebastião. Tenho a Mãe Santíssima.

Nesse momento, seu Joaquim apontava aos quadros na parede próxima à escada, imagens de cada um desses Santos. Meu filho disse que estava sentindo dor, depois de ir ao banheiro. Seu Joaquim deu-lhe um gole de uma das garrafadas, de uma vez. Depois comentei que Edivânia, afilhada de Dona Nadir, havia me dito que seu peito estava *aberto*. Ele pediu para ver, pediu ao meu filho para ficar de costas para parede, mediu com um pano o comprimento de seu braço, depois, a distância do antebraço à omoplata, em sua parte mais central, na costa, e comparou as duas medidas. Recomendou que fosse lá outro dia, antes, deveria passar na farmácia para comprar um emplastro “sabiá”.

Isso aí, minha filha, que a gente tava falando outro dia, de se virar em bicho, é uma magia, tem alguma coisa a ver com o livro de São Cipriano. O meu pai usava aquela oração da capa preta, e quando ele se deu conta, estava num galho lá em cima, ele caiu. Então as pessoas que usam esse livro, é para fazer o mal, e o mal só entra, quando a pessoa tem pecado. Quem nasce com essas coisas, é aquele que tem o dom de curar, não faz mal para ninguém. Todo dia que eu entrava nessas crises, eu pedia um maracá pra mim. Já ouviste falar no maracá? Mas eu nunca entrei para me dedicar totalmente. Qualquer dia eu vou botar, vou fazer alguma coisa para mim consultar, porque eu tenho essa parte. Se chegar alguém doente perto de mim assim, eu me sinto diferente, é assim. Olha eu me trato de próstata, graças a deus o sangue já aumentou, já diminuiu, o que que eu tomo? Remédio do mato. Eu mando tirar para mim, é uma substância muito grande. O meu forte é remédio do mato. Esse aqui é unha de gato, esse aqui é a sucuba, e esse aqui é o barbatimão. Olha esse remédio cura o útero da mulher, toma. (Seu Francisco, março de 2017)

Revi Seu Francisco dois meses depois. Na ocasião, Nadja me levava até Seu Morcego (o homem que viu a sereia), em Salinas, para onde havia se mudado. Na volta, para minha surpresa, paramos para visitar uma amiga da Nadja, que tinha sofrido um acidente. Tratava-se da esposa de Seu Francisco, e ele também estava ferido. Os dois de cama, depois de um acidente de moto. Foi um tanto

constrangedor vê-lo assim, depois de nosso último encontro, no qual ele se mostrou tão confiante com relação as suas defesas, e depois de me dizer que já tinham atentado contra a vida dele, levando-o a acidentes anteriores, dos quais saiu ileso. Fiquei na curiosidade para saber qual sua percepção sobre o acontecimento. Nesse dia, apenas nos cumprimentou com a cabeça. Eu tinha ouvido Seu Francisco falar sobre tentarem matá-lo com feitiço, e minha curiosidade ficou por saber se esta seria a interpretação do seu acidente.

Neste exemplo de infortúnio, São Cipriano é citado, como em outras vezes em que as pessoas atribuíram o “virar bicho”, voar, desaparecer e aparecer em novo lugar, a sua leitura<sup>42</sup>. Não achei quem tivesse o livro. Enredado nas acusações, dificilmente alguém o teria ou me mostraria. Vê-se que no caso de seu Joaquim há uma paixão por mulher muito mais nova, uma “cobiça” pelo que, dentro do previsível, não estaria em suas possibilidades. Ele se reconhece e é reconhecido como *curador*, mas se sabe que pessoas assim podem trocar sua alma pelo poder de realização que o livro concede. Silva-Bueno (s.d.:45) relaciona alguns mitos Tikuna sobre inimigos primordiais e rumores atuais sobre feiticeiros que usaram o livro de São Cipriano:

Muitos acreditam que o livro é responsável pelos enforcamentos. Seus leitores-seguidores, atraídos pela ilusão de conseguirem dinheiro e bens (moto, loja, etc.), fazem “pacto com o diabo” através do livro de São Cipriano. Aí, quando não conseguem o que almejavam, atentam contra a própria vida. Outros usos dizem respeito a magias de amor, que podem conduzir a vítima à loucura, levando-a a cometer suicídio. Nessas condições, de um modo geral, temos que o mal veiculado pelo livro de São Cipriano pode levar à doença, à loucura e ao suicídio da vítima e à transformação de seu usuário em ngo’o, categoria que, nesse contexto, pode passar pela tradução nativa de “bicho” ou “vampiro”.

A autora demonstra que nesses casos acontece uma relação de auto-aniquilação, não mais de predação (*idem*, s.d., 48). Entendo que em Santarém Novo, também se dá uma conduta reprovável e perigosa ao sujeito e aos outros,

<sup>42</sup> Menos comentados que os casos envolvendo mulheres, também podemos observar este desenvolvimento nos “Lobisomens” e homens que viram porcos, cachorros etc mas sem que mencionem o fluxo de trocas, apenas o conflito. Talvez sejam menos falados pelas imagens de mulher associadas ao perigo e ao mau (MOTTA-MAUÉS, 2000). Não esmiuçarei este aspecto aqui, assim como a característica de penitência, “fado” implicada na transformação em bicho, dado que necessitaria de uma investigação aprofundada sobre os efeitos de combinações com o cristianismo ao longo da história local.

quando, intencionalmente, alguém tenta corresponder a um interesse individual sob o custo de um pacto com Satanás, feito por meio do livro de São Cipriano. Roy Wagner (2010: 243) descreve o xamã como aquele com capacidade de ser o poder inato generalizado, que se particulariza de formas específicas em animais, plantas, sonhos, na morte. Chama-os de “fazedores do coletivo”, pois ao desenvolverem identificação plena com esse poder, controlam aquilo que faz aos outros e a eles próprios, humanos, e funcionam como pontes dessa “alma” com a moralidade, administrando as relações sociais. Ao contrário, em Santarém Novo a feitiçaria via livro de São Cipriano aponta a um deslocamento total do humano, talvez por estar alocada em uma instância (divina/demoníaca) transcendente às diferenças, à socialidade e não mediadora. Acontece o sequestro da perspectiva *gente*, tendo como efeito uma diferenciação *bicho* descontrolada, que não retorna a distinção fundamental entre os dois pontos de vista, deteriorando as relações sociais do sujeito e de quem dele se aproxima.

Há narrativas em que não se negocia com *feiticeiras*, quando teremos então o risco de que um mate o outro nos confrontos. “Desmascarar”, ameaçá-la e se arriscar à morte, também podem ser escolhas no atravessar da cidade para o mato/*maré/mangal*, fronteiras constantemente criadas e rompidas entre a amizade e a inimizade.

### Capítulo III: Sangue menstrual, *igarapés* e misturas indesejáveis

Para iniciar este capítulo, recuperemos o caso do irmão de Dona Nadir, que é assemelhado (no comportamento e fisicamente) a um macaco, por sua mãe ter ingerido carne de caça deste animal quando grávida, demonstrando que a alimentação neste momento da vida se dá tal qual a fabricação de um corpo e seu ponto de vista.

Representando, sem dúvida, a característica mais importante, o instinto social é constituído ao longo da formação do embrião por meio de uma intervenção ritual sobre a dieta de carne da futura mãe. O objetivo é impedir que sejam transmitidas ao feto uma conduta típica e complexa dos animais (peixes, inclusive), a saber, agressividade-e-medo, e uma conduta específica do tucunaré, o canibalismo. (LIMA, 1996:27)

Em etnografias que focam em resguardos indígenas, há outras semelhanças: “Se a gestante comer cabeça de peixe de qualquer espécie, o bebê nasceria ‘com cabeça grande’, ou, assim me disse um casal, ‘o bebê nasce igual peixe, nasce peixe’” (CAUX, 2015:108). Em sua tese com os Araweté, Camila Caux (2015) aborda o resguardo feito por homens e mulheres quando do nascimento de um bebê<sup>43</sup>. A autora argumenta que, nos estudos antropológicos sobre a ‘couvade’, o resguardo pós-parto, pela mulher, era tido como um fato fisiológico, do qual não poderia escapar. O interesse das análises recaía com maior disposição sobre o resguardo feito pelo homem, elemento cultural inusitado, visto como “imitação”, “simulação”, “ficção sociológica” ou “construção simbólica”, a partir de uma condição que à mulher seria natural (*idem*, 2015: 19). Assim, pontos importantes foram deixados de lado, como a possibilidade, depois observada por outros estudiosos, de que o bebê, mesmo depois de nascido, e tendo sido gestado por *gente*, não compartilhasse da forma humana de seus genitores.

43 Diferentes dos Araweté, semelhante ao que descreve Motta-Maués (1994) entre os itapuenses, o resguardo na gravidez, no pós parto e na menstruação é quase que restrito à mulher. Duas mulheres, Dona Graça e Patrícia, disseram que antigamente as parteiras também proibiam o homem de sair antes da quarentena. Verifiquei com as demais, elas não se recordavam sobre essa restrição. Era comum que ressaltassem a participação dos maridos no pagamento às parteiras, para que fizessem as tarefas domésticas; ou na realização das mesmas pelos próprios.



As etnografias das terras baixas amazônicas estão repletas de exemplos análogos, acenando para a possibilidade, segundo os mais diversos povos, do nascimento de seres extraordinários. Fala-se, por exemplo, do parto de “bichos” (Dias-Scopel, 2014:112), “demônios” (Huxley, 1963:158), seres “aberrantes” (Van Velthen, 2003:121), monstruosos (Anchieta, 1988: 139, Gallois, 1988: 109), bebês com “anormalidade” (Métraux, 1948: 86; Holmberg, 1948: 460;), “aleijados” ou “deformados” (Métraux, 1948: 698), ou com atributos de um determinado animal ou planta (Wagley & Galvão, 1948: 142; Murphy & Murphy, 1985: 188; Menget, 1979). A descrição de Peter Gow sobre o nascimento Piro é clara: ele conta que há fetos que “formaram-se como jabotis, peixes, ou ‘algum animal que não reconhecemos’” (1997:48). Com efeito, ele nota, nada garante a humanidade do recém-nascido para esses índios. (idem, 2015:20-21).

Entre os Wapichana e Macuxi, momentos como a menstruação, gravidez, puerpério, luto, doença, convalescença e purga, vulnerabilizam a pessoa, e tornam as investidas dos *bichos* preocupantes (TEMPESTA, 2004: 43). O descumprimento da restrição durante a gravidez pela mãe de Dona Nadir confirma que, nestes períodos, para algumas famílias de Santarém Novo, os resguardos estão entre os esforços, por um lado, de afastamento dos *bichos*, por outro, de aparentamento e humanização de corpos.

Quanto ao resguardo pós-parto, com duração de quarenta dias, Dona Agostina (parteira, moradora de Faustina) explica que, logo após o parto, o corpo da mulher ainda está *aberto*, e descreve práticas para *fechar* e administrar o cheiro do sangue:

Quando está grávida, não tem problema nenhum ter relação, tem gente que custa a ter filho porque acha que não pode, aí é que pode, porque vai limpando o caminho da criança. Quando você vai descansar, aí você vai ter o seu resguardo. **Agora, de resguardo, você ir para o igarapé, aí a minha vó já dizia, tem a mãe d'água, como os antigos diziam... você ir para o igarapé de resguardo, não é bom, porque você está evacuando, e pode ter bicho.** No hospital, eles fazem uma limpeza, depois de oito dias você não sangra mais, mas em casa, até os quarenta dias a mulher ainda tem aquele pouquinho, aí a gente faz aquela garrafada para beber no período resguardo.<sup>44</sup> E o **banho travoso pra você se sentar**, o barbatimão, o cajuacu, aí cozinha, quando tiver bem friozinho, aí a mulher se senta, se lava. E outra coisa que a gente faz aqui é o emplastro na cadeira, **para unir as cadeiras**, com o leite do cipó macaco, com alecrim e alfazema. Queima, pega o leite, quando ficar

44 Algumas mulheres falaram de uma mistura de vinho com ferro aquecido, outras, de cachaça com café. Quanto à alimentação, a recomendação era não comer peixe “de couro” e comer galinhas do quintal, já criadas para, durante o resguardo, não faltarem; tomar mingau de carimã; e as frutas ácidas entre as restrições.

bem miudinho, aí bota no leite para emplastrar, porque quando a gente tem o filho, **a gente abre, e esse é para chamar, para unir, por isso que tem o resguardo. A gente, mulher, é o mesmo que nem uma água, joga uma pedra, abriu aquele buraco, a pedra passou, fechou.** Agora tem muita mulher que não se resguarda, a vovó num deixava a gente ir no igarapé, comer ovo, coisa azeda, que faz um sangue fedorento, aquele *piché*<sup>45</sup>. Mas hoje, essas novatas, mulher do tempo presente, até bola joga menstruada. (grifo meu, Dona Agostina, julho de 2016).

Para Dona Agostina, ficar menstruada “é que nem quando tem filho”, o corpo da mulher está *aberto* também. Ao observar que, no hospital, faz-se uma limpeza que elimina o sangue mais rapidamente, para colocar a necessidade de respeitar a “quarentena” em partos feitos em casa, é possível enxergar a centralidade do fluido ao processo do resguardo. A exemplo do que acontece após o nascimento de uma criança, o resguardo menstrual era um tempo<sup>46</sup> socialmente marcado (SCOPEL, 2014:164), de forma que, “no tempo antigo”, todos sabiam o porquê, e compreendiam quando uma mulher não saía do quarto. Várias senhoras me falaram das restrições que compreendem esse resguardo, quase as mesmas do pós-parto: não se deve comer ovos e limão, porque deixam o sangue *pitiú* (com cheiro forte, de algo podre ou azedo); ter relações sexuais; realizar atividades que demandem esforços físicos maiores, como carregar coisas pesadas, ir ao “roçado”, ou jogar bola; tomar sol ou chuva; ficar embaixo de árvores; passar por cima de cordas de cavalo (não compreendi o motivo); e entrar em contato com água corrente dos rios e *igarapés*<sup>47</sup>. Seguramente, o depoimento de Dona Dinorá, de Melgaço, no Marajó, à antropóloga Soraya Fleischer (2007:86-87), coincide em muito com o que ouvia com frequência de Dona Nadir e das senhoras com quem encontrava em nossas visitas:

Ovo, bóia reimosa, manga, fruta azeda não pode. Essas novatas não fazem isso mais. Mas dantes, a gente fazia resguardo mesmo. Dantes, não subia em açazeiro, não carregava peso, não andava em sol quente, não pisava em sol quente. Hoje é diferente, as mulheres comem tudo. Não fazia tudo isso porque fazia mal. Eu acredito que faz mal. No tempo que eu me criei, fazia resguardo. Hoje, uma mulher de 30 anos é mais doente do que uma de 60. Ficam tomando banho no trapiche. Acaba se emprenhando de bicho. (...) Tem gente que tá

45 Sinônimo de *pitiú*: cheiro ruim, podridão.

46 As senhoras colocavam no tempo passado, e durante minha convivência mais próxima com a família de Dona Nadir, não pude ver esse tipo de prática, suas filhas e netas não as seguem mais.

47 Esta restrição também foi descrita por Tempesta, entre os Wapichuna e Macuxi (2004) e Scopel (2014), entre os Munduruku.

de resguardo e come camarão, o peixe mapará. O resguardo da menstruação do mesmo jeito. Eu passava três dias menstruada. Eu não passava nem do lado do limoeiro. Meu pai dizia que era perigoso para mulher. É bom pra homem o limão. Mas pra mulher não presta. Se tomar um suco de limão quando tá menstruada, [o sangue] pára na hora.” (Diário de campo, 14/10/2005)

Benzedeiras e Seu Barriga identificaram o *peito aberto* em meu filho, algo comum de acontecer às crianças, deixando-as com a respiração ruim, sem comer, “mufinas”, com brabeza. Acontece o mesmo com as mulheres, se a Mãe do Corpo estiver fora do lugar; ou no caso abrangente a todas as pessoas, da “espinhela caída”. Essas variações nos humores também podem acontecer com o não cumprimento do resguardo menstrual e pós-parto, diz-se que, durante sua ocorrência, a mulher “descansa” e, seguindo-o, futuramente, não ficará “estragada”, ou seja, não sentirá muitas dores, não irá com frequência aos hospitais, nem apresentará problemas no útero. As senhoras de Santarém Novo também observam que, antigamente, a menstruação durava apenas três dias, as mulheres eram sadias e limpas, ao contrário, hoje as “novatas” passam de cinco a sete dias menstruadas, “gritam de dor na barriga”, e apresentam secreções vaginais mesmo fora do período menstrual.

Elas se referem ao pós-parto e a menstruação como “feridas”. Algumas nomearam “doença”. Quando Dona Raimunda se ausentava do “roçado”, o pai, os irmãos já sabiam que estava doente. Perceber a menstruação como um estado extraordinário, fazia com que as mais velhas adotassem uma série de práticas no sentido de “sara” o corpo da mulher, até que a “ferida” fechasse (na menopausa). Scopel (2014:171) chama atenção ao sentido de liminaridade mobilizado nas noções de saúde e doença, ampliado às várias dimensões da cosmografia Munduruku, e que expressa aquele tipo de definição dada aos processos corporais, nesse caso, da mulher:

Embora a expressão ferida no útero possa evocar em nossas mentes uma associação com doença, só seria correto afirmá-lo se essa noção também fosse compreendida de forma ampla. Do mesmo modo que a noção de saúde engloba uma ideia de harmonia nas relações sociais, as quais abarcam dimensões políticas, territoriais, cosmológicas e interétnicas, além de processos corporais, também a noção de doença é mais ampla que aquela praticada pelo modelo biomédico. No caso específico, o resguardo da mulher parida sinaliza

um estado liminar e não uma disfunção orgânica, químico-física ou psicológica. Esse estado liminar coloca a mãe e o bebê em uma situação de maior vulnerabilidade frente à complexa cosmografia Munduruku.

Do que conta Dona Dinorá à Fleischer assim como encontra Motta-Maués (1994:116) em Itapuá (comunidade do nordeste do Pará) – sobre a “suspensão”, quando o sangue menstrual “sobe pra cabeça”, e a mulher pode ficar louca ou até mesmo morrer, apenas Dona Alba se referiu ao “parto quebrado”: “O parto subiu para a cabeça, e ela ficou doida, isso existe na mulher quando ela está grávida”. Em sua etnografia com parteiras e parturientes de Melgaço, Fleischer (2007) descreve um sangue com movimento próprio, a ser seguido para evitar males à mulher, e o sentido é sempre o de descida; subir, e parar de circular são causas de adoecimento. Também não escutei relatos quanto ao perigo (de contaminação ou morte) do sangue menstrual a plantas e animais (*idem*, 1994). Benzederias me disseram que algo possível de adoecer uma criança, é se uma grávida pegá-la no colo, até os sete dias de nascida.

Dona Joana Evangélica faz uma comparação entre os dois resguardos, o menstrual seria ainda mais delicado:

Dona Joana Evangélica: O meu pai dizia que quando uma mulher está menstruada, é mais do que se ela tivesse de resguardo (do parto), meu pai entendia de todas essas coisas.

Natália: Por que Dona Joana?

Dona Joana Evangélica: Porque quando a mulher está menstruada, ela está toda aberta.

Belaunde (2006) descreve acerca da menstruação entre grupos indígenas amazônicos: a menstruação é sangue do pós-parto, o mais perigoso, pois resultado de gravidez interrompida, sangue sujo e/ou excessivo, que precisa ser expulso para que uma nova gravidez aconteça. Presente no início e no final da gravidez, a menstruação é interrompida por um acúmulo de sêmen no útero, que também seria necessário para completar a gestação. Em comum nestes exemplos e nas narrativas das mulheres de Santarém Novo, a gravidez, o pós-parto e a menstruação

são períodos marcados por uma abertura cosmológica (CAUX, 2015) que precipita misturas indesejáveis.

Neste capítulo, trato do resguardo como fundamental para o fluxo adequado entre *gente* e *bicho* na cidade de Santarém Novo. Meu foco está na proibição de ir ao *igarapé*, e as histórias que tratam da sua quebra. Referem-se a uma gravidez por contato, entre o sêmen de uma cobra (certa vez de um peixe) e a menstruação. Algumas gravidezes terminaram em abortamentos, na morte materna, em seres duais ou mesmo em descendentes *pajés*. Muito semelhante, entre os Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Município de Borba, Amazonas, além do *assombro de bicho*<sup>48</sup>, também há o risco de parir um filho de *bicho*, quando a mulher menstruada é fecundada por um boto, peixes, pela Mãe da Cacimba, ou por outros “seres encantados”, como cobras (SCOPEL, 2014:118).

Foi aqui pelo Curupéré (...) A cobra foi atrás e fez besteira na roupa dela, e emprenhou ela. Quando chegou de lá, eram uns cumeiros, uns cumeiros na roupa, e em vez de jogar fora, né? Levou assim mesmo, e quando chegou na casa dela, vestiu. Aí ela se sentiu logo buchuda. E a barriga da mulher cresceu, cresceu, cresceu, deu nove meses, deu dez, e nada da mulher ter filho. E aí quando deu a dor nela, minha tia chamada Gregória, disse "Ah meu filho, atrás de ti, a tua mãe morreu. Vocês deviam ter vindo comigo quando começou a dor nela." (Dona Teodora, abril de 2017)

Dona Teodora não quis alongar conversa comigo. Comentei que algumas mulheres me falaram sobre a proibição de ir ao *igarapé* menstruada, ela me disse que não tinha nada disso. Perguntei pela *Mãe do rio*, disse que não tinha, não. Foi só quando comentei sobre a história que Dona Josina me contara, que compartilhou o que sabia sobre o mau desfecho. Dona Josina é a neta de João da Mata. Ela quem passou a me doar *mato cheiroso* para dar banho em meu filho. Dona Josina falava com tristeza:

Dona Josina: E olha, essa mulher, diziam que lá esse rio é encantado, que não era pra ir mulher menstruada lá, que a mãe não gosta, a Mãe do rio, e ela teimou, ela teimou. Aí foi, pegou a roupa dela, lavou pano, calça, tudo que ela tinha sujo. Aí atravessou pra casa da mulher que morava no Santarenzinho, ela morava lá na beira da maré, finada Gregória, a senhora não conhece..

48 Doença de causa não natural, causada pelo olhar de alguns seres da floresta. (WAWZYNIAK, 2008:211)

Natália: A Gregória que era parteira, Dona Josina?

Dona Josina: Era parteira e uma boa curadeira. E então, quando foi de noite, ela fez um curativo na casa dela, e as Caruanas abaixaram, e disseram... Ah isso já é pro fim, deixa eu contar logo, essa mulher disse “Ah nós vamos ali na casa da Tia Gregória”, “E essa roupa aí”, “Ah eu vou deixar aqui no igapó, no caminho, quando nós voltarmos, nós juntamos”. Assim ela fez, deixou tudinho. Aí foram embora lá pra casa da velha, aí chegaram lá, ficaram quase o dia inteiro, e vieram simhora, de tarde. Quando chegaram lá, que olharam, disque aquela roupa tava toda embolada, revirada. Aí olharam nas roupas dela que lavou, que ela tava menstruada, as calças dela, tava assim, parece aquela gosma.. “Credo as minhas roupas sujaram tudinho” Aí ela juntou, ela devia botar as roupas na água, lavar, como a pajé disse. Ela embolou, botou na bacia, botou na cabeça, e veio simhora. Aí nada, quando foi o primeiro mês, nada, aí entrou pros três meses, a barriga dela ia crescendo, aí “Tila, quem foi que fez isso, quem foi que te empenhou?”, “Eu não sei! Eu não me entreguei pra homem nenhum”.

Natália: E o que aconteceu com ela, teve o filho?

Dona Josina: Ela morreu, ninguém viu filho, ninguém viu nada.. eu já tava grande, quando nós morávamos lá na Chapada, nós viemos com a minha mãe para fazer compra aqui, que eu não deixava, quando ela ia, eu ia com ela (...). Olha o barrigão da mulher em cima da mesa, duro, aquelas mulheres entravam, pegavam, e aquilo tudo duro, tapava aquilo tudinho, a volta daquele bicho que tava enrolado na barriga. Eu vi a mulher morta, tinha uma mulher lá, pegava “Olha a volta da cobra, é uma cobrona”, aí eles pegavam, “É mesmo, olha a cabeça dela daqui pra baixo”, e era um “barababá” na casa da mulher.

Os estudos de Luiza Belaunde (2006) sobre gênero em cosmologias indígenas, estão em consonância com os de Joana Overing, nos quais a fertilidade e os filhos de homens e mulheres, tanto quanto a beleza e as habilidades, são produtos de um pensamento incorporado. Belaunde defende, a partir de sua etnografia com os Airo-pai, no Peru, e variados elementos etnográficos de outras etnias, a existência de um quadro transcultural acerca do sangue para os povos da Amazônia, em que a administração de seu fluxo é de importância para ambos os gêneros, e se relaciona à noção de pessoa. Esse sangue, transportado pelo coração, circula e realiza comunicação entre partes do corpo, e enche a pessoa de pensamento e força para produzir boas crianças, comidas etc. Pensar significa “lembrar de nossos parentes, sentir saudades deles e agir no sentido de lhes oferecer cuidados e sustento.” (BELAUNDE, 2006.:226). Problemas com textura,

volume, cor, cheiro, espessura do sangue, acarretam doenças; estados emocionais são também estados do sangue. Dieta e reclusão, inclusive a abstinência sexual, que recuperam e renovam o pensamento, a autora aponta como técnica de regulação do fluxo sanguíneo. Infringir o resguardo, traz consequências para a mulher, se mais tarde vir a ter uma doença, sabe-se que ele não foi cumprido. Em Santarém Novo, a saúde está associada a alguém que envelhece, e se mantém em movimento, conversa, realiza seus afazeres, é alegre. O cuidado com o sangue também é, portanto, mecanismo de subjetivação.

Nas narrativas aqui trazidas, o sangramento pós-parto ou menstrual é invasivo para a *Mãe do rio*. A mulher, com a colaboração de seu marido e filhos, deve cumprir o resguardo para que não haja contato entre a água corrente, domínio daquela, e esse sangue. Com os conceitos de *abertura* e *fechamento*, compreende-se a amplitude desse estado de liminaridade, possível porque se trata de uma corporalidade relacional. Entre indígenas da Amazônia, Belaunde (2006) descreve que, embora definido como atributo feminino, perder sangue é “troca de pele” para homens e mulheres, os efeitos seriam os mesmos: vulnerabilidade ao ataque de espíritos sedentos por sangue, devido a qual se faz o resguardo com dietas, descanso e reclusão; para ambos, dá-se a necessidade do cuidado com sangue à fertilidade e renovação, sejam ligadas à reprodução ou a guerra. A diferença entre o sangue de um homem e de uma mulher não é imutável, mas é constituído por suas experiências pessoais, seus hábitos, pensamentos, atividades; e o que torna cada pessoa, única. Em Santarém Novo, apenas no caso da mulher, sinais visíveis e cheiro da menstruação funcionam como as “peles”, “roupas”, “naturezas” que ao trocar de aparência ocasionam mudanças de posição humana e não-humana.

Certa vez, na casa da sogra da filha de Dona Nadir, após algum tempo – já tínhamos comido cuscuz com coco e tomado café –, ela me apresenta, dizendo que sou da universidade, e estou atrás de parteiras. Segue-se um longo assunto sobre partos, cujo fim veria muitas vezes se repetir, em uma comparação entre partos de hoje e de antigamente. As senhoras também comentavam sobre a ausência de abstinência sexual no pós-parto e durante a menstruação, entre as mais jovens, e sobre seus efeitos, “Depois está tudo estragada”. A partir da discussão sobre a necessidade e ruptura atual com os resguardos, seguiu-se a primeira aparição do

tema “gravidez de bicho” em meu campo. Dona Nadir pergunta aos presentes se já teriam ouvido sobre o caso da menina, que não acreditou no que lhes disseram os mais velhos, e foi para o *igarapé*, menstruada, tomar banho. Acabou grávida. Dona Nadir não se lembrava bem se do peixe ou da cobra, mas “Tinha parece uma cauda assim, Natália, um rabo sei lá [...] Um dia eu vou te levar pra ti conversar com ela”. A dona da casa confirma que não se deve ir ao *igarapé* nesse período, pois pode haver algum *bicho*.

Em outra ocasião, quando conversávamos sobre parto, menstruação, Edivânia me disse “A mamãe não deixava a gente ir para o *igarapé*, ela tinha medo que já viesse de lá grávida, do rio, a Mãe do rio”. Eu quis saber como aconteceria, e ela prometeu me levar à casa de Dona Joana, sua tia. Depois da primeira visita, eu e meu filho passamos algumas tardes na casa daquela senhora, acompanhando-a na feitura de óleos de andiroba, carrapatinho e coco. Ela manifestou preocupação conosco para familiares de Dona Nadir: “Ah aquela moça sozinha andando por aí com aquela criança...”, sempre perguntava por nós. Mesmo em casa, Dona Joana não se aquietava. Desde que me via, começava os preparativos para o café. Subia em uma cadeira, de onde já havia caído, para pegar as bolachas guardadas em cima do guarda-roupa, e não aceitava ajuda. Sempre queria que nos demorássemos mais, tomássemos banho, continuássemos comendo. E depois que percebeu meu interesse nos óleos, quando eu chegava, iniciava a separação dos instrumentos, mostrava-me as sementes secando. Ela e sua irmã fazem alguns objetos de cozinha e outros com barro. Sentar para conversar, conseguimos apenas com a presença de Edivânia, que lhe fazia perguntas, no intuito de contribuir para a pesquisa.

Dona Joana: Uma vez lá no Carauateua, São Lourenço para dentro, eu fiz uma casa lá numa ladeirona. Era cavado o degrau para descer, para chegar na água. Aí lá, a mãe desse olho lá... não tinha ninguém que facilitasse muito não, esse olho era muito forte.

Edivânia: Ah e a mamãe era pequena.

Dona Joana: Sim, e eu com ela no colo, e danou a chorar... "Leva essa pequena! Vai-te embora com essa pequena pra lá!" (disse a Mãe de Dona Joana). Aí eu fui me embora.. O *bicho* foi chegando na boca..

Edivânia: Ei tia, e aquela flechada no olho?



Dona Joana: Pois é, apostemou a cara dela, furou aqui da beira do olho, furou pra cá, furou no céu da boca, quase ela morre, escapou dela morrer.

Natália: Como que furou?

Dona Joana: É que ela tava chorando.

Edivânia: E a minha vó tava menstruada.

Dona Joana: Foi, e a mamãe tava menstruada

Tanto a “gravidez de bicho”, como a *flechada* resultam da invasão de um espaço considerado com certa especialidade, “esse olho era muito forte”. Aparece aqui o sentido da abertura dos orifícios (CAUX, 2010:208) enquanto abertura cosmológica: “curtos-circuitos perspectivados”, esses operados por sangue e lágrima. O *igarapé* não se apresenta como forma resultante de uma combinação de matérias orgânicas; ou cultural, interpretativa, com símbolos se impondo ao natural. Mas sim como um foco de vida, que pode ser ativado, nestes casos, por sangue e lágrima. Para fora, esses fluidos corporais indicam que fazer-se sujeito é manejá-los, diante de relações nas quais não se distinguem da paisagem, em termos das afecções que uns provocam nos outros.

No dia seguinte a minha volta de Pedrinhas (uma das comunidades pertencentes ao município), contei a Dona Nadir sobre as histórias que escutei de sua comadre: Dona Jósima, parteira que lá procurei por sua indicação. Adoentada, Dona Jósima permaneceu deitada na rede durante todo nosso encontro, e eu na cadeira, escutava sobre os partos feitos quando ela ainda estava na ativa. Mandou que seu filho me levasse ao quintal, para ver como seus porcos estavam grandes, chamou o papagaio que nos observava, e repetia “café, café” da árvore em frente a janela próxima a nós. Quando eu já tinha desligado o gravador, ela me perguntou se eu sabia do homem que sumiu, um velho que estava sempre bêbado, e já tinha anunciado sua morte outras vezes. Mas nesse dia ele desapareceu mesmo, e ninguém achou corpo, nem nada, apenas sua bengala pelo caminho. Isso foi na época da construção da escola. E eu perguntava, “Mas a senhora acha que tem a ver com a construção, alguém de lá sumiu com ele?”, “Eu não sei, minha filha, só sei que tinha um monte de gente, aquele barulho, poeira, poeira, o pessoal construindo.”. Depois perguntei à Dona Ladila, também comadre de Dona Nadir, que

me hospedou, e ela disse “Ah aquele que está por aí *encantado*?”. Há relação entre a interferência externa em Pedrinhas, e o desaparecimento do homem, que andava bêbado, vulnerável, possivelmente, aos *encantados*, já que se tornou um. Meu filho fez amizade com o neto de Dona Jósima, que o chamou para ir até o trapiche. Eu não queria que fossem sozinhos, e pedia que esperassem. Ela me contou que uma menina morreu depois de pular de lá, e escutar um barulho muito forte no ouvido. Nesse rio mora um “índio flecheiro” (outros moradores de Pedrinhas também falaram nele). Nem bem terminei o assunto, Dona Nadir se lembrou do caso da “criança sereia” que ela havia me prometido contar:

É mesmo Natália? Eles falam, né? Outro caso de novo, Natália, da mulher que engravidou do peixe. Ela mora no Iraquara, município de Santarém Novo. Surgiu essa conversa que a mulher teve uma criança, e quando foi um dia essa senhora veio bater xerox aqui. Estavam a Gaby e a Lolo (netas de Dona Nadir) comigo, já estavam mocinhas, né? Elas estavam aqui passando as férias. Aí eu peguei, e perguntei pra ela: “A senhora é do Iraquara?”, “Sou Dona Nadir, eu sou a mulher do Seu Simão”, “Pois é, eu tô vendo assim, eu não sabia da onde é que eu tinha visto a senhora.” [...] “A senhora sabe qual foi a mulher que teve uma filha...? Que engravidou de um peixe? Foi verdade isso?”, e ela disse “Sou eu”. “Ainda não conte a história, deixa eu chamar duas mocinhas que eu tenho aqui”. “Minhas filhas, venham escutar essa história, porque vocês não acreditam no que a gente diz”. Aí elas “Aaah, a vovó, tudo ela inventa”. “Mas agora não sou eu que vou contar, é você”, aí ela contou: “Olha, em Iraquara, quando a gente menstruava, o marido ia buscar água pra gente ir tomar o banho na casa. O marido, os filhos carregavam. A gente não podia ir pro Igarapé. Nesse dia, nós estávamos tomando farinha, e o Simão não estava em casa, aí eu fui para o Igarapé tomar banho, e o peixe se agarrou na minha saia. [...] o peixe agarrou na saia dela, agarrou, agarrou, e ela ficou com medo, aí ela subiu da água, da água pra terra, aí aquilo atracado nela, ela bateu, bateu, e ele saiu. Aí com uns meses, ela disse pro marido dela que tava gestante. A barriga dela foi crescendo, crescendo.. Só que a gestação dela, ela disse que era tudo diferente. [...] Quando depois ela teve a criança, foi lá na casa dela. A criança era gente, era uma menina. Da perna pra baixo, fazia isso, fazia tipo uma aba de peixe, e a pele não era uma pele, era uma pele, mas era tipo uma escama, mas não era uma escama, mas era aquela pele sabe, e daqui pra cá o cabelo dela era comprido, e essa parte daqui (da cabeça) era tudo mole [...]. (Dona Nadir, fevereiro de 2017)

A “gravidez de bicho” é um exemplo do que Belaunde defende, acerca do sangue como operador de perspectivas, e remete à Overing (1986), sobre as relações sociais serem criadas a partir de um princípio da mistura adequada de coisas iguais e diferentes.

Depois ela terminou o parto, ela foi banhar no Igarapé ainda, aí deu vontade nela dela chorar, que ela disse que a filha dela tava no fundo. Deu vontade dela se jogar.. e ela disse que a filha dela não tá morta, que a filha dela tá em algum igarapé. E uma senhora que disse pra ela que toda vez que ela tiver vontade de ir pro igarapé, não é pra ela ir, porque o que ela teve foi uma sereia. Por que já que ela teve uma criança com o cabelo em cima do ombro!? Nenhuma criança era assim, ela disse que daqui pra cá ela era muito linda, mas daqui pra cá era tudo daquele jeito. (Dona Nadir, grifo meu, fevereiro de 2017)

Na história da sereia, há ainda uma atração da mãe pelo *fundo*, onde sua filha estaria, no pós-parto. O que sugere que a morte da filha não finda a confusão entre espécies, ou que a morte de um “filho-bicho” não seja o fim de uma vida. Sendo *encantada*, a criança não morre, vai para o *fundo*, e a mãe se sente dividida entre dois mundos com quem, a partir de então, compartilha parentescos/perspectivas. A necessidade de resguardo como investimento no distanciamento entre *gente* e *bicho* se dá tanto na dimensão da corporalidade, como na paisagem. Nessa narrativa, o *fundo* está vinculado ao corpo da criança, da mãe, às suas afecções. Se a paisagem é experiência, a conduta, a moralidade da pessoa e as subjetividades do rio, podem interferir na ordem do cosmos, e invertê-la. Trata-se de uma moral que parte da analogia entre corpo, sujeito e mundo (SZTUTMAN, 2009:303). Sztutman (2009, 298) discorre sobre os mitos em “Do Cru e cozido” e “As origens dos modos à mesa, de Lévi-Strauss: “O estabelecimento de distâncias e proximidades espaciais cede lugar para o das periodicidades, que vão do cosmos aos corpos humanos, sobretudo os femininos”.

Quando Dona Nadir diz “uma senhora”, ela está se referindo a uma especialista de cura ou uma “entendida dessas coisas”. “Uma senhora que sabe”, ou que vê, eram as expressões que usava para definir as benzedadeiras, nas nossas primeiras conversas. Dona Conceição e Dona Marlene, duas “senhoras”, têm uma “gravidez de bicho” em seu histórico familiar:

Natália: Dona Conceição, umas mulheres lá de Santarém me disseram que a gente pode engravidar de bicho se for para o igarapé menstruada, a senhora sabe dessas coisas?

Dona Conceição: Olha, a minha avó engravidou quando foi tirar a mandioca da água, assim, menstruada. E quando foram buscar, chamavam parteira nesse tempo, que acompanhava a mulher... antes

dela chegar, já tinha nascido o pequeno. Era uma cobra. Do quarto, ela estava já no batente, foi embora na rua da cidade, foi embora lá para o igarapé, aí para baixo. Foram de noite iluminar... Ela tem filho invisível aí para trás, que já mora na praia, eles, os filhos dela.

Natália: E alguém na sua família faz cura também?

Dona Conceição: Meu pai não gostava de pajé nenhum. Eu nasci no meio...

Irmã de Dona Conceição: Tanto que não gostavam que nasceu ela no meio de nós.

Dona Conceição: Eu pedi ordem para ele, ele me deu ordem, meu pai. Se eu não fizer gosto, de fazer remédio, talvez eu morra. “Por que eu nasci para isso?”, “Tudo tu sabes”, “Sei, pai.”

Irmã de Dona Conceição: Eles amarraram a perna dela, ela gritava.

Dona Conceição: Você vê que eu passei muito sacrifício.

Irmã de Dona Conceição: Eles amarravam ela, para levar para o igapó.

Natália: Os donos? Que amarraram o seu pé?

Dona Conceição: Não, meus irmãos.

Irmã de Dona Conceição: Os irmãos dela, daí dos encantos.

Dona Conceição: Eles que me criaram.

Dona Marlene não prolongou o assunto. Mas me pareceu orgulhosa, ao falar do que aconteceu a sua avó, como que reivindicando algum evento glorioso: “Foi a minha vó”, disse-me com a cabeça erguida e os olhos fixos no meu rosto. Depois fez um gesto com os dedos para expressar a medida da cobra. Dona Nadir, mais tarde, comentou comigo que vai ver era por isso ela tinha aquele *dom de benzer*, e de “ver as coisas”.<sup>49</sup> Dona Graça e seu Domingos também me contaram a história da avó de Dona Marlene, no *igarapé Curuperé*:

Dona Graça: Tinha um riozinho alí, chamava Curuperé. Aí tinha uma senhora que estava menstruada, era a mãe do Bebê, finada Mundica. Ela foi tomar banho, né? Deixou os panos dela, menstruosos lá, de molho, ensaboado, deixou em cima do pau para lavar no outro dia. Aí quando ela foi lavar, já tinha uma cobra enrolada no meio do pano

<sup>49</sup> Embora o *dom* de Dona Marlene seja atribuído ao destino, ao inato, nesta observação de Dona Nadir, é apontado como efeito de uma “gravidez de bicho”, relação construída a partir da quebra do resguardo. Vemos que a forma como o *dom* se realiza, depende das conexões com outras agências.

dela. Aí ela surgiu grávida. Quando foi ter o filho, era uma cobra. Aí soltaram essa cobra, não mataram, soltaram. Ela morreu.

Natália: Quem?

Dona Graça: A Mundica (vó de Dona Marlene), mãe do Bebê.

Seu Domingos: Aí surgiu uma lenda, né? Que ela teve essa cobra, e aí batizaram, aí deram nome para ela, colocaram nome de Onoratinho, soltaram aí no rio Maracanã, e ela foi crescendo, crescendo... cresceu, cresceu, aí o rio não deu mais pra ela ficar. Dizem aí os antigos, essa lenda que contam. Aí o rio não aguentou mais, aí ela foi pro rio Amazonas.

Em uma descrição sobre o “mundo subterrâneo” e o “dono da água” dos Araweté, na tese de Camila Caux (2015:112), esse *dono* recebe o *pajé* em sua morada, chamando-lhe de meu avô. Dona Conceição têm *irmãos, invisíveis*<sup>50</sup>. Dona Conceição e Dona Marlene são exemplos de uma predação controlada em que o parentesco entre *bicho* e *gente* produziu duas pessoas entre-mundos. Parece-me que se dá uma filiação adotiva e interespecífica da *pajé* (FAUSTO, 2008), dependente das relações estabelecidas que ocasionaram a “gravidez de bicho” em sua família. Segundo Viveiros de Castro (2000:08), nos mundos indígenas, enquanto a “afinidade potencial” é relação generalizada dada, “a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar.”. Além dos fluidos sangue e sêmen, esse tipo de filiação também é operador cosmológico e se situa na mesma província da ação humana, como demonstra a recomendação do resguardo e o controle do vínculo com o *fundo* pela *pajé*, em suas tarefas de cura.

Dona Conceição: Quando deu onze horas, estava mexendo, aí tava pulando de barco em barco. Tcha, tcha. Eu fiquei lá, era onze horas. Era um homem moreno. A cara dele não tinha nem sobrancelha. Quando ele me olhou, foi só um pulo que deu para a terra.

Irmã de Dona Conceição: Ele ia levar ela para o pai dela.

Nem todos apresentam esse histórico, não se comenta sobre alguma “gravidez de bicho” nas famílias dos curadores mais falados, Gregória e Raimundão,

<sup>50</sup> Nas etnografias comentadas por Fausto (2008), o xamã aparece como *dono* ou mestre dos espíritos. No exemplo citado por Caux (2015), é o xamã quem é avô. No caso de Dona Conceição, ela quem é filha do *dono do rio* ou dos peixes. E além da filiação, há relação de germanidade com os invisíveis. Os irmãos a amarram, criaram-na. Eles e o *dono* são os predadores.

já falecidos. Sobre Seu Barriga, as demais benzedadeiras e parteiras, nada me foi dito nesse sentido. Possuindo um *dom* considerado inato, são reconhecidos como os “entendidos” sobre os *bichos*, aqueles que traduzem suas perspectivas, e sabem como evitar ou curar os maus efeitos resultantes dos encontros com os mesmos. Seu Barriga me disse que sua finada mãe era capaz de ver se o filho estaria vivo ou morto na barriga, e *bicho* ou *gente*. Na gravidez de *bicho* da finada Tila, além da parteira e curadora Gregória Eussíbia, aparece o *pajé* Raimundão:

Dona Josina: Foi a Gregória quem disse, se ela tivesse lavado, nada tinha acontecido, mas ela se emprenhou do bicho, colocou no sol, e vestiu aquela roupa, e disque foi o macho que veio farejando, e se esfregou na roupa, e emprenhou na roupa. Foi assim que foi, foi verdade mesmo.(...) e tinha um senhor, um pajé, ele disse que era para convidarem quem quisesse ver, que ele ia dizer como foi para emprenhar ela.. emprenhou na roupa (...). Foi assim que foi, foi muito triste a história dessa mulher. Aí o senhor, que era o seu Raimundão, que chamavam, disse, quando desse a dor nela, era para fazerem sentar ela numa bacia, botar um bocado de leite, que dava o cheiro do leite no nariz do bicho para sair dela, ele vinha sair por ele mesmo.

Natália: Ele saiu?

Dona Josina: Não, apareceu barriguda, e deu a dor, furça furça, e ficava só um peso na barriga dela. Aí foram lá na casa desse pajé, e ele veio, aí foi que ele veio contar tim tim por tim tim o que era o filho dela. Quem descobriu foi o pajé, foi ele quem disse para toda gente, que eu escutei, tim tim por tim tim. Mas também já faz um tanto de ano, que eu já tô com 80 anos, agora eu ainda me lembro. E ela era uma mulherona, finada Tila, muito bonita ela. Aí o pajé contou tudinho, e ele disse que ninguém perguntou, mas se fosse chamar ele, era para irem buscar, que ele ia salvar a vida dela. Mas não perguntaram, não disseram nada para ele quando foi fazer o curativo. Ele ia botar a bacia de leite, e o bicho ia sair por ele mesmo.

Os estranhamentos que a especificidade da gravidez de Tila causou, a afirmação de que não tinha tido relações sexuais com homem algum, o tempo da gestação exaurido, uma barriga que crescia exageradamente, e era muito dura, eram interpretados pelos pajés como “gravidez de bicho”<sup>51</sup>. Tal qual a “senhora” que recomendou à mãe da “criança sereia”, que não fosse ao *igarapé* quando tivesse vontade – pois sua filha estaria lhe chamando ao *fundo* –, nas narrativas de Dona Josina e Dona Teodora, o pajé explica “tim tim por tim tim” como se deu a gravidez

<sup>51</sup> Scopel (2014) nos diz que, entre os Munduruku, faz-se diferença entre gravidez de *bicho* ou de *gente* pela presença ou ausência de movimento da criança que está sendo formada. Pergunta-se à mãe se mexe, e a resposta negativa é preocupante.

de Tila, e sabe o que seria necessário para o bicho sair da sua barriga, “por ele mesmo”. Gregória sabia, para ter sido evitada, bastava que aquela tivesse lavado sua roupa, impossibilitando a mistura entre fluxos corporais. E é o pajé Raimundão quem descobre a *flechada* no olho, e cura a irmã de Dona Joana:

Natália: Como que furou?

Dona Joana: É que ela tava chorando.

Edivânia: E a minha avó estava menstruada.

Dona Joana: Foi, e a mamãe estava menstruada.

Edivânia: Aí como foram descobrir?

Dona Joana: É porque o meu pai, o meu pai que me criou, ele levou a minha irmã na casa de um senhor aí... no pai dela, da Joana Evangélica, era o pai dela, o Seu Raimundo.

Edivânia: Por isso que ela tem essa tendência de benzer. Já a irmã dela não tem.

Dona Joana: Ele pegou a roupinha dela, quando ele enxergou a roupinha dela. "E aí seu Raimundo, como é que está a sua família? Olha, eu já sei o que o senhor quer de mim, de mim e do meu povo, do meu pessoal", ele era *cirurgião*<sup>52</sup>. "O senhor veio muito tarde atrás de nós, porque a sua menina está entre a vida e a morte", "Aquilo foi uma taquarada da mãe do olho. Mas umbora lá, se der para mim fazer um serviço nela, hoje à noite". Ele disse tudinho para ele, e foi disposto para fazer o curativo. Abaixou nele, ele estava cantando. "Disque" a mamãe contou que ele estava pulando assim no quarto, parece um sapo, o homem, o seu Raimundo.

Edivânia: É que a mãe do olho era o sapo.

Dona Joana: É, era o sapo, mas que era um enorme. Por isso que o papai saiu de lá de perto "Vamo-nos embora daqui que eu não vou ficar aqui nunca mais."

Os *pajés*, *curadores*, *cirurgiões* são apresentados nestas narrativas como seres transespecíficos (EVC, 1996:117), pois nasceram com um *dom* revelado pelo parentesco com os *invisíveis* e/ou se comunicam com os *donos* e seus animais. Com ou sem este tipo específico de ligação, a cura está associada à capacidade de identificar ações de sujeitos outros e de transitar entre os pontos de vista, tal qual faz seu Raimundão, como um sapo, ou Dona Conceição, cujos *irmãos (invisíveis)* a criaram: “o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política

52 Outro termo usado como sinônimo de *curador*.

cósmica.” (*idem*, 1996:120). Lima (1996:34) destaca que os xamãs, no entanto, não estariam em um descentramento, pois articulados a um sistema de referências que é o humano. Vemos o conflito na família de Dona Conceição, representado pelo pai, e a narrativa parece afirmar sua dualidade como uma luta para continuar alocada entre seus parentes humanos vivos. Por ser o xamã,

o ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias de alteridade. Além disso, ao menos entre os Juruna, que perderam os xamãs e relutam em assumir esta função, o ponto de vista da variação é a própria sabedoria; e esta é humana (Lima 1995: 438). (*idem*, 1996:34).

Nas experiências de “gravidez de bicho” das avós de Dona Conceição e Dona Marlene, também aparece o elemento do aumento da cobra. Dona Conceição fala ainda de sua multiplicação, a cobra povoando a praia com filhos *invisíveis*. Outros relatos, em vez de um “filho-cobra”, referem-se a um par de gêmeos. Patrícia lembra de uma moça, de quem sua avó falara: “(...) teve as duas cobras, aí foi batizada, e nessa água, o Norato e a Norata.” Nadja me levou à casa de Dona Raimunda para ouvir essa história. A senhora me disse que, na sua juventude (hoje está com oitenta e um anos), em uma festa de carimbó, havia um moço muito bonito, e uma prima sua queria dançar com ele, mas, de repente, o moço sumiu. Ao olhar pela fechadura da porta de um quarto, sua prima viu uma “cobrona” em cima da cama. Dona Raimunda chamava o moço de Onoratinho, e me disse que ele tinha uma irmã gêmea, que não era cobra. Depois souberam, de tão grande, foi morar de vez no *igarapé*, nem ali coube mais, e seguiu para o oceano<sup>53</sup>.

Quando o Pedro Japonês (ex-prefeito) mexeu nisso aí, quebrando tudinho, disque ela tá aí de baixo, disque é o macho que tá aí, disque a fêmea foi pro oceano. A minha tia que tomava conta daquele trapiche, disque isso aí se balança, disque é ela quando se mexe, já viram só metade dela [...] Se ela sair toda, afunda Santarém. (Patrícia, abril de 2017)

53 Esta parece ser mais uma das versões da narrativa mítica de Cobra Norato, sobre as serpentes gêmeas, presente em várias regiões da Amazônia. Maués (2005:262) descreve aquelas encontradas na região do Salgado, também no nordeste paraense. Não me ative aqui aos sentidos da gemelaridade. Viveiros de Castro (2000:27) observa que nos mitos indígenas, os gêmeos derivam em direção à diferença, a uma polarização “eu/outro”. O que condiz com a distinção entre um que é cobra e a outra não, como afirma Dona Raimunda; ou quando muitos me disseram que uma foi para o oceano, a outra continua embaixo da cidade; e com as qualidades díspares de Norato e Norata nas histórias amazônicas.



A figura do xamã importa para além de sanar agruras individuais, ou melhor, estas nunca o são apenas individuais, mas para dar conta desta constante variação que afeta a cidade de Santarém Novo. As alterações e os maus efeitos da relação que resulta na “gravidez de bicho” não se resumem à mulher ou à criança. Pajés, parteiras, mulheres, crianças e os homens que também devem garantir os reguardos, suas experiências se relacionam a manutenção de um equilíbrio entre os dois mundos, no qual corpos e paisagens são como fluxos de materiais que transbordam uns aos outros (INGOLD, 2018).

Dona Josina descreve a mudança que a transgressão do resguardo pode operar na paisagem e nas atividades, enquanto movimentos que a tecem: deixar a mandioca de molho, fazer os “piquetes” (uma cerca onde se deixa a mandioca de molho), atravessar para Santarenzinho (comunidade onde moravam) por um novo caminho, o *igarapé* que seca, muda de lugar. O que acontece a uma pessoa, afeta as outras, e a moralidade se dá pelo reconhecimento dos limites entre os domínios, pela negociação com as percepções dos Outros que constituem paisagens e corpos.

Dona Josina: [...] esse Curuperé, onde nós passávamos, que ia lá para o Santarenzinho (uma comunidade), até deixamos de andar pra lá, que mulher menstruada não passava, porque lá esse igarapé disque é encantado. E ele secou! Ficou um córrego que tem mais em cima, mais perto da terra, onde nós que éramos lá de Santarenzinho dissecava, o meu cunhado, o meu marido faziam aqueles piquetes grandes, botavam no fundo do poço pra botar os sacos da mandioca em cima, que era muito atolento lá. E esse Curuperé, que era antigo, ele secou, ficou tudo pra lá, e disque lá é encantado.

Natália: Por que ele secou Dona...?

Dona Josina: Secou! Disque a mãe se mudou pra esse igarapé do meio. E tá bonito lá! Fica no meio do igapó. A gente já vê o Curuperé, que atravessa lá pra Santarenzinho, deixaram entupir o igapó, que é lá onde os pequenos colocavam mandioca. Pra tirarem a mandioca eles puxam de lá tudo aqui pra beira do rio, porque lá é muito fundo, atola. E lá disque veio é um pajé, e disse que a mãe se mudou pra lá, ela se zangou porque, olha, foi assim, essas mulheres ficavam menstruadas, elas iam lá lavar a roupa delas da menstruação, no rio. E então disque a mãe se zangou, ela se mudou para este córrego. Primeiro que o igarapé era bonito, agora tá lá no meio, e é onde os pequenos se servem, lá de Santarenzinho, colocam a mandioca lá, no verão. Agora tem o rio grande mesmo de Santarenzinho, mas no verão ele seca, só enche agora (...).

O resguardo é uma técnica de separação, e de garantia de que, na guerra cosmológica, nasça mais *gente* do que *bicho*, ao contrariar a fama que a cidade tem nos arredores, segundo me contou o pajé Seu Barriga “Aqui é um lugar onde tem mais bicho do que gente”. Para tal, é preciso se relacionar com as diferenças, que não são fixas, nem estáveis (STUZTMAN, 2009:304), como demonstra a possibilidade da “gravidez de bicho”, o que por vezes precipita uma disputa entre múltiplas intencionalidades. Envolver-se com a perspectiva do outro, neste caso, a *Mãe do rio*, com cautela e desconfiança, parece ser o modo indicado à saúde do corpo da mulher, à manutenção do movimento que faz uma criança na barriga, e não um *bicho*, das tarefas com a mandioca no *igarapé*, da vida do/com o rio, da ordem entre *fundo* e superfície. Paisagens e corpos são feitos, enquanto as relações com os Outros da floresta são dadas. Na “gravidez de bicho”, a diferença, o equívoco entre a *Mãe do Rio*, a mulher e seus mundos, é a relação que motiva a criação do corpo do *bicho* ou a mudança de um *igarapé*. Sangue e sêmen, operadores de transformações, aparecem como agências ativadas por essa relação.

Por fim, observo que, em um contexto de imprevisibilidade, as causas são reveladas a posteriori, como percebe Caux (2015:134), com os Araweté, acerca do encontro com o Dono da Água:

(...) o que se passou no decorrer de uma gestação só pode ser reconhecido posteriormente, pelos seus efeitos. São os efeitos que determinam as causas, pois eles as objetificam: as características que se apresentam revelam as causas das transformações inusitadas. Isto é, a partir dos traços excepcionais que então se evidenciam no feto ou no parto, será possível conhecer as agências e os afetos com os quais o complexo mãe-embrião-pai se envolveu ao longo da gravidez.

A relação de parentesco da *pajé* e da benzedeira com o *fundo* não pode ser tomada na ordem causa-efeito, e generalizada a todos os curadores e curadoras. Da mesma forma, nem sempre o resultado do encontro entre sangue menstrual e água corrente resulta em “gravidez de bicho”. Como Caux (2015, 2012) percebe entre os Araweté, é o abortamento, por exemplo, efeito do encontro com o homem-cobra (Iwikatihã), que revelará a “gravidez de bicho”, “monstruosa”. Assim, quando nasce a “criança-sereia”, quando a gestação dá sinais estranhos, como a barriga dura, a falta de movimento do bebê, a demora para nascer, é que os percursos até ali são

seguidos nas histórias, e pode-se compor *igarapés* e corpos, como experiências e não definições. O *igarapé* Curuperé, especialmente perigoso, tornou-se *encantado*, conhecido por todas as mulheres com as quais conversei, devido a, pelo menos, uma história de “gravidez de bicho” que o envolve. Quando Dona Nadir encontra a mãe da “criança-sereia”, já correra a notícia de seu nascimento, e é aqui que a moça traça o que se deu em seu período menstrual. Comum que as histórias comecem pelos seus desfechos, diante das perguntas sobre restrições do resguardo: “O que não pode? Por que não pode?”, contam-se os efeitos, depois as experiências que os provocaram, e a “gravidez de bicho” não é regra. Dona Graça acompanhou uma colega ao *igarapé*, sem saber que essa estava menstruada. Lá chegando, várias cobras se aproximaram, e as duas fugiram. Dona Alba matou uma cobra como saída de situação semelhante. Dona Conceição narra um caso com outro desfecho:

Dona Conceição: É arriscado assim, quando a mulher está menstruada, ir para o rio, ir para o *igarapé*, tem um *igarapé* para cá, da Fortaleza, lá tem dono. Então uma mulher estava menstruada, convidou as pequenas, umas meninas bem novinhas. Nesse tempo eu já estava entendida. Fez mal para pequena. Morreram todas as duas.

Irmã da Dona Conceição: Flechada da Mãe do rio, né?

### 3.1. *Mãe do rio, predação e maestria.*

Tal como o *Curupira*, a *Mãe do rio* me parece estar entre estas figuras amazônicas da maestria. Os *donos* e *mães* de Santarém Novo integram as narrativas de povos amazônicos que

não apenas concebem o mundo como feito de múltiplos domínios, como também se inquietam com o fato de que, para viver, os humanos não podem respeitar seus limites: para plantar, caçar, pescar é preciso adentrar nos espaços alheios, quase sempre com intenções predatórias. (FAUSTO, 2008:340)

Em Faustina (uma das comunidades que compõe o município de Santarém Novo), o cumprimento do resguardo menstrual é generalizado entre as mulheres, assim também com as crianças, que nos horários de “meio dia” e “seis da tarde”, não podem estar no rio. Quando estávamos no *igarapé*, os adultos ou jovens as recolhiam da brincadeira, falando que logo seria a hora de sair. E eram mais incisivos com as crianças que não obedeciam imediatamente, “Bora, bora que a tua mãe vai te brigar.”; ou com quem lhes pedia para ir ao *igarapé* em má hora, “Não pode, aquele mussum<sup>54</sup> vermelho está lá ainda”, resposta que recebeu Clara, neta de seu Luís, quando tentava levar meu filho para conhecer o lugar. Certa tensão se expressava na seriedade dos rostos dos adultos e na prontidão com que a maioria das crianças, às vezes sem necessidade de chamados, saíam da água. “Meio dia” e “Seis da tarde” também são horários resguardados pelos Munduruku. Segundo Scopel (2014:88), “[...] horários-chave, que predispõe uma abertura, como uma fenda no tempo, das relações sociais perigosas”. Como as roupas e capas dos mitos indígenas e das narrativas ribeirinhas<sup>55</sup>, parece que a temporalidade se dá em camadas. As possibilidades se transformam nesses momentos. Em um final de tarde, estávamos sentadas na frente da casa de Seu Luis, eu, sua esposa, Alzira, suas filhas. Alzira observa o rio, e diz a elas: “Olha o remanso, manda chamar as meninas”. Cautela que coincide com a observação de Alencar (2012:s.n.) entre os ribeirinhos do Médio Solimões: “Os remansos, onde o encantado gosta de aparecer, são locais temidos pelas pessoas, porque acreditam que neles estão as portas de acesso ao mundo do fundo.”. Perceber o ambiente é alinhar-se com seus movimentos (INGOLD, 2018: 142-143).

54 Mussum é um peixe, também conhecido como peixe-cobra, pela semelhança entre os corpos. Em Santarém Novo, é uma das formas que a *Mãe do Rio* pode assumir.

55 Uma possível ressonância da noção de “roupa” entre indígenas: “Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1994) proposto pelas culturas amazônicas.” (EVC, 1996:228).

O *igarapé Curuperé*, comentava-se pela cidade, não era mais o mesmo, teria virado um poço, com o volume de água muito mais baixo. Perguntei à Dona Nadir o que aconteceu com a *Mãe do rio* que lá morava, segundo escutei nas histórias:

Ela se mudou, eu acho, né? Porque eu ia com meus irmãos mais o papai num *igarapé* que tinha perto do nosso roçado, e lá tinha um sapo enorme mesmo. O papai proibia a gente de mexer com esse sapo, não podia matar o sapo, porque senão o *igarapé* podia se acabar. Então é porque eu acho que aquele sapo era a *Mãe do Rio*. (Dona Nadir, abril de 2017)

Segundo Tânia Stolze Lima (2005:93), quando se exprimem em português, os Yudjá usam o termo *dono* para se referir ao Ywa, que podem ser iwa de pessoas, coisas, ambientes, seres, humanos, animais, “É-se ywa do que se faz existir: seja outro ser humano, seja um artefato. Assim como daquilo que se protege ou garante a existência. Mas não menos do ser de que se tira a vida.” Assim como os “donos da palavra”, “donos de aldeia”, o ywa seria uma ideia de relação e uma forma social onde a ação pessoal e a de um grupo se tornam equivalentes. Carlos Fausto (2008, 330) destaca que todas as línguas amazônicas possuem um termo “que designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis).” *Curupira* é o mangal, *Mãe do rio* é o *igarapé*, as espécies, os (des)cuidados, as relações sociais com estas paisagens estão ligadas as suas próprias existências. Os caranguejos acabam se *Curupira* descuida, um *igarapé* seca e um outro ganha vida quando a *Mãe do rio* se muda.

Nadja nos levou a um banho de *igarapé* na casa de Seu Sandoval. Isabelly, sua neta, uma menina de oito anos, estava empenhada em demonstrar como as coisas funcionavam ali. Primeiramente, mostrou-me onde o rio faz a curva, depois levou-me até uma área de igapó, onde tinha preparado, com ajuda de uma tia, a armadilha para os peixes, o matapí<sup>56</sup>. A curva do rio é o caminho conhecido por onde os peixes seguirão, e é o que determina o lugar onde serão apanhados. Depois de atravessarmos os cipós pela terra alagada, chegamos a um lugar atravessado por um braço fino do rio, pouca água, mas ainda visível sua correnteza. Lá estava o

<sup>56</sup> Instrumento de pesca artesanal cilíndrico, feito com tala de miriti, amarrado com a envira, sua folha, e usado como armadilha para capturar peixes pequenos e camarões.

*matapí*. Ela me pergunta: “Está vendo?”, em seguida pega o acará (um peixe) que está preso, coloca-o novamente dentro da água, para que eu o veja em movimento, debate-se ainda vivo. Depois Isabelly enfia um galho em sua guelra, que vara a boca, e com esse suporte o segura até que meu filho pegue o sal com sua mãe, Dona Ruthe Maria, que estava preparando nosso almoço. Conforme orientação da menina, era preciso rapidez com a tarefa, para que nossa comida não apodrecesse. Quando meu filho chega com o material, ela faz pequenos cortes ao longo do peixe, deposita sal neles, e leva à cozinha, para que sua mãe o frite. Faz questão que o provemos depois de pronto. Durante a refeição, pensando no “sapo de Dona Nadir” e no “mussum de Fortalezinha”, perguntei se poderia fazer uma pergunta besta, ao que eles silenciaram as conversas, na espera:

Natália: Como vocês sabem quando é a Mãe do Rio?

Dona Ruthe Maria: É o olho.

Seu Sandoval: É como eu disse para a senhora, eu fiz aqui tudo para o igarapé ficar arrumado e ficar bonito, porque o pessoal não cuida, é só ver aí em Santarém, e ele se acaba. O que não pode é mexer no olho, pode ser mesmo que a pessoa morra.

Dona Ruthe Maria: Pode ser sapo, cobra, peixe, a gente não sabe. Sente aquela dor de cabeça. Por isso, eu nem disse para vocês, era bom passar um alho nesses meninos.

Nadja: Olha, é mesmo, nós nem lembramos.

Talvez haja alguma peculiaridade no animal, para que seja uma forma da Mãe. No caso do sapo, Dona Nadir o qualifica como enorme. Sobre o mussum (peixe que tem forma similar a uma cobra), uma das filhas de seu Luís, Deusa, disse à criança Clara: “Não, tu não vais, que aquele mussum ainda está lá”. Não se trata de qualquer peixe ou qualquer mussum. Pergunto à Deusa qual o problema do mussum, e ela me diz que outro dia Clara foi desobediente, e saiu de lá com dor de cabeça. Dona Ruthe Maria diz que não se sabe, mas se sente. Percebidos em suas características (o tamanho do sapo), movimentos (a permanência do mussum, o borbulhar do “olho”), e vinculados a experiências, afecções e histórias (como as de “gravidez de bicho”, as dores de cabeça), formam o campo de relações que orienta uma socialidade mediadora. Quanto ao “olho”, parece-me que funciona como uma

“forma básica” da *Mãe do rio*. Independente do horário e do que se faça (tomar banho, lavar roupa, modificar algo à beira do *igarapé* etc), não se deve “mexer” com ele.

A humanidade imanente que habita o rio, parece também alternar entre os estados de “abertura” e “fechamento”, conforme uma temporalidade, movimentos da água, contatos com fluxos corporais. Dona Joana Evangélica, filha do finado pajé Raimundão, benzedeira, fala do “olho” como sinal da existência do *dono*:

Olha, meu pai dizia “Tudo que tem olho, tem dono”. Os igarapés, não tem as cabeceiras, aquele olho? As florestas, nós não temos o nosso quintal? Nós zelamos por eles pra ninguém meter a mão? Nós tratamos certo. Então são assim os invisíveis, que são os do fundo né. Assim meu pai dizia: “Tudo que é igarapé tem um dono que zela por ali”. Se você se mudar, ele também se muda, ou para cima, para onde tem água no verão, ou para baixo, ele se muda. Tudo tem um zelador. Porque aí não pode ir? Porque se for menstruada, pode apanhar uma dor de cabeça. Hoje é tanta gente né? Vai pra Salinas.. (cidade vizinha onde tem praia de mar). Eu fico ansim pensando, será que não se sente né? (Dona Joana Evangélica, março de 2017).

Semelhante ao que diz Dona Joana Evangélica, entre os ribeirinhos do Tapajós, como aparece na etnografia de Wawzyniak (2012:40), também se concebe as paisagens como domínios de *encantados*, que estabelecem “regulamentos” ao acesso, trânsito e uso dos recursos. Segundo esse autor, uma fala recorrente entre eles é: “Se as paredes têm ouvidos, o mato tem olhos”. O dizer do pai de Dona Joana “Tudo que tem olho, tem dono”, também produz este sentido, que conflui com Lima (2005:217) “(...) a razão da mudança de perspectiva é estarmos sob a mira do olhar de outrem. Ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aquele que nos vê.”. O *olho* é um corpo do rio. “Mexer” com ele é ativar um sujeito e se colocar à vista.

Para os Munduruku, “O cheiro podre do sangue nessas fases do ciclo vital atrai os “bichos” que, “ofendidos”, enviam flechas invisíveis que atingem a “sombra” (“alma”) dos humanos e os fazem adoecer e mesmo morrer” (TEMPESTA, 2004: 18). Esses bichos, sinônimos de “seres encantados”, podem ser botos, mussuns, que engravidam ou levam consigo para morar embaixo d’água, mulheres que, menstruadas, vão a rios e olhos d’água. A menstruação, nas narrativas de Santarém

Novo, coloca mulheres sob o olhar do *dono* do *igarapé*, da *Mãe do rio*, o que faz com que esta paisagem seja vivida a partir de sua perspectiva.

O corpo humano pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade, mas não porque carregue uma natureza animal que deve ser velada e controlada pela cultura (Rivière 1995). Ele é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. (EVC, 1996:131)

Entre os Araweté, o Dono da Água é uma transformação da cobra-grande:

[...] comumente chamado de Iwikatihã. Iwikati é o nome do substrato inferior ao que vivemos, onde, embora muitos seres o habitem, o Dono da água é o que carrega o sufixo -hã acrescido ao nome do local. Essa marcação linguística aponta para uma predominância que é também conceitual: o Iwikatihã é uma transformação da cobra-grande (mai-aho), e os outros habitantes do mundo inferior são, em grande maioria, seus xerimbabos (demima). (CAUX, 2015:35)

Em Santarém Novo, a *Mãe do rio* não me foi apresentada como transformação de algum ser mítico ou de um determinado animal. Em algumas narrativas, não se faz referência à *Mãe do rio* ou *Mãe d'água*, apenas a *olho*, cobra, peixe, *bicho*. Dona Nadir, em sua interpretação da recomendação de seu pai, e Dona Ruthe Maria, em resposta a minha ignorância, explicitam a pessoa plural da *Mãe do rio*. Genitora dos rios e *igarapés*: o *olho*, além da relação (de “abertura” e “fechamento”) com outrem, é a cabeceira, a origem. Suas múltiplas formas dependem dos contextos. Fausto (2008) usa o termo “singularidade magnificada”, para falar da figura do chefe ou do *dono* como uma imagem do coletivo, a forma singular pela qual uma pluralidade aparece ao outro. Isso se aplica, por exemplo, no caso do chefe Kuikuro, que se refere a todos os habitantes da aldeia como crianças, e aparece aos mensageiros de outras aldeias como um povo, um otomo (forma coletivizada do termo *dono*); como no caso dos donos dos animais: “O mestre é aqui um chefe que contém um coletivo de porcos, tidos como seus filhos ou xerimbabos.” (FAUSTO, 2008:335). Não se fala em xerimbabos nas narrativas sobre a *Mãe do rio*,



mas ela se apresenta como coletividade de espécies singulares que compõe aquela paisagem: cobra, peixe, sapo.

Na narrativa da pajé Dona Conceição, *dono* ou *Mãe dos peixes* se assemelha aos “mestres de animais”, a seguir seus comandos:

Natália: Para cá tem mangal também?

Dona Conceição: Mangal? Aqui para baixo está cheio de mangal. Eu sei tirar caranguejo. Eu sei pescar, eu sei gapoiar.

Natália: O que é gapoiar?

Dona Conceição: Aquele peixe, a gente cercava ele, enfiava no cipó. Aqueles paus assim, botava tudinho encarrerado, era só pescado. Olha lá, a cambada de peixe. Era muito peixe no igarapé. De muito. E eu já cheguei no finzinho da safra de peixe. Era muito peixe, pequena. Era muito. Era muito pássaro. Aí foi embora, tudo acabou. Daqui para frente não sabe como é que vai ficar.

Natália: E por que acabou, Dona Conceição?

Dona Conceição: Eles vão embora, é. Tudo que é pássaro, tudo que é peixe, tudo tem dono. Meu avô contava que pescava só ele lá para baixo. Vinha no barco, estava cheio de peixe. Quando um tempo já, me dê o barco aí, eu quero ir com você. Eu vou lá com você da casa, só era para pesquisar. Quando foi, era muita gente, difícil. Aqueles gritos que eles davam lá. Era muita gente, estrondo, estrondo dentro da água. Tchaaa. Quando a gente via, era o peixe, tcha tcha. Foi embora tudinho para fora. Vai agora, vai pescar. Estrondo para cima, estrondo grande, foi embora, até hoje.

Irmã da Dona Conceição: Ela via a mãe do peixe.

Dona Conceição: Eu via a fartura de peixe desde de sete anos.

Natália: Por que eles foram embora?

Dona Conceição: Os donos levam.

Irmã da Dona Conceição: A mãe do peixe leva.

Dona Conceição: A mãe do peixe leva. Teve um tempo que o papai, lá no córrego do rio, tava pescando, quando o rio cercou, quando vi, lá vem o homem só com um pedaço de pau. Bora, bora! Tchaa tchaa. Era tainha, era peixe, foi embora. Ele me convidava: bora, bora! Por isso que tô dizendo, tudo tem dono. Olha, olha o Tapanema. O papai contava que, não tem um lago grande por lá? Era muito boi. Tinha uma vaca, que ela sentava, ela boia bem no meio d'água. Ela vinha dar mamar para o bezerro, aí ela caía para a água. Aí quando chegou o homem, foi comprar, quatro horas da tarde, uma corda na mão. Disse, “Eu vim aqui para você vender um boi para mim”. O papai, “não, não vendo que é do patrão”, o dono está para Belém. Quando ele viu, o homem foi lá no curral, abriu as portas, ele gritou “Bora

boi!", o boi entrou, a vaca varou na frente, foi embora, sabe lá onde ele não foi, preso ele não foi, foi verdade, o dono do boi. Todos esses bichos tem, papai dizia assim. "Lembra a formiguinha? Tem buraco, é a casa dele, ele se cobre, tem mãe, tem filho, tem tudo naquele buraco.", para de espiar aí!

Estive com essa senhora quando passava por Fortalezinha, em direção à Faustina. Essa comunidade é reconhecida por sua produção de artesanatos, vi uns rapazes confeccionando tipitis<sup>57</sup> e painéis à venda, parei para me informar sobre os produtos, e lhes perguntei se conheciam alguma parteira ou benzedeira. Indicaram-me a *pajé* que mora em frente, parente deles. Atravessamos uma rua de terra, andamos um pouco por um caminho com mato baixo ao redor, e lá estava Dona Conceição, sentada em frente a sua casa, junto à sua irmã, essa confeccionando um abano. Foram elas quem se identificaram como índios, "só que domesticados". Embora tenha insistido com a pergunta, "Por que acabou?", "Por que eles vão embora?", como se houvesse alguma motivação oculta, Dona Conceição atribui a mudança à existência e à vontade do *dono*. A onomatopeia que ela utiliza, "tchaa, tchaa" (fazia acompanhada dos braços levantados, com gestos que imitavam ondas), é a descrição do movimento e do som provocado pelo *dono* nas águas. A chegada e o barulho de muitas pessoas que começaram a acompanhar o avô, fez com que o *dono* levasse os peixes embora. Nessas narrativas, a forma da mãe do peixe é a de um homem. O primeiro, com um pedaço de pau na mão, leva os peixes, e convida a *pajé* para ir com ele. O segundo, um homem que, diante da negativa a sua intenção de compra de bois, revela-se o *dono* desses, um proprietário de outro tipo que o do patrão. Como *pajé*, enxerga a forma humana do *dono* (homem com o pau), do primeiro caso. No segundo, da tentativa de compra do boi, o *dono* se transforma em comprador para alcançar seu intento. Dona Conceição conclui com o exemplo das formigas, que também teriam parentesco, e finaliza com a recomendação que não se fique "espiando", importunando a casa alheia; associa o *dono* à casa, à família, à socialidade entre animais.

Entre os Wapichana e Macuchi, *bichos*<sup>58</sup> (da água e da mata) são entes sobrenaturais – traduzir mais ou menos como "almas", duplos de todos os seres

<sup>57</sup> Um espremedor feito de palha trançada; tem flexibilidade, contraindo e expandindo, para prensar a mandioca, e assim obter seu caldo: o tucupi.

<sup>58</sup> Não se confundem com os espíritos de mortos, também predadores de humanos (TEMPESTA, 2004:14), nem com animais (domésticos e selvagens), seres predados pelos humanos.

(Wapichana: panaokarunao) –, predadores de humanos e “chefes” das espécies naturais. Para Fausto (2008:333), *dono*, mais do que uma categoria, trata do que ele chama de “predação familiarizante”, quando uma predação se torna uma relação assimétrica que envolve controle e proteção. A categoria recíproca para *dono* seria a de “filho”, com o qual esse não parte de ou constrói identidade, mas sim engloba uma alteridade, por meio da adoção. O autor também destaca a importância de diferenciar o que seria o “si”, dono da propriedade, assim como o conceito de controle, nas ontologias ameríndias. “Mestres”, *donos* e “xamãs”, não o são pela capacidade de manter sua vontade própria, neutralizando o outro, e sim pela habilidade de “canibalizar” perspectivas outras, impondo-se, ao mesmo tempo em que são alterados por essas, o que também configura um risco a sua perspectiva. “A potência do mestre é a capacidade de extrair uma ação do xerimbabo.” (*idem*, 2008:343). “O *dono* é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador.” (FAUSTO, 2008:335).

Nesse sentido, na experiência da “gravidez de bicho”, a raiva, a brabeza da *Mãe do Rio*, tem como efeito a ação do peixe ou da cobra, partes da paisagem cuidada por ela. “Zangada” com o cheiro do sangue menstrual, extrai ação dessas espécies. Se é zeladora “aos olhos” do rio, é predadora para os humanos (FAUSTO, 2018:335), que a incomodam com a lágrima e o barulho do choro da criança, com o *pitiú* do sangue menstrual, ou quando mexem no *olho*. Menstruada, tomar banho, lavar roupa, caminhar, cultivar no ou próximo ao *igarapé*, no duplo do acontecimento, para a *Mãe*, trata-se de uma invasão a sua casa. Parece-me que a “gravidez de bicho” se dá como forma de vingança.

Na narrativa citada neste capítulo, sobre a “criança sereia”, mesmo após a sua morte, a mãe é atraída para o *fundo*, sua filha estaria lá. A *Mãe do rio* fabrica com o corpo da mulher um filho do *fundo*, trata-se de uma relação de domínio, cuja filiação interespecífica envolve compartilhamento de substâncias. Trata-se de um *dono* englobando uma alteridade, a transformação de uma predação em parentesco. Em algumas narrativas, os “filhos-cobra” encaminham-se ao rio, ou são lá jogados, talvez, outra demonstração de eficácia da ação da *Mãe do rio*. Em outras, porém, não se dá essa continuidade, mãe e/ou criança morrem. Embora o final seja sempre

trágico para *gente*, talvez a relação com os *bichos* e o corpo da mulher não seja totalmente controlada, ao ponto de se estabelecer uma dominação por parte da *Mãe do rio*. No caso da gravidez, como determinar, afinal, quem está gestando, adotando, ou predando quem? A mãe da superfície, com um *bicho* na barriga, também zela e controla um ser do *fundo*? Segundo Fausto (2008:343), a potência do mestre é extrair ação do xerimbabo, mas não se sabe exatamente quem causa a ação e quem está agindo.<sup>59</sup>

Belaunde (2006) reflete sobre o caráter mutável, trocável dos corpos amazônicos, no que diz respeito à vinculação de mulheres com cobras e com os ciclos da lua, em variados mitos indígenas. A menstruação e o nascimento de uma criança é “troca de pele”, metamorfose. Transformação perigosa, esse sangue tem veneno como o da cobra, é prejudicial para quem entre em contato. Interessante notar que há apenas um relato sobre “gravidez de bicho” resultante da mistura entre este sangue e o sêmen do peixe, a da “criança-sereia”, no caso das que acontecem nos *igarapés*. Os casos mais antigos e exceto esse, dão-se pelo contato com cobras, originam “filhos-cobra”.

Não há, nas narrativas referentes à experiência com o *igarapé*, o elemento do “gosto” pelo sangue e de uma sedução da mulher por parte do *bicho*. Diferente do que Caux (2015, 125) nos traz em sua etnografia com os Araweté, onde Iwikatihã, o homem-cobra, do domínio aquático, é um sedutor, e pode inclusive se disfarçar de amante da mulher; ou dos Munduruku com quem Scopel (2014:117) trabalhou, segundo os quais o sangue menstrual é *pitiú* para nós, mas cheira como ananás (um abacaxi doce e de cheiro agradável) para os *encantados* e botos que, portanto, são por ele atraídos. Caux (2015) observa que a predação da mulher é sexual e não alimentar, no caso de gravidez do Dono da Água entre os Araweté. Gongora (2007:149) nos traz variações míticas mebengokré, onde um marido descobre que sua esposa transou com uma cobra, com quem acaba tendo filhos, e tiriyo, na qual duas irmãs se envolvem com um peixe que lhes aparece em forma humana agradável. Caux (2015:116) cita este e outros vários exemplos da etnologia indígena que tratam da capacidade fertilizante das cobras.

---

59 O que também se pode perguntar no caso da pajé Dona Conceição, que ganha *irmãos invisíveis*. O *dono* age sobre ela, mas ela também converte essa ação em cura nas suas práticas como pajé.

É interessante que no conjunto de mitos do riso reprimido destacado por Lévi-Strauss (2004:152) esteja incorporado o motivo das “moças da cobra”, isto é, as mulheres “abertas”, descomedidas tanto no sexo quanto no sorriso, que ficam grávidas de seus amantes-serpentes. Nos dois mitos retratados por esse autor, os filhotes gerados são cobras (...). O que se nota é que, em todos esses casos, o sexo tem um desfecho extraordinário, pois dá origem seres outros: etnias diferentes, brancos, animais.

Quanto às mulheres de Santarém Novo, não se pode dizer que haja um envolvimento sexual com a *Mãe do rio*, o Dono da Água ou com a cobra e peixe, apenas o contágio entre sangue e sêmen. Belaunde (2006), em sua compilação com variadas culturas amazônicas; Wawzyniak (2012), entre ribeirinhos do Tapajós; Tempesta (2004), com os Wapichuna e Macuxi; Lagrou (2006), em artigo sobre narrativas Kaxinawa, também descrevem uma propriedade atrativa deste sangue, aos botos, *encantados* e *bichos*. Essa última autora também fala do caráter ofensivo a estes seres, por ser um sangue “podre”, e é apenas este que aparece em Santarém Novo. Dona Joana Evangélica costumava repetir a mim o motivo daquela restrição, quando eu lhe contava as histórias que me tinham sido contadas: “A mãe do rio não gosta”.

No capítulo II, vimos que a Mãe D’água, uma mulher loira, tenta seduzir seu Morcego com uma bola de cristal. No relato de Seu Sandoval, ele a vê penteando os cabelos. Nos relatos sobre “gravidez de bicho” ou nas falas sobre o resguardo, o *encante* não é associado a signos de riqueza e sedução. Mas Dona Josina, sobre o caso da finada Tila, diz que quem a engravidou foi um príncipe, um *encantado*, o que sugere sobreposições de sentidos na experiência com rios, *igarapés*, com o “fundo”. Não pude compreender se o príncipe é também a *Mãe do rio* ou qual a relação com a mesma.

Quando conversávamos sobre as proibições durante o resguardo menstrual, Patrícia narrou uma história, aos risos, na qual a predação envolve a sedução e até um namoro, mas nela o *bicho* predador é o *dono* do pé de sucuba:

Na época da minha vó, tinha uma moça que ela estava menstruada. E é verdade Natália, aconteceu mesmo. Conheceu um rapaz, e ele era, ele não

era, ele era invisível, ele era o dono de uma sucubeira. Sabe o que é uma sucubeira? Do pau de sucuba.. era o bicho da sucubeira. Aí toda vez que eles iam lá para o retiro, a moça se encontrava com ele escondido, aí pegou e engravidou a moça. Aí ele disse assim: "Olha, quando tu tiveres a dor, tu vais lá pra sucubeira", que era para ela se atracar na sucubeira, para ela fazer força. Aí ela falou assim: "Meu Deus do Céu, o que está acontecendo comigo?", ele falou para ela que era invisível, que ele era o bicho, o dono da sucubeira, foi.. Quando deu a dor nessa moça, pegou e foi, ia saindo os bichos, e ia subindo tudo pra sucubeira. Aí a minha vó tinha todos esses cuidados comigo, não podia ficar embaixo do limoeiro, porque a gente não sabe qual o bicho é que tá né. (Patrícia, abril de 2017)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As regras de civilidade a que se refere Lévi-Strauss estão longe de serem leis propriamente ditas, visto que podem ser remodeladas conforme a situação, respondendo menos a “mensagens forçadas” do que a “códigos livres”, ou seja, sempre considerando as relações envolvidas. Noutras palavras, os sujeitos não agem segundo leis cósmicas preestabelecidas, mas concebem que sua própria ação se faz absolutamente necessária para o estabelecimento das regras adequadas, da boa distância. (SZTUTMAN, 2009:303)

Nas narrativas selecionadas para esta etnografia, as relações com as paisagens são de conflito, evitação e troca com os *bichos*, *donos* e *encantados*. Sem previsibilidade, não dependem unicamente da agência do humano e de seus conhecimentos quanto ao modo de proceder. Os acontecimentos se dão na combinação de duas realidades, *fundo*, mato, *mangal*, maré de um lado e superfície, casa, quintal, cidade de outro. As metamorfoses e o investimento na “boa distância”, antiteticamente, demonstram que humanos não são apenas os santarém-novenses.

Quando dos encontros entre *bicho* e *gente*, um jogo entre como se vê e como se é visto, ativa identidades e diferenças entre os envolvidos, de forma que se pode adoecer ou se encantar, sendo deslocado de sua perspectiva humana. Isso acontece porque o outro está contido no próprio sujeito, segundo uma humanidade compartilhada virtual, assim como todos (sendo um corpo) podem passar pela metamorfose de uma natureza (um corpo, uma paisagem) diferenciante. A primeira conecta as diferenças *bicho* e *gente*, a segunda é aquilo que conecta os parentes, vizinhos, *gente* (EVC, 2017:385). Por isso o *Curupira*, como armadilha, assume formas corporais humanas. Por isso, tudo que tem *olho*, tem *dono*. *Mangal*, *igarapé*,

*roçado*, quintais todos igualmente tem seus *donos*, porém, o que essas paisagens são para esses *donos*, são coisas diferentes, suas casas.

A humanidade compartilhada virtual e a natureza diferenciante gerando múltiplos ponto vista, impõe um regime de predação, no qual a troca e a aliança com o *Curupira*, com a *feiticeira*, com a *encantada* do rio, também são formas de incorporar o outro (*idem*, 2017:144). Não pensar, pedir licença, não mexer, deixar um cigarro, negar-se a dividir os peixes pescados, pegar apenas a quantidade que lhe é devida, fazer amizade, recusar uma troca, responder *misura* com *misura*, e rezar, são práticas motivadas pela atenção a perspectivas outras, e escapes à *mundiação*, uma surra ou ao roubo de uma criança. Faz-se assim dos sujeitos humanos e não-humanos envolvidos, ganhadores, perdedores e devedores.

Nas narrativas de “gravidez de bicho”, o resguardo aparece como técnica de evitação, “(...) relações de parentesco não exprimem “culturalmente” uma conexão corporal “naturalmente” dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos”, observa Viveiros de Castro acerca da necessidade de fazer com que as crianças sejam feitas parentes de seus parentes entre indígenas (*idem*, 2000:30). A invasão ao *igarapé* o que cria o corpo do *bicho*, a diferença entre a *Mãe do rio* e a mulher que a motiva, e é a relação dada. Sangue e sêmen aparecem como agências ativadas por ela. Naquelas histórias de maré e *mangal*, os pescadores e tiradores de caranguejos demonstram como negociar com os *donos*, ou mesmo como fazer amizade.

Os Yudá dizem que Senã’ ã lhes ensinou que era preciso oferecer cauim aos donos do lugar onde se pretende viver. Sua recepção favorável depende de serem tratados com amizade, e portanto, como convidados para beber. (LIMA, 2005:170)

Galvão (1955:78-79) descreve a Matinta de Gurupá (PA) como *invisível*, e possuidora de um xerimbabo, o pássaro negro do qual se escuta o silvo. Terá a *feiticeira* alguma relação com a categoria *dono*, mestre de animais, possuidora de xerimbabos (Fausto, 2008)? Exerce domínio sobre os *caminhos* e é capaz de metamorfose.

Entre os Ywalapíti, segundo Viveiros de Castro (2017: 52-53):



(...) o tabaco é a substância preferida dos espíritos, que apreciam seu perfume *örö* (que contrasta, assim, com o sangue e os fluidos genitais, detestados pelos espíritos). [o tabaco] parece ser o equivalente e a contrapartida espiritual do esperma. Se o segundo fabrica os indivíduos, o primeiro os recria e cura, pois é o instrumento básico do xamã. (...)

Arrisco dizer que há uma oposição semelhante em Santarém Novo, a “gravidez de bicho” sendo fabricação do corpo *bicho*, envolve o sêmen da cobra ou peixe e a menstruação é detestada pela *Mãe do rio*. Quanto ao *Curupira* e *feiticeira*, apreciam o tabaco e se dispõe à troca com ele, ofertá-lo é se comunicar com suas perspectivas e evitar o abalo ou a perda das próprias.

Tirar caranguejo, pescar, tirar uma fruta do pé, pegar lenha, andar no caminho de casa até onde se vai realizar a tarefa, conseguir seu sustento, ou mesmo lavar uma roupa, tomar banho de *igarapé*, é também um imprevisto que a experiência com a paisagem vai revelar o curso. No duplo do acontecimento, estas ações são invasões para os *donos*. E não apenas eles exercem capacidade de metamorfose, os buracos onde ficam os caranguejos aumentam, anda-se pelo mesmo lugar várias vezes, como se o lugar estivesse em movimento, *pretinhos* fazem as ondas com seus braços, um assobio desconstrói uma geografia, de uma árvore desce seu *dono*, e em determinadas horas o *igarapé* é outro, *igarapés* mudam de lugar, *fundo* e superfície podem ser invertidos: são paisagens transformacionais.

A depender das relações com as paisagens, nasce mais *gente* ou cobra, a cidade tem fama por ser lugar de *bicho*. A inimizade dada e a amizade construída com todos aqueles entes se revela também no interior, na figura da *feiticeira*. Traz-se o risco da metamorfose para as relações de parentesco, compadrio, vizinhança entre “gentes”, o que ocasiona predação (troca) ou auto-aniquilação. Enquanto a Matintaperera é a figura transição casa-cidade-quintal/mato-mangal-maré, e se transforma em *bicho*, o *Curupira* é *dono* do mato ou “mangal” e “não acompanha à cidade”, mas se transforma nos seus moradores. Outras metamorfoses acontecem na cidade, como a do morto que toma o corpo do bode. Estas são as circunstâncias que confundem o dualismo *gente* e *bicho*, fundindo e transformando as divisões espaciais.

“Abertura” e “fechamento”, o *olho* do *igarapé*, os fluidos sangue e lágrima: entre corpos e paisagens as trocas cosmológicas estão em movimento que é preciso equilibrar. Modos inapropriados ocasionam catástrofes porque as transformações estão sempre acontecendo (SZTUTMAN, 2009). É preciso estar atento aos sinais das paisagens. Ver suas formas humanas; namorar com o *dono* da sucuba sem saber que sob a aparência homem, é *bicho*; quebrar o resguardo; tomar banho de rio às doze horas e as seis da tarde, ações que desestabilizam os movimentos de “abertura”/“fechamento”, e geram as misturas indesejáveis. É preciso cuidar para que nasça mais pessoas e não cobras, e ainda assim a cidade conserva sua fama, pois morrem e nascem muitas *feiticeiras*. São conceitos que demonstram como relações e diferença são centrais para o modo de existência que as narrativas traduzem.

Uma vez um homem me disse que, apesar da interdição, ele saía sozinho para pescar durante a gravidez de sua esposa: “é só não pensar na mai-aho”, ele disse em português (palavra de que nunca consegui um equivalente no idioma araweté). Se ele pensasse na sucuri, ele explicou, ela apareceria para ele e o comeria. “Pensar”, sendo ou não uma atividade mental, comporta aqui um sentido comunicacional, equivalente ao ato da mulher de abrir a porta de sua casa ao Iwikatihã, ou responder a seu chamado nos caminhos no mato. É a abertura para uma relação. (CAUX, 2015:114)

Em situação semelhante, eu estava com Seu Joaquim no “mangal”, quando quis tirar os sapatos, ficar descalça como ele. Antes, porém, lembrei da possibilidade de ali haver cobras, parei de andar, e perguntei se não teria risco que uma aparecesse, ao que me respondeu em voz mais alta, já um pouco longe, “Não tem não, tu nem pensaste em cobra, é só tu nem pensares”. Em vez da ideia como criadora prévia de uma realidade, o que se tem é o pensamento emaranhado com as ocorrências presentes. Não são fatos ou dados (INGOLD, 2018) a comprovar histórias ou uma ideia. Penso que em vez de uma comunicação entre espécies, entre humanos e ambiente e entre acontecimentos e pressupostos, seguir processos vitais, fluxos de materiais, pode nos abrir à relação com uma ontologia que parece reconhecer o pensamento, corpos e paisagens em seus transbordamentos. Não adiantava que eu andasse com os habitantes esperando que o imprevisto acontecesse, os *bichos* não apareceriam como regra. Esta indeterminação também

parece ser fruto não só de um espaço, mas de uma temporalidade multidimensional, na qual o sonho e o pensamento atuam como forças ativas.

Paisagens como a Ilha Encantada, o *igarapé* Curuperé, o subterrâneo e o subaquático da Igreja, do trapiche onde mora a cobra grande, contam e testemunham histórias (LIMA, 2015) referências de um “tempo antigo”. Aquelas paisagens são as experiências do “antigamente” vivas, em contínua criação de um campo perceptivo ao desenvolvimento de uma atenção e conhecimento (INGOLD, 2010) acerca das múltiplas perspectivas que habitam o cosmos. Se paisagens e *pajés* são âncoras da persistência criativa perspectivista (LIMA, 2015), é porque também são corpos na figura de seus *donos*, no sentido em que capazes de afecções, relações sociais, metamorfoses, intencionalidade, consciência de si, “zeladores” de seus lugares.

O modo de compreender a gravidez, saúde e doença também revela que o perspectivismo atravessa os corpos das mulheres, mesmo que não como explicação final de suas experiências, mas como lugar de abertura a agências outras que uma biologia. Em dois exemplos, há um desencontro entre uma noção de saúde centrada no sujeito (quando as relações com as múltiplas intencionalidades são substituídas pelo “conserto” do si mesmo, não no sentido de administrar os encontros no cosmos, mas de que um ambiente exterior ou que uma falha fisiológica adoce o ser), e uma outra, relacional, multinaturalista, em que os corpos se afetam mutuamente. Dona Nadir compartilha comigo uma “gravidez de bicho” sua, quando morou por um período em Belém. Ela não menciona o rio, nem a *Mãe do rio* ou qualquer animal, mas associa a imagem do feto descrita por seu Osvaldo com a de um peixe, e a partir de alguns trechos, tanto com suas suspeitas e conclusões, quanto com as da vizinha que conversava conosco, fica explícita a peculiaridade dessa experiência, que ela também distingue de uma “psicológica”, em resistência a uma percepção da vizinha com quem conversa que, por outro lado, também pensa na “gravidez de bicho” como uma possibilidade. Ainda, Dona Nadir talvez faça uma tradução do que a obstetrícia define como “mola hidatiforme”, doença que acomete placenta, e causa hemorragia e morte do embrião. A “mola” também é uma doença que aparece na etnografia de Motta-Maués (1994), em Itapuá.

Dona Nadir: O Osvaldo disse que era um bicho assim redondo, e ao redor era tudo cheio de olho. Apareceu minha gestação, eu tinha o leite do peito.

Vizinha: Agora por que tem mulher que “disque” está grávida e não está, aí sente os sintomas todos, sente a barriga crescer. Eu acho que isso é psicológico. Uma época a mulher do Rubinho estava assim.

Dona Nadir: O meu foi diferente.

Vizinha: Eu acho que é psicológico.

Dona Nadir: É, o dela eu acho que é, o meu não era. Foi assim, eu engravidei normal, só não cresceu muito, o meu peito cresceu.

Vizinha: Mas porque tinha alguma coisa dentro do teu útero então, não era uma criança, mas era. Deus o livre se fosse criar, ele ia mamar, da mesma forma que um animal, um bicho qualquer, é um mamífero.

Dona Nadir: Aí foi eu com sete para oito meses que senti aquela dor. O médico disse pra mim que eu não tava gestante "Mas não se preocupe que o que eu tirar da senhora, o seu esposo vai ver. Mas ponha na sua cabeça que não é filho que a senhora tem". Naquele tempo eles chamavam mula, ele deu esse nome. O doutor disse que se completasse nove meses, o bicho ia afilhar na minha barriga. Foi o caso de outra mulher que quando ele cortou, já estava filhado, aí era muita hemorragia, aí ela morreu. O meu, ele disse que iam levar pro laboratório.

Outro exemplo, na conversa com Dona Maria José, que foi parteira da Dona Nadir em algumas de suas gravidezes, aquela insistia na inutilidade das restrições à comidas e afazeres durante o resguardo menstrual, e Dona Nadir, que sempre as reforçava para mim, tentava se aproximar da “gravidez de bicho”, assunto sobre o qual nutria curiosidade, “Ei Maria José, mas teve alguma vez que aconteceu alguma coisa esquisita, assim? Lembra que tu me falaste já?”

Maria José: [...] é estranho mesmo, aí eu disse "Ei Tereza, (a parteira que partejava antes da chegada de Dona Maria José no local) escuta na barriga, vê se tem alguma pulsação de criança, arrumaram tipo um funil, botaram lá, e escutaram "Tá batendo o coração, é uma criança sim". Eu disse “Mas se está batendo, é porque deve ser uma criança, alguma coisa, bora ajudar”. Aí amassando alí, pulou aquela bola, não tinha pé, não tinha nada, e aquele negócio duro duro, bem grosso. Aí eu sei que ela meteu a ponta da tesoura, aí rasgou, o pequeno! Não tinha placenta, e o umbigo já estava certo, sarado.

Dona Nadir: E o que era aquilo?

Maria José: Ah eu não sei, vou pedir para ver um umbigo dele hoje. Eu acho que dentro daquilo, eu não sei, aquilo era um saco, e era branco.

Dona Nadir: Ele se criou dentro daquilo.

Maria José: O que era estranho é que, por onde a criança respira? Pelo cordão. Eu não me lembro se ela tinha placenta depois. Não veio placenta. Eu não me lembro se ele tinha aquela nadadeira. Dava para ver que tinha alguma coisa lá dentro daquele coró, aí a gente pegou a tesoura.

Foi o único momento da conversa em que Dona Maria José considerou a possibilidade de uma gravidez não formar uma criança. Refere-se, inclusive, a nadadeiras, mas no momento eu não atentei em perguntar mais sobre, essa foi das nossas primeiras conversas, e só a vinculei à “gravidez de bicho” depois. Mas ela procura explicações na fisiologia, pergunta-se pela placenta, pela respiração, ao mesmo tempo que, sem resposta, cria-se uma brecha à memória de Dona Nadir sobre sua experiência e acerca das experiências de “gravidez de bicho” de outras mulheres que conhece. Nos últimos dias de minha estadia em sua casa, é que ela vem me contar sobre a sua, na presença da vizinha.

Seleciono esses dois exemplos para a conclusão porque algo que gostaria de ter observado melhor, é como se dão as combinações e transformações dos pressupostos ontológicos nas narrativas, “[...] há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar à transformação dos pressupostos ontológicos”, algo que não nos chama a atenção até se perceber que pode ser mudado (ALMEIDA, 2013:09).

[...] relações de domínio são múltiplas e potencialmente infinitas. Tampouco estão dadas de uma vez por todas: elas têm sua dinâmica pós-mítica, sendo possível apropriar-se ou ser apropriado, inserindo-se em uma nova relação de domínio. Objetos são fabricados, crianças são engendradas, capacidades são adquiridas, animais são capturados, inimigos são mortos, espíritos são familiarizados, coletivos humanos são conquistados. (FAUSTO, 2008:341)

No contexto dessa dinâmica, que acontece entre *donos*, domínios e santarém-novenses, o mesmo autor chama atenção aos vários exemplos etnográficos entre indígenas, de equiparação destes *donos* aos brancos, por exemplo: “Os brancos são mestres, portanto, dotados de potência predatória, que se expressa na captura de crianças paumari, conservadas em caixas como animais de

estimação.” (FAUSTO, 2008:246). Em Santarém Novo, pareceu-me que uma das possíveis relações, que é misto de desconfiança, amizade e reciprocidade com o *Curupira* e a *feiticeira*, é estendida aquela com alguns brancos. Seu Sabá também usou a estratégia da amizade para lidar com o IBAMA que, junto ao ICMBIO, autoriza e fiscaliza a extração de madeira na RESEX. Ele me contava como tinha iniciado seus trabalhos de artesanato, depois de um sonho no qual ele se via, fazendo um “carimbó” (o tambor). Ao acordar, pensou:

E agora? Como eu vou buscar pau?”. Pessoal do IBAMA já tava aqui. “Sabe de uma coisa? Eu vou me dar com eles. Aí o Isaac me apresentou, aí eles vinham para cá, compravam a cachaça deles, a comida, aí depois já deram de dormir na minha casa, já fez a amizade. Aí apareceu uma mulher, ela disse “Como é que o senhor tira, é de motosserra?”, eu disse “Não, eu derrubo de machado, que eu ainda num tenho dinheiro pra comprar”, ela disse “Olha, vamo marcar um dia, aí nós vamos lá”. Aí fomos para uma ilha, é lá que eu tiro, aí ela viu “Seu Sabá o sacrifício é muito, o senhor vai comprar uma motosserra, e o senhor num vai fazer desmatamento, só aproveitamento, porque esta é uma madeira que toda hora ela quebra, aí o que tiver para aproveitar, o senhor aproveita”. Aí quando eu tava lá, aí vinha “Ei quem tá cortando aí?”, aí eu dizia “Sou eu”, aí eu tinha o meu documento [...]. (Seu Sabá, dezembro de 2016).

Comentando comigo sobre um programa de televisão acerca da problemática do desmatamento, disse-me: “Uma falta de lealdade. Aí um vem: ‘Tu sabias que a madeira morre para poder viver? E eu digo: ‘Aonde já se viu um defunto se levantar de dentro do caixão? As florestas por aí são perseguidas. Eu tenho a liberdade de Deus e das autoridades, eu vou reaproveitar”.

Várias pessoas também me falaram do latifundiário como um amigo. Eu achava estranho que o criticassem tanto, e continuassem afirmando que eram seus amigos, alguns, que conversam, que lhe dão conselhos para ser menos “brabo”, que assim não conseguirá se candidatar. Um senhor me disse possuir uma terra que quase lhe foi roubada por ele, com seus jagunços, seus papéis, porque na época não entendia que precisava desses últimos. Conversaram, depois de anos de serviço prestado dele ao fazendeiro, e até hoje ele fica no seu “quadrado”, e o fazendeiro não mexe. Houve uma jovem com quem conversei, para quem perguntei,

“E esse fazendeiro que tem aqui, que ninguém gosta?”, e ela não esboçou nenhuma proximidade:

Jovem: Olha, eu conheço ele, ele é coronel, médico, se for bater de frente com ele, ele bota no chinelo, ele tem muita terra aqui, não sei se são legalizadas, mas essa área todinha até Pedrinhas, ele disse que um dia ele vai comprar para ele... o que ele quer, tem bastante dinheiro, ele consegue.

Natália: Já teve algum conflito?

Jovem: Teve um senhor lá dentro da terra dele, espremido, ele pensou que fosse perder a terra dele. Mas o pessoal disse que ele foi besta, porque a partir de dois anos, já podia ser dele. A casa dele é do INCRA, era pra ele ter todo aquele pedaço, mas ficou só um pedacinho. Ele se candidatou até para vereador, mas seria um sentido besta se votassem, porque aí sim ele tomaria Pedrinhas. Ele ficou mordido porque o pessoal votou nele, por dentro da fazenda dele tinha um caminho que varava na Vila de Pacujá. Pacujá é tudo dele, só é do pessoal as casas, mas as matas é tudo dele, ninguém tem roçado lá. Peremirim, também, tudinho dele, assim mesmo, pelos lados, por traz, tudo dele. Ele tem uma área lá que não pode mexer, de *igapó* mesmo, que não pode destruir, tem lá açazeiro, mesmo sendo dele, uma coisa que foi feita pela natureza, não pode destruir, porque seria ilegal, ele ia bater de frente com gente maior que ele. Só sei que ele é muito poderoso, sei que eu não mexeria com ele.

Já Dona Etelvina<sup>60</sup>, não só diferencia este dono da *dona do mato Curupira*, como sugere que esta o expulse:

Dona Etelvina: Amigo do meu marido ele, eu me dou com ele, a casa dele mesmo é em Belém.

Natália: Dona Etelvina, mas o pessoal não gosta muito dele aqui, né?

Dona Etelvina: É que se ele disser “Olha, vai ali, e escangalha aquela casa de forno”, os jagunções dele vão. Isso aconteceu mesmo, eles meteram o trator no roçado do homem, acabaram com a mandioca. Assim que ele ganha terreno, fazendo isso com os outros, ele não é muito certo, deixa ele querer tomar o mato da Chapada que a Curupira vai correr atrás dele.

Dona Etelvina é me convida para ir ao seu roçado, e sugere que eu peça licença, com humor: “Ei Curupira, eu posso entrar para fazer uma pesquisa aí?”

Nesta etnografia tentei trazer alguns aspectos que nos levem a pensar com os habitantes de Santarém Novo, sobre o que se torna uma paisagem e um corpo,

---

60 Nome fictício.

sendo esses da ordem do feito, e as relações sociais com os Outros da floresta, dadas. Isso foi possível ao seguir suas histórias, associadas a um “tempo antigo” que os forma como pessoas e à vida da cidade, estritamente vinculada aos não-humanos como sujeitos. O perspectivismo indígena, podemos observar como aparece na moralidade criada com estas paisagens e nos cuidados com os corpos, para além, na corporificação das paisagens. Com ele objetivei compreender as narrativas sem uma prévia concepção de realidade, percebendo-as ao fim como relações transformacionais de modos de existência ameríndios, intento que pode vir a ser melhor aprofundado.

Que este trabalho ofereça uma descrição do habitar, de forma que a “natureza” se desfaça enquanto unicidade, exterioridade e recurso. Espero, apareça em sua composição, como acontecem as diplomacias cósmicas em Santarém Novo, para que a “natureza” continue a levantar novas questões (LATOUR, 2001:33). Essas expectativas não coincidem com as de muitos santarém-novenses que estão contribuindo com este trabalho. Mas, desejo, ele seja mais um fio na teia das histórias e dos debates políticos, culturais e ambientais locais, nos limites do que farão ou não com ele e dos meus equívocos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. W. B. de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. R@U: Revista de Antropologia da UFSCar, 5, 1, p. 7-28, 2013.

ALENCAR, Edna Ferreira. 2002a. **Terra caída: encanto, lugares e identidades. Tese de doutorado em Antropologia**. Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, maio de 2002.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. **“Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX”**. In: Papers do NAEA, Belém, UFPA, n. 153, p. 01-26, 2000

BELAUNDE, Luísa Elvira. **Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação**. Cadernos de Campo. São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2015.

\_\_\_\_\_. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia**. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 49, n 1, p. 205-243, 2006.

BUENO, Maria Isabel C. **Inimigos agora, inimigos outrora: sobre algumas relações perigosas entre sujeitos humanos e sobrenaturais entre os Ticuna (Alto Solimões/Amazonas-Brasil)**, Revista *Ñanduty*, Dourados, UFGD, v.5, n.6, p.37–52, 2017.

CARDOSO, Vânia Z. **Marias: a individuação biográfica e o poder das histórias**. In: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Org. Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques, Vânia Z. Cardoso. 7 letras, Rio de Janeiro, p. 43-62, 2012.

CAUX, Camila. **O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS do Museu Nacional (UFRJ). Rio de Janeiro, 2015.

COHN, Clarice. **“Concepção de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil.”** Civitas, v. 13, n. 2, Porto Alegre : PUC, 2013.

CORRÊA, Hildete Marques e JÚNIOR, Pedro do Santos Corrêa. **Resgate Histórico do Município de Santarém Novo**. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade da Amazônia, Santarém Novo, 2006.

DA COSTA, Maurício. **A festa dentro da festa. Recorrências do modelo festivo do circuito bregueiro no Círio de Nazaré em Belém do Pará**, v. 7, n. 2, Londrina: 2006.

EVANS-PRITCHARD, E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAUSTO, Carlos. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. Revista Mana, 14. Rio de Janeiro, p. 329-366, 2008.

FLEISCHER, Soraya. **Sangue, Leite e Quarentena: Notas etnográficas sobre o puerpério na cidade de Melgaço, Pará**. Campos, Revista Campos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, v.8, n.2, p. 81-97, 2007.

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

GOLDMAN, Márcio. **A relação afroindígena**. Cadernos de Campo. São Paulo, 2014.

GONGORA, Majoí Fávero. **No rastro da cobra-grande - Variações míticas e sociocosmológicas: a questão da diferença na região das Guianas**. 150f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

GOW, Peter. **O parentesco como consciência humana: o caso dos piro**. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

\_\_\_\_\_. **“Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana**. Revista Mana. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, 2012.

\_\_\_\_\_. **Da transmissão de representações à educação da atenção.** Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

DOSSIÊ CARIMBÓ. Belém – PA, IPHAN, 2013.

JÚNIOR, F. A. da Silva. **Representação Feminina no mito da Matinta Perera em Taperaçu Campo, Bragança, PA.** Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Universidade Federal do Pará, Bragança, 2014.

LAGROU, Els. **Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa.** Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49 (1), p.56-90. 2006.

LATOUR, Bruno. **Another way to compose the common world.** Hau: Journal of Ethnographic Theory. Chicago, n. 4, v. 1, p. 301–307, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Papyrus. Campinas, SP. 2012.

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido: Mitológicas I.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. **A origem dos modos à mesa: Mitológicas III.** São Paulo, Cosac Naify, 2006

LIMA, Deborah de Magalhães. **O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas).** Teoria e Sociedade. Belo Horizonte, Número Especial: “Antropologias e Arqueologias, hoje”, p. 173-201, 2015.

\_\_\_\_\_. **A construção histórica do termo Caboclo - sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico.** Novos Cadernos NAEA. Belém, v. 2, n 2, p. 5-32, 1999.

LIMA, Tânia Stolze. **"O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi"**. Mana, 2(2): 21-47, 1996.

\_\_\_\_\_. **Um peixe olhou para mim – O povo Yudjá e a perspectiva.**  
Editora UNESP, São Paulo, 2005.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** In: \_\_\_\_\_. Sociologia e Antropologia. Cosac & Naify, São Paulo, 2003.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia.** In: ALVES, P. C. e MINAYO, M. C. S. (orgs.). Saúde e doença: um olhar antropológico [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994..

\_\_\_\_\_. **O perspectivismo indígena é somente indígena Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia.** Mediações, Londrina, v.17 n.1, p. 33-61, 2012.

\_\_\_\_\_. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.** In: Estudos avançados, 19, p. 259-274. 2005.

\_\_\_\_\_. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.** In: Diversidade biológica e cultural da Amazônia. Org. Ima Célia Guimarães Vieira. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, p.253-272, 2009.

MOTTA-MAUÉS, M. A.; VILLACORTA, G. M. **Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA).** In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 24., 2000. Belém, PA. Anais GT11 - Pessoa, Corpo e Doença - Sessão 3, Doença, Gênero e Diferença Social.

MOTTA-MAUÉS, M.A. **Lugar de mulher: representantes sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapá/Pará).** In: Alves PC, Minayo MCS, organizadores. Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; 1998.

NETO, Aristóteles Barcelos. **De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal.** MANA 12(2): 285-313, 2006.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi: sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades.** Revista Mana. Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 297-322, 2015.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2014.

SILVA, Aracy Lopes. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução**. In: Índio no Brasil. Luís Donisete Grupioni (Org.). MEC (Ministério da educação e do desporto), p. 73-82, 1994.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **“A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima.”**. Dissertação (mestrado), Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

TOREN, Christina. **Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji**. Mana. Vol.12, no.2, Rio de Janeiro, 2006.

VANZOLINI, Marina. **Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu**. Revista Mana. Rio de Janeiro, p. 341-70, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **O nativo relativo**. Revista Mana. Rio de Janeiro, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**. Ubu Editora. São Paulo. 2017.

\_\_\_\_\_. **Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 5-46, jan. 2000.

OVERING, Joanna. **“Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis”**, International Journal of Moral and Social Studies, vol. 1, n. 2, p. 135-56, 1986.

\_\_\_\_\_. **A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, n. 34, p. 7- 33, 1991.

\_\_\_\_\_. **"O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orenoco"**. Revista de Antropologia, v. 49, n.1, p.19-54, 2006.

SAUMA, Júlia. **Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena**. Cadernos de Campo, Universidade de São Paulo (USP), v.3, n.23, p. 257-270, 2014.

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & CASTRO, E.V. de **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: Oliveira Fo, J.P. de Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987. p. 11-29.

SILVA JÚNIOR, Fernando Alves da. **Representação feminina do mito da Matintaperera em Taperaçú Campo, Bragança (PA)**. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará. Bragança, 2014.

SZTUTMAN, Renato. **Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss**. Horiz. antropol., Porto Alegre , v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Curupira “engerado” em Ibama: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos**. Teoria e Pesquisa, São Carlos, n. 44/45, p. 5-18, 2004.

\_\_\_\_\_. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará/Brasil**. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, São Paulo, 235p, 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo. Cosac Naify, 2010.