



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**OS VERDADEIROS *DONOS* DA TERRA:
PAISAGEM E TRANSFORMAÇÃO NO BAIXO TAPAJÓS**

RICARDO NEVES ROMCY-PEREIRA

Orientador: LUIS ABRAHAM CAYON

BRASÍLIA, OUTUBRO DE 2018

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**OS VERDADEIROS *DONOS* DA TERRA:
PAISAGEM E TRANSFORMAÇÃO NO BAIXO TAPAJÓS**

RICARDO NEVES ROMCY-PEREIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Luis Abraham Cayon Durán – DAN/UnB (Presidente)

Prof. Mark Harris – University of St. Andrews

Prof. Henyo Trindade Barreto – DAN/UnB

Prof. Alessandro Roberto de Oliveira – FE/UnB

Prof. José Antônio Vieira Pimenta – DAN/UnB (Suplente)

BRASÍLIA, OUTUBRO DE 2018

Para os *filhos de Alter*.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é resultado da interação com diversas pessoas e lugares que me conduziram a elaborar o texto que aqui apresento. Ao tempo que assumo toda a responsabilidade por eventuais equívocos ressalto que as contribuições extrapolam o âmbito desses ‘agradecimentos’. Ainda que com o risco de deixar alguém de fora, gostaria de citar os principais interlocutores e facilitadores desse trabalho.

Ao Ministério da Ciência Tecnologia Inovação e Comunicações que me concedeu a licença para a realização dessa pesquisa, condição sem a qual este trabalho não teria sido viável. À Sônia da Costa, diretora do então Departamento de Ações Regionais deste Ministério, pelo apoio para obtenção da licença. Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília pelo auxílio financeiro para a realização do trabalho de campo.

Agradeço à família de Lusía Lobato, que me acolheu no início da pesquisa e me conduziu inicialmente no movimento de conhecer um pouco do universo dos povos indígenas e ribeirinhos do baixo Tapajós. À própria dona Lusía devo um agradecimento especial, pela generosidade do esforço continuado da comensalidade e do fazer-me sentir em casa. À Ludnéia Lobato e Júlio Corrêa, que em meio de tantos afazeres, ainda encontravam um tempo para me dar algumas aulas sobre os modos como os Borari se relacionam com a terra, com diferentes lugares e seus seres. Ao Nelson Lobato, parceiro de toda hora que, silenciosamente, me ensinou muito mais do que eu poderia aprender com meus comentários e perguntas “abelhudas” e, por vezes, inconvenientes. Ao Patrese Lobato por me guiar pelas redes sociais das comunidades ribeirinhas me aceitando como ajudante durante os Jogos Indígenas do Baixo Tapajós. Ao Patrick. À Tholo por me ensinar sobre a habilidade de ganhar novos mundos para sustentar o seu próprio.

Sou grato às famílias de Osmar Vieira e Rosana Farias por me permitir acompanhar um pouco de sua vida no Laranjal e sua vivência nas festas de santo. A Osmundo Farias (Mangara) e Dalva Vieira pela hospitalidade.

Ao Laudelino Sardinha, Juci e família pela hospitalidade e acolhimento.

Ao Brazilino e família pelo privilégio de me conduzir aos “lugares respeitados” do Curucuruí. A Dona Zeca (*in memorian*) e família.

Ao José Costa (“Seu Zé”, *in memorian*), Dona Edineia e família.

Ao Dilson e família.

A Edite e família

A Dulce e família

A Rubenita, Cantino, Cristiano e família.

Ao Zé Araújo.

Ao Antônio Farias e Antônio Filho.

Ao Cacique Rosivaldo Maduro, Marilza e família.

Ao Edivaldo e ao Enoque pelos conhecimentos socializados durante excursões nas florestas e savanas.

A Luana, Marcelo, Diego, Poró, Yanuze, ativistas e membros do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns pelo diálogo e por me permitir acompanhar uma de suas assembleias.

Aos curadores e curadoras que, em geral, preferem manterem-se anônimos a despeito de sua centralidade nessa empreitada etnográfica.

Entre os antropólogos gostaria de agradecer a Luis Cayon que me orientou em itinerários etnográficos que eu ainda não havia me aventurado, balizando com rigor minhas experimentações. Aos professores Stephen Baines e Henyo Barreto pelas valiosas orientações durante o processo de qualificação da tese. Ao professor Mark Harris pela interlocução e pela generosidade em compartilhar materiais de sua própria pesquisa. À professora Veronique Boyer pelas breves instigantes reflexões provocadas pelo nosso encontro em campo. Ao Alessandro Roberto pela interlocução interessada e atenta. Ao Leandro Mahalem Lima por compartilhar materiais bibliográficos ainda pouco acessíveis. Ao professor Carlos Alexandre, colega e amigo de longa data no ofício do indigenismo e da reflexão antropológica. Aos colegas da Universidade de Brasília, Rodrigo Pádua, Ney Maciel, Lediane Feltz, Yoko, Rafael, Ivan, Luis Guilherme, Júlia Brusci, Simone, Eduardo Di Deus, Chirley, Bruner, Guilherme Moura, Janete, Carlos e Francisco Sarmiento. A Rosa Cordeiro, Carolina Greve e Jorge Máximo pelo valioso e sempre prestativo apoio administrativo. Ao IRIS/DAN, laboratório de áudio visual coordenado pelo Professor Carlos Sautchuk, pelo empréstimo de materiais e apoio para a produção dos registros fotográficos e de vídeo.

Aos camaradas de capoeira reunidos em torno do mestre Veinho: professor Sombra, Mamu, Bozo, Dedé, Angolinha e Periquito por me ajudarem a fazer suportável o momento da tese.

Aos tios, tias, primos e primas pelo prazeroso e animado convívio cotidiano.

Ao Joaquim e Maria Helena pelo apoio e incentivo.

Aos meus pais, Elias e Odete pelo exemplo. Ao Rodrigo e Marcelo.

A Mariana, pelo amor e parceria, esteio sem o qual não teria sido possível escrever essa tese.

A Isadora e Luisa, luzes em meu cosmos.

Ao Divino.

RESUMO

Essa tese apresenta uma interpretação alternativa da territorialidade do povo Borari de Alter do Chão, no baixo curso do rio Tapajós, na parte central da Amazônia brasileira. Com apoio em diferentes disciplinas como a história, a arqueologia, a ecologia histórica e a etnologia, a pesquisa tem como objeto os modos de relação com os lugares como um fenômeno de longa duração. Contrasta-se inicialmente a perspectiva de viajantes externos e das populações indígenas e tradicionais do baixo Tapajós com o objetivo de situar diferentes formas de engajamento com os lugares. Com foco na perspectiva nativa desvelo os sentidos históricos e sociais dos espaços de habitação e movimentação. A análise das práticas rituais revela a importância dessa dimensão social e da cosmologia para a formação de territorialidades específicas, bem como para a centralidade da relação entre humanos e não humanos enquanto seres que se constituem mutuamente com os lugares da experiência vivida. A profundidade da relação com os lugares, expressa em conceitos xamânicos, sublinha dinâmicas e princípios cosmológicos que apontam para maneiras peculiares de estruturação da experiência. Esse argumento dialoga com os sentidos de continuidade ameríndia veiculados nos movimentos etnopolíticos contemporâneos e explora a profundidade de noções de espaço e pessoa de um grupo social ainda pouco conhecido.

PALAVRAS-CHAVE: Borari, Amazônia, História indígena, Resistência, Xamanismo, Territorialidade, Cosmopolíticas

ABSTRACT

This thesis presents an alternative interpretation of the territoriality of the Borari people of Alter do Chão, in the low course of the Tapajós river, in the central part of the Brazilian Amazon. With support in different disciplines such as history, archeology, historical ecology and ethnology, research has as its object the ways of relating to places as a long-lasting phenomenon. The perspective of foreign travelers and the indigenous and traditional populations of the lower Tapajós is initially at odds with the objective of situating different forms of engagement with the places. Focusing on the native perspective, the historical and social meanings of the spaces of housing and movement are revealed. The analysis of ritual practices reveals the importance of this social dimension and cosmology for the formation of specific territorialities, as well as for the centrality of the relationship between humans and nonhumans as beings that are mutually constituted with the places of lived experience. The depth of relationship to places, expressed in shamanic concepts, underlines cosmological dynamics and principles that point to peculiar ways of structuring experience. This argument dialogues with the senses of Amerindian continuity conveyed in contemporary ethnopolitical movements and explores the depth of notions of space and person of a social group still little known.

KEYWORDS: Borari, Amazon, Indigenous history, Resistance, Xamanism, Territoriality, Cosmopolitics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Ambiente e território	4
Sentidos históricos e etnológicos da territorialidade.....	15
O percurso da pesquisa.....	20
Sumário dos capítulos	28
CAPÍTULO 1 - O BAIXO TAPAJÓS NA LONGA DURAÇÃO.....	31
1.1 - Seguindo os <i>filhos da terra</i> de Alter do Chão	31
1.2 – Etnogêneses coloniais	35
1.3 - Sistemas regionais pré-coloniais.....	49
1.4 – Negociações e mediações na missão Tapajós	61
1.5 – Mobilidade espacial e a vivência da paisagem entre indígenas das missões	67
1.6 – Borari: persistências entre fluxos	76
CAPÍTULO 2 - LUTAS PERENES POR AUTONOMIA	86
2.1 – Projetos de autonomia e cidadania ignorados	89
2.2 – A perspectiva dos <i>filhos da terra</i> : a carta de 1824.....	98
2.3 – “Miséria, arruinamento”: invisibilidade social e o controle religioso e governamental no século XIX	108
2.4 – Entre o <i>beiradão</i> e os <i>centros</i> : localidades, grupos familiares e <i>parentagem</i>	123
2.5 – O combate à religiosidade nativa e o ocultamento das práticas rituais.....	142
CAPÍTULO 3 - PRÁTICAS RITUAIS, LOCALIDADES E PRINCÍPIOS COSMOPOLÍTICOS	146
3.1 – Os múltiplos sentidos do Sairé.....	148
3.1.1 - Festa do Sairé de 2008.....	151
3.1.2 - O sairé de Alter do Chão durante a primeira metade do século XX: princípio de organização social.....	158
3.1.3 - Sairé como campo de negociações e disputas	165
3.2 – Autonomia ritual e organização social nos igarapés do Lago Verde	171
3.2.1 - Santa Ana e o poder sobre a fertilidade humana	174

3.2.2 - Santíssima Trindade	177
3.2.3 - Divino Espírito Santo, o (des)respeito e o fim da festa	183
3.2.4 – São Tomé e a fertilidade dos roçados	186
3.3 – Territorialidades específicas.....	191
3.4 – A liturgia amazônica	198
3.5 – Os sentidos de imanência do santo e a <i>imagem</i> como potencia de <i>engeramento</i>	205
CAPÍTULO 4 - A EXPERIÊNCIA DA TERRITORIALIDADE.....	218
4.1 – Os lugares e a relação entre humanos e não-humanos	221
4.2 – Festas de santo no domínio dos encantados	230
4.3 – Afecções etnográficas	239
4.4 – Encantados como donos dos lugares.....	247
4.4.1 – “Em cada ponta tem um dono”	248
4.4.2 – Ataques de <i>bicho</i>	259
4.5 – Trânsitos verticais e potências cósmicas e epistêmicas	268
CAPÍTULO 5 - “SE PRECISAR É SÓ MANDAR ME CHAMAR”	282
5.1 – Do <i>domínio</i> à <i>maestria</i>	282
5.2 – Experimentações analíticas	287
5.3 – Itinerários etnográficos.....	292
5.4 – Topofilias xamânicas	298
5.4.1 – Linhagens, “coisas” e circulação do dom	306
5.4.2– Gente do <i>fundo</i>	312
5.5 – O ponto de vista dos <i>caboclos</i>	317
5.5.1 – Se agradando, encostando e pedindo passagem	318
5.5.2 - Vestindo capa de <i>sacaca</i>	320
5.5.3 – Geografia do <i>encante</i>	323
5.6 – Tradições locais, saberes <i>antigos</i> e <i>contramestiçagem</i>	326
5.6.1 – O dispositivo <i>caboclo</i>	334
6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	341
7 - ANEXOS.....	349
1 - Comparativo dos dados demográficos em Alter do Chão entre 1730 - 1950.....	349

2 – Representação espacial, simplificada e esquemática da <i>parentagem</i> entre os Borari de Alter do Chão	350
3 – “Manifesto Borari lido em reunião da Câmara 02/10/2017”	351
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	354

LISTA DE TABELAS, FOTOGRAFIAS, IMAGENS E FIGURAS

Imagem 1 – Transição entre terra firme e várzea na foz do rio Tapajós.	5
Imagem 2 – Alter do Chão e comunidades próximas ao Lago Verde..	7
Imagem 3 – Lago Verde. À esquerda se observa o mosaico de vegetação savana- <i>ilhas</i> e ao fundo a vila de Alter do Chão está ao fundo.	10
Mapa 1 – Área reivindicada como Terra Indígena com legenda dos nomes dos lugares.....	14
Fotografia 1 – Representação da imagem turística de Alter do Chão..	18
Tabela 1 – Nome e sobrenome dos peticionários da Carta de Alter do Chão de 1824.....	101
Fotografia 2 – <i>Imagem</i> de Nossa Senhora da Saúde, padroeira da vila de Alter do Chão	107
Tabela 2 – Parentesco e funções públicas na vila de Alter do Chão	122
Tabela 3 – Composição familiar das localidades da margem direita do baixo Tapajós entre 1890-1897	126
Tabela 4 – Dispersão familiar nas localidades da margem direita do baixo Tapajós 1890-1897	127
Figura 1 – Esquema genealógico simplificado das localidades e da distribuição da família Sardinha	128
Mapa 2 – <i>Antigos Assentamentos Indígenas na Área da Foz dos Tapajós</i> com destaque na área do Lago Verde.	130
Tabela 5 – Nome dos lugares do Mapa 5	130
Figura 2: Diagrama de parentesco da família de Rosivaldo Pereira Maduro	136
Figura 3 – Diagrama de parentesco de segmento da família Lobato a partir de Lusía Lobato	140
Figura 4 - Ilustração do Sairé ocorrido no bairro Aldeia da cidade de Santarém.....	150
Figura 5 – Esquema espacial da Praça do Sairé e a posição central dos mastros entre o barracão e a arquibancada “Lago dos Botos”.	152
Figura 6 – Organização espacial dos especialistas rituais reunidos em folia..	154
Fotografia 3 – Sairé sob as bandeiras do Divino Espírito Santo em frente à igreja de Alter do Chão, em 1976.	159
Fotografia 4 – O banho da santa	176
Figura 7 – Diagrama de parentesco da família Correa e linhagem dos donos da Santíssima Trindade	178

Figura 8 – Diagrama de parentesco da família de Mestre Chico Sardinha e Virgulina	180
Figura 9 – Diagrama de parentesco simplificado da família de Demétrio Costa	187
Tabela 7 – Calendário anual das festas de santo e Sairé até a década de 1970	191
Fotografia 5 – Figura compósita de animal e humano em escultura de pedra achada na região da foz do rio Nhamundá.	211
Tabela 8 – Nomes e lugares dos <i>caboclos</i> da turma de Pena Verde na linhagem de um <i>sacaca</i> específico	304
Imagem 4 – Distribuição geográfica de uma <i>linhagem de caboclos</i>	305
Figura 10 – Esquema básico dos patamares do cosmos, das gentes e seres espirituais que os habitam.....	324

INTRODUÇÃO

*Em Alter do Chão não se sente dor
Tem um povo pobre, mas acolhedor
Por Deus foi criada a sua beleza
Suas lindas praias são da natureza
O seu lago verde é de admirar
A toda essa gente que vem visitar*

(Marambiré, canção local, “hino” de Alter do Chão)

É em tom naturalista que a canção Marambiré, feita por moradores de Alter do Chão com base em uma antiga música ligada à folia do Divino Espírito Santo (CAVALCANTE, 2010), apresenta esse pequeno vilarejo e seu povo ao mundo. A exuberância da natureza e a imponência do Lago Verde são expressas em um quadro “de admirar”, para “toda essa gente que vem visitar”. Depois que o viajante e expedicionário francês Jaques Cousteau apresentou, no ano de 1982, o “caribe brasileiro” ao público internacional, a pequena vila de Alter do Chão, situada às margens do rio Tapajós, ganhou projeção internacional como uma das principais paisagens turísticas da Amazônia. Desde então, as praias que circundam a vila se tornaram elemento central do cartão postal dessa área, uma imagem que corre o planeta e atrai milhares de turistas brasileiros e estrangeiros para o pequeno povoado todo ano. Na esteira das mudanças sociais e ambientais causadas pelo projeto nacional de desenvolvimento e colonização da Amazônia, implantado durante o regime militar, essa localidade figura nas narrativas hegemônicas como uma paisagem turística, um local “pictórico” e “aprazível”, um “balneário de Santarém” à disposição do viajante ou turista.

A produção dessa paisagem turística pode ser vista como uma criação moderna pela qual essa localidade é percebida, a despeito da presença de um “povo pobre, mas acolhedor” envolvido em complexas dinâmicas históricas. Para compreender a gênese desse modo de percepção do ambiente amazônico e suas populações é necessário notá-lo como uma produção histórica e que a construção de uma paisagem turística – purificada da presença humana – possui bases mais antigas, já sendo observada em escritos de viajantes naturalistas do século retrasado.

Jaques Cousteau, à sua maneira, dá continuidade a essa tradição. A popularização de paisagens pitorescas ao público mundial reproduz uma concepção que está estruturada na própria ideia de paisagem que esses viajantes traziam de suas tradições intelectuais de origem, de países como a Inglaterra e França, onde a ênfase conceitual era o olhar contemplativo e a percepção estética de determinada fração da natureza abarcada pelo campo visual de um indivíduo. Nas narrativas estruturadas por essa noção de paisagem a presença humana na Amazônia figura como insignificante uma vez que se apresenta naturalizada dentro de uma construção epistemológica que separa totalmente natureza e a cultura. É como se na Amazônia o homem figurasse como um mero apêndice, um epifenômeno de uma natureza dominante e hegemônica.

Essa noção hegemônica que informa as narrativas modernas contrasta radicalmente com as formas pelas quais as populações locais dessa região percebem e vivem o que costumamos designar de paisagem e de natureza. O resultado da pesquisa que apresento aqui convida o leitor a rever criticamente esse conceito e embarcar numa experimentação etnográfica a cerca dos modos nativos de perceber, experimentar e se relacionar com os lugares da experiência vivida. A análise do material histórico e etnográfico busca estabelecer algumas relações de sentido que apontam para o potencial dos modos relação com os lugares para a estruturação das dinâmicas sociais e culturais.

Ainda que navegando em águas rasas proponho uma mirada ao fundo desses modos de conhecer que derivam de íntimas e complexas vinculações com os lugares. Neste sentido, essa tese apresenta o resultado da pesquisa realizada entre 2016 e 2017 junto aos indígenas Borari que habitam na vila de Alter do Chão e comunidades próximas. Não se trata de uma etnografia focalizada no lugar, mas principalmente no movimento e na rede de lugares mobilizados na vivência histórica de uma população desconhecida da literatura antropológica. Trata-se, acima de tudo, de uma etnografia dos modos de produção dos lugares, de como estes são produzidos, percebidos, pensados e mobilizados na vida cotidiana.

Recentemente, a antropologia tem revelado a generalidade de processos que são descritos como de produção dos lugares, apontando para a importância de compreender a forma como cada sociedade constrói essa relação. Esse é um tema cada vez mais presente na literatura antropológica (HIRSCH & O'HANLON, 1995; BASSO, 1996; FELD & BASSO, 1996; LOVEL,

1998; STRATHERN & STEWARD, 2003; CAYON, 2013). Essa é também uma questão central na forma como os povos indígenas e tradicionais do baixo Tapajós percebem a realidade mais ampla e o mundo em que vivem, e que recentemente tem se tornado central nos processos políticos de defesa territorial protagonizado pelos movimentos indígenas locais e em nível regional (VAZ FILHO, 2010).

Como em outros lugares da Amazônia, a cosmologia veiculada por meio do discurso xamânico, tem ancorado as reivindicações políticas de diferentes povos indígenas ameaçados por projetos de desenvolvimento (ÅRHEM, 1998; ALBERT, 2002; KOPENAWA & ALBERT, 2015). Nessa conjuntura, os Borari se esforçam para defender o que as lideranças políticas se referem como *lugares respeitados*, espaços que no registro do xamanismo são entendidos como lugares dominados por espíritos e que também são entendidas como *terras indígenas*, ou seja, terras habitadas, transformadas e marcadas pela ação de índios *antigos*. Em registro ambiental coincide com o que os Borari chamam de *ilhas*, um conjunto fragmentado de florestas de terra firme com solos férteis em meio a uma área de vegetação predominante de savana e com solos arenosos e pouco férteis. Além de solos melhorados e que apresentam maior biodiversidade em relação às “áreas de natureza”, essas *terras indígenas* são caracterizadas pela abundância de vestígios arqueológicos, composto por material cerâmico e lítico.

Nessa introdução gostaria apenas de apontar que o conceito nativo de *terra indígena* problematiza a universalidade do conceito jurídico homônimo ao tempo que sugere um estreito diálogo com a arqueologia e com a arqueologia histórica. Ao afirmarem que vivem em *terras indígenas*, os Borari ancoram o direito de viver sobre esses *lugares respeitados*, com base na analogia e identificação aos modos de relação com os lugares engendrados pelos *antigos*. No plano da arena indigenista, o etnônimo Borari evoca os indígenas que habitavam o povoado quando este ainda era uma missão jesuítica. A categoria *antigos*, por sua vez, desvela diversas camadas de significados, dispondo a temporalidade simultaneamente na interface do parentesco e da espacialidade.

Ao longo deste trabalho tento desvelar algumas categorias e conceitos nativos relativos ao espaço e ao processo de produção dos lugares. Neste sentido, tomo como ponto de partida uma antropologia simbólica proposta nos termos de Marshall Sahlins (1996) e exploro também um

viés interpretativo. Todavia, a análise de inspiração simbólica e representativista também é influenciada por uma perspectiva relacional. Sublinho a importância do entendimento das categorias nativas e compreensão da lógica pela qual os nativos estruturam seu pensamento e suas práticas. Nesse aspecto, me importo tanto pelas categorias de entendimento que estruturam as práticas, quanto pelas práticas e dinâmicas que atualizam esses modos próprios de conhecer o mundo. Assumo a ideia de que as relações de sentido produzidas pelo ofício da etnografia se desdobram no âmbito de um processo de diálogo e de “mútua compreensão” (MADAN, 1982). Assim, busco imprimir alguma simetria à pesquisa antropológica (LATOURET, 1994), principalmente no tocante ao tratamento da dicotomia entre natureza e cultura e no que diz respeito ao reconhecimento das próprias problemáticas colocadas pelos sujeitos da pesquisa.

A intenção mais ambiciosa desse trabalho é tentar recolocar a análise etnográfica no fluxo da vida (INGOLD, 2015) e investigar o conhecimento vivido na interação com os lugares não apenas como representações, mas como forma de saber relevante à atualização de dinâmicas sociológicas e cosmológicas efetuadas no cotidiano. Com o objetivo de resgatar a subjetividade da vivência dos lugares, essas interações são observadas também em sua dimensão fenomenológica (CASEY, 1996), como expressão de experiências vividas. Antes de apresentar a abordagem teórica e metodológica desenvolvida, faço um breve panorama ambiental dessa região para situar geograficamente o leitor.

Ambiente e território

Essa pesquisa foi realizada em Alter do Chão, mas considera a região do baixo Tapajós e a rede de lugares mobilizados pelos Borari. Primeiramente é importante sublinhar a magnitude do rio Tapajós, um dos principais tributários da margem direita do Amazonas. Esse rio possui proporções extraordinárias tanto em comprimento quanto em largura, nascendo no Mato Grosso, percorrendo cerca de 1900 quilômetros, atravessando trechos encachoeirados até atingir sua mínima elevação no seu baixo curso e na sua foz onde apresenta uma largura aproximada de 20

quilômetros. Nesse trecho, o relevo é plano e suas margens são formadas por praias de areia branca e fina que em intervalos de espaços se projetam em “pontas de areia” em direção ao leito do rio. Em sua foz, o Tapajós se encontra com a várzea do rio Amazonas, se integrando a um dos maiores complexos fluviais do mundo.



Imagem 1 – Transição entre terra firme e várzea na foz do rio Tapajós. Fonte Google earth

Essa região de fronteira entre terra firme e várzea se caracteriza pela multiplicidade dos ambientes terrestres e aquáticos, bem como pela alternância periódica das feições paisagísticas em função das condições sazonais do clima e pela influencia do regime de enchente e vazante das águas do rio nas configurações ecológicas desses múltiplos ambientes. Trata-se de um ambiente altamente transformacional, mas cuja variabilidade é ordenada por padrões e dinâmicas sazonais bem conhecidas pelas populações locais.

O Lago Verde se situa em área de terra firme e é separado de uma grande baía por uma ponta de areia (“ilha” do Amor), sazonalmente inundada, que se projeta em sentido sul. Esse grande lago não é apenas formado pelas águas do rio Tapajós, mas principalmente pelo conjunto de pequenos riachos que nascem no interior da floresta de terra firme e compõem uma microbacia hidrográfica. Essa pequena bacia hidrográfica do Lago Verde tem relevo ondulado, com morros e

pequenas serras que formam os vales por onde correm os pequenos riachos que deságuam nas principais enseadas do lago. Uma configuração peculiar comparada à planície da calha do rio Amazonas nas áreas de várzea. A vegetação predominante é a savana, pontuada por *ilhas* de florestas. As enseadas que se formam dentro do Lago Verde são rodeadas por florestas sazonalmente inundadas. Como notam ambientalistas (ALBERNAZ, 1999; RANTE, 2006) esses ambientes vem sendo ameaçados pela fragmentação da vegetação e pelos impactos de atividades agropastoris e turísticas.

Além do fluxo tursítico, a vila tem recebido migrantes oriundos das comunidades no baixo curso do rio Tapajós que procuram serviços de saúde e educação. Nas últimas quatro décadas, como efeito das políticas de desenvolvimento e colonização, Santarém experimentou intensas transformações demográficas, com maciça migração para a cidade, levando a uma intensa concentração urbana¹. Nas imediações de Alter do Chão existem outras onze comunidades – Caranazal, Laranjal, São Raimundo, São Pedro, Andirobal, Jatobá, Santa Rosa, São Sebastião, Ponta de Pedras, Pindobal, Irurama. Nas proximidades dessas comunidades, unidades residenciais familiares (sítios/colônias) constituem outra importante forma de assentamento humano que compõe a malha de lugares nessa região. A conectividade e o intenso fluxo social entre as comunidades e o núcleo urbano (Santarém) foi descrita por Valentin Wawzyniak (2008) como uma “comunicidade”, termo que utiliza para sublinhar a irrelevância analítica da dicotomia rural/urbano nessa região². Entre os moradores das comunidades e sítios, as principais atividades produtivas giram em torno da agricultura da mandioca, do estrativismo e de pequenos serviços em empreendimentos agropastoris e agroindustriais.

¹ De acordo com o IBGE (2010), na sede municipal vivem atualmente pouco mais de 215 mil pessoas, 73% da população total do município. Ainda de acordo com o órgão oficial, pouco mais de 78 mil pessoas vivem na “zona rural”.

² Acrescentaria aqui também os sítios, como lugares importantes dessas movimentações.



Imagem 2 – Alter do Chão e comunidades próximas ao Lago Verde. Fonte: Google earth.

De acordo dados da Secretaria de Saúde de Santarém (2017), estima-se a população da vila e das comunidades e sítios da área do Lago Verde em torno de 5100 pessoas. Dessas, cerca de três mil residem na vila (VASCONCELOS, 2010). Alter do Chão experimenta recentemente um processo de concentração urbana acompanhado da crescente ocupação ao longo da rodovia PA-457. Na imagem acima, é possível perceber a expansão, desde sudeste, de áreas antropizadas e associadas a cultivos agropastoris e monoculturais, notadamente a soja.

A *comunidade* da vila de Alter do Chão se situa nesse contexto regional mais amplo e que abrange comunidades situadas às margens do baixo curso do rio Tapajós. A categoria comunicada é uma forma como os moradores locais compreendem seus modos próprios de organização social e sua distintividade frente a outros coletivos. Apesar de estarem envolvidos em uma história de longa duração com coisas, pessoas e ideias vindas “de fora” e estarem inseridos em redes de circulação e trocas regionais mais amplas, os habitantes *nativos* da vila de Alter do Chão mantêm um profundo sentido de pertencimento local. Nesse sentido, a

memória coletiva dos Borari é capaz de dar sentidos próprios tanto ao longínquo contato interétnico, quanto à atuação missionária, ao ciclo da borracha e à moderna colonização da Amazônia.

Em relação ao processo mais contemporâneo, a implantação do modal rodoviário seguindo paralelo ao rio Tapajós alterou radicalmente a configuração das relações sociais e ambientais dessa região, deflagrando uma expressiva migração para a cidade de Santarém e movimentações regionais (ALMEIDA, 1974) e demarcando a região como uma fronteira agrícola, com implicações diretas para as dinâmicas fundiárias e para a biodiversidade. Os impactos da abertura da rodovia BR-163 ainda são pouco conhecidos do grande público, mas pesquisas recentes tem lançado luz sobre o quanto e como essa obra impactou a vida das populações humanas e os ecossistemas amazônicos (TORRES, 2005).

Nesse mesmo período foi aberta uma rodovia (PA-457) ligando a cidade de Santarém à Alter do Chão que recebe energia elétrica e passa a ser constituída como espaço turístico pelo governo municipal (FIGUEIRA, 2014). A alteração das dinâmicas fundiárias na região teve forte impacto para a *comundiade* de Alter do Chão. Uma repentina valorização da terra deu origem a um amplo processo de “toma de terra” (ALMEIDA, 1974: 31; SANTOS, 1999: 259) que se somou ao desenvolvimento do turismo e a urbanização da vila de Alter do Chão a partir da década de 1980, levando a especulação imobiliária, a comercialização de terrenos e tentativas de implantação de projetos loteamento. Nesse processo, os terrenos anteriormente ocupados pelas famílias locais foram sendo alienados dos circuitos de troca locais, onde circulavam com base em um regime de “propriedade” orientado por lógicas próprias e dentro de redes de parentesco. Com isso passaram a circular como mercadoria controlada por “gente de fora” e a partir da lógica da propriedade privada.

Além da criação de um mercado de terras, outro aspecto central das mudanças na dinâmica fundiária se refere à multiplicação dos atores envolvidos nas dinâmicas territoriais e ligados a políticas ambientalistas, indigenistas e agrárias. Após a criação de Floresta Nacional do Tapajós (FLONA) na margem direita do Tapajós em 1973, uma Reserva Extrativista (RESEX) foi criada na margem esquerda na década de 1990 e nos anos 2000 a região da microbacia do Lago Verde foi delimitada como Área de Preservação Ambiental sob jurisdição municipal.

Ainda no final da década de 1960 a *comunidade* criou um Conselho Comunitário, estrutura política organizada em moldes associativos, mas orientada por princípios e práticas locais de solidariedade e mútua ajuda denominados de *puxirum* (PIACESE, 1989). Essa forma de organização teve papel central nas negociações com o governo local no processo de implantação do turismo e das alterações paisagísticas associadas. Esse conselho que ainda existe até hoje é presidido por um morador local e conta com representação das diversas associações locais, produtivas, culturais, etárias e parentais (PIACESE, 1989).

Para cada intervenção territorial as populações locais no baixo Tapajós reagiram de forma específica (IORIS, 2014). As intervenções urbanísticas promovidas pela prefeitura de Santarém na vila de Alter do Chão, por exemplo, tiveram como contraponto um processo adaptativo e de resistência da população local, que passou a disputar e ocupar os espaços físicos e simbólicos na economia do turismo. Com o turismo, a comunidade local adaptou seu sistema produtivo, passando a ofertar produtos como artesanatos, serviços de hospedagem e alimentação, bem como festas “folclóricas”. Com base em antigos rituais, criaram a um festival para apresentar aos turistas. Nesse aspecto, se observa que a resistência política foi culturalmente orientada.

Atualmente os *nativos* da vila podem ser vistos no mercado turístico vendendo artesanatos, comidas e bebidas em restaurantes, em barraquinhas de palha e como ambulantes. Também prestam serviços de hospedagem, transporte fluvial e ecoturismo. Outros não possuem negócios e, entre esses, a maioria faz serviços domésticos e “cuidam” das casas de veraneio construídas por pessoas “de fora” que passaram a morar na vila, bem como trabalham como peões em fazendas próximas. Uma minoria é funcionário público e um número menor ainda se mantém de suas roças e das atividades produtivas que eram realizadas antes da implantação do turismo. Destas apenas a pesca ainda pode ser realizada com algum grau de autonomia, uma vez que se escassearam as terras para plantar, caçar e coletar frutas e outros produtos extrativistas.

Negociação, adaptação, formas próprias de apropriação e resistência são esforços coletivos que se apresentam como um elemento perene da história dos habitantes da vila de Alter do Chão. Atualmente, esses esforços coletivos estão voltados para a defesa territorial, dimensão com que nunca precisaram se preocupar, pois “ninguém tinha limites”. No plano fundiário, os processos adaptativos foram mais complexos uma vez que o turismo aqueceu a especulação

imobiliária e fragmentou os territórios familiares e de uso comum. Nessa esfera, a adaptação aos novos fluxos envolveu a resistência política e a reconfiguração das formas organizativas com a criação de um movimento indígena, com representação própria e emblemas culturais peculiares.

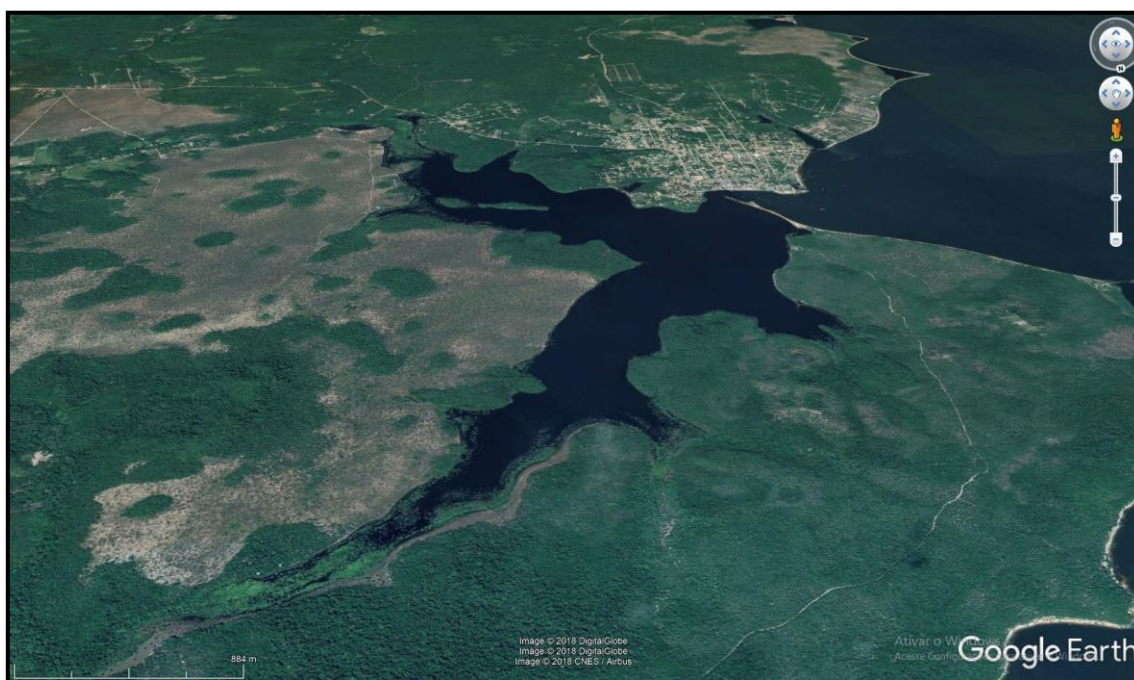


Imagem 3 – Lago Verde. À esquerda se observa o mosaico de vegetação savana-*ilhas* e ao fundo a vila de Alter do Chão está ao fundo. Fonte: Google earth.

No final do século XX a *comunidade* se encontrava diante de um quadro de crescente dispersão e ameaçada pela fragmentação territorial. Geógrafos indicam que esses efeitos territoriais para as comunidades locais são consequências da formação de “bolhas turísticas” (ROS TONEN & WERNECK, 2009), ou seja, da criação de espaços especialmente reservados para a experiência do turismo. Em Alter do Chão esse espaço se delimita a partir da Praça Sete de Setembro e da orla do Lago Verde. Lideranças locais entendem esse processo como uma “invasão branca”, no qual a fragmentação territorial e a migração para terrenos mais afastados do centro turístico possui um forte componente simbólico. Ao se defrontar com um vizinho “de fora”, “rico” e que construiu uma casa mais imponente que a sua, os moradores locais são acometidos de uma espécie de “caboclisto”, sentindo-se oprimido pela forma com a qual são

vistos aos olhos do novo vizinho e, assim, escolhem se afastar e se aproximar de seus parentes e conhecidos já deslocados para áreas mais periféricas. Poucos moradores nativos ainda resistem a esse processo e continuam morando nas ruas mais próximas da orla.

Esta é apenas uma das múltiplas faces das tensões e conflitos territoriais contemporâneos. De acordo com os Borari, os conflitos com gente “de fora” começaram com as intervenções arquitetônicas da prefeitura no sentido da produção do espaço turístico ainda no começo da década de 1990. Pavimentação de ruas, corte de árvores e a construção de prédios e instalações nas proximidades da praia passaram a gerar insatisfação de lideranças comunitárias locais. Com o tempo, pessoas “de fora”, geralmente a elite santarena, passaram a construir casas de veraneio na vila. O emergente mercado de terras e a tentativa de criação de loteamentos são apontados como ameaças mais recentes. Em 1997, por exemplo, eclodiu um importante conflito pela ocupação de terras na área que denominam de Meracaiçara, opondo a comunidade local a um pretense proprietário dessas terras. Os conflitos foram judicializados e em 2003 a justiça julgou improcedente a pretensão de propriedade alegada pelo “invasor”, concluindo que a área em questão é de domínio público. Nesse mesmo ano, representantes desse movimento local se reuniram e decidiram se afirmar como indígenas.

Na esteira dessas oposições organizadas frente aos “invasores” e atentos às movimentações etnopolíticas de nível regional³, esse grupo organizado deu origem a um movimento indígena local agrupado em torno do etnônimo Borari, escolhido em referência aos *antigos* que habitava o lugar quando este ainda era uma missão jesuítica. Junto com a organização política, articulada pelo Movimento Indígena e pela Associação Indígena Borari, criaram também um festival próprio (Festival Borari) para apresentar publicamente os sentidos dessa diferença étnica (VAZ FILHO, 2008). Em pesquisa coordenada por um professor da Escola Indígena Borari, 32% da população local se identificou como indígena devido ao fato de “haver dentro da nossa comunidade uma grande preocupação em valorizar a identidade do nosso povo, ou seja, a valorização da cultura Borarí, antiga aldeia indígena que povoou Alter do Chão em tempos remotos” (VASCONCELOS, 2010: 29).

³ Nesse período, um grupo de trabalho da FUNAI fazia os estudos de identificação das Terras Indígenas Taquara e Bragança/Marituba, cerca de 50 km ao sul de Alter do Chão.

Ao considerar esses processos de objetivação de uma identidade coletiva, a recente etnografia de Leandro M. Lima (2015) entre os povos indígenas e tradicionais do rio Arapiuns revela que para além dessas expressões públicas da diferença étnica, os sentidos de pertencimento e as lógicas sociais que ancoram essas manifestações de identidade indígena se situam em esferas muito mais profundas da vida social e cujas armações simbólicas são tecidas no parentesco, em regimes de historicidade próprios e em uma noção peculiar de pessoa e do cosmos. O autor mostra, como base em farta documentação histórica e na análise de um amplo material etnográfico, que essas armações simbólicas podem ser vistas como variações de dinâmicas civilizatórias comuns aos povos ameríndios. Creio que, com essa abordagem, podemos compreender melhor os processos contemporâneos de afirmação étnica no baixo Tapajós.

Nessa mirada, essa tese aborda os sentidos de pertencimento entre os Borari não no plano da identidade ou dos traços culturais, mas desde a ótica dos modos de relação com os lugares. Aliás, esse trabalho não apenas trata dos modos de relação com os lugares, como também se inscreve no panorama dessas relações em que os lugares se apresentam como objeto central de práticas e discursos de diferentes atores, inclusive do meu próprio. Orientado pela ideia de que o conhecimento antropológico não é somente sobre relações, mas é construído a partir de relações (MADAN, 1982; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), busquei inicialmente compreender como a questão da terra se colocava como um problema do ponto de vista dos sujeitos envolvidos na pesquisa e no campo de relações pelo qual essa pesquisa se viabilizou. Noto que, como um interlocutor situado em posição próxima ao estado, a expressão desse problema tinha relação direta com a minha própria posição de sujeito em campo, desde o momento em que os conheci no ano de 2008, quando a FUNAI atendia as reivindicações territoriais do Movimento Indígena de Alter do Chão. Mas obviamente tais questões não se restringiam a minha posição em campo.

Meu envolvimento com o povo Borari começou no contexto de suas reivindicações territoriais, quando fui selecionado no começo do ano de 2008, por meio de edital público, para coordenar os estudos de identificação da Terra Indígena Borari de Alter do Chão. Depois de um mês e meio de levantamento de informações, o grupo técnico responsável pelos estudos produziu e entregou no ano seguinte um relatório – ainda que qualificado como “final”, se mostrava, a meu ver, ainda superficial frente à complexidade da realidade territorial e fundiária observada – que

apontava e justificava, como base nos “usos e costumes” dos indígenas, os limites territoriais reivindicados.

No entanto, por muito tempo me acompanhou a sensação de que eu não havia dado conta da complexidade das relações históricas, sociais e da territorialidade Borari. Creio que essa estranheza derivava tanto de minhas limitações próprias, quanto das inadequações frente às demandas altamente politizadas por justificar uma autenticidade da identidade indígena questionada por setores da sociedade regional paraense. Muitos dados sobre a ocupação tradicional foram gerados, bem como listas contendo informações sobre os conhecimentos ambientais da fauna, flora e da paisagem pela qual expressavam discursivamente uma profunda ligação. Quando ingressei no doutorado em 2014, ainda me incomodava a sensação de que a preponderância do debate identitário obliterava uma melhor compreensão da territorialidade indígena e dimensões mais profundas da relação com o que denominavam de “nossas terras” e qualificavam como *terras indígenas*. Isso me levou a persistir na temática territorial, mas a partir de uma busca por novos referenciais teóricos que permitissem uma compreensão mais profunda dessas expressões da relação com os lugares da experiência e da vivência Borari.



Mapa 1 – Área reivindicada como Terra Indígena com legenda dos nomes dos lugares. Elaborado pelos Borari no contexto das atividades do Grupo de Trabalho da FUNAI.

Sentidos históricos e etnológicos da territorialidade

O tema da territorialidade atravessa esse trabalho e é entendido não apenas em sentido político, mas nos múltiplos planos pelos quais ela se efetua e como elemento indissociável do próprio engajamento sensorial, perceptivo e cognitivo com os ambientes vividos (FELD & BASSO, 1996), expressas em elaboradas noções de pertencimento (ÅRHEM, 1998). A definição que adoto se aproxima daquela sugerida recentemente na publicação *Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)* (VIEIRA, AMOROSO e VIEGAS, 2015), que, por sua vez, aproxima as dimensões etnográficas e históricas. Nessa ótica, a territorialidade corresponde ao conceito de *place* na literatura antropológica anglo-saxã e os lugares são tomados não como cenários onde os eventos sociais se desdobram, mas como elemento indissociável da interação entre humanos, animais, plantas e demais seres invisíveis percebidos e vividos na experiência cotidiana.

Nessa acepção aqui adotada, a territorialidade ainda é um tema pouco explorado na etnologia. Sua importância pode ser observada a partir de meados da década de 1990, com um crescente interesse analítico pelo tema. Entre estes trabalhos podemos observar diversas orientações, com estudos etnográficos revisando e resignificando o conceito de europeu de paisagem (HIRSCH & O'HANNLON, 1995), etnografias sobre a relevância social das narrativas sobre os lugares nominados (BASSO, 1996), enfoques fenomenológicos centrados no papel dos sentidos, da percepção e da cognição na produção dos lugares e vive-versa (FELD & BASSO, 1996), a produção de sentidos de pertencimento (LOVELL, 1998) e as interfaces com a memória e a história (STEWART & STRATHERN, 2003).

Esta ampla tendência, embora analiticamente diversa, tem servido de inspiração para novas experimentações teóricas e produzido algumas interpretações inovadoras. Recentemente o projeto *Entre Terras* coordenado por Marcela Coelho de Sousa (2017), retoma o conceito de terra, largamente utilizado como uma conceituação estatal, para sugerir um novo programa de pesquisa destinado a ocupar um espaço nas controvérsias políticas contemporâneas onde os conceitos indígenas de terra desvelam noções obliteradas pela categoria jurídica de “terra tradicionalmente ocupada”. Esse programa parte de uma revisão da literatura sobre o tema do

“espaço social” na antropologia com objetivo de recolocar a relevância da descrição antropológica e a centralidade da problemática da equivocação, elaborada por Viveiros de Castro (2004). Os desencontros entre os conceitos indígenas e as categorias jurídicas operariam não ao nível das visões de mundo, diferentes em cada coletividade, mas na diferença entre os próprios mundos vividos.

Procurei buscar em alguns desses trabalhos acima descritos referências para interpretar o material etnográfico que produzi. Em um plano mais geral, busquei em diferentes campos da etnologia referências para superar supostas dicotomias entre a etnografia de povos indígenas e de populações “caboclas”. Considerei tanto os estudos de Eduardo Galvão (1955) e outros sobre “caboclos” que seguiram e derivaram de sua perspectiva, como as etnografias de povos indígenas com os quais foi possível estabelecer algum diálogo ou ponto de comparação. Não fui a campo com um conceito ou esboço analítico previamente especificado, mas com o interesse geral de investigar as categorias nativas relativas ao espaço vivido. Dessa orientação resultou um material vasto e heterogêneo que implicou em dificuldades na análise, mas possibilitou um amplo campo para comparação desses dados entre si.

A questão central que persigo nessa tese tem a ver com os sentidos mais profundos da territorialidade que derivam de uma ocupação de longa duração, expressos em elaborados conhecimentos ambientais (BRANCH & SILVA, 1983), em noções cosmológicas profundamente plasmadas nos lugares e na paisagem e atualizadas em modos generalizados de relação derivados da interação com espíritos “donos dos lugares”. Abordo questões que podem ser entendidas como parte daquilo que o antropólogo Paul Little conceitua como *cosmografia* (2002). Com esse conceito, o autor sublinhou a “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para manter e estabelecer seu território” (2002: 04). Nessa ótica me interessam também questões como a história de longa duração, a importância social da mobilidade espacial, das práticas rituais e das noções de corpo e pessoa. Busco, desta forma, relacionar aspectos da organização social e da cosmologia para produzir uma visão ampla do fenômeno da territorialidade.

Com o objetivo de apresentar uma interpretação alternativa da territorialidade entre os Borari apresento a leitura e a análise de um extenso material histórico e etnográfico. A pesquisa

etnográfica toma como ponto de partida a relação com integrantes do movimento indígena, mas abrange um conjunto mais amplo de parentes e afins – autoidentificados ou não como indígenas – que se entendem como parte da população nativa que habita essa região a diversas gerações. No âmbito estrito da memória genealógica de integrantes de famílias locais hegemônicas é comum ouvir que sua ancestralidade remonta pelo menos seis gerações. No entanto, o termo geração é também uma categoria amplamente usada, mas sem especificação quantitativa, para estabelecer um elo com os índios antigos, aqueles “das gerações passadas, não da nossa atual” que deixaram marcas duradouras na paisagem, na vegetação, nos solos e em relevos determinados.

A abordagem histórica tem o objetivo de compreender o *povo nativo* de Alter do Chão numa escala temporal de longa duração, considerando com atenção os enunciados de continuidade apresentados pelos Borari em suas expressões etnopolíticas, evitando tomá-las como meras instrumentalizações. Nesse sentido, proponho uma releitura da historiografia hegemônica e uma revisão crítica das teses evolucionistas sobre o desenvolvimento dos tipos humanos nessa região de antiga colonização. Noto o efeito que essas argumentações tiveram no processo de hipernaturalização das paisagens tapajônicas que informam as representações atuais de senso comum.

Proponho apresentar uma leitura atenta da documentação histórica e mostrar que a produção dessa imagem hipernaturalizada é realizada lentamente na historiografia e que desde a metade do XIX se observam as primeiras descrições de naturalistas, reforçando a proeminência da natureza frente à insignificância das populações locais rotuladas como vencidas na conquista colonial. Essas representações posteriormente se associam à ideia de que o ambiente amazônico seria impróprio à ocupação humana, ideia reforçada por um campo influente das ciências ecológicas. A imagem que resulta dessa representação tem o efeito de produzir um cenário hipernatural, purificado da presença humana e dos profundos vínculos constituídos entre os habitantes locais e as paisagens no baixo Tapajós.



Fotografia 1 – Representação da imagem turística de Alter do Chão. Fonte: Wikipedia, verbete Santarém, acessado em 28/07/2018.

O tema da invisibilidade entre povos classificados como caboclos foi abordado por Stephen Nugent (1993), que analisou a constituição desses segmentos sociais no plano das relações com as dinâmicas econômicas globais. Associados ao fracasso do capitalismo na Amazônia, a invisibilidade dessas populações tem raízes mais profundas e rizomáticas que derivam das violências físicas e simbólicas subjacentes à exclusão dessas populações do projeto de nação. Essa narrativa, presente nas leituras sobre a invasão europeia e à Cabanagem, sublinha a posição de vencidos das populações locais. Contra essa visão, os ativistas do movimento indígena e muitos moradores locais defendem seu senso de pertencimento étnico argumentando que estão “resumidos, mas não vencidos”.

Apesar de se constituir como unidade administrativa do Estado, a população da vila manteve um modo de vida bastante semelhante às demais *comunidades* do baixo curso do rio Tapajós. Até a década de 1970, a população da pequena vila de Alter do Chão se vivendo da agricultura, da pesca, do extrativismo centrado na borracha e da caça, utilizando diversos ambientes aquáticos e terrestres para a realização dessas atividades produtivas. Percebidos de forma genérica como “caboclos” e ribeirinhos pela sociedade regional, essa população é mais conhecida atualmente pela realização do Festival do Sairé, festa de grande apelo turístico, realizada aos moldes do festival folclórico de Parintins, mas que deriva de um antigo ritual local

cuja criação é associada aos primeiros momentos da interação entre indígenas e jesuítas na Amazônia.

Como dito anteriormente, nos últimos quinze anos, parte do *povo nativo* de Alter do Chão protagoniza um movimento etnopolítico cujo principal objetivo é a luta pela demarcação das terras que circundam os igarapés formadores do Lago Verde. A análise histórica mostra que tais formas de expressão política não são apenas um dado do presente e que em 1824 é possível uma manifestação análoga entre autodeclarados “índios, filhos de Alter do Chão”. Ancorar pleitos políticos e a reivindicação por direitos coletivos através da afirmação de uma identidade étnica parece não ser, portanto, um fenômeno essencialmente moderno nessa localidade. Nesse sentido, é sugestiva a ideia de que noção atual de *povo nativo* ecoa na ideia antiga de serem “filhos do lugar”, como uma maneira de vincular a identidade coletiva a profundos sentidos de pertencimento (LOVELL, 1998) aos lugares dessa região.

Esses modos de resistência calcados na reconfiguração de coletividades étnicas têm sido analisados na literatura antropológica pelo conceito de etnogênese. Cunhado por meio de análises etnográficas em contextos particulares, esse conceito foi trabalhado de forma ampla entre povos do Nordeste do Brasil por João Pacheco de Oliveira (1998), sublinhando os processos de territorialização deflagrados pela ação do estado. Nas duas últimas décadas, novas sistematizações foram propostas (BARTOLOMÉ, 2006; HONBORG & HILL, 2011; HILL, 2013;), considerando principalmente a dimensão histórica e de continuidade dos processos reelaboração de identidade étnicas. Essas definições sublinham a abrangência espacial e temporal desses processos de configurações de coletividades étnicas, apontando para a historicidade e a plasticidade de estruturas e formas sociais e para o dinamismo inerente aos grupos étnicos. Embora diretamente inserido no âmbito desses processos, essa tese não lida etnograficamente com o problema da identidade étnica, mas o inscreve no plano de relações históricas e de dinâmicas de longa duração. Esse é um debate que acaba por compor o tema mais geral dos sentidos de territorialidade, e da profundidade dos modos de relação com os lugares e suas implicações para a vida social.

O percurso da pesquisa

Essa tese reflete o percurso de meu envolvimento com os Borari de Alter do Chão desde que os conheci em julho de 2008 na condição de consultor da Fundação Nacional do Índio. A pesquisa de campo procurou espelhar o movimento realizado na pesquisa histórica de “seguir os filhos da terra”. O material etnográfico que resultou deriva de uma etnografia de constante busca, procurando e seguindo as pessoas em suas movimentações. Os primeiros contatos com os autodeclarados Borari, etnônimo desconhecido na literatura histórica e antropológica, foram feitos durante os estudos para a identificação da Terra Indígena pleiteada.

No contexto dos estudos dirigidos pela FUNAI, a noção de povo em Alter do Chão parecia individualizar e estabilizar provisoriamente uma coletividade heterogênea que se definia a partir de profundos sentidos de pertencimento local cujos índices afluíam na paisagem. Como indígenas, demarcavam fronteiras principalmente frente aos moradores locais vindos “de fora” e também, por extensão, perante a sociedade regional santarena e a nacional brasileira.

A ideia de indígena, marcada por sua polissemia de sentidos (polarizada entre bravos e civilizados), também evocava a existência de fronteiras internas entre indivíduos e grupos de *nativos* que, desde diferentes posições econômicas e políticas, compreendiam diferencialmente essa classificação social. Para certos grupos locais, uma antítese do progresso, um tipo de retrocesso. Para os membros do movimento indígena, um resgate do passado visando, sobretudo um projeto de futuro.

Os primeiros registros que fiz na reunião de abertura dos levantamentos de informações que realizamos entre julho e setembro de 2008 mostrava que o termo “nativo” qualificava o sentido da identidade Borari e associava o pertencimento ao lugar a uma série de critérios como parentesco, “sangue”, forma de nascimento (ter nascido na mão de parteiras e não no hospital), local de criação, tipo de habitação, tipos de deslocamento, engajamentos culturais e políticos específicos e, enfim uma forma particular de ser e estar no mundo, sintetizada na ideia de “ser filho legítimo de Alter do Chão”. Um modo de vida expresso também em cuidados com o corpo (principalmente mulheres e crianças) e pela importância dos derivados da mandioca brava nos hábitos alimentares.

O começo das atividades Grupos de Trabalho⁴ foi precedido por uma grande ritual de abertura, realizado na escola indígena Borari, conhecida como Antônio Pedroso de Sousa. Antes do ritual cerca de cento e cinquenta pessoas presentes se pintavam animadamente umas as outras. No interior de uma maloca onde iria acontecer a reunião, a mesa principal foi coberta com as bandeiras do Brasil e do Pará, bem como ornada com cuias, trançados de palha, panelas de barro com água de ervas de banho e tigelas de barro com tarubá (bebida fermentada da mandioca), sinais diacríticos da identidade indígena em nível regional.

Uma grande roda formada pelos Borari, por lideranças Munduruku da aldeia Bragança, membros do CITA e técnicos da FUNAI. O cacique Borari, Rosivaldo Maduro, inaugurou os trabalhos com a canção de Nhanderu, em referência ao “Deus Tupã”. A liderança Ludineia Gonçalves, seguiu o cacique mencionando a primazia da terra como uma mãe “que dá tudo”. O cacique da aldeia Munduruku abriu a reunião com palavras em Munduruku e cantou a música da anta, imitando o barulho que a anta faz, pedindo todos a repetirem suas palavras. O representante da organização política de nível regional (CITA) pediu que todos tocassem a terra.

O ritual se aproximou do seu auge quando um grande o objeto ritual do Sairé foi passado à vista de todos os presentes e colocado no centro da roda, junto com as cuias, panelas e trançados. Nesse momento os consultores da FUNAI são convidados para sentar no centro da roda e receber um banho de purificação para tirar todas as “*pissicas* e o *mal olhado*”. Depois do banho ritual, também feito, creio eu, para a retirada de nossa potencial nocividade enquanto estranhos “de fora”, demos início à reunião e aos trabalhos que se estenderiam entre julho e setembro de 2008.

Durante os dias em que coletávamos informações, as expressões de identidade social estavam na ordem do dia da reunião e se articulavam principalmente através de idiomas do parentesco (“sangue”), do afeto (“coração”), do lugar de nascimento e criação, das formas de produção econômica (viver de roça, da pesca e da borracha), dos regimes de propriedade (não fazer cerca, formas tradicionais de transação de locais de produção), da mobilidade espacial

⁴ Também participaram do ritual os membros de outros quatro grupos de trabalho, coordenado por outros antropólogos e que também estavam realizando levantamento de informações no baixo Tapajós,.

(multilocalidade, expressa na expressão “não ter termo”), elementos considerados como tradicionais e de uma visão de mundo expresso por meio de “lendas”.

Nesse período convivi com certa proximidade com membros da família Lobato e percorri com as lideranças locais diversas partes do território que reivindicavam na pequena bacia hidrográfica que deságua no Lago Verde. Além de reuniões com as lideranças indígenas foram realizadas conversas, mapeamentos e excursões em conjunto com interlocutores-chaves abordando os temas exigidos pelo arcabouço jurídico e administrativo ordenado pelo artigo 231 da Constituição Federal.

A ligação com os lugares vividos por eles e seus antepassados na região da microbacia hidrográfica do Lago Verde eram apontadas nos próprios elementos da paisagem percorridos durante os trabalhos. Os sinais dos antepassados indígenas e dos *antigos* eram apontados tanto no relevo, no solo quanto na vegetação. Vários eram os sinais de *terra indígena*. Nos “caminhos fundos de índio”, nas terras pretas juncadas de “cacos de potes”, nas castanheiras, nos pés de Tucumã, Mucajá e Taperebá deixadas pelos *antigos*. Nesse registro de longa duração, as seringueiras, cultivadas pelos avós e pelos “mais antigos do lugar”, pareciam operar como um elo entre as gerações atuais e “primeiras”.

Os sinais da presença humana na vegetação sedispunham em uma extensa faixa cronológica como vestígios arqueológicos em diferentes camadas de solo, como aqueles revelados por uma estratigrafia. A “datação” de cada um destes “sinais” não era resultado de sua profundidade no solo, mas de sua associação aos tipos de *índio* que habitaram a região ao longo de *gerações*. Dialogando com os Borari enquanto percorríamos de carro, barco ou andando a pé pelo território que reivindicavam foi possível perceber o potencial da paisagem em engatilhar memórias, histórias, trajetórias e diversos outros sentidos de pertencimento que compunham uma consciência sociocultural comum entre membros de diferentes grupos familiares.

As narrativas sobre a paisagem traziam a reflexão sobre os tipos de gente que a ocuparam, bem como sobre as modalidades de ocupação e os contextos históricos em que se desenvolveram. Explicações sobre a toponímia e narrativas históricas que versam sobre lagos, morros, serras, enseadas, ilhas, praias e distintos elementos do solo e da vegetação na terra indígena indicavam o potencial da paisagem como fio condutor para a abordagem da identidade social. Posteriormente,

a compreensão, ainda que extremamente superficial, de outros sentidos mais profundos de pertencimento ancorados na paisagem foram revelando a limitação da minha própria perspectiva, centrada no modelo do estado-nação, sobre os fenômenos associados à territorialidade e aos sentidos de identidade coletiva. Depois de concluir os trabalhos para a FUNAI fiquei seis anos sem contato com os Borari.

Em março de 2015, sem vínculo com órgão indigenista, passei doze dias hospedado na casa do cacique Maduro reatualizando os vínculos pessoais para preparação do projeto de pesquisa de doutorado. Essa segunda etapa também foi importante para construir iniciar uma aproximação etnográfica distinta daquela realizada sete anos antes. Busquei observar e ouvir mais e perguntar menos. Mas não raro me policiava em relação à perguntas afirmativas, que tendiam mais a confirmar meu próprio ponto de vista do que me predispor às formas de pensar locais. Nessa viagem tive contato com o professor Mark Harris, que gentilmente se dispôs a ouvir sobre os meus interesses de pesquisa e deu valiosas sugestões, algumas das quais, já expressas em alguns de seus trabalhos publicados (2000; 2010). Nesse encontro, me alertou sobre o perigo de tomar a identidade como um problema nativo, sugerindo uma abordagem com foco nas relações com os lugares.

Ao revisar os dados já obtidos em campo à luz de leituras etnológicas contemporâneas⁵ ainda me mantinha preso ao debate sobre a identidade. Nesse sentido, considerava a ideia de que os processos identitários contemporâneos no baixo Tapajós pareciam ser informados por uma (re)visão particular do passado marcada por uma perspectiva específica dos lugares e da paisagem. Nesse momento da pesquisa, a opção por investigar as relações entre as perspectivas teóricas da identidade e do lugar se alinhavam com as recentes revisões críticas da dicotomia entre modelos antropológicos voltados a compreensão de sociedades caboclas e indígenas (GOW, 1991; MAUÉS, 2012; LIMA, 2015).

Buscando o afastamento dos termos do debate centrado em categorias identitárias, o conceito de paisagem foi desvelando a potencialidade para novas interpretações etnográficas e parecia conduzir a um deslocamento da ênfase demasiada nas descontinuidades dos sistemas

5 Destaco aqui a literatura abordada e discutida na Disciplina Paisagens Amazônicas do Passado e do Presente ofertada pelo professor Luis Cayón no primeiro semestre de 2015 na Universidade de Brasília.

socioculturais dos caboclos e indígenas nessa região, aspecto que encontra correspondência na perspectiva etnográfica. O efeito epistemológico que procurei no conceito de paisagem foi um descolamento dos debates sobre etnicidade que se delineiam em referência às classificações sociais hegemônicas e que se refletem em categorias administrativas e jurídicas estabilizadas.

O conceito de paisagem suscitava também uma investigação na longa duração e, nesse sentido, dialogava com impacto na etnologia das novas evidências e orientações metodológicas da arqueologia brasileira (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Na etnologia dos povos indígenas sul-americanos, a abordagem do passado pré-colonial tem apontado a importância da paisagem como índice de significativas transformações sociais e dos processos de produção de identidades étnicas, uma vez que em minhas primeiras experiências as informações relevantes sobre indígenas nessa tinham a ver com questões colocadas pela arqueologia e pela ecologia histórica. A abordagem de longo prazo tem apontado, neste sentido, para o alargamento do horizonte da pesquisa antropológica e para novas compreensões dos processos de formação de identidades coletivas na Amazônia. Jonathan Hill (1996, 2002, 2011, 2013) e Alf Hornborg (2005, 2001) entre outros antropólogos, arqueólogos e linguistas articulam diferentes perspectivas para uma compreensão mais ampla de fenômenos relativos à etnicidade na Amazônia antiga.

Entender a etnicidade no passado pré-colombiano permite ampliar a compreensão de que a formação de novas identidades sociais indígenas não é um dado exclusivo do presente marcado pela modernidade e pela globalização. Diversos pesquisadores do passado pré-colonial amazônico apontam que complexos sistemas regionais se formaram ao longo do ano mil na Amazônia como resultado de transformações sociais, econômicas e ecológicas interrelacionadas (DE PAULA MORAES e NEVES, 2012). Essas novas perspectivas na etnologia amazônica tem dialogado com leituras críticas do paradigma da Ecologia Cultural e das premissas de limitações ambientais sobre o desenvolvimento sociocultural na Amazônia. A revisão sobre as ideias de complexidade social e cultural, bem como sobre os níveis de transformações da paisagem amazônica ao longo prazo tem modificado a visão sobre seus habitantes e sobre o próprio ambiente amazônico com consequências diretas para a etnologia e para os perigos da “projeção etnográfica” para a compreensão de fenômenos de longa duração.

Investigar os sentidos de pertencimento e localidade entre os Borari implica em considerar a profundidade temporal da construção dos lugares, sua historicidade tanto em perspectiva histórica quanto etnográfica, já que na paisagem revela também uma história do parentesco e da coabitação. Do ponto de vista histórico, busquei uma leitura mais consistente da historiografia, avaliando criticamente seus posicionamentos, relendo suas observações à luz dessa avaliação e investigando perspectivas contemporâneas e registros ainda inexplorados.

Seguindo os sentidos locais de uma história profunda abordei a pertinência da arqueologia e da ecologia histórica para o entendimento dos sentidos de continuidade evocados. Em perspectiva etnográfica busquei compreender os sentidos atribuídos e construídos na vivência em paisagens impregnadas de “indigeneidade”, entendida como as maneiras tradicionais (indígenas) de conhecer o mundo expressas em “assinaturas humanas de transformações primárias do passado” (BALÉE, 2008).

A relação histórica com essas paisagens evocava uma fonte de ricos sentidos que balizavam os discursos políticos sobre o pertencimento à matriz ameríndia. Eventualmente a noção de *terra indígena* emergia enquanto categoria nativa referindo não à categoria jurídica constitucional, mas como referência à lugares especiais, como já mencionado acima, como *lugares respeitados*. Grande parte desses lugares coincide com sítios arqueológicos e de ambientes impregnados do que William Balée chama de “indigeneidade das paisagens” (*ibid*). Esses lugares impregnados da presença pretérita dos índios antigos são no registro do xamanismo espaço habitados por seres invisíveis que demandam, no presente, uma ética de relacionamento particular. Interditados nas *horas fortes* do dia (0h, 6h, 12h, 18h) tais lugares são protegidos por *donos e mães* e também são moradas de *mestres*.

Sua formação é entendida como resultado das atividades de diferentes *gerações* que se sucederam na reprodução de práticas semelhantes de manejo da paisagem. Nesse registro, o manejo da paisagem se coloca como um importante elemento de aproximação entre as gerações antigas e as do presente. O raciocínio evocado era: como poderiam não ser indígenas se habitavam e mantinham modos de relação semelhantes com as terras modificadas por eles?

Apesar das dicas qualificadas e esforços empreendidos para afastar e ignorar o tema da identidade, este é um debate que se apresenta como pano de fundo, quase como um fantasma, ao

longo dessa tese. Tanto porque o assunto faz parte da agenda política de diversas comunidades, quanto pelo fato de eu continuar sendo visto como um pesquisador ligado ao movimento indígena, quase como um “político” para o qual dirigiam seus enunciados de pertencimento étnico e aos lugares habitados nos termos colocados pela política pública e no idioma do direito nacional.

Ao cristalizar categorias de identidade e de pertencimento coletivo, o estado estrutura um diálogo nos termos pelos quais essas categorias são percebidas no plano do direito e também no senso comum. Subjacente a essa esfera comunicativa do indigenismo e do direito coletivo, a dicotomia entre as identidades de “caboclo” e “indígena” acionadas pelos Borari na arena política regional acabam por desvelar nem tanto os processos históricos de mestiçagem cultural e social acontecidos em mais de três séculos, mas principalmente os significados próprios em que esses termos são evocados por grupos diversos, apontando para as equívocos de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e para um cenário muito mais complexo dos processos de formação das identidades sociais nessa região.

A história revela que as populações do baixo Tapajós entendem muito bem essa dinâmica política e discursiva, mas não tem condições de mudar as dinâmicas de um jogo assimétrico que tem raízes fincadas no período colonial. No entanto, uma antropologia consciente do processo histórico de produção das classificações sociais e da colonialidade do saber (LANDER, 2005), expresso e reproduzido nas narrativas históricas e nos ordenamentos jurídicos sobre as populações indígenas (ainda que marcadamente progressistas), demanda uma reflexão mais detida sobre suas unidades de análise e sobre o fenômeno da etnicidade e de seu processo de produção histórica.

Dada a minha identificação com os estudos fundiários empreendidos pela Funai, a significação dos lugares habitados foi o assunto que se impôs em grande parte de minhas interações etnográficas. Os termos pelos quais exprimiam seus sentidos de pertencimento social se esforçavam por dialogar com noções essencializadas de povo, cultura, identidade, território e fronteira. Em alguns momentos podiam se observar alguns vãos entre os mundos que se comunicavam e, por vezes, suas narrativas nos remetiam às múltiplas dimensões da movimentação dos corpos, coisas e ideias, da porosidade das fronteiras, bem como a centralidade

da noção de transformação. Esses foram os aspectos das narrativas nos quais me concentrei e procurei me aprofundar ao longo do trabalho de campo já durante o período do doutorado. Nesse contexto, a etnografia que apresento se desdobrou como o resultado de um envolvimento de vivências e de uma relação de mútua compreensão (MADAN, 1982) entre sujeitos com ordenamentos simbólicos eventualmente divergentes, mas comunicáveis.

Compreender em profundidade os sentidos associados aos *lugares respeitados* demandava uma abordagem e posicionamento diferente e um mergulho mais profundo e menos burocrático na vivência de um povo tem seu percurso e seus percalços. Querer saber sobre as pessoas sempre causa algum grau de desconfiança. Compreender a fundo a alteridade das noções de espaço orientou a pesquisa no sentido da compreensão da paisagem desde uma perspectiva do conhecimento xamânico, o que do ponto de vista do empreendimento etnográfico em um espaço de antiga colonização, apresentou algum risco. Identificar, negociar, dialogar e interagir como conhecedores do campo xamânico foi tarefa que consumiu grande parte de minhas energias, me conduziu a descaminhos e tensões, mas talvez por isso mesmo, me levou a um mergulho vivencial e compreensivo, ainda que superficial, nesse universo.

Por ser uma esfera social sujeita ao secular controle de poderes ligados a administração estatal, o tema da cura xamânica parecia inexistir no plano do discurso público. Assim como no debate sobre as identidades sociais aportadas na arena pública. “Culturalmente indispensáveis, mas politicamente invisíveis”, foi como uma liderança local sintetizou a forma como compreendem o déficit de reconhecimento que sofrem das autoridades públicas.

O percurso dessa pesquisa envolveu também experiência e risco, que se apresentaram como variáveis do trajeto logo nos primeiros contatos e na aproximação para solicitação da permissão para poder realizá-la. Lembro-me que em nas reaproximações que fiz com meus interlocutores em 2015 sobre o tema da pesquisa e meus interesses um ponto central colocado foi se eu tinha *permissão* para realizar a pesquisa. Não das lideranças, mas das forças invisíveis que presidem as atividades humanas.

À procura de estabelecer contatos com curadores de Alter do Chão ignorei certas objeções quanto ao contato com certas pessoas, o que para mim desencadeou um problema pessoal que acabou por me levar às relações de sentido que precisava compreender para me aprofundar minha

busca. A solução de um problema desencadeado no encontro etnográfico me abriu portas inesperadas para vislumbrar com misto de espanto e encanto o universo da cura xamânica que persiste invisível aos olhos do viajante circunscrito à experiência turística. Para conhecer esse universo da cura precisei entender seu contraponto, os agentes envolvidos, as causas e os efeitos do sofrimento e da doença. Entre as doenças, aquelas “que pertencem ao pajé” são percebidas como derivadas da nocividade potencial – intencionalidade ou não – de humanos, animais ou de seres invisíveis.

A etnografia e a relação com as forças de *lugares repetidos* tem seus riscos e hoje percebo que, na ótica nativa, pensar, falar e mesmo escrever significa interagir e intervir. Essa tese se inscreve nesse panorama. Cogitar o universo da pajelança é já se envolver com ele em seus mistérios e forças. Em um momento muito especial de diálogo com os curadores e seus *mestres* perguntei qual seria a melhor forma de reportar minha pesquisa nesse campo. “Relate o que você viveu, sua experiência”. Essa tese é uma tentativa de expressão da minha vivência em terras Borari, de minha compreensão parcial e superficial da profundidade das categorias de pensamento e dispositivos práticos dispostos nesse breve, mas intenso encontro etnográfico.

Devido à dificuldade de financiamento da pesquisa, o trabalho de campo não foi realizado de forma contínua. Entre 2016 e 2017 permaneci cerca de sete meses em campo realizando diversas viagens. Durante o ano de 2016 realizei cinco viagens com duração média de 40 dias entre os meses de janeiro e agosto. Em julho de 2017 retornei para mais uma temporada de um mês. Somando as minhas experiências prévias, permaneci em campo por cerca de nove meses.

Sumário dos capítulos

Nos dois primeiros capítulos abordo a história da população da vila de Alter do Chão em uma perspectiva de longa duração (BRAUDEL, 1965). Com referência a um documento histórico de grande relevância e escrito por um grupo de homens moradores da vila autodeclarados “índios”, faço um movimento pendular na história, seguindo esses “filhos da terra” e procurando em fontes documentais primárias elementos que permitam elucidar seus pontos de vista. Exploro

novas acepções do conceito de etnogênese (HILL, 2013) tomando-o como fio condutor para uma abordagem da história com ênfase na dimensão de longa duração e regional (HORNBORG, 2005) das formações sociais.

Nesse sentido apresento debates recentes da arqueologia e da história indígena para apresentar um panorama diferenciado dos espaços entendidos na historiografia como “núcleos coloniais”. Procuo observar os espaços produzidos no encontro colonial desde a posição do sujeito indígena, investigando a dimensão da agencialidade e das negociações. Destaco a importância da mobilidade espacial como forma de resistência às imposições de sedentarização pelos agentes e como expressão de formas mais sutis e profundas de percepção dos ambientes. Reviso criticamente as noções de rupturas históricas e sociais expressas na historiografia e sinalizo continuidades estruturais a despeito de severas transformações e da violência deflagradas pela invasão europeia.

A abordagem sobre os sentidos de resistência social e política são aprofundados no capítulo segundo, onde resgato a posição de sujeito dos signatários da petição escrita, acima referida, feita pelos “filhos da terra” em 1824. Partindo da perspectiva local sobre o problemático contexto político da independência nacional, avalio as implicações da historiografia produzida por naturalistas no processo de produção de invisibilidade das populações dizimadas e fragmentadas com a guerra da Cabanagem. Exploro também outras fontes escritas desse período para lançar luz sobre a atuação estatizante da Igreja, bem como para recompor os processos de reagrupamento social na margem direita do baixo Tapajós a partir do final do século XIX. Finalizo esse capítulo com uma breve consideração sobre as tentativas de conversão religiosa no começo do século XX, apontando para as formas locais de resistência e de apropriação da liturgia e da hierarquia católica.

No capítulo terceiro descrevo algumas das práticas rituais realizadas historicamente entre a população do Lago Verde. Apresento a historicidade e os sentidos envolvidos na festa do Sairé e nas festas dedicadas aos santos de origem católica. Correlaciono a realização dessa festa com a configuração de um sistema territorial particular no Lago Verde e ao longo da margem direita do baixo Tapajós. Apresento a categoria de *liturgia amazônica* como uma forma pela qual o catolicismo é compreendido no plano do sistema cosmológico local. Apresento por fim alguns

princípios estruturantes da cosmologia local e esboço uma interpretação das *imagens* dos santos católicos de acordo com essas premissas.

Os modos de relação subjacentes ao sistema cosmológico local são abordados no quarto capítulo. Aqui focalizo a interação entre humanos e os *donos do lugar*, espíritos indissociados de determinados lugares e feições da paisagem. Analiso a dimensão patológica dessa relação e os princípios que regem a delicada interação entre os homens e os espíritos que habitam os lugares. Essa relação é rodeada de perigos para a saúde humana e demanda a observação de um protocolo de interação. Observo também o papel dos curadores como intermediários nas relações entre os espíritos e as pessoas comuns, bem como sua importância nos processos de produção de conhecimento.

No quinto e último capítulo analiso a posição de sujeito dos espíritos donos dos lugares com o objetivo de explicitar alguns princípios, dinâmicas e dispositivos cosmológicos envolvidos nas causas de doença e nos processos de cura. Por fim, apresento e discuto alguns aspectos de uma tradição local de conhecimento xamânico e das implicações da categoria *caboclo* – aqui percebido como uma designação aos espíritos donos dos lugares – para os modos de identificação subjacentes ao sistema cosmológico do povo Borari do Lago Verde.

CAPÍTULO 1

O BAIXO TAPAJÓS NA LONGA DURAÇÃO

1.1 - Seguindo os *filhos da terra* de Alter do Chão

No turbulento contexto da independência e no mesmo ano da promulgação da primeira Constituição do império do Brasil, trinta pessoas da vila de Alter do Chão, autodeclaradas *índios e filhos da terra* da vila de Alter do Chão, reunidos na câmara local, subscreveram uma carta, em formato de petição, para o imperador Dom Pedro I. Através da carta demandavam uma série de providências do governo geral do Império em relação aos abusos e “contendas” cometidos por autoridades de Santarém, revelando, nesse expediente, uma habilidade ímpar em se apropriar dos dispositivos jurídicos vigentes no sentido de obterem maior autonomia administrativa em relação aos assuntos locais.

A carta, em formato de petição, como observou John Manuel Monteiro (2012), foi um expediente administrativo que muitos chefes indígenas que vivam integrados às dinâmicas coloniais fizeram uso, tanto para defender interesses individuais quanto coletivos. A carta de Alter do Chão possui um caráter inédito⁶ para a história das populações do baixo Tapajós sendo um importante documento de valor etnográfico sobre esse período e ainda um registro produzido pelos próprios habitantes “índios” da vila de Alter do Chão. Além de uma estratégia política informada pelo conhecimento e apropriação das leis, seu conteúdo revela a perspectiva e o posicionamento perante os acontecimentos desse período.

Dois anos após a data da escrita da carta eclodiu no Pará a rebelião popular conhecida como Cabanagem⁷ que, entre 1836-1840, se deflagrou em multilocalizados conflitos armados e pela tomada do poder político pelos líderes *cabanos* em Belém e Santarém, principais cidades da província. Os ataques a fazendeiros e a tomada do poder dessas cidades ganharam adeptos em

⁶ Sou grato ao professor Mark Harris que gentilmente me cedeu cópias do documento original contendo também o nome e sobrenome de seus signatários.

⁷ Para análises recentes, do ponto de vista da antropologia, ver Mahalem de Lima (2008), Pereira (2009), Vaz Filho (2010) e Harris (2010).

diversas localidades deflagrando conflitos armados e uma subsequente repressão imperial que deixou um longo rastro de morte e destruição ao longo da calha do rio Amazonas. A Cabanagem é o termo designado na historiografia (RAIOL, 1890) para designar o movimento de rebelião popular protagonizado por diversos segmentos das classes populares do Pará urbano e rural que se opuseram em armas contra proprietários de terra, comerciantes e grupos associados aos poderes e ao domínio português. Seus antecedentes históricos são os conflitos deflagrados com o fim do Regime do Diretório dos Índios e a intensificação da exploração do trabalho popular nas fazendas de cacau e outros empreendimentos particulares, bem como na crescente pressão pela posse da terra (HARRIS, 2010). O período mais intenso dos conflitos foi entre 1836-1840 quando ataques armados se irradiaram pelo interior do Pará atingindo diversos povoados, vilas e cidades até o rio Negro. Cidades como Santarém e Belém chegaram a ser tomadas temporariamente por um governo *cabano*.

A repressão imperial que se seguiu depôs o governo cabano, executou seus líderes e promoveu uma perseguição aos “rebeldes”, deixando um rastro de mortes que se estendeu com vigor até os anos de 1840 quando foi anunciada a rendição dos últimos líderes *cabanos*. Os registros historiográficos apontam que parte expressiva dos moradores de Alter do Chão, descendentes dos indígenas que habitavam a missão Borari, teriam se engajado ao lado dos *cabanos* (BATES, 1979) e depois de receberem a carta de rendição das tropas do império em outubro de 1836 teriam abandonado a vila.

De acordo com o antropólogo Mark Harris, que realizou uma extensa pesquisa sobre essa rebelião, a tropa imperial encontrou a vila fortificada, mas sem nenhum habitante. A igreja estava vazia, sem suas imagens e artefatos religiosos. Membros da tropa teriam procurado nas fazendas ao redor, mas não encontraram nenhum morador (2010: 245). Para onde teriam se deslocado os “filhos de Alter do Chão”? Por que levaram consigo os artefatos religiosos da igreja? Afinal, quem eram esses *filhos da terra*, qual seu perfil étnico, como se organizavam e por que expressavam, de acordo com o naturalista Henry Bates, uma postura histórica de “hostilidade aos portugueses”?

Para responder essas questões recorro a um recuo histórico profundo e busco compreender as transformações sociais no baixo Tapajós da posição do sujeito indígena e da

perspectiva de longa duração (BRAUDEL, 1965). O conceito de longa duração trabalhado por Braudel (1949, 1958) está relacionado à ideia de estruturas históricas que transcorrem e se modificam em períodos de tempo extremamente longos. A noção de estrutura em Braudel diverge da noção estruturalista na medida em que considera a primazia da diacronia na análise histórica. Contrapõe-se a perspectivas históricas voltadas à análise de acontecimentos e ciclos, ao passo que incorpora no prisma da longa duração a análise dos eventos deflagrados em períodos de tempo menores.

Nesse primeiro capítulo recapitulo a constituição da vila de Alter do Chão, a partir das transformações do antigo assentamento que compunha o domínio territorial do sistema político regional e multiétnico que as fontes históricas denominaram de Tapajó⁸. Examinando a redução dos povos Tapajó concomitante à atuação espiritual e territorial dos jesuítas no final do século XVII que, por meio da reunião de grupos étnicos de diferentes procedências em aldeamentos conhecidos como missões, estabeleceram novas dinâmicas nas milenares relações intertribais e trabalharam para converter os índios em católicos.

Faço uma releitura dos registros históricos e reforço o argumento crítico⁹ às teses historiográficas sobre a completa extinção dos povos indígenas nessa região. Adotando uma postura crítica frente aos processos de produção da invisibilidade dessas populações no registro historiográfico (NUGENT, 1993) – e processos correlatos relativos à atribuição histórica de classificações sociais eurocêntricas – a análise dos registros sem amparo em perspectivas antropológicas contemporâneas sobre a história indígena nessa região de antiga colonização (SOMMER, 2000; MONTEIRO, 2008; HARRIS, 2010; ROLLER, 2014).

Para isso, trabalho com um conjunto variado de registros históricos: descrições feitas por cronistas de expedições militares, relatos de missionários, descrições de cientistas viajantes no século XIX, fontes do Arquivo Público do Estado do Pará, registros de cartório e de imprensa escrita. Parte dessa vasta documentação já é conhecida enquanto outra parte apresenta um valor

⁸ Termo pelo qual ficaram conhecidos diferentes grupos étnicos que dominavam um extenso território e compunham um sistema regional que se desenvolveu até o século XVII na foz do rio Tapajós por meio de uma organização política hierárquica em torno de chefias locais subordinadas a um chefe superior.

⁹ Essa crítica foi feita de forma bastante consistente por Leandro Mahalem de Lima (2015) ao abordar os povos do rio Arapiuns, tributário que desemboca na margem esquerda do rio Tapajós.

inédito para a história do baixo Tapajós. Os materiais novos e poucos conhecidos representam importantes fontes de informação para a pesquisa e permitem dar visibilidade ao ponto de vista dos indígenas que habitavam esses espaços de relações coloniais. Neste sentido, representam valiosos testemunhos de uma área etnográfica sobre a qual a informação é escassa.

Justifico, por outro lado, a releitura de uma vasta literatura de cronista, missionários e viajantes, já realizada por outros autores (NIMUENDAJU, 1953; PORRO, 1999), pela tentativa de compreender, desde a ótica antropológica, informações de caráter etnográfico que examinadas com a devida atenção, apontam novos caminhos para sua análise a partir de uma releitura crítica e criativa da produção historiográfica. O objetivo é conduzir, com base numa análise rigorosa do material histórico, a uma narrativa alternativa àquelas centradas na perspectiva que opõe controladores a controlados, vencedores a vencidos.

Proponho uma leitura alternativa às narrativas históricas que tendem a repetir as informações historiográficas desde uma perspectiva da administração governamental e centrada na descrição da evolução histórica de uma unidade territorial estatal. Tipo ideal dessas narrativas são aquelas que tratam da classificação administrativa de caráter evolucionista dos povoados, tomada como índice do “adiantamento” ou “atraso” de sua população. O trajeto desde antigas aldeias transformadas em missões, passadas à vila e finalmente à cidade expressariam o devir histórico de diferentes grupos populacionais em uma extensa região. Nesse arcabouço analítico, as populações locais, tanto as antigas quanto as contemporâneas simplesmente desaparecem ou figuram como secundárias.

Parto da ideia de que não é possível compreender as formações e transformações sociais entre os povos indígenas do baixo Tapajós apenas pelo ponto de vista dos arcabouços jurídicos e do prisma da agência dos atores coloniais. Essa é uma versão história que tem sido exaustivamente reproduzida e que, dada sua hegemonia, reivindica para si uma legitimidade exclusiva. É, portanto, necessária uma nova visão sobre o que entendemos como “núcleos coloniais”. Construo uma perspectiva histórica que dialoga com os posicionamentos conceituais e políticos dos indígenas contemporâneos. Uma narrativa alternativa do passado que enxergue além da destruição e da opressão e que considere as apropriações seletivas e as adaptações criativas frente às instituições coloniais, imperiais e republicanas.

Releio, portanto, a historiografia sob o viés da resistência indígena, com atenção às múltiplas evidências de persistências, continuidades e transformações na organização sociocultural e nas lógicas políticas, organizacionais e cosmológicas ameríndias. Observo a resistência indígena na região de Alter do Chão não apenas em seu aspecto reativo e episódico, mas como um processo contínuo de luta política e cultural. Esse processo de formação de uma identidade social duradoura em momentos críticos eclode em afirmações identitárias ancoradas em um profundo sentido de pertencimento aos locais.

A resistência a que me refiro aponta para a capacidade de, na longa duração, se posicionar frente a eventos históricos e de se apropriar de artefatos, ideias, pessoas e instituições exteriores no sentido de fortalecer suas organizações locais, negando e se contrapondo à ideia de uma assimilação étnica. O foco nos processos nas lutas e nos esforços por autonomia de maneira geral não ignora o impacto devastador e desagregador das investidas e ataques militares, dos deslocamentos forçados, da escravidão, das epidemias e recrutamentos forçados para o trabalho e de tantas outras coerções e violências. Todavia, evidências de escolhas, de movimentações, deserções dos trabalhos compulsórios, de realização de atividades econômicas e sociais próprias, apontam também para a posição de sujeito e para o campo de possibilidades de produção da autonomia ao longo de diversas gerações de que se desenvolveram nas magens do mundo dos brancos.

1.2 – Etnogêneses coloniais

Percorrendo o rio Tapajós em 1852, o inglês Henry Bates¹⁰ visitou diversos lugares e povoados ao longo da margem direita do rio e permaneceu por quatro meses no “vilarejo” de

¹⁰ Depois de passar onze anos percorrendo a Amazônia entre 1848 e 1859, observando e descrevendo a paisagem e seus diversos elementos desde Belém até a região de Ega, (Tefé) o Henry Bates, naturalista inglês, publicou na Inglaterra *The Naturalist on the River Amazons* ([1876] 1979). Seu parceiro de viagem durante os primeiros dois anos, Alfred Russel Wallace, realizou outro itinerário e fez uma viagem mais breve, porém não menos importante. A *Viagens pelos rios Amazonas e Negro* ([1853] 1979) traz os relatos e descrições do que observou entre 1848-1852 desde Belém até as cachoeiras do rio Uaupés, próximo à fronteira com a Colômbia. Seu interesse em conhecer a “grandeza da floresta virgem” tinha como objetivo nada menos do que contribuir, com base na observação e coleção de espécimes naturais, para o debate sobre o surgimento das espécies, teoria que iria aprofundar em diálogo estreito

Alter do Chão, habitado à época por aproximadamente “sessenta a setenta famílias” (1979). Neste mesmo período, ao subir esse mesmo rio, conheceu os Munduruku do rio Cupari que, “felizes, cordiais e pacíficos”, contrastavam com os “pobres e indolentes índios semi-civilizados” de Alter do Chão. Ao comparar esses dois grupos indígenas no rio Tapajós, Bates distinguiu, de um lado, a “vida indígena em estado natural” dos primeiros e, de outro, a vida “corrompida pela civilização” dos últimos (1979: 183). O mal destes estaria, em sua visão, relacionado ao processo inevitável de integração à sociedade colonial e suas consequências, o que os levava a perder hábitos naturalmente bons e adquirir outros culturalmente degradantes. Igualados na invisibilidade social, porém com diferentes nuances em suas causas, os Munduruku figuram como bons selvagens e invisíveis ante a preponderância do mundo natural e, os indígenas de Alter do Chão invisíveis por terem sido “corrompidos” pela degradação imanente à relação colonial.

É importante notar que a noção de povos “corrompidos” de Bates marcou a historiografia e antecedeu em apenas uma década, o debate sobre degeneração racial na Amazônia que seria empreendido por José Veríssimo (1887) e que reforçou ainda mais a invisibilidade do sujeito mestiço e *tapuio*¹¹. No entanto, Bates também apontou aspectos importantes desse processo situando os índios “indolentes e corrompidos” no contexto de acontecimentos históricos mais gerais e relacionados às violentas dinâmicas coloniais e imperiais no Pará. Poucas páginas antes, quando descreve o histórico dos habitantes do “vilarejo miserável”, diz o naturalista:

com Charles Darwin em publicações posteriores. Referências para os debates sobre evolução das espécies no período vitoriano (PAPAVERO; MORAES DOS SANTOS, 2014), ambos os trabalhos, embora se distingam levemente no estilo, se assemelham na estrutura da exposição, nos temas abordados e nas narrativas que produziram sobre os povos amazônicos. Os dois trazem de forma subsumida nas descrições do “mundo natural” descrições e análises sobre a miríade de povos que encontraram pessoalmente e dos quais ouviram falar ao longo de sua viagem. Apesar de se estruturarem em argumentos ligados às teorias evolucionistas do período são importantes de informação sobre a situação histórica das populações indígenas do vale amazônico e de seus principais tributários.

¹¹ Termo que indígenas de fala Tupi utilizavam para se referir aos povos não-Tupi. Moreira Neto utiliza o termo para designar as populações habitantes das antigas povoações indígenas submetidas ao regime do Diretório dos Índios que vigou entre 1757-1798. Mark Harris nota, contudo, que o termo, de sentido mutante, foi historicamente apropriado no contexto das relações coloniais como classificador social que, antes de designar grupos de pessoas específicos, se referiam à ambivalência dos esquemas classificatórios hegemônicos onde pessoas podiam ser simultaneamente incluídas e excluídas. (HARRIS, 2010: 43).

Alter do Chão [sic] tinha sido originalmente uma aldeia de indígenas, denominada Burari. Os índios sempre se tinham mostrados hostis aos portugueses e, durante as rebeliões 1835-6 se juntaram aos revoltosos no ataque a Santarém. Poucos deles escaparam ao massacre subsequente, e por essa razão quase não se vê homens velhos e de meia idade no vilarejo. Como em todos os povoados semi-civilizados, em que os primitivos hábitos industriais e ordeiros dos índios se perderam sem que isso fosse compensado por alguma coisa aprendida dos brancos, os seus habitantes viviam na mais profunda miséria (BATES, (1979: 161).

Contudo, não foi sua ponderação sobre a violência colonial e a nocividade dessas relações que marcou a historiografia, mas sim a de um povoado descrito pelo prisma da completa ausência, desestruturado social e economicamente, habitados por párias da sociedade paraense. Nem “índios naturais”, nem “civilizados”, pobres corrompidos pela civilização colonial, famintos e miseráveis implorando “pelo amor de Deus” um pedaço de pirarucu salgado (*id*). Ainda que posicionado desde uma perspectiva evolucionista e assimilacionista, a dimensão colonial da situação histórica dos habitantes de Alter do Chão não escapou da acurada observação de Bates. Na continuidade de sua reflexão comparativa entre os índios “semi-civilizados” de Alter do Chão com a aldeia Munduruku “em estado natural”, Bates sugere, por outro lado, que a situação de “flagelo” daqueles seria resultado das “cruéis práticas escravistas dos portugueses e seus descendentes”.

Em outros trechos de seu livro, a situação colonial transborda em descrições mais elementares, principalmente naquelas referentes à logística de sua expedição. Nesse aspecto menos comentado de suas descrições também é possível observar importantes retratos da posição de sujeito indígena frente à situação colonial. Tanto Bates quanto o famoso naturalista Alfred Wallace, seu conterrâneo e parceiro no começo da viagem pela Amazônia, bem como outros estrangeiros que viajaram pelos rios amazônicos até meados do século XIX, dependiam intensivamente do trabalho indígena para se deslocar, se alimentar e se proteger nas subidas e descidas fluviais nos sertões distantes dos centros coloniais. Devido à “escassez de trabalhadores” nessa região, Bates estava em constante interação e negociação com os capitães dos trabalhadores, gerentes locais do trabalho indígena, intermediários do governo provincial, frequentemente acusados de abuso de autoridade e de destinar os trabalhadores para seus próprios interesses.

Tanto os relatos sobre os “abusos de autoridades” de capitães, quanto as descrições das deserções, “insolências”, resistência, condições e escolhas colocadas pelos seus guias e “criados” indígenas (WALLACE, 1979: 105, BATES, 1979: 163-187) revelam outra perspectiva da relação: a perspectiva do sujeito indígena, do habitante amazônico, suas escolhas frente a situações envolvendo estreitas relações com atores associados à ordem colonial. Bates, por exemplo, em diversas partes de suas descrições comenta sua relação com os guias, as condições que estes colocavam para participar da viagem, os lugares que aproveitavam para visitar na passagem da expedição e as resistências frente ao enquadramento às normas de recrutamento do trabalho. O assunto é tratado com atenção pelo naturalista que cita nominalmente quase todos os trabalhadores indígenas que recebeu durante sua viagem pelo rio Tapajós.

Em cada povoado que passava Bates perdia eventualmente uma guia que desertava da expedição por motivos previamente acordados ou inesperadamente por decisão unilateral. Para repor as perdas de “ajudantes” o naturalista negociou recorrentemente com os responsáveis pelo trabalho indígena. Ante a dificuldade em conseguir trabalhadores indígenas nos sertões do Tapajós, Bates reclamou da “apatia” do Capitão dos Trabalhadores de Alter do Chão, “um velho mestiço que passou toda a vida ali” e que certamente não lhe arranhou os “ajudantes” com a mesma “consideração” que fez o Capitão da vila de Aveiros, rio acima.

Mas Bates, ainda que contrariado e provavelmente tratado com alguma indiferença, não saiu da vila de mãos vazias e subiu o Tapajós com “um jovem índio chamado Manuel, rude no falar, mas prestimoso” (1979: 164). Manoel fez a diferença na viagem entre Alter do Chão e Piquiatuba, onde intermediou um contato, potencialmente desastroso, entre Bates com um “cafuzo de pele escura, armado com um facão”. Logo depois, Bates soube também através de Manoel que o homem seria um dos “líderes rebeldes” *cabanos*¹² que se refugiava ali. Intermediando o contato com o naturalista, Manoel foi reconhecido pelos moradores locais, o que indicava também a existência de relações entre os habitantes de diferentes lugares da margem direita do baixo Tapajós (*id.*).

¹² Grafo em itálico para me referir ao termo cabano como uma categoria de classificação social utilizada para designar os indivíduos e grupos envolvidos da rebelião da Cabanagem no interior do Pará.

A leitura crítica das descrições de Bates e da documentação histórica disponível, e em especial diante da Carta de 1824, sugere que a resistência do capitão “mestiço apático” de Alter do Chão em fornecer índios para o viajante europeu, bem como as escolhas e condições colocadas pelos seus guias tinha raízes históricas mais profundas. Afinal, ele próprio notou que os índios de Alter do Chão “sempre se tinham mostrado hostis aos portugueses”, postura que ainda permanecia. A hostilidade em relação aos brancos, na visão de Bates, era o único aspecto da continuidade dos semicivilizados, que ainda demonstravam se posicionar com forte reserva em relação a estrangeiros. Referidos como massacrados e dizimados pela Cabanagem, o próprio Bates dá provas do contrário.

O forte sentido de pertencimento local e de reserva em relação à estrangeiros ecoa em diferentes descrições históricas sobre os descendentes dos habitantes da antiga missão Borari. Descrições no século vinte continuaram reforçando a imagem de reservados em relação a forasteiros, “discretos e desconfiados” como observou o etnólogo Nunes-Pereira no começo da década de 1950 (1989: 71). Neste aspecto, a historiografia aponta que os sentidos de uma consciência sócio-histórica comum parecem ter persistido em Borari durante muito tempo, resistindo a situações de crise. A pesquisa em fontes históricas primárias e secundárias revela, portanto, relações de sentido que, a despeito da narrativa hegemônica sobre o destino dos povos indígenas na longa duração, proponho perseguir adiante.

Assim, outras perguntas se desdobram daquelas já indagadas anteriormente. Como os habitantes indígenas de um povoado formalmente sujeito à ordem e à administração colonial produziram, na longa duração, o espaço da missão e da vila como lugar de pertencimento? Como, em meio aos frequentes movimentos e fluxos migratórios, formou-se em Borari uma comunidade relativamente estável ao ponto de se posicionar coletivamente frente aos acontecimentos políticos mais gerais do início do século XIX?

Na busca de respostas situamos as formações sociais em Borari desde uma perspectiva temporal mais abrangente que nos permite compreendê-la como parte das transformações das formas sociais ameríndias pretéritas. Através da análise da documentação histórica é possível compreender a formação e os esforços de atualização de uma socialidade ameríndia frente às imposições e mudanças deflagradas pela relação colonial. Esses esforços revelam a perspectiva

indígena em meio aos múltiplos processos de imposição das forças disciplinares e de dominação das autoridades coloniais.

Como parâmetro de análise utilizo a noção de resistência entendida de forma ampla como um posicionamento crítico frente às regras coloniais (MONTEIRO, 2008) e que, no caso aqui analisado, se revelam em esforços contínuos e recorrentes de rejeição, negociação, adaptação e apropriação de instituições, pessoas, artefatos e ideias supralocais. Oriente-me também pelo conceito de etnogênese que na perspectiva de longa duração pode ser entendido como um processo de luta duradoura pela existência (HILL, 1996) que envolve processos de reprodução autêntica das identidades indígenas americanas (HILL, 2013). Nessa ótica a noção de resistência é remetida a um passado mais antigo e incorpora a premissa da inseparabilidade entre política e cultura no plano das estratégias indígenas e de suas lógicas sociocosmológicas subjacentes.

Nas últimas três décadas um movimento dentro da antropologia tem observado com entusiasmo o interesse renovado pela história indígena resultando na produção de novas abordagens a partir de um diálogo produtivo entre a antropologia e a história. Esse diálogo interdisciplinar, embora já de longo tempo, tem se beneficiado do aprofundamento do debate teórico e metodológico e o avanço em abordagens orientadas para a compreensão dos processos históricos desde a lógica social dos sujeitos envolvidos (VIVEIROS DE CASTRO, 1993: 22).

Um dos efeitos dessa nova orientação é que a ênfase nos processos destrutivos dos poderes coloniais sobre os povos indígenas têm cedido lugar a descrição e análise das diferentes formas pelas quais os indígenas se colocaram e buscaram condições de vida autônoma nas brechas do sistema colonial. Outro efeito dessa tendência tem sido constituir narrativas, baseadas na perspectiva indígena, contrapostas ao fatalismo do discurso dominante do sistema mundial (SAHLINS, 1997). O “pessimismo” etnológico que se creditava às mudanças em suas estruturas sociais e culturais tem sido revisto através de etnografias críticas à visão positivista da história (GOW, 1991) e à construção historiográfica da condição supostamente transitória do indígena.

Orientadas pela compreensão das modalidades próprias de consciência histórica dos povos indígenas, essas novas abordagens procuram compreender as formas próprias de dar sentido ao passado e à sua situação, em cada caso específico. Um bom exemplo é a etnografia dos

Piro, povo do rio Baixo Urubamba, realizada por Peter Gow a partir do final da década de 1970 e publicada em 1991. Trata-se de uma profunda crítica à visão desses povos como aculturados, portadores de uma cultura sem coerência e vítimas da história. Apesar das declarações sobre o “sangue misturado”, que sugerem sua ”aculturação”, a análise de duas instituições aparentemente exógenas – a escola e a *comunidade nativa* – revelam como são apropriadas e operam na organização social das comunidades dos Piro. Ao invés de instrumento de “transfiguração étnica”, essas instituições são mobilizadas para fortalecer as organizações locais atualizadas no idioma do parentesco.

Atento ao que os indígenas falam, Peter Gow percebe com essas duas instituições são evocadas simultaneamente e em contraste com a vida de seus ancestrais habitantes das florestas. A conceituação do passado, realizada em termos do parentesco, mostra que instituições vistas resultantes de processos de perdas culturais ganham sentido e operam nos termos de sua organização comunitária. Etnografias diversas e heterogêneas sob diversos aspectos, mas próximas à essa linha de pensamento, apontam novos rumos para a compreensão das formas de apropriação nativa das instituições coloniais e contribuem para retirar do limbo epistemológico povos estigmatizados como aculturados e residuais.

Diferentes abordagens da história indígena tem resultado de iniciativas de pesquisas com interesse na compreensão da perspectiva e da consciência indígena sobre os processos históricos. *Rethinking History and Myth* (HILL, 1988), *História dos Índios no Brasil* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992), *Pacificando o Branco* (RAMOS E ALBERT, 2002), entre outras, apresentam uma panorama etnográfico cada vez mais abrangente das formas de compreensão etnográfica da história ameríndia. Em *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico* (ALBERT E RAMOS, 2002), por exemplo, diferentes antropólogos com vasta experiência entre grupos indígenas amazônicos, oferecem um rico panorama compreensivo sobre o pensamento de dezesseis povos da região norte do rio Amazonas sobre os fatos e efeitos da situação de contato, refletindo sobre a variedade dos modos indígenas de construção da história. Como expõe Bruce Albert, o conjunto da obra trata de “reconciliar análises do sistema sócio-cosmológico com a sócio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções

com tradições” (2002: 10). Trazendo a diferença de perspectivas, as etnografias organizadas mostram que enquanto a nossa historiografia destaca a derrota e extermínio, as narrativas indígenas percebem a história como estratégia de manejo da relação com os brancos, no sentido da pacificação de sua nocividade constitutiva.

Time and Memory in indigenous Amazônia (FAUSTO E HECKENBERGER, 2007) segue a mesma tendência analítica, mas busca compreender o passado amazônico a partir da ampliação da escala temporal e da compreensão dos regimes próprios de historicidade indígenas. Também em busca de desconstruir uma perspectiva etnocêntrica sobre a história indígena, questões metodológicas mais fundamentais se constituem como ponto de partida das diferentes etnografias apresentadas. Nossos termos de análise conseguem se aproximar da realidade ontológica indígena sobre o passado? Procurando acessar os termos mais elementares de percepção indígena da história uma questão mais elementar é lançada: o que conta como tempo e que conta como mudança para cada povo indígena?

Os diferentes artigos dessas coletâneas seguem as noções próprias de tempo e de história e apontam questões que descortinam, desde diferentes perspectivas etnográficas, as diversas formas de habitar o tempo e produzir transformações entre os povos amazônicos. Nesse sentido, essa obra parte das assertivas implícitas na visão das sociedades amazônicas sobre o tempo e a mudança, que envolve noções particulares do corpo, da relação entre vivos e mortos e dos componentes do cosmo, da totalidade que chamamos de natureza. Noções que, sobretudo, suscitam o debate entre o que o dado e o que é construído nas socialidades indígenas – a exemplo da distinção feita por Viveiros de Castro, no campo do parentesco, entre a afinidade (dado) e a consanguinidade (construído). A ideia de que afinidade é uma condição imanente e o parentesco uma construção constante remete à noção de que esses povos não se reproduzem como mônadas isoladas, mas encontram-se abertas ao exterior. A modulação da relação com a alteridade é, portanto, aspecto fundamental da própria construção do parentesco.

No que se refere às formas de identificação social em contextos de interação com outras formações sociais locais e regionais, a história indígena com foco no passado pré-colombiano tem apresentado novas abordagens. Em artigo recente, Jonathan Hill (2013), reavaliou a importância do conceito de etnogênese para a compreensão do desenvolvimento histórico das

identidades sociais indígenas na longa duração. Partindo da definição de James Clifford (2004, *apud* HILL 2013) etnogênese é entendido como um processo de reprodução autêntica das identidades indígenas americanas por meio da redescoberta e remodelação criativa dos componentes ‘tradicionais’ e supõe que: 1) os aspectos fundamentais da agência coletiva envolvem a memória cultural, o controle das fronteiras e a transgressão; 2) a cultura é articulada, de maneira relacional, frente a situações que envolvem o exercício do poder; 3) contexto econômicos políticos são tão relevantes para a análise quanto contextos ideológicos; 4) materiais ‘tradicionais’, tais como fontes orais, textos escritos e artefatos materiais são redescobertos e entrelaçados, e; 5) suscitam a afirmação do apego aos lugares, às práticas de subsistência, a circuitos de migração e visitas familiares (2013: 40).

Assim, podemos entender que os processos de cisão e fusão de formações sociais são aspectos estruturantes da história indígena na Amazônia, cujos antecedentes são observados muito antes da expansão portuguesa (HILL e SANTOS GRANEIRO, 2002; BARTOLOMÉ, 2006; SCHANN, 2012), ainda que algumas etnias indígenas sejam entendidas como “produções coloniais que emergiram através de um duplo processo de etnificação e etnogenesis” (BOCCARA, 2001).

A abordagem histórica que estou construindo dialoga com esta noção de etnogênese na medida em que aponta para a compreensão dos processos de mudanças sociais ameríndias na longa duração. Essa abordagem aproxima política e cultura no campo de conflitos e lutas contínuas pela existência e pela reprodução autêntica das identidades indígenas em diferentes períodos históricos. Observo a formação de novas etnicidades ameríndias no baixo Tapajós durante o período colonial e chamo a atenção para a dimensão do posicionamento indígena no contexto das interações próximas com as ordens coloniais, bem como para as formas de engajamento e negociação para se apropriar das normas e instituições coloniais, mobilizando esforços para criar espaços de autonomia.

Ao debater a história indígena na Amazônia no período colonial John Monteiro (2008)¹³ observou aspectos da produção da autonomia que revelam a resistência em diferentes dimensões,

¹³ *Paper* apresentado na conferência e publicado como versão preliminar em <http://jg.socialsciences.manchester.ac.uk/docs/manchester/monteiro.pdf>

não apenas como transgressão, mas também como processos de adaptação, reajustes, negociações, resistência religiosa, práticas de “domesticação do outro”, reafirmação das identidades coletivas e ações com marcadores étnicos. Após apresentar criticamente o modelo sociológico de resistência proposto por Florestan Fernandes, Monteiro apresenta algumas orientações do que chama de “nova história indígena”, notadamente no se refere às novas formas de compreender a “aculturação” como um modo de reprodução social, “uma forma de transformação endógena” (VIVEIRO DE CASTRO, *apud* MONTEIRO, 2008: 07). Nessa linha, Guillaume Boccara é outro autor que questiona o etnocentrismo do conceito ocidental de mestiçagem e aborda a formação de “mundos novos nas fronteiras do Novo Mundo” a partir das formas indígenas de incorporação do outro e de compreender as misturas (2001).

Essa postura metodológica busca não polarizar a análise entre índios “puros” e “misturados”, compreendendo a resistência como um contínuo processo de inovação cultural. Em relação ao amplo espectro de possibilidades diante os efeitos da expansão portuguesa, John Monteiro (2008) aponta que diversas configurações formas geradas, desde a extinção de formações étnicas à permanência e invenção de outras.

Retomando algumas reflexões de Eduardo Viveiros de Castro, Monteiro alerta que é importante definir as unidades sociais de análise relevantes antes e depois do contato, considerando o fato de que os registros históricos das designações étnicas levam a um completo desentendimento das dinâmicas políticas e étnicas do *socius* ameríndio. Embora Monteiro não trate diretamente da questão demográfica, entende esta como fator que afeta a resistência e tem repercussões nas condições e estratégias de contestação e rejeição ao poder colonial. Para além da demografia, as novas perspectivas sobre a resistência e sobre a agência indígena chamam a atenção para as ações orientadas por uma cosmologia profundamente enraizada nos modos de vivência ameríndia e por seus modos próprios e diversificados de interpretar a situação colonial.

Dissolvendo a oposição local/global, um dos pontos destacados nessa perspectiva se refere ao fato de que as etnogêneses contemporâneas se ancoram em antecedentes coloniais que situam tais coletividades em uma história de longa duração de interação com outras unidades sociais. O global indígena não estaria, portanto, definido pela agência europeia, como se povos de história “fria” se tornassem “quentes” pela entrada na História protagonizada por povos europeus.

A relação local-global ameríndia se constitui gradualmente na interação das unidades locais com formações regionais e suprarregionais mais amplas que se desenvolveram e floresceram na Amazônia durante o segundo milênio da era cristã em paralelo a um complexo e abrangente processo de transformação da paisagem (HILL e HORNBORG, 2011; MORAES e NEVES, 2012).

Como Harris aponta (2015:45), a situação colonial modificou, mas não eliminou esse campo de relações preexistentes, introduzindo um novo grupo de atores que se tornaram competidores nessa rede regional, cujas dinâmicas foram sendo progressivamente transformadas e reconfiguradas. Em paralelo a desestruturação do sistema regional Tapajós, uma nova rede regional ameríndia se formou nos interflúvios entre os rios Tapajós e Madeira. Expandindo o raciocínio de Harris, podemos observar que outra rede de relações ameríndias se produziu a partir dos espólios do sistema Tapajós e da criação de um “mundo novo” com a implantação do sistema microrregional de aldeamentos missionários, forjado por meio do duplo processo de etnificação, provocado pelas dinâmicas coloniais, e de etnogenesis, conduzido por lógicas próprias (BOCCARA, 2001).

Restituir a profundidade histórica e a complexidade das transformações sociais ameríndias na Amazônia permite alcançar uma nova compreensão das coletividades mais diretamente envolvidas com as dinâmicas coloniais; uma compreensão de sua inserção nas dinâmicas coloniais a partir de perspectivas e lógicas organizativas próprias. Ao invés de tomar o sistema de aldeamentos missionários como uma criação *ex-nihilo*, as evidências históricas sugerem que se constituem como resultado de transformações, ainda que radicais, dos sistemas ameríndios pré-coloniais. Assim, mesmo após as guerras militares empreendidas a título de conquista territorial ao longo dos grandes rios da Amazônia, inúmeros segmentos indígenas se mantiveram em estreita proximidade com as dinâmicas coloniais, habitando e circulando entre as povoações indígenas missionárias e posteriormente nos povoados instituídos pelo Diretório dos Índios¹⁴.

¹⁴ A lei de seis de junho de 1755, conhecida Diretório dos Índios, foi instituída no contexto das disputas territoriais entre Portugal e Espanha. De modo direto se referia as estratégias de integração dos indígenas na sociedade colonial (COELHO, 2006) e, de maneira mais ampla, a um plano civilizatório para a colônia (ALMEIDA, 1997) que atendia a interesses geopolíticos estratégicos de Portugal.

Esses segmentos também estiveram envolvidos em um complexo e multideterminado processo de produção de ajustes, espaços de negociação e de campos de possibilidade para o exercício de uma vida autônoma frente a contextos de dominação e violência. Recentemente historiadores e antropólogos, com base em pesquisas de arquivos, têm descoberto importantes elementos históricos sobre os habitantes das “povoações de índios” do Pará colonial. Designados de diversas formas – “índios coloniais” (SPALDING, 1972) “tapuios” (MOREIRA NETO, 1988), “índios domésticos” (SWEET, 2007), “índios cristãos” (CARVALHO JÚNIOR, 2013: 72) – a abordagem dessas coletividades como sujeitos históricos tem ajudado a ampliar a compreensão sobre o passado indígena nessa região e levado à revisão de argumentos centrais da historiografia convencional. Essas abordagens questionam o viés positivista e assimilacionista da história indígena, revelando complexos processos de apropriação de instituições coloniais.

Barbara Sommer, por exemplo, em sua tese de doutorado (2000), com base em farta documentação de fontes primárias, delineou um panorama complexo das dinâmicas sociais nos povoados do Diretório na província do Pará, mostrando que a ação colonial foi moderada por relações de poder locais, pela mobilidade da população indígena e pela habilidade desta em agir em seu próprio interesse. Coletividades heterogêneas, diferenciadas por pertencimento familiar, posição social, e etnicidade formaram e defenderam suas comunidades por meio da atualização de estratégias de acesso a terra, da mobilidade espacial, da habilidade de negociações com aliados inusitados e ainda da capacidade de angariar apoio de esferas políticas regionais e até mesmo da Coroa. Nesse trabalho, a autora resgata a dimensão da posição de sujeito dos “índigenas coloniais” onde antes se via apenas dominação e submissão. Nessa trilha, outros antropólogos e historiadores tem buscado seguir seus passos e evidenciar as diversas formas de engajamentos nas dinâmicas coloniais, expondo os múltiplos aspectos da resistência ameríndia (HARRIS, 2010; MONTEIRO, 2012; ROLLER, 2014) em espaços que a historiografia definiu como meros objetos da administração colonial.

Dessa perspectiva, é possível observar que muitas coletividades ameríndias se apropriaram desses espaços, constituindo lugares e marcadas por profundos sentidos de pertencimento (LOVELL, 1998). Entre as populações indígenas do baixo curso do rio Tapajós, as fontes históricas sugerem que a mobilidade espacial e a atualização de modos de relação com os

ambientes amazônicos tem sido importantes fatores relacionados à capacidade de produção de estratégias de resistência frente a crises de ordem demográfica, social e política.

Depois das guerras que desarticularam o sistema político regional pré-colonial no rio Tapajós, diversos aldeamentos missionários foram criados nos mesmos locais de antigos (alguns milenares) assentamentos indígenas e novas coletividades foram formadas a partir de contingentes dos próprios povos locais reduzidos pelas ações militares. Depois de estabelecida a missão na principal aldeia Tapajó, na década de década de 1680 a aldeia de Nossa Senhora da Purificação dos Borari foi formada no mesmo assentamento onde se localizava outra importante aldeia do sistema regional Tapajó.

No contexto das mudanças demográficas e territoriais deflagradas com a expansão do domínio colonial no rio Tapajós (MENENDEZ, 1981), a aldeia Borari foi constituída com grupos Tapajó¹⁵ e de contingentes de outros grupos étnicos descidos¹⁶ ao longo do século XVIII. Etnicamente diversificado, Borari se constituiu como um povoado híbrido e de fronteiras porosas, aberto a diferentes fluxos de pessoas, artefatos e ideias. Um povoado com uma estrutura política híbrida, administrado a distância por padres e militares e dirigida localmente por oficiais indígenas, estes últimos atuando como *principais*, chefes locais ‘tradicionais’ instituídos de autoridade colonial.

Ainda que classificada como unidade administrativa (missão/vila) inserida na cadeia de comando da administração colonial e sujeito às regras emanadas do centro governamental em Belém, a aldeia missionária se manteve, por muito tempo, orientada com base em moldes organizativos próprios, liderada por homens (*principais*), chefes de parentelas e que detinham o papel de relação com o mundo externo. Mulheres velhas se mantinham como conselheiras dos chefes locais, apontando a importância da liderança feminina e sua ligação com a ideia de vidência (“oráculo”), aspecto continuamente notado nos registros históricos feitos entre meados do século XVII (LEITE, 1943 (vol. 3): 359), no XVIII (QUEIROS, 1847, 198) e no XX (NUNES-PEIREIRA, 1953). Não me ocuparei aqui com delicada e complexa questão da origem

¹⁵ Caeiro (1936) e Sussuarana (2000:300).

¹⁶ O termo descido aqui se refere ao processo de remoção de grupos indígenas dos altos cursos dos principais rios amazônicos para regiões à jusante, rio abaixo. Descer índios do alto curso dos rios se constituiu como estratégia e prática central das dinâmicas coloniais na Amazônia durante o século XVIII.

do poder feminino¹⁷ nessa área, mas registro sua continuidade nas povoações indígenas no período colonial e suas expressões no pensamento e nas práticas locais contemporâneas.

Apesar de submetida diretamente ao regime colonial, redes de parentelas indígenas estáveis foram se formando em torno de chefes de prestígio e detentores de cargos e funções coloniais. A apropriação das funções da administração colonial em torno de redes de parentes e chefes como seus projetos próprios é um dos aspectos ainda pouco conhecidos das chefias indígenas instituídas no período do Diretório dos Índios, mas que vem suscitando crescente interesse entre antropólogos e historiadores (SOMMER, 2000; COELHO, 2005 e 2006; LOPES, 2009; APOLINÁRIO, 2011).

Os chefes chamados *principais* se estabeleceram como intermediários indispensáveis entre as instituições e agentes coloniais, de um lado, e a comunidade local e os potenciais trabalhadores a serviço da Coroa, de outro. As redes de parentes constituídas em torno desses chefes se solidificaram ao longo dos períodos missionário e pombalino e mesmo com a revogação do Diretório do Índio e com o processo de independência do Brasil se mantiveram como instituição fundamental para as formações sociais indígenas.

A longa sobrevivência desse elemento institucional se revela não como um processo de reprodução genealógica desses coletivos, mas antes como dispositivos pelas quais essas coletividades, dotadas de considerável plasticidade, filtram e percebem as modificações e as transformações nas quais estão envolvidas. Trata-se então de perceber as mudanças e

¹⁷ A questão de saber se o poder feminino teria alguma relação com o tempo referido nos mitos amplamente difundidos entre povos de língua Arawak e Tukano no rio Negro em que as mulheres teriam tomado o poder primordial das flautas sagradas para si, ou se seria derivado do imaginário que se formou em torno da busca pelo El Dorado forjado na relação colonial. Na primeira linha de raciocínio, pesam as argumentações de que os Tapajó seriam grupo de matriz linguística e cultural Arawak feita pelo historiador autodidata santareno Felisberto Sussuarana (2000). Outra referencia nesse sentido foi feita por Bettendorf em meados do século XVI, apontando que uma índia chamada Maria Moacara seria uma “princesa” de todo o Tapajós “desde seus antepassados (1910: 170). Por outro lado, a proibição da presença feminina nos rituais foi observada pelo mesmo Bettendorf (1910), sugerindo sua exclusão dos rituais de xamanismo e da esfera de poder ritual. De acordo com Schaan (2012: 136), a iconografia da cerâmica dos Tapajó, em suas fases mais elaboradas sugere a separação entre os sexos, proeminência da posição masculina e a exaltação de líderes masculinos específicos. Se não há registros de mulheres chefes em cerâmicas, no entanto, a autoridade feminina parece ser ressaltada na iconografia de artefatos líticos. Em fases cerâmicas anteriores a iconografia de amuletos de pedra (muiraquitã) indicariam, de acordo com a arqueóloga Denise Gomes (2001 *apud* SCHAAN, 2012), a existência de uma elite feminina. Trata-se portanto de uma questão que se encontra em aberto.

continuidade dessas formas institucionais desde a perspectiva do que Tim Ingold denomina de modelo relacional (2002). Ao invés de percebê-las como substância herdada em linha unidirecional e cuja origem reside num passado completo, vê-las como elementos constitutivos de modos de relação engendrados e arranjados no engajamento vivido com a realidade presente.

Nessa visão, trato na sessão seguinte da implantação dos assentamentos coloniais no baixo Tapajós e apresento evidências de uma história transformacional ameríndia. Observo a implantação da ordem colonial no baixo Amazonas como a transformação de um campo civilizacional de profundidade histórica (MORAES & NEVES, 2012) e alta complexidade social (SCHAAN, 2012; ROSTAIN, 2014¹⁸) cujos indícios têm sido revelados pela pesquisa interdisciplinar entre arqueologia, a ecologia histórica, a linguística e a antropologia.

1.3 - Sistemas regionais pré-coloniais

Até pouco tempo atrás havia um entendimento geral e hegemônico entre os estudiosos da Amazônia de que essa monumental floresta era um lugar selvagem e inóspito, refratário à ocupação humana e ao desenvolvimento cultural. Essa ideia estava associada e sustentava a noção de que a região se apresentava historicamente como um vazio demográfico. Essa noção presente na ecologia cultural e na arqueologia se consolida também na etnologia entre as décadas de 1940-70, baseando-se na ideia da limitação ambiental ao desenvolvimento humano e da pouca capacidade do ambiente amazônico em suportar populações sedentárias com alta demografia (MEEGERS, 1953). Nessa ótica, evidências de alguma complexidade social e cultural – cultura cerâmica e lítica – eram atribuídas geralmente a migrações de centros culturais externos, como o andino.

No entanto, o acúmulo das evidências arqueológicas acabaram por gerar novas interpretações sobre o processo de ocupação da Amazônia, levando a uma ruptura radical com esse paradigma que apresentava essa região como uma área de ocupação periférica. Nessa

¹⁸ Diversos autores do “Simpósio Baixo Amazonas” apresentado no Encontro Internacional de Arqueologia realizado em 2013.

tendência, a imagem de uma Amazônia antiga densamente povoada, registrada com espanto por cronistas como frei Carvajal em 1542 e pelo funcionário colonial Maurice Heriarte em 1639, vem sendo revisitada com o resgate de pesquisas como a do arqueólogo Donald Lathrap (1970, 1974), que aborda o processo de ocupação dessa região a alguns milênios antes da presença europeia.

Com base na análise da cultura cerâmica, Lathrap (1970, 1974) rompeu com a ideia da Amazônia como espaço periférico da ocupação nas Américas e buscou demonstrar que a região compreendida entre a foz do rio Tapajós e a foz do rio Negro teria sido o centro mais antigo centro de ocupação da Amazônia, onde o desenvolvimento da agricultura em larga escala teria dado suporte a formação de populações sedentárias e estáveis. Ao invés de periferia, centro de produção e inovação tecnológica e de dispersão, aspecto que explica por meio do que chama de “modelo cardíaco”. Para Lathrap, as expansões demográficas desde o centro no rio Amazonas em direção as terras ao longo dos rios tributários teriam envolvido grupos das famílias Tupi-Guarani e Proto Arawak. Aos primeiros está associada a cerâmica policroma, tradição cultural mais recuada no tempo.

As pesquisas de Anna Roosevelt (1999a) sobre os sítios arqueológicos de Monte Alegre, no Pará, reforçam a visão geral desse autor sobre a antiguidade da ocupação e do desenvolvimento social e cultural na Amazônia. Para mostrar esse desenvolvimento e complexificação cultural Roosevelt propõe uma sequência de desenvolvimento indígena que, mais do que uma linha cronológica rígida, aponta para grandes períodos culturais marcados por uma crescente expansão demográfica e complexidade sociocultural. A sequência se inicia no final do pleistoceno período em que foram datados os artefatos mais antigos encontrados, datados de 11.100 anos antes do presente (ROOSEVELT, 1994; ROOSEVELT, 1996 *ET AL apud ALVES*, 2012). Esse período é caracterizado pela presença dos paleoíndios, compondo grupos pouco numerosos e que, organizados em bandos dispersos e móveis, teria sua mobilidade orientada pela exploração dos recursos de fauna terrestres e aquáticos. O período Formativo/Arcaico, já no holoceno, se caracteriza pela diversificação cultural, pela utilização de diversos ambientes, pelo cultivo de plantas e animais e pela produção cerâmica já por volta de 8.000 AP (CLEMENT, 2010). As formações deste período se desenvolveram em grandes populações ao longo das

margens do rio Amazonas, estruturadas, de forma politicamente hierarquizada, compondo o que Roosevelt denominou de cacicados (chiefdoms).

Amparada na análise e datação dos vestígios, a arqueologia recente revela um panorama sobre o passado amazônico que se choca frontalmente com a imagem de uma Amazônia hostil, de um “falso paraíso”. Novos desenvolvimentos metodológicos, como a reorientação da escala da investigação arqueológica (do sítio para a paisagem) reforçam essa revisão paradigmática que também apresenta implicações para a etnologia. Nessa ótica, as formações sociais ameríndias descritas no começo do período colonial na Amazônia têm sido entendidas como transformações de antigos sistemas regionais, das “províncias” superpovoadas que observadores externos descreveram a partir do começo do período colonial (VIDAL e ZUCCHI, 1999; ÁRVELO-JÍMENEZ, 2001; HORNBERG, 2005).

A derrocada do determinismo ambiental para explicar a ocupação amazônica sugere também um quadro mais complexo das interações homem e ambiente, multideterminado por variáveis ecológicas, demográficas, econômicas e culturais e cujas configurações sócio-culturais se consolidaram no contexto de relações de troca mais amplas e no panorama de um horizonte temporal mais profundo. A ideia de uma paisagem cultural produzida através da interação humana, onde a divisão entre doméstico (cultural)/selva(natureza) se embaralham, é sugerida também por pesquisas correlatas à arqueologia.

Pesquisas no campo da ecologia histórica revelam que a própria paisagem amazônica seria testemunho do desenvolvimento de formações sociais complexas em uma dimensão espacial ainda pouco imaginada que alterou tanto o relevo quanto a vegetação. Grandes movimentações de terra, para a formação de poços, canais e montículos, bem como o manejo da vegetação na longa duração conformam a imagem da Amazônia como um imenso jardim cultivado, uma “floresta cultural” (BALÉE, 2013). Pesquisas entre a ecologia história e a linguística mostram também que boa parte da vegetação amazônica, notadamente a que cresce nos solos férteis de TPA¹⁹ como certas espécies de palmeiras vegetais – mucajá (*Acrocomia aculeate*) e o tucumã

¹⁹ Embora não haja, do ponto de vista do registro arqueológico, evidências sobre a intencionalidade em sua constituição, tais locais são correlatos de intensa atividade social marcada pela densidade populacional, habitação e realização de festas e cerimônias (SCHAAN, 2012: 124). Atualmente os debates sobre o papel da TPA e sua significância para organização dos povos ameríndios extrapolam o campo da arqueologia e atraindo pesquisadores de

(*Astrocaryum aculeatum*), entre outras espécies – são evidências do manejo humano da paisagem na longa duração e em larga escala. É como se a floresta entendida como nativa fosse um grande jardim composto por espécies domesticadas durante, pelo menos, oito milênios de interação entre humanos e o ambiente.

Não somente a vegetação, mas evidências de significativas alterações no relevo (SCHAAN, 2012) apontam para a capacidade humana de alterar as próprias condições ambientais como o relevo e a hidrografia, comprometendo seriamente as premissas de limitação ambiental e ideias de uma floresta hostil ao desenvolvimento humano. Neste aspecto, evidências arqueológicas e ecológicas sugerem que as populações indígenas constituíram uma paisagem cultural em que a diversidade dos ambientes estaria indissociada da própria dinâmica de complexificação social. E assim, a própria paisagem amazônica teria o potencial de revelar os sentidos envolvidos nessas dinâmicas.

Seguindo a busca por um modelo alternativo ao da “adaptação” às restrições do meio ambiente, pesquisadores com interesse na história da Amazônia tem se apropriado do conceito de paisagem para indicar as relações de longa duração entre lugares e pessoas (BALÉE, 2008; SCHAAN, 2012). A arqueóloga Denise Schaan, cujas pesquisas abrangem a região do rio Tapajós, toma a noção de “historicidade de lugares vivos” como fio condutor de uma abordagem do passado amazônico. Seu foco se volta para as relações de longo prazo entre as pessoas e o meio ambiente, onde a paisagem é composta por lugares impregnados de história. Adotando uma abordagem da ecologia histórica, essa autora realizou e coordenou pesquisas em diferentes regiões das terras baixas sul americanas demonstrando evidências contundentes de que o desenvolvimento de densas populações organizadas em sistemas regionais estratificados ocorreu

distintos campos disciplinares resultando numa crescente produção de novos conhecimentos. O interesse pelos solos antropogênicos amazônicos recai sobre diferentes aspectos de sua composição e processo formação. Do ponto vista de sua estrutura química observa-se que se trata de um solo que contém uma “assinatura” específica associada à ação dos povos indígenas. A investigação de seu potencial agrônomo aponta para a ação duradoura do potencial fertilizador das práticas associadas às formações sociais pré-coloniais (GLASER, 2004; LEHMANN, 2007; TEIXEIRA, 2009). Diversos outros tópicos como processo de sua produção e uma ampla gama de fenômenos sociais históricos e contemporâneos associados – seu papel como indicador das etnogêneses pré-coloniais e como espaços de refúgio e recomposição social em momentos politicamente conturbados durante e após o período colonial – são objetos destas iniciativas interdisciplinares.

em ambientes variados – não apenas na várzea – a partir de um intenso e prolongado manejo da paisagem em favorecimento das atividades produtivas. Em diferentes lugares da Amazônia foram encontrados indícios do manejo da paisagem correlato ao desenvolvimento de grandes populações.

Ainda de acordo com Schaan (*id*), a primeira chefia de nível regional teria se desenvolvido na ilha do Marajó, baseada num intensivo gerenciamento de recursos aquáticos. Em relação ao Tapajós aponta que a formação das terras pretas amazônicas são marcadores do processo de desenvolvimento e de complexidade social que levou a formação de formas políticas hierarquizadas nessa região. Por volta de 900 D.C grupos políticos regionais surgiram na Amazônia Central e no domínio Tapajó com formação de TPA e posteriormente com o desenvolvimento de tradições mais elaboradas de cerâmica (Inciso Ponteadó) datadas entre os anos 1290-1480 da era cristã.

O domínio Tapajó estaria articulado ao domínio Konduri na outra margem do rio Amazonas, tal como foi interpretado pelos primeiros espanhóis que descreveram essa região com uma grande “província” e a batizaram de Província de São João. A participação nas trocas de objetos de prestígio (pingentes de pedra conhecidos como muraquitans), similaridades no estilo cerâmico e similaridade nos padrões de assentamento reforçam a ideia de que as populações de ambas as margens do rio Amazonas entre a foz do Nhamunda e a foz do Tapajós estavam envolvidos numa mesma economia política (2012:138).

Por volta do século XVI, as duas margens do rio Amazonas e a seus principais tributários abrigavam grandes assentamentos que se constituíam como pontos nodais de complexos e inter-relacionados sistemas regionais. Estes sistemas regionais abrangentes se desenvolveram em comunidades políticas hierarquicamente organizadas, agrupando grandes populações em assentamentos dispersos, mas conectados intra e inter-regionalmente em diversos circuitos de trocas (MENENDEZ, 1981; PORRO, 1996; HORNBORG, 2005; STENBORG & SCHAAN, 2012).

A perspectiva dos sistemas regionais como unidades sociopolíticas mais abrangentes das identidades sociais ameríndias (HORNBORG, 2005: 589) e a análise das dinâmicas das formações sociais indígenas na longa duração traz implicações para a compreensão dos processos

de geração da diversidade étnica e linguística na Amazônia e apontam para a plasticidade e capacidade reorganizativa das formações sociais ameríndias na longa duração (BARTOLOMÉ, 2006).

Um interessante panorama sobre o estado da arte nesse campo é apresentado na coletânea intitulada *Ethnicity in Ancient Amazon* (HORNBORG & HILL, 2011). Diferentes artigos, resultantes de pesquisas realizadas nas interfaces entre a arqueologia, a linguística e a etnohistória, consolidam o entendimento de que na escala ampliada do tempo-espaço amazônico as identidades culturais não coincidem necessariamente com populações humanas discretas, sugerindo uma relação muito mais fluida entre geografia, uso da linguagem, identidade étnica e genética.

A ideia central do livro é que a etnicidade, como geradora da diversidade cultural e linguística na Amazônia pré-colonial, não é elemento que se constitui e se desdobra no contato com os europeus, mas das interações entre grupos étnicos no contexto de distintos, mas conectados sistemas regionais. Na Amazônia ocidental a formação de sistemas regionais estaria associado ao processo de expansão da família linguística Arawak cuja abrangência está mais relacionada a integração de uma rede regional de trocas do que a movimentos migratórios (2011: 24).

Como sugerimos acima, modelos explicativos do tipo “genealógico” (INGOLD, 2000: 134) seriam insuficientes para compreender os processos de geração das diferenças étnicas na Amazônia sendo necessário deslocar a ênfase nas unidades sociais para as relações estabelecidas entre pessoas e grupos no contexto dos sistemas regionais, para as relações geradoras de integração regional. Nesse sentido, a intensificação das trocas comerciais está diretamente ligada as transformações sociais que ocorreram no período pré-histórico tardio tais como a estratificação social e política, o crescimento dos assentamentos, a intensificação da produção, crescimento demográfico e a constituição das identidades étnicas. Esses assentamentos sedentários, que apresentam um padrão dual com sítios centrais maiores na beira dos rios associados a numerosos sítios menores em terras mais altas, se tornaram um fenômeno de abrangência regional (HORNBORG & HILL, 2011: 35).

Essas transformações sociais teriam formado no plano regional uma identidade caracterizada por uma ideologia civil compartilhada envolvendo certos acordos básicos como a evitação da guerra interna e a ênfase positiva nas trocas comerciais. Nesse contexto de trocas alguma língua específica da família linguística teria se forjado como meio de integração. O multilinguismo observado pelo padre Bettendorf na principal aldeia Tapajós em meados do século XVII pode ser visto sob esta perspectiva e não como apenas como dinâmica deflagrada com o contato com os invasores europeus.

Os resultados das novas pesquisas arqueológicas lançam, portanto, novos olhares sobre o passado corroborando a perspectiva dos cronistas e repercutindo na forma como observamos o presente etnográfico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 319-344). A ideia de superpovoamento e de organização política hierarquizada está na primeira descrição da província dessa região. Sobre o ano de 1542 Carvajal descreveu os detalhes da fuga que a tropa de Francisco de Orellana empreendeu para tentar se desvencilhar de “dois esquadrões de pirogas” que os perseguiram na foz do rio Tapajós e atacaram durante toda a madrugada.

Fomos pelejando dessa maneira desde que amanheceu até depois das dez horas, que não nos deram um momento de folga, antes cada hora havia mais gente, tanta que o rio andava coalhada de pirogas, isto porque estávamos em terra muito povoada, de um senhor que se chamava Nanduraluguaburabara. (CARVAJAL, 1542 [1942]).

Ainda um século depois desse primeiro relato a expressividade demográfica das populações dessa região continuava a impressionar os europeus. Em sua Relação do Rio das Amazonas, escrita em Quito em 1639, o capitão português Pedro Teixeira não deixou de notar o padrão de ocupação na parte leste do território Tapajó e nas proximidades da aldeia principal, relatando que entre a foz do Tapajós e Gurupá “é despovoado sobre o rio, mas a duas ou três léguas terra adentro são incontáveis os índios que há”. Na aldeia principal e em seu entorno “terá este povoado de 15.000 moradores (vecinos) para cima (e) no rio muitíssimos” (2014 [1639]). Maurice Heriarte, participante da viagem empreendida por Teixeira, estimou haver 500 famílias na aldeia principal e uma força militar de 60.000 guerreiros, o que de acordo com Curt Nimuendaju (1953) daria a cifra de 240 mil habitantes. Relatos posteriores passam a descrever a

conquista militar portuguesa e o tráfico de escravos indígenas que se disseminou a partir da região do delta amazônico.

Curt Nimuendaju indicou em sua pesquisa arqueológica feita no início dos anos de 1920 (2001; 2004) que os “vestígios do povoamento antigo induzem a uma população excepcionalmente numerosa” (1953:56), mas considerou, no entanto, a cifra de Heriarte “exagerada”. Além dos aspectos populacionais, Nimuendaju realizou uma pesquisa bibliográfica sobre os Tapajó compilando informações deixadas pelos primeiros cronistas. Posteriormente outros pesquisadores buscaram sintetizar alguns dos princípios etnológicos dos Tapajós registrados antes da desestruturação de sua comunidade política (MEEGERS 1977:163; PORRO, 1981: 58). Além da alta demografia, outros aspectos chamaram a atenção dos viajantes dos séculos XVI e XVII: a quantidade de assentamentos, uma grande produção agrícola, formas de organização social e política hierarquizadas, a existência de cultos e objetos rituais, a existência de redes suprarregionais de comércio envolvendo a circulação de artefatos e objetos de prestígio, ideias e técnicas²⁰.

Os registros da arqueologia amazônica iniciada com as pesquisas de Nimuendaju no Tapajós e na ilha Caviana ficaram desconhecidos até serem recuperados por Pet Stenberg no museu de Gothenberg e serem publicados em 2004. O material e os escritos da pesquisa arqueológica de Nimuendaju (2004) abordam não apenas a artefatos da cultura material, mas a própria paisagem e o intenso manejo ambiental expresso na enorme quantidade de “moradas antigas” em solos de TPA, de variadas dimensões, interligadas por caminhos em baixo relevo. Nimuendaju também apontou pioneiramente para a existência de poços próximos às antigas áreas de habitação (1953, 60) compondo um sistema de gestão hídrica que teria possibilitado a ocupação de ecossistemas em platôs e morros mais distantes dos grandes cursos de água. Em suas pesquisas Nimuendajú identificou 144 sítios arqueológicos entre Santarém e Alter do Chão, na margem sul do Lago Grande da Vila Franca e no Lago Arapixuna (2004: 59).

²⁰ Pesquisa recente sobre a indústria lítica de itens de prestígio de circulação regional (MORAES *ET AL.*, 2014) mostra formas produtivas complexas, envolvendo conhecimento e instrumental especializado, e apresenta fortes evidências de que a região era um centro de produção e difusão desses itens de prestígio.

No Tapajós, aspectos importantes das formações sociais e da paisagem tapajônica teriam se influenciado mutuamente em suas respectivas constituições ao longo do último milênio por meio de um intenso manejo dos ambientes dando origem a um sistema político regional (SCHAAN, 2012). Recentemente, entre 2008 e 2009, arqueólogos inventariaram aproximadamente 80 sítios²¹ de TPA ao sul de Santarém e identificados como pertencentes à cultura Tapajó. Com o objetivo de entender os padrões de assentamento Tapajó, os sítios foram classificados em três tipos, agrupados a partir de suas dimensões, de seus processos de formação e das finalidades para as quais teriam sido utilizados (STENBORG & SCHAAN, 2012: 239-241).

Em primeiro estão os sítios com grande extensão, situados à baixa altitude e com grande concentração de material arqueológico, tais como o encontrado na cidade de Santarém, indicando a existência de assentamentos de longa duração. No segundo grupo estão os sítios também de grande extensão, mas com menor concentração de material arqueológico, situados, não só, mas geralmente próximos a cursos de água e que estariam associados à agricultura ou indicariam assentamento com ocupação de menor duração. Agrupados no terceiro tipo estão os sítios menores com depósitos de profundidade variada de terra preta e com limitado acesso à água. Esses sítios estariam relacionados ao manejo especializado de recursos, a existência de assentamentos anteriores à emergência de centros populacionais maiores e de organização social complexa.

De acordo com as recentes pesquisas sobre o passado amazônico é possível observar que até o século XVII os Tapajó²² formavam o limite sul de um extenso circuito comercial orientado para o norte e que se estendia ao longo dos tributários da margem esquerda do rio Amazonas. De acordo com o historiador Miguel Menéndez (1981), para o sul, os Tapajó mantinham relações comerciais com os Tupinambá. Em direção ao norte, as relações dos Tapajós com os Konduri se davam por meio do comércio das pedras de muiraquitans e suas interações se expressam nas

²¹ A extensão dos 80 sítios inventariados varia entre 0,1 e 16 hectares e profundidade entre 0,2 e 2 metros (STENBORG & SCHAAN, 2012: 237). O maior sítio da região tapajônica é o denominado sítio Porto, localizado em Santarém (onde hoje se encontra instalado o porto fluvial escoador de soja da empresa Cargil) e possui extensão de 35,7 hectares.

²² Uso o termo Tapajó como um etnônimo generalizador para me referir aos distintos grupos que compunham a comunidade política dessa região.

similaridades no estilo cerâmico e nos padrões de assentamento sugerindo, como supôs frei Carvajal, que estavam envolvidos numa mesma economia política (SCHAAN, 2012: 138).

Tanto o comércio intertribal quanto dinâmicas de expansão territorial e de sujeição e geravam deslocamentos que compunham os padrões de mobilidade indígena antes do contato. (MENENDEZ, 1981). Os Tupinambaranas, por outro lado, teriam implantado um sistema de sujeição, baseado na expansão via guerra. Há indícios de que estes também comerciavam com grupos belicamente expressivos mais como os Tapajó. Estes últimos, por sua vez, privilegiaram a expansão territorial através do comércio e da extensão dos circuitos de trocas (MENENDEZ, 1981: 347) aproximando-se, apesar do forte caráter guerreiro, dos modos de relação estruturantes das diásporas associadas ao tronco linguístico Arawak²³ orientados pela centralidade do comércio, pela expansão de suas formas socioculturais hierárquicas e pela inscrição das narrativas mitológicas na paisagem (DANIEL, 1975 (Tomo I): 60; HILL E SANTOS-GRANERO, 2002). Foi sobre esse amplo conjunto de sistemas regionais contíguos territorialmente que incidiu os ataques e a ordem colonial.

À época da chegada dos portugueses o sistema regional do Tapajós estaria em declínio em função da expansão Tupi desde o sul (MENENDEZ, 1981; HARRIS, 2015:39). Para Menéndez, o padrão de movimentação indígena durante o século XVII se manteve independente da atuação portuguesa e se motivava por fatores como expansão territorial, sujeição e comércio intertribal, conferindo a essa região um alto grau de mobilidade como um de seus traços distintivos (1981). Os ataques militares portugueses no século XVII abalaram a rede regional mobilizada pelos Tapajó, reconfigurado uma série de alianças intertribais estabelecidas ao longo de vários séculos.

A implantação da ordem colonial, estruturada nas atividades de busca por escravos indígenas, promoveu a retração de grupos Tapajós para áreas mais distantes ao passo que deslocou de indígenas de áreas no alto curso dos rios para os aldeamentos missionários ao longo

²³ O historiador e etnólogo santareno Felisberto Sussuarana (2000), em uma detalhada releitura das fontes históricas e da literatura arqueológica e etnológica dos Tapajós, traz interessantes argumentos sobre a da identidade Arawak dos Tapajó. Além de realizar um exercício de reconstituição da organização sociocultural tapajônica, por meio de uma leitura exaustiva e minuciosa das fontes históricas, um ponto central de seu argumento se refere à identidade Arawak dessas formações sociais, hipótese que encontra respaldo nas informações históricas e recentemente vem sendo reforçada pela análise arqueológica do estilo cerâmico encontrado nessa região e outros aspectos de sua organização social como estratificação social (SCHAAN, 2012), organização dos assentamentos (NIMUENDAJU, 1953) e ênfase nas relações de comércio.

da calha do Amazonas. Antônio Porro (1996), entre outros, descreveu os eventos da penetração militar portuguesa nos sertões amazônicos durante as primeiras décadas do século XVII que causaram um amplo genocídio dos povos indígenas que habitavam as margens do Amazonas.

A ocupação de São Luís em 1613 e construção do Forte do Presépio (Belém) na foz do Amazonas nos anos seguintes aumentou a demanda por trabalho escravo indígena na Amazônia tornado cada vez mais frequente a realização de empreendimentos oficiais e particulares ao sertão do Amazonas para o aprisionamento de indígenas para o trabalho escravo. Em *Ouro Vermelho*, John Hemming (1995 [1978]) já havia mostrado em detalhes o quanto os efeitos da ocupação progressiva da terra pelos portugueses foram catastróficos para a sobrevivência dos povos indígenas da calha do rio Amazonas. No entanto, o foco historiográfico nos processos destrutivos sobre os povos indígenas obliteraram as diferentes formas de resistência, lutas por autonomia e a formação de novos arranjos sociais e reelaborações étnicas.

O processo de expansão colonial portuguesa no início deste século, possibilitado pelas expedições militares de conquista territorial, prospecção econômica e de apresamento de escravos, criou as condições para a formação das primeiras estruturas coloniais nos sertões amazônicos. Depois de estabelecidos em Belém, os portugueses passaram a transitar pelos sertões em expedições de prospecção. Entre os povos do Tapajós, os primeiros registros da captura de escravos datam de 1626 com a expedição de Pedro Teixeira. Esse capitão português teria aportado na aldeia Borari (NIMUENDAJU, 1953) ou na aldeia Tapajó (SUSSUARANA, 2000), e de onde teria levado 40 indígenas para Belém (PORRO, 1991, 297). Em 1639, Bento Maciel Parente saqueou violentamente a aldeia Tapajó exigindo a entrega de escravos. Como resultado do ataque, a tropa teria embarcado cerca de 200 escravos para o Pará (Belém) e o Maranhão (São Luís) (NIMUENDAJU, 1953: 04). A tomada militar da aldeia Tapajó por essa tropa foi o evento que iria marcar a dinâmica das relações interétnicas nos sertões amazônicos abrindo caminho para o avanço Português.

Diversos massacres ocorreram no baixo Tapajós nesse período e a população indígena se tornou objeto de tráfico de escravos que se perdurou até meados do século XVIII. Mas o que se

procedeu não foi exatamente um extermínio demográfico²⁴. Outras dinâmicas influíram no processo de ajuste da população indígena ao sistema colonial. No plano dos sistemas regionais ameríndios, as relações com os novos agentes ocasionou o rearranjo de antigas redes de relações intertribais²⁵, das movimentações e dos nexos regionais existentes. A ordem colonial reconfigurou as relações intertribais e provocou a retração dos sistemas regionais Tapajós e Tupinambá, provocando o deslocamento de segmentos que se afastaram da presença portuguesa, dando origem a novas formações regionais como ocorreu na região de interflúvio Tapajós-Madeira (MENÉNDEZ, 1981: 318). Com as dinâmicas populacionais impulsionadas pela penetração portuguesa, grupos étnicos que antes se encontravam sujeitados ou escravizados pelos Tapajós e Tupinambá passaram a ocupar os espaços deixados estes.

De acordo com o historiador Miguel Menéndez (*ibid*), a ocupação portuguesa reforçou a tendência de ocupação dos interflúvios e na margem esquerda do Tapajós, e no interflúvio Tapajós-Madeira configura-se um novo sistema regional a partir das movimentações tribais realizadas nesse período e do “fim da organização política tapajó e aruaque” (HARRIS, 2015: 57). A população indígena, no entanto, resistia por meio da ocupação dos interflúvios, estratégia que marca suas formas históricas de resistência. Com o ataque de Bento Maciel aos Tapajó e a implantação de expedições escravistas a população se retraiu para os interflúvios.

Entre 1661-1730 aldeias missionárias são fundadas e forma-se no baixo Tapajós um micro-sistema de aldeias-missões administrado formalmente pelos jesuítas, que, entre permanências e expulsões, se estabeleceram na principal aldeia do Tapajós. Apesar do esforço missionário para torná-los sedentários, os índios aldeados nessas missões mantiveram um padrão de mobilidade tipicamente amazônico, alternando entre estadias nas margens do rio e no interior

²⁴ Algumas das etnografias realizadas recentemente entre povos indígenas no baixo Tapajós (IORIS, 2005; CÁRDENAS, 2008; VAZ FILHO, 2010; MAHALEM LIMA, 2015), tem mostrado que a violência do contato interétnico não eliminou a presença histórica dos indígenas nas proximidades das missões jesuíticas. Sobre a história dos povos indígenas no rio Arapiuns, Mahalem Lima (*ibid*) aponta que a invisibilidade histórica e política das populações refletem antes o enquadramento classificatório de diferentes perspectivas historiográficas do que a aniquilação demográfica propriamente dita.

²⁵ Em meados do século, por exemplo, muitos Tapajó deixaram sua aldeia principal com medo do ataque dos Caboquena e Guanevana, tendo retornado tempos depois da guerra promovida por Pedro da Costa Favela no rio Urubu em 1664 (*id*). Nesse período, alguns Tapajó teriam também se aliado às forças do capitão-mor Hilário de Souza na guerra contra “Aroaquiizes e Carapitenas” (NIMUENDAJU, 1953: 54).

da floresta. Esse micro-sistema de indígenas aldeados fazia fronteira com os Tupi ao sul e leste com a zona tribal formada entre na área do Tapajós-Madeira.

O antropólogo Mark Harris, que faz pesquisas nessa região há mais de vinte anos, ao analisar as transformações na comunidade política do Tapajós e sua relação com a constituição da “zona tribal” Tapajós-Madeira utiliza a imagem da ponta de um “iceberg interétnico” para se referir para se referir a proporção demográfica entre os indígenas que habitavam nas aldeias e os que vivem no interior das florestas. Estimativas populacionais de jesuítas no século XVIII sugerem também uma grande massa de 35 mil “índios batizados” nas áreas periféricas às missões sugerindo que os interflúvios estavam densamente habitados, indicando que uma grande população indígena já “batizada” não habitava nas missões (LEITE, 1943 (vol. 3): 357-366). Na sessão seguinte mostro aspectos da organização e das lógicas políticas nas missões jesuíticas do rio Tapajós, bem com as formas de apropriação indígena das instituições coloniais.

1.4 – Negociações e mediações na missão Tapajós

Com o ataque de Bento Maciel em 1639 muitos Tapajó foram escravizados e outros tantos se deslocaram da aldeia principal para o interior da mata, a uma considerável distancia dos brancos. Os que permaneceram na aldeia principal se aliaram aos portugueses em empreendimentos coloniais, notadamente na busca por escravos, nos descimentos e nas atividades econômicas. Chefes indígenas foram investidos sob o título de *principal* e passaram a negociar suas expectativas de vida autônoma com os missionários, os primeiros europeus a se estabelecer temporariamente na região.

Alertando contra uma excessiva “simplificação enganadora” sobre o processo de despovoamento nessa região Mark Harris (2015) argumenta que segmentos que compunham o núcleo da comunidade política do Tapajós utilizaram a aliança com os portugueses para se fortalecer no contexto das novas alianças interétnicas e das disputas intertribais. Depois de se afastarem da presença portuguesa, a reaproximação dos aldeamentos missionários representou também uma forma de defesa contra os ataques dos novos inimigos. Os próprios aldeamentos

missionários e os interflúvios de pequenos rios e igarapés nas periferias destes constituíram-se como importantes espaços de recomposição social e de origem de novas formações de agrupamentos indígenas ao longo do século XVIII.

Em seus primeiros momentos a missão do Tapajós se constituiu não só como um entreposto das expedições coloniais como também um importante ponto de aglutinação de diferentes grupos de indígenas descidos das mais diversas regiões à montante dos rios Tapajós e Amazonas. No início de 1661, os padres, Gaspar Misch e Tomé Ribeiro, passaram rapidamente pela aldeia realizando missa e batismo entre indígenas de “seis tribos diversas” (LEITE, 1943 (vol. 3): 358). Pela Lei Régia de 1663 a responsabilidade pela administração da aldeia foi transferida para os civis, ficando aos padres apenas a responsabilidade pelos ofícios religiosos. Nesse período, há um arrefecimento da ação missionária e a intensificação da ação militar.

Embora militares e missionários tenham atuado em ações complementares na administração do trabalho indígena, em nível local a atuação missionária se colocava como contraponto à ação militar que intensificava suas ações em direção aos sertões rio acima e utilizava a aldeia do Tapajós como um “posto de abastecimento de índios amansados” (PORRO, 1996: 63) e abastecimentos de provisões e trabalhadores para as expedições oficiais econômicas e de estratégia geopolítica. No período de transição para o período pombalino, o Padre João Daniel notou que os índios dos aldeamentos missionários jesuíticos, embora engajados nas dinâmicas coloniais, odiavam os padres e temiam os militares (1975 (TIL.) 48, 55).

Ao longo da segunda metade do século XVII o rio Tapajós se tornou um campo estratégico da ação missionária dos jesuítas. O próprio padre Antônio Vieira, com o auxílio de um cabo de tropa, visitou a aldeia dos índios Tapajós, percorrendo suas praias e arredores, rezando missas, batizando e catequizando os indígenas (SANTOS, 1999:42). Em 1661, os padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch teriam visitado a aldeia, realizando uma grande missa, reunindo diferentes povos da região e fundando a sede da missão católica no rio Tapajós. Registros desse encontro apontam para o perfil multiétnico e linguístico da aldeia Tapajó, bem como para a comunicação entre distintos grupos étnicos da região e a abrangência da língua geral pela região. Como ocorreu no encontro com Pedro Teixeira três décadas antes, antes de receberem os padres os habitantes da aldeia Tapajó já estavam avisados da vinda dos missionários por índios aliados

do Xingu e de Gurupatuba. Na festa de recepção dos padres foram convidados chefes vizinhos e estiveram presentes “numerosos índios de seis nações diferentes, todas, porém, da língua geral” (SANTOS, 1999: 43).

Nesse mesmo ano de 1661, o padre alemão Johan Fellip Bettendorff chegou à aldeia, acompanhado do alferes João Correa, oficial de baixa patente, para conduzir a tarefa da conversão religiosa antevista pelo padre Viera. As descrições que fez sobre a vida cotidiana entre os Tapajó nos permite observar aspectos sutis da percepção indígena sobre as novas instituições, bem como elementos da cosmologia indígena e da resistência ao processo de conversão religiosa observados nos relatos missionários dos séculos seguintes. Bettendorf também descreve aspectos da habitação multilocalizada que gerava uma mobilidade espacial própria entre a aldeia e “seus matos”. Ressalto aqui os registros que fez das negociações com chefes indígenas para a realização dos descimentos e outras atividades que demandavam o uso da autoridade e da força (BETTENDORF, 1910).

Nesse aspecto é importante observar que a criação de missões jesuíticas no rio Amazonas e no Tapajós ao longo da década de 1730 deu forma a novas coletividades de indígenas organizadas tanto a partir das cadeias de comando da administração colonial quanto das redes de parentesco articuladas pelas figuras dos chefes denominados principais e outros chefes de famílias nobres e “condecorados” com títulos outorgados pela Coroa e pela administração colonial (SÃO JOSÉ, 1847: 198). Em missões periféricas como a de Borari todas as funções e cargos coloniais eram exercidos por esses chefes indígenas: vigário, diretor, principal e capitão-mór eram todos “índios”.

Os “abalizados” como eram chamados os indígenas investidos com títulos de oficiais, representavam o núcleo duro da organização política local. Por um lado eram particularmente úteis aos interesses coloniais no sentido de fazer o descimento de grupos que vivem no mato (*ibid*). Por outro lado, pareciam manter certa coesão social onde valores e práticas particulares de autoridade e prestígio pareciam subverter princípios da autoridade formal colonial. Não foi sem indignação que o bispo São José notou que as autoridades indígenas de Alter do Chão “creem mais [n]os ditos de uma velha tonta que a um concilio de padre (...)” (*ibid*). Em contraponto ao engajamento à governança colonial e ao aspecto aberto da estrutura social do povoado,

mecanismos constitutivos da socialidade indígenas mantinham-se preservados da relação colonial.

Os principais indígenas também buscavam e lutavam por títulos e distinções portuguesas. Um caso ocorrido durante um batismo de um principal indígena realizado por Bettendorff na aldeia Tapajó revela um aspecto das tentativas de apropriação indígena do simbolismo e das classificações e significações coloniais. Ao perguntar ao homem batizado como ele pretendia ser chamado, ou seja, seu nome próprio, ouviu como resposta: Cabo de Esquadra. Bettendorf recomendou que escolhesse outro nome e então o batizou como Sebastião (1910: 168).

A adoção de nomes de portugueses proeminentes conferiam status a lideranças indígenas (SOMMER, 2000: 201) e entre os Tapajó os casos mais evidentes são o da principal chefia feminina Maria Moacara – “principaleza” do Tapajós e conselheira suprema ligada a uma linhagem especial – e seu esposo Roque. Outros chefes, como o principal Tuxiapó, por exemplo, parecem ter preferido permanecer com seu nome original, apesar de adquirir a patente de Sargento-mór e a posição de cristão, tendo sido convencido a se casar com uma “manceba” que Bettendorf batizou como Luzia (1910: 170-173).

A importância das negociações entre missionários e principais indígenas acerca da administração do povoado fica evidente nas descrições de Bettendorf. Tanto na realização de descimentos, quanto na investigação das práticas religiosas e aplicação de castigos para os desobedientes das imposições dos missionários, Bettendorf negociou decisões importantes com os chefes indígenas. Importantes interlocutores dos missionários, chefes homens e mulheres foram atores importantes para a realização das práticas cotidianas no aldeamento missionário. Fazendo-se importantes intermediários na atuação missionária, principais indígenas também angariavam poder e prestígio revertidos em interesse próprio e de suas parentelas. A atuação como informante era outro aspecto das negociações. Com Roque, que morreu pouco tempo depois de se casar, Bettendorf se informou sobre onde, quando e como aconteciam as atividades rituais que o padre pretendia combater (BETTENDORF, 1910: 170).

Um indicador das configurações políticas locais é o papel de destaque da “principaleza” Maria Moacara, principal autoridade feminina da aldeia Tapajó e que detinha grande prestígio por exercer o papel de conselheira e “oráculo” (*id*). Foi com ela que Bettendorff negociou o

retorno de alguns de seus parentes que haviam se afastado da aldeia após os ataques de Bento Maciel algumas décadas antes. Ao interesse missionário de aumentar o povoado com novos descimentos se associava o interesse de Moacara e seus parentes de se defenderem contra as investidas violentas de grupos étnicos rivais. A aliança de representantes das famílias nobres com agente coloniais permitiu que os segmentos do povo Tapajó conquistassem importantes posições políticas na organização do povoado.

A negociação entre diferentes lealdades era, entretanto, um jogo complicado e tênue. Moacara, após a morte de principal Roque se recusou a casar-se com um sargento-mór indígena, e se casou com um soldado português. Um evento ocorrido em sua festa de casamento iria abalar definitivamente seu prestígio frente aos seus parentes. Durante a festa, missionários encontraram os restos mortais de seus antepassados e sugeriram queimá-los, intenção levada a conselho e apoiada por Moacara.

Tanto casar-se com um português quanto o apoio dado aos missionários no combate ao culto dos ancestrais lhe rendeu o afastamento de seu povo e provocou fortes tensões e divisões internas (HARRIS, 2015: 54). Após sua morte uma prima sua pretendeu herdar, sem sucesso, sua autoridade política, sendo obrigada, devido ao aumento das tensões internas, a se retirar da aldeia com seu cônjuge português. Se por um lado as alianças com os brancos representava a mobilização de forças para neutralizar eventuais ameaças externas, por outro, a modulação dessas alianças era necessária para a manutenção de vínculos organizados pelo parentesco.

Durante o levante contra os missionários em Belém em 1663, Bettendorf deixou a aldeia Tapajós. A instituição do regime das missões em 1686 e a realização de novos descimentos no período subsequente se expressam na historiografia como um novo momento de “prosperidade para a aldeia” do Tapajós (SANTOS, 1999: 65). Foi um momento de efervescência da atividade jesuítica com a realização de novos descimentos e de formação de novos aldeamentos em vários lugares da Amazônia. Novas aldeias – entre elas Borari – foram formadas a partir do desmembramento da própria missão do Tapajós agregando novos contingentes a partir de descimentos. Sua fundação coincide com o período de atuação da expedição punitiva ao Tapajós que foram acusados de terem matado à distância, por meio de feitiçaria, o padre Antônio

Pereira²⁶. A acusação de feitiçaria dos jesuítas contra os Tapajó foi usada como argumento para o envio de uma tropa de guerra em 1689 que promoveu um amplo massacre na região. Nas palavras de Sussuarana, na região do território Tapajó “foram queimadas 300 aldeias, entre grandes e pequenas, evento que muito enfraqueceu o número populacional da tribo” (2000: 370).

Ao final do século XVII a aldeia principal dos Tapajós já havia passado por intensas transformações com a desorganização de sua comunidade política e ritual e com um aumento significativo da presença portuguesa por meio da construção de uma fortaleza. Mark Harris notou que a morte de uma parenta da “principaleza” do Tapajós no final de década de 1670, última herdeira da comunidade política Tapajó, teria marcado o fim da comunidade política situada na foz do Tapajós. Remanescentes dessa antiga formação Tapajó teriam se incorporado ao regime missionário e outros migrado para o interflúvio desse rio com o rio Madeira (2015:54). A intensificação da presença colonial permanente na missão do Tapajós (Santarém) deu origem à formação de um povoado cuja estrutura dual se expressava na própria organização do espaço habitado. De um lado, o bairro aldeia, composto por indígena de vários segmentos étnicos de diferentes procedências. De outro, um núcleo habitacional formado em torno das instalações e equipamentos coloniais e composto por missionários, militares e outros agentes envolvidos nas dinâmicas extrativistas e escravistas.

No plano legal, a Lei Régia de 1693 transferiu novamente a administração das aldeias missionárias a capitães seculares, dando sequência a um “período anárquico” em relação ao controle da mão de obra indígena (HARRIS, 2015, 56). Nesse período diversos aldeamentos são criados no baixo curso do rio Tapajós por meio do deslocamento de índios já aldeados e de novos

²⁶ De acordo com Bettendorf (1910: 353) Antônio Pereira combateu com afinco os rituais festivos que subsistiam mesmo após 20 anos as proibições impostas por Bettendorf. Decidido a investir severamente contra o culto aos antepassados, queimou a casa onde se encontravam corpos mumificados e jogou as pedras rituais no rio. Pouco depois dessa temerária ação o padre foi removido do Tapajós. Essa investida sobre os corpos dos antepassados e sobre os objetos rituais foi tão marcante que em pouco tempo deixou a aldeia e em do Cabo Norte, perto de Caiena, foi assassinado por indígenas. Esse evento foi interpretado pelos jesuítas como ação de vingança dos pajés Tapajós. O fato teve tamanha relevância no meio missionário que mereceu um comentário no mínimo inusitado de Bettendorf. Reforçando a eficácia do pensamento xamânico atribuiu a morte de Antônio Pereira à feitiçaria, supondo que por vingança e ainda ressentidos com a atitude do padre, os Tapajó teriam instigado, à distância, os bárbaros do Cabo no Norte para que lhe tirassem a vida e o queimassem (SANTOS, 2000: 129).

descimentos²⁷. Como vimos anteriormente, as informações demográficas desse período apontam não só para a diversidade étnica que compunham as missões como também para o grande contingente de índios batizados que viviam nas proximidades das missões sugerindo que havia muito mais gente nos arredores das missões do que vivendo nelas. Um grande contingente de indígenas batizados (“índios cristãos”) vivendo relativamente próximos, mas autônomos em relação ao regime colonial, se formou ao redor do sistema missionário do Tapajós. Se aproximar temporária ou permanentemente da missão era uma possibilidade para essa população regional.

Por outro lado, a documentação histórica aponta que em Borari a presença permanente de brancos foi inexpressiva até o final do século XVIII, quando a revogação do Diretório dos Índios deu origem a uma época marcada pela dissolução e “arrematação” de empreendimentos coletivos e a ênfase em atividades privadas e concessão de terras a particulares. Ainda assim, poucos brancos se estabeleceram na região até em meados do século XIX, quando a navegação à vapor e a exploração de seringais nativos iria alterar significativamente o perfil populacional do médio Tapajós. Mesmo sem a presença permanente de branco na aldeia Borari, uma pequena estrutura administrativa foi implantada desde seu início e os cargos coloniais foram ocupados por indígenas locais que, imbuídos de representar a ordem e a governança colonial localmente, também agiam em defesa dos interesses vinculados ao campo do parentesco e aos seus sentidos próprios de comunidade. Na próxima sessão apresento a mobilidade espacial e as formas de perceber e vivenciar o espaço como um aspecto central dos modos de resistência nesses povoados indígenas. Diferentes perspectivas sobre a paisagem são resgatadas dos registros históricos.

1.5 – Mobilidade espacial e a vivência da paisagem entre indígenas das missões

A instabilidade da presença indígena nos aldeamentos missionários é um *tropo* constante nos escritos missionários (e posteriormente nos registros da administração colonial e na

²⁷ São José dos Maitapús próximo às cachoeiras (1722), Senhora da Conceição dos Arapiuns na margem esquerda do Tapajós em frente a missão Borari (1723). Nimuendaju informa que a missão Cumaru no rio Arapiuns (1730) teria agregado segmentos dos Tapajós e indígenas das etnias Comandis, Goanacuás, Marxagoaras, Apuatiás, Arapucús, Andirágoaris e outros (NIMUENDAJU, 1953: 55).

historiografia). A “inconstância” que, para os padres, representava um aspecto do ser indígena e um empecilho à conversão religiosa, para os indígenas expressava uma vigorosa forma de resistência à ordem colonial. Os deslocamentos para a realização de atividades econômicas sazonais (em empreendimentos oficiais e autônomos) e encontros sociais (festas de santo, visita a parentes) mobilizavam não só indivíduos, mas diversas parentelas dispersas ao longo dos povoados missionários, nas matas e sertões.

O padre João Daniel, que viveu na Amazônia entre 1743 a 1757 e foi missionário da aldeia de Arapiuns relata que os sítios que os indígenas possuíam nas *matas* eram lugares imprescindíveis a manutenção de suas formas de organização social. “Assim os tapuias viveriam contentes nos seus sítios, e roças, se os seus párocos os não obrigassem a vir à igreja”, observou João Daniel (1975: 283). A mata era o local onde os índios mantinham seus sítios e neles seus cultivos. Era também onde vivam os pajés, longe da influência dos missionários. Os sítios também eram refúgios das epidemias que eventualmente assolavam as missões. O que era visto como instabilidade pelos jesuítas constituía aspecto central da territorialidade indígena.

Frente ao controle político exercido por um número muito reduzido de agentes coloniais e principais indígenas, muitos segmentos étnicos reconstituíram suas vidas nesse ambiente, rearticulando suas relações de parentesco e alternando suas estadas nas missões com a habitação em regiões próximas, mas inacessíveis aos brancos. Encontros sociais sincronizados com datas comemorativas do calendário cristão eram importantes fatores da mobilidade sazonal. Os índios que pouco compareciam à missa, se deslocavam em massa para as missões em comemorações do calendário católico como o natal, o pentecostes, o espírito santo, e os dias de seus santos padroeiros (DANIEL, 1975: 213).

Essas datas do calendário cristão continuavam sendo festejadas com bebidas, música e dança, aos moldes dos antigos rituais festivos realizados, e eram eventos tão importantes que as atividades oficiais como expedições de coleta eram suspensas durante sua realização. Assim como no período de Bettendorf, os padres na primeira metade do século XVIII continuaram tentando proibir a realização dessas festas acompanhadas de danças, música e bebidas, mas não tiveram sucesso. Quando proibidos, se recolhiam para seus sítios onde passavam a realizar essas

festas de forma autônoma, constituindo nas matas outros novos pontos de aglutinação para o contingente indígena que ali habitava e circulava (*id*: 215).

No senso populacional das missões de 1730 foram registrados 235 “índios” em Borari em nítido contraste com cifra apresentada onze anos antes o padre Jacinto de Carvalho²⁸ para o raio de influência das missões do rio Tapajós (*apud* LEITE, 1943 (vol. 3): 361). Os padrões de mobilidade indígena dentro de um contexto regional possibilitam compreender o contraste entre os dados populacionais apresentados para os índios habitantes nas missões e o quantitativo geral de “índios cristãos” no baixo Tapajós. A historiadora Heather Roller, ao abordar as movimentações indígenas em expedições coloniais oficiais nos povoados do Diretório observou que a demografia pós-contato tende a desconsiderar as conexões intrarregionais como intercassamentos, troca de objetos e a participação em eventos populares (2015:12).

Longe de abrigar uma população estanque, as missões eram lugares com fronteiras porosas e sua estabilidade tinha estreita relação com continuidade de assentamentos onde habitavam grandes populações nativas antes da chegada dos portugueses. Borari, que já havia sido fundada 61 anos antes da instituição do Diretório permaneceu como um povoado ancorado num padrão de assentamento formado pela ocupação intensiva de áreas que permitiam maior suporte à produção agricultura. No povoado do Diretório dos Índios as pessoas geralmente viviam nas proximidades de suas roças (SOMMER, 2000:113). Como padre Daniel já havia afirmado uma década antes em relação aos aldeamentos jesuítas, pouca gente viva com maior permanência na vila. Em sua passagem por Alter do Chão, o frei Queiroz deixou registros que revelam o padrões de assentamento baseado em habitações dispersas. Aguardando a passagem de uma tempestade que caía enquanto seguia para essa vila, padre Queirós (1869: 197) aguardou em uma roça com casas cobertas e palha e lugares protegidos da chuva.

Nas periferias de Borari, a disponibilidade de uma extensa área com múltiplos ambientes (floresta, campos/savanas, áreas de TPA, igapós, morros, vales e igarapés) possibilitava a manutenção dos padrões de mobilidade que intercalava a habitação nos povoados missionários, na beira do rio, com a vivência em sítios situados nas proximidades de pequenos cursos de água

²⁸ Para o ano de 1719, o padre Jacinto de Carvalho estimou no baixo Tapajós 35 mil “índios cristãos” entre Arapiuns e Corarienses [Borarienses?] (*apud* Leite, 1943: 361)

que correm nos vales entre morros. Pesquisas arqueológicas recentes sobre as terras pretas situadas nos morros do vale do Lago Verde, no baixo curso do rio Tapajós, mostram que essas teriam sido áreas de refúgio durante o período colonial. Stenborg (*et al.* 2012) mostra que diversos sítios de TPA dessa área estão situados em locais remotos, de difícil acesso, no alto de morros, sugerindo que sua formação teria ocorrido posterior ao contato com os europeus, sugerindo adequações ao novo contexto.

Subjacente à mobilidade espacial indígena os missionários perceberam que havia uma percepção muito peculiar sobre as paisagens nas quais se movimentavam e associada a uma cosmologia marcada pela presença de outros seres. Um importante aspecto da cosmologia ameríndia ligado à mobilidade espacial se refere aos modos de percepção, relação e identificação com os ambientes e lugares. João Daniel dedica um considerável espaço para descrever alguns “lugares notáveis” e as formas como os índios compreendiam as paisagens nas quais se movimentavam.

A força de certos lugares e a forma com as quais os índios se relacionavam com eles foi notada pelos jesuítas em diversas de suas descrições. Um caso interessante se refere a um lugar chamado igarapé Mirim, no baixo curso do rio Tocantins, onde os índios que passavam diziam que ali andavam e moravam “pajés”, donos dos lugares. Todos os índios que passavam por lá deixavam uma oferenda pendurada nos galhos das árvores para o dono daquele lugar. A indignação maior do missionário se refere ao fato de que por mais que todos fossem cristãos raramente alguma canoa não deixava algum objeto.

A postura de reverência em relação ao ente do igarapé Mirim, emblemática da persistência das formas de pensamento indígena, inspirou uma expressão que os missionários utilizavam para se referir à força que certos lugares tinham sobre os indígenas. “Deixar a consciência no igarapé Mirim” parece ter se tornado um bordão missionário, sinônimo da “pouca fé” dos índios aldeados, mas que, ao contrário, aponta para a fragilidade da conversão religiosa e para a atualização das estruturas cosmológicas indígenas nos povoados do baixo Amazonas.

Para o padre, as formas como os índios compreendiam a paisagem trazia consigo sua visão de mundo “pagã”. A descrição sobre a forma como a consciência cristã cedia à força de certos lugares é elucidativa, contudo, da perspectiva indígena. Um exemplo se observa na

descrição das áreas de sambaquis situadas próximas à foz do Amazonas, nas quais os índios da missão Maracanã geralmente viam “homens marinhos”. Esses seres aquáticos, “em tudo semelhante ao homem menos no racional”, são homens, mulheres e crianças viventes abaixo da superfície do rio que eventualmente saíam à superfície (DANIEL, 1975: 86). Suas aparições estavam associadas a “lugares notórios”, antigos e conhecidos dos índios, onde se diziam ouvir vozes humanas, risos, choros, lamentos e sons de tambores debaixo da água. Lugares onde as embarcações, não só as conduzidas por indígenas eram assaltadas por ataques invisíveis com areia e pedras (*id.*: 63). As descrições de João Daniel aponta que essa percepção peculiar dos lugares não se restringia aos habitantes do delta amazônico.

Os índios da missão do Tapajós, que transitavam ao longo desse rio também possuíam uma percepção bastante semelhante sobre essas “notórias” paisagens. Próximo à cachoeira do rio Tapajós, a cinco dias de viagem de remo acima de sua foz, havia um lugar desses muito respeitado pelos indígenas da missão do Tapajós. Era um lugar de arquitetura diferenciada aos moldes de um “convento” e que, na visão do padre João Daniel, seria uma das marcas da antiga passagem do apóstolo São Tomé pela região em tempos pré-coloniais. Para os indígenas do baixo Tapajós, no entanto, esse era o lugar da criação humana e onde teriam habitado os primeiros moradores da região. João Daniel diz que, na visão dos indígenas do baixo Tapajós, este seria o local de onde teria saído toda a humanidade: os brancos pela porta voltada para a foz do rio e índios pela porta à montante e que corresponde a direção de suas aldeias. As diferentes orientações da saída de cada um teriam determinado suas diferenças, expressas na cor de suas peles.

Um evento ocorrido no rio Cupari, nas proximidades desse lugar da criação humana, presenciado por um *principal* da Vila de Santarém e narrado por outro missionário a João Daniel e mostra como a noção de “homens marinhos”²⁹, abrangente no baixo Amazonas, se expressava entre os habitantes da missão do Tapajós nos idos de 1750.

...estando ele [o principal] com outro índio nas margens, e praias do rio Copari (que, como já dissemos deságua no Tapajós pouco acima da sua boca) por causa de negócio, viram sair do rio muitos homens, mulheres, e meninos rindo,

e falando entre si uma tal linguagem, que nenhum dos dois entendiam... (1975: 86).

Interessante notar como o próprio padre João Daniel afirma acreditar na existência dos homens marinhos como criaturas animais e descreve-os como componente da fauna aquática e os inclui no seu capítulo 14 - *Da Mais Excelente Pescaria do Rio Amazonas*, junto de peixes e anfíbios. O padre não questiona sua existência, mas apenas a visão dos índios que os entendiam como homens que foram inicialmente criados na terra e depois passaram a viver no ambiente subaquático. João Daniel reforça a existência dos “homens marinhos” pela generalidade dessas narrativas, envolvendo casos ocorridos tanto com indígenas e brancos. Ele relata ainda que um religioso lhe contou que viu pessoalmente um homem marinho próximo a um lago. Em outro caso narrado, descreve como um pescador fogueou o filho de um “homem marinho” e no dia seguinte ouviu vozes chamando-o para curá-lo. Além dos “homens marinhos”, outras “figuras medonhas” apareciam em rios, lagos e paragens que os índios não se aventuravam entrar. Os índios da região respeitavam muito e evitavam entrar nesses lagos, entre estes um situado a meio de dia de viagem acima da boca do Tapajós e de onde se encontravam as pedras de muiraquitans. Para os indígenas esse lago, cuja localização e descrição o identifica com o Lago Verde de Borari, estaria povoado por forças, “infestado de algum diabo” (1975:240).

Outro aspecto relevante dos modos de relação com os lugares se refere às figuras medonhas comuns aos índios “mansos” e “bravos” e que apareciam em determinados lugares na mata, conhecido como curupira. Presente tanto entre índios “bravos” quanto entre os “mansos”, mostrava os caminhos do mato a quem a obedecesse e distribuía pancada nos desobedientes. O curupira se mostrava como um vulto de figura humana, “nu como tapuias”³⁰, de cabeça raspada e que eventualmente produziam grande estrondo na mata. Comunicavam-se e indicavam o caminho para os índios nas matas motivo pelo qual era visto pelos missionários como uma das manifestações do “diabo”. Esses entes de “figura medonha” eram também forças auxiliares. Quando obedecidos e agraciados em suas demandas ajudavam os indígenas em seus afazeres, os

³⁰ Imagens contemporâneas do curupira no Tapajós apresentam um pequeno ser peludo, de estatura parecida com a do homem, como os pés virados e cujo assobio, abano de mão e olhar geram confusão, loucura e morte nos humanos.

alertava sobre a chegada do inimigo português ensinando-os o que deviam fazer para se acautelarem “e muitos outros segredos” (1975: 239).

Além dos modos de relação com os lugares, as observações sobre as persistências nas práticas religiosas e cosmológicas dos indígenas das missões no baixo Amazonas marcam boa parte do monumental *Tesouro Descoberto*. Destaca-se a persistência dos rituais dos antepassados e dos objetos rituais (pedras) na aldeia do Tapajós relatadas por João Daniel mesmo depois de cem anos da atuação missionária. A expulsão dos jesuítas e a instituição do Diretório dos Índios se refletem num hiato historiográfico sobre as práticas rituais indígenas na segunda metade do século XIX. Essa visão de mundo, compartilhada pelos habitantes das missões do Pará colonial foi combatida pelos missionários, mas resistiu ao longo dos séculos.

Cem anos depois dos últimos relatos neste sentido, o naturalista Henry Bates (1979 [1876]) subiu o rio Tapajós e se impressionou com a paisagem tapajônica. Diferentemente da monotonia que relatava sentir ao longo curso do rio Amazônas, com suas paisagens sem relevo, os lugares que visitou nos arredores de Santarém e de “Altar do Chão” lhe evoca o “pitoresco”, aspecto da paisagem recorrente nos relatos de viajantes desse período. O aspecto pitoresco da paisagem era uma sensação que não só Bates como tantos outros viajantes europeus que viajaram ao redor do mundo procuravam experimentar e reportar às suas audiências (PRATT, 2011).

Ao descrever, por exemplo, sua passagem pela baía de Mapiri, um dos cursos d’água das redondezas de Santarém, Bates parece notar com satisfação os “morros de forma estranha” e a rica variedade de palmeiras nas proximidades de uma praia de areias “alvas e cintilantes”. Seu comentário sobre a configuração da paisagem que vê é revelador do que poderíamos de chamar de um deleite pictórico.

Tudo isso se estende diante de nossos olhos como se tivesse sido pintado sobre uma tela. A extraordinária limpidez da atmosfera delinea a paisagem inteira com tamanha nitidez que toda a noção de distância desaparece e a gente tem a sensação de que todas as coisas ao redor estão ao alcance da nossa mão (154: 1979) [1876].

Naturalistas como Bates e Alfred Wallace, entre outros, produziram uma modalidade de narrativa sobre a região amazônica que se distinguiu daquelas feitas por cronistas, missionários e administradores coloniais nos séculos anteriores. Mais do que reportar e enfatizar as

potencialidades e dificuldades das terras desbravadas para possibilitar o planejamento dos empreendimentos seculares e religiosos coloniais, os naturalistas e cientistas imperiais procuravam descrever com a maior fidelidade possível a natureza e os componentes, principalmente biológicos, da paisagem. Apesar de sua ênfase no pitoresco e no exótico, a descrição metódica de Bates traz também ricas informações sobre a morfologia social, os trânsitos, os rituais públicos, as crenças e até mesmo das categorias culturais de espaço entre indígenas do baixo Tapajós.

O caso de Cecília, velha índia pajé com a qual Bates se encontrava com frequência durante seus passeios exploratórios ao sul da cidade de Santarém nos primeiros anos de 1850, apresenta outra percepção do espaço que nos traz importantes elementos de contraste com a perspectiva do naturalista. A paisagem que se delineia dela se refere não apenas ao visto, ao deleite visual, mas principalmente a um campo perceptivo e vivencial do lugar, estruturado pela profundidade histórica da habitação, cujos aspectos centrais retomam implicitamente as descrições feitas por João Daniel cem anos antes.

Frequentes vezes encontrávamos com uma índia velha, chamada Cecilia, que possuía uma pequena plantação na mata. Essa índia tinha a fama de ser uma feiticeira e, ao conversar com ela descobri que se orgulhava de seus conhecimentos de magia negra. Seus cabelos levemente ondulados indicavam que sua origem não era indígena pura. Segundo me informaram seu pai era mulato. Ela sempre nos tratava com muita amabilidade, indicando os caminhos mais fáceis, explicando as virtudes e os usos de diferentes plantas. Muito me diverti falar a respeito do lugar. Sua vida solitária e a melancolia que a mata inspiravam parecem ter enchido sua cabeça com fantasias e superstições. Dizia que havia ouro no leito do regato e que o murmúrio da água caindo nas pequenas cascatas era a voz da mãe-d'água, falando sobre o tesouro escondido. Para ela o estreito caminho entre dois morros era o portão, e tudo o que estava lá dentro é terra encantada. O morro ao pé do qual estávamos acampados era a morada do mago, dizendo-me ela com toda a seriedade, que tinha longas conversas com ele. Esses mitos eram invenções de sua mente, e era dessa forma que nascia um número infinito de lendas semelhantes na imaginação infantil dos índios e mestiços pobre de todas as partes do país (1979 [1876]: 155-156).

Apesar de classificar a narrativa de Cecília como “fantasia” de uma mente indígena “infantil” essa descrição de Bates resgata a temática dos “lugares notórios” ensaiada por João Daniel e retoma a questão dos modos nativos de percepção e de relação com os lugares

informados por uma visão xamânica. O orgulho de seus conhecimentos, bem como o reconhecimento de seus vizinhos, indica que a prática da pajelança era uma importante marca de identidade da velha Cecília, pajé mulher. Os conhecimentos ambientais de Cecília, utilizados pelo naturalista em suas pesquisas, se revelam não apenas na geografia dos caminhos, mas principalmente em noções mais abrangentes sobre os componentes da paisagem, tais como a “mãe d’água”, os “tesouros escondidos” e uma “terra encantada”, morada de um “mago”. Noções constituídas a partir da ideia geral das “mães” de diversas coisas - mãe da água, mãe da mata, mãe da mandioca, mãe do milho, entre outras mães relatadas por cronistas e padres que estiveram pela região entre 1661-1850 – remete ao princípio criador e de vitalidade das coisas e dos seres.

No caso das atividades práticas como agricultura e pesca, a lógica subjacente ao poder das *mães* se expressavam em objetos rituais de pedra e de barro (BETTENDORF, 1910; QUEIRÓS, 1876; DANIEL, 1975). Maurice Heriarte observou em 1639 a realização de rituais da plantação que asseguravam a fertilidade das plantações entre os Tapajó e envolviam artefatos rituais como “ídolos pintados” a quem eram dedicados como oferenda “dízimo” da colheita de suas grandes plantações de milho. Bispo Queiroz notou em 1763 que em Santarém o culto a “mãe da mandioca” era feito com uma pedra de cerca de trinta centímetros de diâmetro disposta no centro do roçado como fosse um altar. Sobre esse caso, Barbara Sommer notou que apesar das alianças estabelecidas com os portugueses e da participação em ritos católicos, crenças fundamentais indígenas não haviam sido modificadas (2000: 38).

Ao compreender as descrições de Bates sobre a velha Cecília no contexto mais amplo das descrições históricas sobre as dificuldades da conversão religiosa é possível observar que os indígenas dos baixo Tapajós e de outros povoados indígenas do baixo Amazonas mantinham uma forma particular de pensar e se relacionar com os lugares, derivadas e variantes daquelas descritas desde os primeiros momentos coloniais. Os registros de João Daniel sobre a segunda metade do século XVIII século antes não escondiam o pessimismo da perspectiva jesuíta sobre a conversão dos *gentios* e traz diversos exemplos de uma relação com os lugares moldada a partir da mobilidade espacial e de formas peculiares de apropriação simbólica e mítica da paisagem.

As formas de apropriação de novos lugares e a constituição de sentidos de pertencimento e de localidade (LOVELL, 1998) no baixo Tapajós refletem as persistências cosmológicas como

uma faceta da resistência à ordem colonial e aos planos de sedentarização e de conversão religiosa perseguidos pelos missionários (CIPRYANO, 2007). Etnografias recentes mostram que ordenamentos simbólicos sobre os lugares ancoradas em noções particulares sobre “mães” de espécies animais e vegetais e sobre “donos dos lugares” revelam a importância estrutural de modos de relação entendidos como de “domínio e maestria” (FAUSTO, 2008) para as populações indígenas e ribeirinhas nessa região (WAWZYNIAK, 2008; VAZ FILHO, 2010; MAHALEM LIMA, 2015). Abordo com atenção esses modos de relação nos capítulos 4 e 5. Na sessão seguinte procuro compreender o processo de formação e transformação da aldeia Borari, explorando as diferentes formas de apropriação dos aparatos coloniais e a consolidação de um forte sentimento de localidade e pertencimento, a despeito das constantes movimentações, que eclodiu no conturbado período da independência do Brasil.

1.6 – Borari: persistências entre fluxos

De acordo com Barbosa Rodrigues (1875: 24), o aldeamento de Borari foi formado pelo descimento de índios “Cayoanas e Tapaipurus”, por ação do padre Antônio Pereira que atuou no Tapajós entre 1682-85. Sucessivos teriam sido realizados ao longo do século XVIII. Poucos anos depois de sua fundação, o padre José Souza teria descido realizado um novo descimento com indígenas Napaipurus e Curares desde a localidade de Jaguarary, a montante. Ainda de acordo com a leitura dos registros feitos por Barbosa Rodrigues, os indígenas aldeados em Borari foram transferidos em 1720, pelo padre Sebastião Fusco para a aldeia do Tapajós.

Diferente do que supõe o padre Serafim Leite (1943 (Vol.3): 363), essa informação sugere que essa missão foi fundada em local separado da missão principal, agrupada àquela e, depois, novamente desmembrada. Na narrativa dos feitos missionários, o padre Manuel Ferreira teria levado para Borari o principal “Masanemarú com os seus subordinados” e fez por conta própria, sem apoio do governo, descimentos e com “uma boa multidão de índios vindos das tribos de Maricá e de Ocanháá (...)” (CAEIRO, 1936: 489). Para o historiador Felisberto Sussuarana (2000: 370), Masanemarú seria um importante chefe Tapajó. Nimuendaju, por sua vez, sugere

que segmentos dos Tapajó continuaram em Borari após a implantação da missão (apud STENBORG & SCHAAN, 2012: 240) o que levaria a supor que seu “abandono” em 1720 teria sido apenas parcial ou momentâneo. Bispo Queirós, outro importante viajante e escritor desse período, mencionou a presença na vila de família indígena *descidos* do rio Japurá no ano de 1762 (1869: 200). É provável que tivessem descido a pouco tempo porque ainda não eram batizados. Apesar do intenso medo que nutriam pelo rito de iniciação católico, todos foram convencidos pelo bispo a se batizar e receberam alguns "donativos" em troca. Outros indígenas, "a maior parte da gente que havia", foram crismados (*ibid*).

Por outro lado, podemos supor que o principal Masanemarú, chefe de várias famílias, tinha seus interesses próprios ao concordar com a proposta missionária de mudar-se para Borari. Como vimos os descimentos envolviam um longo processo de negociação entre diferentes partes envolvidas e seu sucesso estava vinculado a diferentes fatores, entre eles, os atrativos acionados para convencer os grupos a se mudarem para os aldeamentos. Nesse aspecto João Daniel relata que os missionários eram orientados a apresentar motivos imanescentes – oferta de bens, defesa contra brancos - para que os índios descessem às missões (1975 (T.II): 40), pois as noções transcendentais pareciam não seduzi-los. Em algumas situações a própria ausência de condições para a realização de atividades econômicas (roça) – como no caso é mencionada a escassez de terras na aldeia Tapajó – era fator suficiente para motivar tais mudanças. Ao tratar o tema das motivações para grupos indígenas descerem os rios e se estabelecerem nas vilas e em suas proximidades, Sommer mostram que as vilas eram espaços abertos para receber novos contingentes e que as motivações para a mudança de lugar eram diversas (2000: 102).

Um caso envolvendo um grupo de índios identificados como Arú (termo que também é toponímia no Lago Verde. Ver Cap. 2) elucidada as motivações dos próprios povos descidos para descerem em direção às vilas. Essas motivações tinham a ver também com uma dinâmica intertribal que estrapolava da relação com agentes coloniais. Em 1775, uma grande seca que atingiu a região levou os Munduruku a saquear roças na região de Alter do Chão. Nesse período alguns indígenas Arú cogitaram permanecer na vila. Essa informação foi repassada pelo então Diretor de Alter do Chão, Francisco de Coelho Mesquita ao Governador do Pará, que relatou também que o chefe de canoas de Alter do Chão encontrou alguns índios Arú no rio do Cruz.

(SOMMER, 2000: 153). Analisando os registros paroquiais de Santarém referente ao ano de 1823, Kelly-Normand (1982: 103-104) observou que alguns índios Arú foram batizados em Santarém. O termo Arú atambém aparece como toponímia de uma região de savana a poucos quilômetros no interior de Alter do Chão, nas proximidades do lugar conhecido como Areia Branca. De acordo com Josefa Maria, liderança Borari falecida em 2015, Arú seria toponímia do lugar habitado pelo povo homônimo que no período da Cabanagem teria migrado para o rio Arapiuns e constituído na cabeceira de um de seus afluentes a aldeia Novo Lugar, atualmente circunscrito à Terra Indígena Maró. Menos de duas décadas depois, a carta de outro diretor - Raimundo Sanches de Britto – ao governo geral menciona novos trânsitos dos Arú que, temendo ataques dos Munduruku, teriam se mudado para Monte Alegre onde seus parentes já haviam se estabelecido (SOMMER, 2000: 103).

O exemplo dos Aru em Alter do Chão mostra que grupos que desciam os rios se estabeleciam e desertavam dos povoados do Diretório dos Índios por diversos motivos. Às vezes se estabeleciam nas proximidades das missões apenas temporariamente. Em 1762, 40 índios Maué desertam do lugar de pinhel, poucas léguas acima de Alter do Chão. Em 1792, em plena expansão bélica Mundurukú, quinze índios Maué se estabelecem perto de Alter do Chão. Apesar das tentativas do diretor Raimundo Sanches de Britto em mantê-los por lá, recomendando que plantassem roças, eles desertaram a vila (SOMMER, 2000:176).

Pouco menos de vinte anos antes os Munduruku protagonizaram um notável processo de resistência armada contra agentes coloniais. Provocados por uma tropa militar portuguesa que subiu ao rio de Tropas, no médio curso do rio Tapajós, em busca de escravos, os Munduruku reagiram com uma força e ímpeto inesperados (RODRIGUES, 1875: 120). Após contra-atacarem a tropa que pretendia negociar escravos, persegui-os Tapajós abaixo e, na descida, atacaram diversos povoados às margens do Tapajós até chegarem a Santarém onde, por fim, atacaram e sitiaram a tropa aquartelada na principal fortaleza da região. Esse foi o início de um processo belicoso – com ataques de ambas as parte - que iria se estender por cerca de duas décadas até o armistício entre os Munduruku e os portugueses nos últimos meses do ano 1794 (CEDEAM, v.6 n.11 1987:159). Nas quatro últimas décadas do século XVIII os Munduruku fizeram expansões

guerreiras em diferentes regiões no alto Tapajós e em direção do Xingu (SUSSUARANA, 2000: 304).

E durante essas expansões, algumas famílias iam se estabelecendo ao longo do caminho, como foi registrado em 1784 pelo engenheiro da expedição do governador Martinho de Souza Albuquerque que subiu o rio para observar e socorrer fortalezas e povoações. Para o historiador santareno Felisberto Sussuarana a descida Munduruku se efetuou “em etapas de ocupação, temporária pela maioria, com minorias deixadas para trás como nos arredores de Santarém (*ibid*: 325). Tanto os engenheiros Julião Honorato Correa de Miranda e Antônio Manuel Gonçalves em 1871, quanto o cientista imperial Barbosa Rodrigues encontram e conversaram com uma testemunha desse ocorrido. Era uma “velha tapuya” natural de Alter do Chão que ambos expedicionários encontraram morando na ilha do Tracuá na casa do Sr. Albuquerque Aguiar. Essa senhora, que já tinha seus “120 anos”, estava em Alter do Chão quando os Munduruku passaram devastando tudo e os moradores apavorados todos “fugiam abandonando o que possuíam” (RODRIGUES, 1875: 121).

Pelos relatos de Barbosa Rodrigues e de outros compiladores dos registros missionários podemos observar como nas primeiras décadas do século XVIII, a ação missionária estimulou o deslocamento de diversos grupos tribais para as missões do Tapajós e como os grupos indígenas contatados pelos padres iam, de acordo com seus projetos, passando por diversos povoados, descendo progressivamente o rio como, por exemplo, os Napaipurus e Curarés passaram por Itapuama e Jaguarari até chegar a Borari (*ibid*: 53). Os aldeamentos não só atraíam novos contingentes como também abrigavam dinâmicas de dispersão, fissão e formação de novas coletividades.

Nesse sentido, Barbara Sommer (2000) menciona a existência de “mocambos” no interior de Alter do Chão formados a partir por coletividades que evadiam da vila. Eventualmente, divisões internas aos povoados levavam a evasão e a formação de novas coletividades em suas proximidades (*ibid*: 182). Outros grupos buscavam uma distância maior dos centros coloniais. Em 1774, um destacamento que buscava grupos hostis no rio Arapiuns acabou encontrando fugitivos de Alter do Chão que estavam morando numa grande casa coletiva. Registros do começo da década de 1770 revelam que alguns desertores de Alter do Chão, “fugidos da igreja”,

tentando escapar da investida dos Munduruku nos povoados do Tapajós, foram encontrados pelo administrador da pescaria real em Vila Franca. Os Munduruku, que em uma de suas expansões guerreiras haviam destruídos grupos de “mocambos” próximos a esta vila, passaram próximos desses fugitivos, mas não os teriam avistado (*ibid*: 144).

Em 1757, cinco anos após a demarcação dos limites coloniais entre Portugal e Espanha definidos pelo Tratado de Madrid, foi instituído o Diretório dos Índios. Os Jesuítas foram expulsos e o regime das missões extinto. O controle das missões foi transferido para agentes civis (Diretores) designados pelo governo colonial. Com diretrizes estabelecidas visando à integração do índio na sociedade brasileira em formação a nova legislação proibiu o uso línguas indígenas e estimulou o casamento entre indígenas e brancos. No entanto, a ideia predominante se referia à administração do trabalho indígena no âmbito de um regime laico (MENÉNDEZ, 1981: 303) dentro de um plano civilizatório (ALMEIDA, 1997).

Tapajós era uma das onze regiões divididas na administração pombalina. As vilas mais importantes estavam situadas nas margens dos grandes rios. A maioria destas foram aldeias indígenas pré-coloniais e suas origens em antigos assentamentos influenciaram na sua prosperidade e longevidade. As vilas principais tinham o conselho da câmara formado homens locais de posição e nas vilas menores o conselho local era composto pelos principais. Cada vila tinha um diretor designado pelo governador e um vigário designado pelo bispo. Chefes de canoas lideravam expedições anuais de coleta no interior.

O Conselho da Câmara e a figura de Diretor foram instituídos como órgãos de governança local. O primeiro tinha o papel de proceder à distribuição dos trabalhadores para as atividades oficialmente determinadas. Os Diretores eram o elo do governo central junto às populações locais. No topo da hierarquia política da vila estavam diretores e principais, responsáveis pela governança local. Abaixo deles, oficiais menores e índios de serviço. De acordo com o Diretório, diretores tinham papel civilizatório e o vigário, naturalmente, papel evangelizador. Principais eram responsáveis pela governança local e intermediários entre o governo e os trabalhadores. Oficiais também eram importantes intermediários (SOMMER, 2000: 216).

Principais e oficiais eram figuras fundamentais para o funcionamento da hierarquia política no Pará colonial. Pessoas em posição de liderança para obterem algum sucesso precisavam negociar entre interesses locais e do governo. Diretores precisavam negociar entre a aliança com os principais e a fidelidade ao governo. Principais negociavam com diretores, oficiais de menor patente e trabalhadores. Entre os trabalhadores indígenas a estratificação dos oficiais era a seguinte: principal, capitão-mór, sargento-mór, capitão, ajudante, alferes e meirinho. Abaixo estava o pessoal disponível para o serviço e os dispensados como marceneiros, ferreiros e outros artesãos. Dado que a produção nas roças comuns e particulares eram obrigações primárias no regime do Diretório, oficiais ferreiros eram importantes figuras e indispensáveis para o conserto das ferramentas agrícolas (*ibid*: 117).

Dissemos anteriormente que, em sua passagem pela vila o bispo São José notou que todas as posições oficiais eram ocupadas por índios, enfatizando a solidariedade interna apesar da hierarquia dos cargos coloniais (1847: 198). No entanto, registros de arquivo mostram também as tensões entre os oficiais indígenas em torno do controle do trabalho indígena. Nesses conflitos a hierarquia da governança colonial era desconsiderada e acontecia de subordinados preterirem seus superiores para buscar vantagens ou relatar abusos diretamente ao governo geral da província. Em carta enviada ao governador do Pará o Sargento-mór Inácio de Azevedo de Alter do Chão, ao tempo que solicitava duas índias “da sua mesma nação”, protestou contra o tratamento dispensado a ele pelo seu superior o diretor Inocêncio. Estava em questão o controle sobre os trabalhadores indígenas, que o Sargento-mór achava estar sendo usurpado³¹ (SOMMER, 2000: 220). Note-se, portanto, que o controle do trabalho indígena não era disputado apenas por militares e missionários. Para os chefes indígenas locais, investidos ou não em cargos oficiais, o controle sobre a mão de obra de suas redes de parentesco era fonte de poder nos espaços de mediação com as autoridades coloniais.

³¹ "Diz Ignacio de Azevedo Sargento Mor da villa de Alter do Chio que elle supp. "selhe faz persizo pedira V.E:c' lhe concedea duas Indias p.' o servirem da sua mesma nassao e Juntamente lhe faca esmolla conceder-lhe que possa Levar p.' Sua Companhia hua sua Irma viuva chamada Cathirina que seacha em villa franca etambem quer que V.Ex.' lhe faca m.º ampliar-lhe agraca deque elle Supp.' tinha mandado soubri os seus Naturaes p.' que o Principal Ignocencio da dita V.' lhe de parte quando quizer fazer algumas despozicoens de Indios p.' que o Supp.' tenha a Regalia delhos nomear eque o dito principal trate com maiz atencao ao Supp.'" Requerimento, Altar do Chao, n.d. [1761], APEP cod IO8(2I), doc. 30. Em Sommer (2000: 220).

O período de vigência do regime pombalino é caracterizado pela historiografia amazônica como uma ruptura com o período anterior marcado pelo declínio e atraso dos povoados de indígenas aldeados. Tempo em que os povoados das missões teriam se estagnado e se desestruturado social e demograficamente. Todavia, a historiadora Heather Roller (2015: 13) argumenta que as grandes mudanças no regime pombalino foram de ordem jurídica e no simbolismo espacial, cujos efeitos práticos representaram a continuidade com as atividades já realizadas no período anterior. Apesar de se colocar como um novo projeto político para a colonização do país, partindo de severas críticas sobre a forma de organização do trabalho administrada pelos missionários, o novo regime não alterou significativamente os padrões demográficos, sociopolíticos e econômicos do período anterior. Frente à nova política, membros das principais famílias locais se organizaram para manter seus cargos e se manterem como intermediários entre os trabalhadores indígenas e o governo da província.

Na aldeia Borari, renomeada para vila de Alter do Chão, o engajamento nas atividades coloniais reforçou a hierarquia interna por meio da reatribuição de funções administradas localmente. A administração do trabalho a cargo dos missionários foi transferida para o conselho da câmara e para os diretores que deviam agir de acordo com as determinações do governador. Frente à nova política, os chefes das famílias indígenas mais importantes se organizaram para manter seus cargos e continuarem como intermediários entre os trabalhadores indígenas e o governo da província. A participação em expedições que oficiais relevantes era uma importante fonte de prestígio e geralmente recompensada com títulos de oficiais.

Um exemplo da participação de um oficial indígena de Borari em expedições oficiais de destacada importância pode ser observado no *Auto de posse real e pessoal dos mineraes de prata e outros quaesquer metal do Rio Tapajoz para a coroa de Portugal 1755*. Esse documento reproduzido em parte por Alexandre Rodrigues Ferreira em seu *Diário ao Rio Branco* (1994) informa a participação do “Índio Duarte”, oficial de ferreiro da aldeia de Borari, na expedição para a tomada de posse das minas de ouro e prata situadas na região de cachoeiras do rio Tapajós. Índio Duarte, que provavelmente conhecia bem a região a que se destinava a expedição, presta um importante serviço na expedição não apenas como guia, mas, sobretudo como testemunha dos

termos consignados no auto de posse pelo escrivão. Sua credibilidade e importância se revelam por figurar, apesar de iletrado, como testemunha de um documento oficial enviado ao Rei.

As motivações para a participação nas expedições coloniais variava com a posição na hierarquia interna do povoado e as possibilidades de explorar as possibilidades de angariar prestígio e poder político e econômico de seus cargos. Para os Diretores uma forma de lucrar com os resultados da coleta, uma vez que tinha a porcentagem e um sexto sobre o montante coletado além de subsídios para prover as expedições. Para os cabos de canoa, as expedições significam uma forma de fazer seus negócios próprios. Os oficiais como o “Índio Duarte” adquiriam prestígio participando de expedições relevantes. E para os índios trabalhadores (remeiros, guias, pescadores) as expedições era uma forma de evitar tarefas mais duras na vila e nos demais serviços reais, além de constituírem momentos de encontros sociais e uma forma de adquirir algumas mercadorias.

Outro documento desse período permite supor que a hierarquia administrativa em Borari, apesar de importante fonte prestígio e poder, parecia estar ancorada em noções de autoridade já notadas entre segmentos da comunidade política do Tapajós. A existência de uma nobreza indígena e a manutenção de nexos comunitários de solidariedade entre indígenas situados em diferentes posições administrativas internas à vila de Alter do Chão foi observada pelo bispo São José durante quatro dias que esteve no povoado em janeiro de 1763. O bispo esteve na aldeia e observou que todas as posições oficiais – diretor, vigário, principal, camarista e capitão-mór – eram ocupadas por índios. A descrição de São José sobre as condições materiais do povoado revelam interessantes informações sobre sua organização. Estruturada no idioma da senioridade, a autoridade feminina, característica do domínio Tapajó, ainda se mostrava operante e irredutível à hierarquia oficial.

A igreja, casas de residência e a dos índios, tudo é pobre. Tem diretor, vigário e principal, camaristas como as mais vilas, e também seu capitão-mór, e como são índios tem cuidado especial que os outros vivam em paz: sem embargos que eles creem mais os ditos de uma velha tonta que a um concilio de padre (...) (SÃO JOSÉ, 1847: 198).

O mais surpreendente e que encheu de indignação o frei foi perceber que os indígenas em posição de comando na hierarquia administrativa local respeitavam severamente a autoridade de

uma velha índia que, como Maria Moacara, dava conselhos e era mais ouvida do que “um concílio de padres”. Configurações políticas semelhantes, envolvendo mulheres de famílias nobres em posição de prestígio e autoridade como Moacara, sua mãe Ana, a velha índia de Borari e outros exemplos (LEITE, 1943 (vol. 3): 359), foram registradas em diferentes lugares no baixo Amazonas. Para Barbara Sommer, o caso registrado por São José em Borari seria uma das sobrevivências das formas sociais dos Tapajós, notadamente o aspecto informal da liderança feminina que existia abertamente em meio ao regimento colonial (2000: 228).

Na aldeia Borari de meados do século XVIII se observa, portanto, uma lógica de organização política semelhante à do aldeamento principal do Tapajó, onde a atuação missionária tinha como contrapeso a forma como os chefes indígenas locais dirigiam a relação com os atores coloniais em seu próprio interesse. Em Borari, no entanto, a presença militar não era ostensiva e a autoridade local era um índio que nas palavras do citado bispo tinha “cuidado especial que os outros vivam em paz”. Bispo São José não deixou de notar a importância dos “condecorados”, índios com funções oficiais, que, como no tempo de Bettendorf, eram figuras centrais para a realização do descimento de grupos que ainda vivia longe do convívio da aldeia missionária (1869: 198). A menção ao medo que os índios tinham de que seus filhos morressem no batismo é outro aspecto notado por São José (1847: 200) na missão Borari e que já havia sido mencionado por Bettendorf cem anos antes na vizinha missão Tapajó (1910: 261).

Diferente da narrativa historiográfica que caracterizar a vila pombalina uma ruptura política e econômica em relação ao povoado missionário, a historiadora Heather Roller (2014) argumenta que o período pombalino não marcou um novo começo, mas uma continuidade com a organização política e econômica das povoações criadas como aldeamentos missionários. Além de práticas econômicas e rituais, antigos padrões de uso comum da terra e estruturas de governança locais foram mantidos (2014: 13).

Através da análise de documentos de arquivo - testemunhas em inquéritos e petições a autoridades – Roller mostra que o exercício da mobilidade espacial e a cumplicidade e negociação entre diretores e índios aldeados foram elementos centrais no processo de construção de autonomia nos espaços das vilas pombalinas. Não raros são os registros de autoridades do governo geral que criticam a postura de cabos preguiçosos e negligentes que faziam negócios

próprios e não-oficiais (2014: 67). Nas entrelinhas dos registros sobre a “preguiça” e “negligência” dos diretores, podem-se observar espaços negociação e compromisso entre diretores e os índios aldeados no contexto da realização de atividades econômicas e administrativas oficiais como as expedições de coleta e os descimentos.

De acordo com Harris (2010), a continuidade de famílias em muitos povoados indígenas entre os séculos XVIII e XIX foi possibilitada não somente pela posição de nobreza, mas, sobretudo pelo papel do parentesco como idioma de relações entre indivíduos e como base de pertencimento ao lugar. Famílias, que tinham seus povoados de origem como referência, também se dispersavam como estratégia de maximizar o acesso ao trabalho e a propriedade.

A existência de uma elite indígena local cujo poder se relacionava ao acesso à terra, capacidade de mobilização de mão de obra e ocupação de posições administrativas dentro da administração colonial local conferiu a vitalidade a certos grupos familiares cujas estratégias de reprodução social se orientavam sobretudo na modulação das alianças entre segmentos dispostos diferencialmente no plano da relação colonial. Essas estratégias eram orientadas por lógicas próprias de lidar com a alteridade marcada por um dualismo constitutivo. No nível das alianças abrangiam dispositivos sociais voltados para a recorrente interação e a eventual incorporação seletiva de forasteiros no campo de uma tendência mais geral de fortalecer suas próprias redes de parentesco.

CAPÍTULO 2

LUTAS PERENES POR AUTONOMIA

“A história mais útil dos "índios domésticos" do Pará e seus descendentes caboclos não será a história de suas opressões, mas sim a história de sua adoção seletiva e de sua adaptação criativa às instituições estabelecidas pelo colonialismo europeu entre eles. Uma história de sobrevivência na tripulação de canoa, no local de trabalho e na aldeia; uma história da construção de formas sociais novas e duradouras, desafiando as expectativas das autoridades colonialistas; uma história de resistência e rebelião ocasional e de manutenção permanente; uma história de recreação e renovação espiritual em meio à miséria; uma história de talvez vacilante, mas eterna esperança” (tradução livre, SWEET, 2007:12).

Nesse capítulo abordo o processo de fragmentação demográfica da vila de Alter do Chão e as conseqüentes transformações nas formações sociais da margem direita do baixo Tapajós no período compreendido entre 1836 e meados do século XX. A análise que proponho se ampara em uma leitura crítica das narrativas produzidas por viajantes que estiveram na região pouco tempo depois da Cabanagem, bem como na apresentação de novas fontes históricas e registros etnográficos, no sentido de produzir uma narrativa informada por uma perspectiva etnográfica da história. Parto da leitura crítica da historiografia que apresenta o baixo Tapajós como uma terra arrasada após a Cabanagem (BATES, 1979; RODRIGUES, 1875). Rejeito a ideia de um “extermínio completo” e destaco a dispersão populacional e a fragmentação das parentelas como um dos principais efeitos sociológicos dessa guerra sobre as formações sociais da região em estudo, o que levou a uma alteração nos padrões de assentamento e reforçou uma tendência à habitação em unidades de base familiar. A capacidade de adequação expressa em dinâmicas de contração e expansão social em consonância com os altos e baixos da economia mundial tem sido apontada como uma das características constitutivas das “sociedades caboclas” da calha do baixo Amazonas (NUGENT, 1993; HARRIS, 2006).

Essa análise crítica é necessária quando consideramos que a hegemonia da narrativa do extermínio sustentou um processo simbólico de produção da invisibilidade dos povos que sobreviveram aos inúmeros massacres cometidos em nome da “legalidade”. De acordo com Stephen Nugent (1993), por exemplo, a noção de que tais segmentos sociais compõem uma sociedade desestruturada (figurando como signo da decadência do projeto civilizador na

Amazônia) é contraparte constitutiva de sua produção como um *socius* hipernaturalizado. Por outro lado, ao percebê-los como anôma-los e imputá-los corresponsabilidade à sua condição subalterna, a historiografia oblitera o plano da violência prática por meio de uma corrupção simbólica. Essa visão e as noções de degeneração e insignificância ante o meio natural podem ser vistos como os principais dispositivos simbólicos que amparam os sentidos da classificação social caboclo como um tipo transitório, anômalo e patológico.

Compreender a marginalidade e a invisibilidade social desses segmentos implica, desta forma, perceber sua dimensão de construção epistemológica. Neste sentido, observo a produção das noções de extermínio e de vazio demográfico nas narrativas históricas hegemônicas como parte de processos mais gerais de constituição da ideologia do estado nacional nos sertões do Pará. Narrativas que, por um lado, reforçaram a legitimidade da ação “legal” imperial sobre “bárbaros” e, por outro construíram os alicerces ideológicos da produção de uma paisagem arrasada e de um “vazio demográfico”, objeto do livre controle territorial governamental e privado.

A imagem de uma paisagem arrasada se expressa recorrentemente na noção de “arruinamento” e “miséria”, no contexto da descrição de povoados em “completa decadência” e “corrompidos”, habitados por “párias da sociedade” (BATES, 1979). Populações que seriam posteriormente descritas por meio da noção de degeneração e, no campo dos debates raciais, enquadradas em função da presunção de sua inferioridade nata (VERÍSSIMO, 1887). Nesses registros historiográficos a ideia de arruinamento tem relação com a produção de uma paisagem pictórica, onde a presença humana – e sua cultura e territorialidade – sumiam, insignificantes, perante uma natureza exótica e exuberante. Nessa ótica, a natureza amazônica, pictórica ou mesmo monótona, era apresentada como soberana e reinante sobre a alegada mediocridade da ocupação humana. Bates reproduz essa visão estereotipada da Amazônia e credita a mediocridade humana (indígena e mestiça) nesse ambiente à falta de uma “adequada dose de virtude e inteligência” tanto por parte de indígenas “selvagens” quanto pelos “semi-civilizados” habitantes dos antigos aldeamentos missionários.

Ora vistos como insignificantes frente à natureza, ora limitados por um *déficit* civilizacional inato ou derivado da relação colonial, essa tradição narrativa situou os sujeitos de

sua observação em um não-lugar, relegando-as a uma sub representação e a uma dupla marginalidade (social e simbólica). Essa tradição literária marcou o pensamento ocidental sobre a alteridade humana nos trópicos tanto no senso comum quanto na academia. A narrativa da mediocridade humana se manteve nas descrições posteriores realizadas durante o século XIX e, no que se refere aos habitantes indígenas da vila de Alter do Chão, investiu de legitimidade o processo de expropriação das antigas terras habitadas pelos indígenas de Borari. No tópico seguinte apresento e analiso registros históricos que revelam que parte da população de Alter do Chão perseguida durante a Cabanagem conseguiu escapar e se reorganizar migrando para áreas mais inacessíveis à montante, mantendo uma vivência mais distante da repressão imperial.

Longe de pretender minimizar os efeitos demográficos da Cabanagem sustento, com base em documentação histórica conhecida e em registros de fontes inéditas que não houve um completo extermínio da população indígena que habitava nas proximidades de Alter do Chão. Fontes escritas e narrativas com base na memória oral dos habitantes dessa região mostram que com a Cabanagem as redes de relações de parentesco consolidadas ao longo do período do Diretório se fragmentaram e se dispersaram, dando origem a uma configuração socioespacial caracterizada por núcleos habitacionais familiares. Assim, o povo indígena de Alter do Chão, que até 1835 havia alcançado uma considerável autonomia e estabilidade, se fragmentou e sua população se dispersou por diversos lugares da região.

Distantes da margem do rio, alguns segmentos de “antigos do lugar” se mantiveram no baixo curso do rio Tapajós e ao longo da segunda metade do final do século XIX reorganizaram suas redes de relações em associação com alguns comerciantes portugueses, reconstituindo uma intensa vida social entre os interflúvios dos igarapés do lago Verde e as margens do rio Tapajós. Os arranjos familiares entre descendentes dos antigos habitantes da vila e comerciantes portugueses deram origem a redes de relações e nexos comunitários que ao longo do século XX viriam a reocupar a vila de Alter do Chão de forma mais permanente. Formações multifamiliares foram se constituindo com base na instituição local de mobilização para o trabalho coletivo (*puxirum*) dando origem ao que posteriormente seria entendido como uma *comunidade*. Além da plasticidade e da capacidade de reorganização social, análise das transformações socioespaciais

(segmentação social seguida de arranjos entre os fragmentos dos grupos familiares dispersados) sugere a recriação de um sistema social de nível regional atravessado pela lógica do parentesco.

Para mostrar isso reúno diferentes históricas e etnográficas para descrever o processo de abandono da vila de Alter do Chão, sua subsequente reocupação e a formação dos novos arranjos sociais entre 1850 – 1950. Registros de cientistas viajantes, notícias da imprensa escrita regional, registros do cartório civil de Alter do Chão e um mapeamento pouco conhecido de Curt Nimuendaju (2004) são dispostos ante a memória dos lugares de antigos habitantes dessa região com o objetivo de delinear um panorama das formações sociais no baixo curso do rio Tapajós e os padrões de ocupação territorial consolidados durante o século XX.

Inicialmente apresento o contexto sócio-histórico que levou à guerra³² da Cabanagem. Apresento algumas dinâmicas sociais locais operantes no período pombalino e sublinho os esforços dos “filhos de Alter do Chão” para manter a autonomia sobre a organização e a administração da vila. Sigo investigando as implicações desse evento traumático para o povo de Alter do Chão. Analiso os itinerários e as lógicas envolvidas no processo de dispersão populacional provocada pela repressão militar governamental. Em seguida trato das produções historiográficas que sucederam a Cabanagem, bem como as reconfigurações socioespaciais produzidas a partir de lógicas próprias e da modulação da distância da margem do rio. Por fim teço algumas considerações sobre o aumento do controle governamental sobre a região, com foco no combate, realizado pela igreja católica e pelo estado, à religiosidade nativa.

2.1 – Projetos de autonomia e cidadania ignorados

Moreira Neto (1989), ao abordar a radical redução demográfica dos povos indígenas na Amazônia entre 1750-1850, apontou que a disputa por autonomia nos povoados *tapuios* foi fator importante na eclosão da Cabanagem, revolta seguida de uma intensiva repressão militar aos

³² O termo guerra para designar o conjunto variado de conflitos que sucederam ao longo do baixo Amazonas entre 1836-1840 é referido por Moreira Neto (1988) e reflete bem a perspectiva pela qual indígenas e ribeirinhos no baixo Tapajós percebem esse evento sangrento em que “piratas” aportavam nos povoados e sítios ribeirinhos atacando indiscriminadamente pessoas e grupos.

*cabanos*³³ que se estendeu por quatro anos e no interior do Pará durante o período do reinado. Marcada por um caráter punitivo, sua repressão se desdobrou como uma “guerra colonial”, animada e acirrada por sentimentos históricos de vingança recíproca entre fazendeiros/proprietário portugueses e brasileiros, de um lado, e pessoas e grupos de origem indígena e africana, e brasileiros despossuídos, de outro. O historiador Moreira neto (1988: 76) destacou o “ânimo punitivo” que marcou a reação imperial aos ataques *cabanos* e que perdurou por mais de uma década, constituindo a paisagem de terra arrasada descrita por viajantes desse período. De acordo com Moreira, o combate ao movimento cabano não se constituiu apenas como neutralização de um amplo processo de subversão ao poder político e econômico por segmentos das classes subalternas, mas se deflagrou como uma verdadeira “guerra colonial” empreendida pelo governo imperial brasileiro, uma “cruzada civilizatória”. Esses sentimentos de oposição historicamente consolidados foram intensificados com o fim do regime do Diretório e reforçados com a expansão de ideais liberais associado à instituição do novo regime jurídico fundado na Constituição de 1824 e nos seus dispositivos relativos a nacionalidade e aos direitos civis.

Para compreender as disputas por autonomia entre os indígenas dos povoados pombalinos é necessário voltar às mudanças políticas e jurídicas ocorridas no final do século XVIII. Durante o período de vigência do Diretório dos Índios muitas povoações indígenas, antigas aldeias e missões erigidas em vilas e lugares, conquistaram uma relativa autonomia econômica, política e religiosa em relação os centros coloniais. Apesar de ser mais conhecido como um período em que se acirraram as busca por escravos indígenas, notadamente no rio Negro, novas visões sobre o período do Diretório mostram importantes continuidades históricas entre as populações do baixo e médio curso do rio Amazonas (ROLLER, 2014).

No aspecto político os diretores das aldeias, muitos dos quais indígenas – possivelmente antigos principais – se empoderaram construindo profundos elos de negociação e compromisso com os indígenas aldeados (*idib*). Um importante elementos do poder dos diretores estava ligado a sua atribuição de organização das atividades econômicas locais. Ao se engajar na organização

³³ Termo genérico e pejorativo cunhado pela historiografia imperial para designar pessoas e grupos heterogêneos envolvidos durante a revolta popular eclodida no Pará entre 1836 a 1840.

de expedições econômicas e de descimentos mantinha e reforçava o elo não só com os indígenas, mas também com interesses econômicos e geopolíticos coloniais, motivo pelo qual eram eventualmente recompensados com títulos oficiais e condecorações. Nessa posição diretores e principais mantiveram um importante protagonismo na realização das atividades econômicas do povoado, acumulando prestígio e autoridade.

Entretanto, esse acúmulo de poder conquistado por diretores e principais passou a ser percebidos como um empecilho à administração colonial e a organização dos empreendimentos econômicos financiados pela coroa portuguesa tais como a coleta do cacau e a pescaria real. Uma intensa campanha contra os “abusos” dos diretores foi o prenúncio do fim do Diretório, tacitamente revogado em 1798 com a edição da Carta Régia sobre a “emancipação dos índios”.

A carta régia de 12 de maio de 1798 instituiu uma nova política indigenista ainda mais orientada a objetivos assimilacionistas e significou um grave entrave aos projetos de autonomia das coletividades indígenas. Nesse aspecto, representou também mais um passo crucial no lento e progressivo processo de expropriação das terras indígenas pelo Estado colonial e imperial (CUNHA, 1992) constituídas durante o período pombalino, bem como às terras comunais dos habitantes das antigas missões eram os alvos mais expostos dessa nova política.

Com o objetivo declarado de forjar súditos “úteis a estado e filhos da igreja”, a carta régia regulou principalmente a vida nos povoados pombalinos. No plano econômico, o novo regulamento não modificou as atividades econômicas, mantendo os empreendimentos de pescaria e coleta do cacau, mas alterou a forma do financiamento das atividades econômicas, visando retirar progressivamente a Coroa desta função e incentivando a iniciativa privada. Neste aspecto, passou a realizar uma política fundiária de concessão de terras públicas para a realização de atividades econômicas.

As ações fundiárias vieram acompanhadas pelo maior controle dos trabalhadores por meio da intensificação dos recrutamentos para trabalhos compulsórios e de campanhas contra a “vadiagem” (HARRIS, 2010). A obrigação do trabalho compulsório de seis meses seria dispensada apenas a quem tivesse a condição de pagar impostos a partir de sua própria atividade produtiva. A exceção à dissolução das atividades “comunais” diz respeito a produção de farinha,

preocupação central do tesouro real que refletiu no incentivo à realização de lavouras “por conta do comum”.

Ao se referir ao “vácuo legal” deixado pela revogação do Diretório e que perdurou durante a primeira metade do século XIX, Manuela Carneiro da Cunha observa que, “por falta de diretrizes que o substituíssem parece ter ficado oficiosamente em vigor” (1992: 139). Em franca continuidade aos termos do Diretório, a Carta Régia incentivou a ocupação de brancos nos povoados de indígenas aldeados, bem como os casamentos interétnicos, concedendo benefícios ao cônjuge português e seus descendentes. No entanto, os objetivos centrais da nova política giravam em torno da reorganização econômica da Província por meio de um maior controle sobre a mão de obra indígena e mediante a privatização das terras comunais.

Para mobilizar e organizar a força de trabalho foi instituído uma instituição de caráter militarizado responsável pela mobilização para o trabalho e pelo recrutamento para a constituição da armada dos corpos de milícias, conhecida com “ligeiros”. Uma política de recursos humanos foi estabelecida com ênfase no controle sistemático dos trabalhadores disponíveis e no combate as deserções³⁴.

Em paralelo à implementação das novas técnicas para o controle e recrutamento da mão de obra, a rede de relações políticas locais foi reestruturada no sentido de reduzir e neutralizar a influência de diretores e principais sobre a organização dos empreendimentos econômicos e assuntos administrativos locais. Neste sentido, a nova política extinguiu a figura do diretor e do principal instituindo a figura do juiz de paz e a câmara de vereadores alterando os esquemas de oficiais de autoridade local sobre o controle do trabalho indígena.

Oficiais (comandantes e capitães) dos corpos de milícias, responsáveis pelo ajuntamento dos índios trabalhadores nas vilas principais, deviam tratar com juízes (responsáveis por

³⁴ Do ponto de vista da organização da força de trabalho em Alter do Chão, a relação dos novos alistados por capitão Joaquim Francisco Printes para governador Francisco de Souza Coutinho, 24 de abril de 1799 revela a quantidade de trabalhadores e a estrutura hierárquica dos trabalhadores mobilizados pelos corpos de milícia. Entre oficiais e trabalhadores destinados a diversos serviços somam-se 100 indígenas alistados. Outro documento, comparativo dos trabalhadores da vila de Alter do Chão entre 1761 e 1797 (SOMMER, 2000: 324) indicam que o período mais intenso de arregimentação de trabalhadores foi atingido em 1783/84 (n=107) caindo para 57% na contagem de 1797 e, nos anos seguintes, com a intensificação do processo de arregimentação, atingiu a quantidade de 100 trabalhadores. Nesse último documento as categorias “ausentes” e os destinados a “plantação do cacau real” de trabalhadores aparecem com quantidade nula.

coordenar o registro dos trabalhadores) e não mais com os diretores. As câmaras locais, criadas no período pombalino, ganharam novas atribuições e assumiram função de organizar as atividades locais e de comunicação direta com o poder imperial central. Lideranças locais, representantes das maiores parentelas, passaram a ser arregimentados para ocupar funções de oficiais nos corpos de milícia e nas câmaras locais. A organização tributária também foi alterada e se criaram as funções de contratante e de dizimeiro, responsáveis pela coleta de impostos, atividade auxiliada por oficiais e trabalhadores do corpo de milícias.

Essas alterações na política indígenista tiveram forte impacto nos povoados de indígenas aldeados. Um dos efeitos gerais da nova política foi o enfraquecimento do poder local dos principais sobre a organização do trabalho. Essa ação estava dentro da estratégia de neutralizar sua capacidade de mobilização de trabalhadores transferindo essa atribuição para os corpos de milícia.

Ao contrário da visão que entende o regime do Diretório como uma ruptura radical com o período das missões, novas perspectivas revelam muitos aspectos de continuidade no contexto das mudanças políticas e jurídicas mais amplas. Um aspecto central dessas continuidades diz respeito à posição hierárquica dos principais e “condecorados”. Adaptando-se à nova realidade da institucionalidade colonial, antigos chefes indígenas mantiveram sua influência em meio a reestruturação administrativa e reocuparam cargos nas novas instituições criadas.

De acordo com Harris, algumas vilas como Vila Franca, Boim e Alter do Chão, antigas missões jesuítas do Tapajós, possuíam conselhos formados exclusivamente por indígenas e tinham um destacado perfil étnico, fato pouco comum nas principais vilas durante esse período. Em vilas menores, como em Alter do Chão, os indígenas se mantiveram ocupando as funções oficiais mesmo depois do fim do Diretório, tanto no conselho das câmaras, quanto nas tropas de milícias e até mesmo como juízes locais. Nesse sentido, Harris observou que, em vilas menores, a nobreza indígena conseguiu se adaptar mantendo suas posições na hierarquia colonial e em Alter

do Chão, por exemplo, o principal se passou a ocupar a função de juiz da paróquia (juiz local), pois os brancos dessa vila não sabiam ler e escrever³⁵ (HARRIS, 2010: 126).

Um documento censitário desse período merece especial destaque na medida em que permite acompanhar a permanência de principais indígenas em funções oficiais ao longo da primeira metade do século XIX. Trata-se da listagem dos integrantes do corpo de milícias na Vila de Alter do Chão, que traz a relação nominal dos oficiais e dos “novos alistados” nessa vila em 1799³⁶. A citação nominal³⁷ de oficiais, cabos e principais aponta significativas continuidades no campo do parentesco da chefia indígena da vila ao longo do século XIX. Alguns dos cabos identificados como “índios” e do Principal Alenço da Costa e do Principal [Agregado] [Severo?] de Vasconcelos são novamente mencionados vinte cinco anos depois, em 1824, como peticionários de um documento redigido em nome da câmara local. A longevidade das chefias indígenas é um aspecto ressaltado em pesquisas atuais que mostram que, no interior do Pará, lideranças indígenas em posições de principais as mantinham seus cargos por longos períodos e, em certos povoados, até por três décadas (SOMMER, 2000: 229; MACHADO, 2016: 115)³⁸.

Vimos no capítulo anterior que os principais e “condecorados” ocuparam uma posição central na administração colonial mediando interesses relativos à mobilização de mão de obra, povoamento das aldeias (descimentos) e aos empreendimentos econômicos. Ao longo de todo o período das missões e no período pombalino, não só os principais como também outros sujeitos indígenas que ocupavam diferentes posições oficiais dentro da aldeia continuaram exercendo importante papel na administração do povoado missionário. Engajando-se em atividades oficiais de coleta, pesca e descimentos, participando não apenas como vítimas, mas negociando seus próprios interesses, ampliando seus espaços de participação na política local e angariando

³⁵ Relatos de 1812 revelam que na vila a maioria de seus habitantes era formada por “índios, dos quais mui poucos sabem a língua portuguesa” (Castro, 1868 *apud* canto, 2014: 17) e que até os poucos brancos que moravam na vila falavam a língua geral.

³⁶ Sou grato a Mark Harris pela generosa cessão dos registros que fez do documento original APEP codice 561 doc.

³⁷ Entre oficiais são listados o principal Alenço da Costa, o principal [agregado] [severo?] de Vasconcelos, o capitão Jozé Belizário e o [alferes] chrispim da silva. A “relação dos novos alistados em villa de alter do chão” traz os nomes de [sargento][núncio?] Francisco... miliciano; forriel Antonio da Silva...indio; cabos Guido Francisco....miliciano; cabo Antonio Francisco....miliciano; cabo Theodózio da Silva...indio, Jozé de Faria....indio e Belchior da Costa....indio.

³⁸ Sommer nota que os oficiais, no entanto, em algumas vilas oficiais não mantinham seu cargo por muito tempo, enquanto em outras linhagens de chefes atravessaram os século XIX. O *principal* de vila franca manteve sua função por 22 anos, o de alenquer por 28 anos e o de Oieras pelo menos 30 anos.

prestígio, poder, recursos e ampliando o campo de possibilidades para a construção de espaços de autonomia.

Dada sua importância estratégica para os interesses coloniais se mantiveram nessa posição por muito tempo, repassando seus cargos aos seus descendentes e, neste sentido, constituíram uma “nobreza indígena” (SOMMER, 2000). Ao longo de todo o período das missões e no período pombalino, essa nobreza ocupou diferentes posições hierárquicas dentro da aldeia e além da sua capacidade de mobilizar trabalhadores, seus conhecimentos sobre rotas e a localização de grupos a serem descidos continuaram sendo fundamentais para a administração dos povoados no interior do Pará. Engajando-se em atividades oficiais de coleta, pesca e descimentos, participando não apenas como vítimas, mas negociando seus próprios interesses (ROLLER, 2014), ampliando seus espaços de participação na política local e angariando prestígio, poder e recursos essa nobreza buscava ampliar o campo de possibilidades para a construção de seus espaços de autonomia.

Em Alter do Chão, uma elite indígena parece ter acumulado recursos políticos e econômicos a ponto de possuírem escravos africanos. Essa informação aparece também em um censo de 1778 que apresenta a listagem de 262 famílias indígenas, classificadas como “lavradores”, mas com situações econômicas variando desde pedintes de esmolos a possuidores de escravos (BRITO, 2004 *apud* MACHADO, 2016: 123). Um censo posterior (1797) da vila de Alter do Chão registra a existência de seis “escravos” em Alter do Chão (SOMMER, 2000:210). Em 1833 em uma vila com “quase todos índios” (SILVA, 1833: 183) Baena registrou dez “escravos”. Em 1868, quase três décadas após o fim da cabanagem ainda havia dois “escravos” vivendo na vila. Importa saber se os “escravos” eram assim considerados localmente ou se eram segmentos “agregados”, como se observa ter ocorrido nas últimas décadas desse mesmo século³⁹. De toda forma, escravos ou agregados, pareciam estar subordinados ou sob a influência direta das principais famílias locais.

³⁹ É importante, contudo, compreender melhor a posição do “escravo africano” dentro da organização da vila nesse diferentes períodos históricos. Como contrapeso da noção censitária de “escravo”, registros etnográficos apontam que uma importante liderança feminina da vila no início do século xx foi uma ex-escrava chamada Ana Cleta que, vindo de Santarém e exercendo o papel de parteira se estabeleceu na vila “arranjou homem” e mobilizou como ponto nodal uma extensa rede de parentes e afins. Ter nascido das mãos da ex-escrava negra Ana Cleta é apresentado hoje em Alter do Chão como um sinal diacrítico da identidade Borari e da relação com os *antigos*.

Ao tempo que visava reestruturar a organização administrativa dos povoados e mobilizar a mão de obra indígena, a nova política atuava na privatização das terras comunais dos povoados, leiloando-as com vistas à formação de um campesinato não indígena – suportado por mão de obra indígena – exportador de produtos agrícolas e extrativistas. Como notou Manuela Carneiro da Cunha (1992b: 15), as políticas imperiais em relação ao controle da mão de obra tinham também como objetivo o controle das terras comunais anteriormente ocupadas pelos indígenas, uma vez que esta mão de obra estaria destinada a trabalhar nos empreendimentos particulares realizados em terras cedidas pelo estado. Tratou-se, portanto, de restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariado uma população independente que insistiam em viver independente e à margem da grande propriedade. Nas proximidades de Santarém concessões de terra a proprietários particulares foram feitas três anos depois da referida carta régia. A arrematação de um cafezal comunal em Alter do Chão em 1810 indica um processo de crescente pressão sobre as terras comunais nessa área (HARRIS, 2010:86).

A documentação histórica aponta também que parte da antiga nobreza indígena local, que se esforçava para se manter ocupando posições hierárquicas na administração colonial, também se articulou para manter suas terras. Relatos do padre Manoel Aires de Casal indica que em 1817 os índios da pequena vila de Alter do Chão ainda cultivavam uma variedade de mantimentos sendo o cacau um dos principais gêneros de exportação da província do Pará nesse período, “sua principal riqueza” (CASAL, 1947 [1817]: 323). A propriedade de escravos até 1833 também reforçam essa visão. A descrição do padre, transcrita abaixo, sugere a existência de uma produção agrícola autônoma por um “povo”, “pela maior parte de índios”, indicando que buscavam adaptar-se ao novo contexto político por meio da inserção autônoma na produção e venda de cacau.

Alter-do-Chão, vila ainda pequena, mas vantajosamente situada sobre um lago em pouca distância do Tapajós, com o qual comunica, quase na falda dum morro, que se eleva piramidalmente a uma altura assaz considerável, fica obra de três léguas ao sul de Santarém. O povo, que a habita, composto pela maior parte de índios, cultiva variedade de mantimentos, e excelente cacau, sua principal riqueza; frequenta a caça e a pescaria. A sua igreja paroquial é da invocação de N. Senhora da Saúde. A princípio chamava-se Hibiraribe (id).

As observações de Aires de Casal comparadas com os registros da inexistência de trabalhadores desta vila em plantações de cacau da Coroa – no censo de recrutamento das milícias de 1799 – sugerem que o trabalho em suas próprias plantações de cacau mobilizava grande parte dos indígenas da vila e, portanto, que as antigas famílias continuavam exercendo controle sobre o processo de recrutamento de mão de obra. Nas décadas seguintes os “índios” continuam sendo apontados como produtores de cacau em suas próprias terras (HARRIS, 2010: 120).

Nesse sentido, é plausível supor que segmentos dessas famílias hegemônicas aproveitaram o crescente mercado de cacau para produzir autonomamente mobilizando e organizando a força de trabalho local com base em lógicas próprias, obviamente irreduzíveis à lógica da administração colonial do trabalho indígena. Enfim, em alguns povoados do interior da província, como em Alter do Chão, parte dos principais e “condecorados” indígenas se mantiveram ocupando posições na hierarquia colonial, adaptando-se ao novo contexto e atualizando seus sistemas produtivos em novos contextos. A dificuldade em transformar as velhas estruturas institucionais consolidadas durante o século anterior e os esforços governamentais e particulares para o aumento do controle sobre a mão de obra e as terras dos povoados indígenas ganharam novos significados no período da independência, gerando um amplo clima de insatisfação que se difundiu por toda a província.

A ideia de que o período pombalino teria formado um índio genérico vem sendo duramente contestada por historiadores recentes, dando lugar a um panorama mais complexo em que, no contexto de mudanças organizacionais, indígenas dos povoados do Diretório teriam encontrado espaços para reelaborar suas identidades (MACHADO, 2016). Uma das chaves para se observar reelaborações é a figura do *principal*, elemento central da organização dos aldeamentos e que copunham uma elite indígena exercendo poder hierarquizado sobre o espaço da vila. Muito mais do que simples capatazes do diretor, suas ações de resistência estão presente na ideia de uma colonização negociada (SOMMER, 2010) e que já abordamos em relação ao caso de Alter do Chão.

Com a extinção da função de principal seu poder sobre o recrutamento de trabalho e sobre expedições econômicas e de descimentos foi esvaziado. No entanto, surgem dados que apontam

que principais em diferentes vilas do Pará se esforçaram para ocupar cargos nas novas instituições criadas, notadamente nas câmaras e nos corpos de milícia. As câmaras, mais ligada à vida cotidiana da vila dos que os corpos de milícia, eram espaços ambíguos servindo ora a interesses coloniais e ora indígenas. Ora requisitando trabalho, ora atuando na defesa dos interesses dos indígenas.

Os postos de membros da câmara eram espaços disputados e a eleição desses cargos geraram revoltas lideradas por indígenas. Em 1823, a população indígena da vila de Cintra, na região da costa do Salgado, próximo a Belém, reagiu contra a nomeação de brancos para a câmara e pleiteavam os postos em ancoravam suas reivindicações em uma identidade coletiva associada à relação com o lugar, com o território. Em artigo recente, Machado (2016) argumenta que a identificação autorreferidas como indígenas estaria diretamente associada à condição de trabalhador e mostra que no caso da revolta de Cintra essa condição emergiu associadas ao senso de pertencimento ao lugar, àquela vila específica. As principais motivações que levaram a revolta de Cintra, bem como as identidades autorreferidas articuladas nesse evento, também podem ser observadas numa manifestação escrita desse mesmo período, elaborada pelos indígenas de Alter do Chão, como veremos adiante.

2.2 – A perspectiva dos *filhos da terra*: a carta de 1824

As disputas por postos e cargos na nova estrutura administrativa eram parte de uma luta mais geral pela manutenção de uma vida autônoma frente ao contexto de pressão territorial e de exploração do trabalho. Essas dinâmicas de disputa se intensificaram durante o período da independência e as tensões populares encontraram nos ideais liberais um novo idioma jurídico para expressar os anseios por autonomia, “liberdade” e cidadania (RICCI, 2007). As novas ideias e formas parecem ter sido rapidamente apropriadas no interior do Pará e, em Alter do Chão, uma carta escrita em 24 de julho de 1824 pelos representantes indígenas da camara não somente dá notícia dos acontecimentos como revelam o que os autorreferidos “índios batizados” pensavam e como se posicionavam sobre esse momento turbulento. Nesse período, o trabalho nas plantações

de cacau e nas pescarias em Óbidos e Vila Franca eram espaços de recorrentes conflitos (HARRIS, 2010: 160).

Do outro lado do rio Amazonas e a uma considerável distância destes focos de conflito, Alter do Chão se situava de forma periférica a esses empreendimentos. No entanto, também havia pressão sobre seus trabalhadores, principalmente por parte do governo de Santarém que recorrentemente requisitava mão de obra indígena daquela vila. O sentimento de oposição em relação aos europeus parecia ser bastante difundido e próximo à região do Tapajós as tensões sociais e políticas se desdobraram em um ataque à vila de Monte Alegre cuja autoria foi atribuída aos habitantes de Alter do Chão. Tropas imperiais enviadas de Santarém teriam sido enviadas à vila de Alter do Chão averiguar a eventual participação destes no ataque, acusando-os de envolvimento e abordando os moradores de forma incisiva (*ibid*).

Estes eventos, bem como outros “abusos” são relatados em carta escrita pelos membros da câmara de Alter do Chão diretamente para o Imperador Dom Pedro I em 24 de junho de 1824. A carta, em formato de petição, se dirigia não ao Conselho Geral ou ao Presidente da Província, mas diretamente ao imperador Dom Pedro I e denunciava as arbitrariedades das autoridades de Santarém, demandando providências do governo imperial. A carta, subscrita por trinta moradores locais, revela o posicionamento frente aos marcos legais do período, bem como a hábil apropriação de categorias jurídica garantidoras de direitos civis. Tais como os membros da câmara de Cintra, os peticionários se autorreferiam como “índios” e “filhos da terra”, e pleiteavam ao governo central a ocupação de cargos cruciais para manter autonomia local. Articulado identidades coletivas mais antigas com noções jurídicas vigentes com a proclamação da independência demandavam uma série de medidas contra os abusos dos governantes de Santarém e de viajantes europeus. A primeira reivindicação se refere diretamente à coleta de impostos. Os peticionários se queixam da exploração sofrida pelo coletor de impostos e solicitam que essa atividade seja exercida por um “filho da terra”.

Nós abaixo assinados, fazemos ver aos Ilustríssimos Senhores do Governo Geral q' (que) esta V^a (Vila) anda uns poucos de anos muito pobre, e como sabemos, o que nos recomenda nosso amabilíssimo Imperador S^r (senhor) Dom Pedro Primeiro para que nos interesses nos Negócios e Lavouras, motivo porque queremos que o arrecadador dos Dízimos, queremos que de hoje p^r (por) diante seja um f^o (filho) da terra e não

Contratador que não faz senão roubar de viúvos e viúvas que todo ano levam a dar dízimos e sempre fiquemos a dever (...)

A exploração exercida pelo contratador – coletor privado de impostos contratado pelo governo e pago com parte dos recursos arrecadados – é a motivação da demanda em torno do cargo de coletor de impostos. O assunto seguinte se refere aos conflitos pela administração do trabalho indígena entre membros da câmara da vila e as de Santarém. Queixas neste sentido se referem às constantes requisições de trabalhadores indígenas por parte da Vila de Santarém. Feita em retórica nativista, a próxima reclamação de abusos, dirigida aos europeus – provavelmente portugueses – é seguida por um pleito de a liberdade para os “filhos do Brasil”.

Outrossim, sempre está esta Câmara a receber officios da Vila de S^{em} (Santarém) p^a (para) darem-lhes índios para eles servirem-se com os d^{os} (ditos) e assim perde muito a vila pois a liberdade veio para todo aquele que for filho do Brasil, e aqueles que digo, não aos Europeus dizendo que defendem a Patria, tudo é para enganar aos filhos da terra...Eles não fazem senão vexar a nós, tirando nossos teres e haveres, pois desse modo andaré sempre essa Vila como d'antes (...)

É importante notar que a noção de *filho da terra* parece se popularizar no Pará no contexto da independência, tornando-se uma categoria abrangente capaz de ancorar a sentimentos de pertencimento local aos termos dos ordenamentos jurídicos. Trata-se de uma posição de sujeito de direito que se contrapunha a categoria de estrangeiros que, na perspectiva dos habitantes de Alter do Chão, “tudo é para enganar” e se apropriar de seus “haveres e fazeres” (propriedade e força de trabalho). Após se posicionarem como “filhos” do Brasil, em contraposição aos “europeus”, os peticionários mencionam a repressão que sofreram por tropas de Santarém em função de ataques feitos a fazendeiros de Monte Alegre. Informam também que neste período teriam prendido dois europeus sob a alegação de não terem apresentado passaportes. Reafirmando o cumprimento da lei e sua obediência ao Imperador, recorrem à identificação de “índio batizados”, reafirmar sua condição de súditos da Coroa.

Outrossim fizemos aqui a prisão a dois Europeus por não apresentarem a guia ao senhor Juiz por ordem dele é que precedemos, pois estes vieram da Vila de Santarém...pois se assim obramos He pella razão deles não fazerem senão ameaçar dizendo que somos macacos e araras, pois nós que temos a Liberdade do Nosso Augusto Imperador de podermos falar qd^o eles pelo contrário que a

independência que é deles e não para os índios, pois nós apesar de sermos índios sempre somos Batizados também como eles pois de hoje por diante deregimos alcançar de Vossas Ex^{as} (Excelências) uma ordem para que eles não contendam com esta Vila (...)

Na carta, escrita em caligrafia rebuscada, é seguida da relação de trinta homens, registrados nome e sobrenome separados por um sinal de cruz.

João + da Costa,	Bartholomeu + S.e Ferr. ^a (Ferreira)	Rodrigo + Martins
P...liano + Duarte,	João + Felipe	Rodrigo + Coelho
Manoel + de Faria,	Crispim + da S. ^a (Silva)	Frasão + de Vasconcellos
Macário + de Faria	Ilegível + de Vasconcellos	Geraldo + Bzaz [?]
Christian + Ferreira (Ferr. ^a)	S.e + Caetano	Fellype + Ferr. ^a
Ilegível + Ilegível	Nazario + de Chaves	Vall...riano + Ilegível
Ilegível + Ilegível	S.e + Bernardo [?]	Ilegível + de Ferr. ^a
Ivegível + Ferreira	S.e + Victorino	Ignacio + de Martinho
Victoriano + de Britto	Jeronimo + Fernandes [?]	Fellicio + da Costa
Pedro + Ferr. ^a	Gabriel + Correia	Ilgível + Coelho

Tabela 1 – Nome e sobrenome dos peticionários da Carta de Alter do Chão de 1824

Entre os sobrenomes dos representados pela Carta os mais frequentes são Ferreira (5x), da Costa (2x), Vasconcelos (2x), Coelho (2x), de Faria (2x) e de Brito (2x). Nomes como Vasconcelos, Costa, Farias e Francisco estão entre os registrados na lista de milícias do ano de 1799. Em relação ao nome Coelho, vimos que este era o nome de família do diretor da vila em 1774-75 (SOMMER, 2000: 125). Duarte é o nome que mais recua no tempo, sendo registrado como sobre de “Índio Duarte”, oficial de ferreiro de Borari, em 1755, participante e testemunha da expedição oficial de tomada de posse das jazidas minerais no médio Tapajós.

Além de revelar o posicionamento de um povoado colonial habitado e governado majoritariamente por indígenas, a Carta representa um importante elemento para a história das famílias indígenas dessa região. Como já apontado por outros autores (HARRIS, 2010, ROLLER,

2014), a autonomia (econômica, política e tributária) da vila era um dos principais pleitos da petição. No entanto, um aspecto que julgo relevante se refere ao embasamento da reivindicação na enunciação e afirmação de uma identidade coletiva, bem como a hábil instrumentalização de categorias jurídicas de direito vigentes em diferentes períodos e pertencentes a distintos ordenamentos jurídicos. O fato de serem batizados e de terem nascidos na terra ancora a identidade coletiva acionada pelos habitantes de Alter do Chão nesse apelo feito ao governo imperial.

A identificação coletiva dos seus signatários com uma categoria (índio) que já se encontravam em desuso, e outra (batizado) que já não possuíam o mesmo apelo simbólico de outrora aponta que as apropriações locais da noção civilista de cidadania (“filhos da terra”) remetem a uma experiência histórica situada no regime anterior. A figura jurídica do índio, esvaziada pela Carta Régia de 1798 e abolida na Constituição de 1824, ainda fazia sentido para o posicionamento coletivo na vila e a identidade de “índio batizado”, forjada no período das missões e consolidada durante o regimento do diretório pombalino, preenchia de sentido histórico e étnico a identidade de “filhos da terra”. Interessante notar a semelhança, no que se refere ao diálogo com os aparatos legais, desse expediente com as manifestações políticas escritas atualmente (ver Anexo 3).

Não sabemos se houve resposta à carta, mas a historiografia e a memória indígena sobre os eventos da Cabanagem indicam claramente que seus pleitos por autonomia não foram atendidos. Ao contrário, foram suprimidos com violência. Doze anos após a escrita da carta, as tropas imperiais declararam guerra aos “índios” de Alter do Chão. Em outubro de 1836 se dirigiram à vila após terem enviado uma carta demandando a rendição dos supostos revoltosos. A tropa do governo encontrou a vila fortificada, mas deserta. A memória desse evento está marcada na paisagem e na toponímia do lugar conhecido como Meracaiçara, ou falsa aldeia. A versão transcrita abaixo foi relatada pela liderança indígena Ludneia Gonçalves e identifica as tropas imperiais aos cabanos entendido como aqueles que vinham acabando com tudo.

E mais em cima é o Mira Caiçara, onde foi feita a falsa aldeia, já na época da Cabanagem, né? Na época da Canabagem, eles.... Eu tenho certeza que nós somos um pouco espertos e lá botaram a falsa aldeia porque ela não ia estar

aqui, a aldeia está aqui dentro e os Cabanos iam atacar pelo Cururu, não tinha estrada. E eles montaram uma falsa aldeia, botaram uma grande maloca ali na porta da gurita onde é o cajueiro, que ela vai sair mais. Quando tu vir em setembro tu vai ver como tá lá. E com certeza, eles acharam que eles iam entrar por lá e os índios iam estar esperando lá. Mas eles armaram uma falsa lá, uma falsa aldeia, mas não tinha ninguém lá. Eles estavam todos escondidos. Foi nessa época, que a vó da tararavó, do tararavó, da tararavó subiu o Arapiuche (29:24) pra não morrer. E outros. Os guerreiros guardaram as mulheres e as crianças numa enseada que tem ali dentro do lago por nome Itapoama. Se esconderam lá, eles, os mais valentes, foram esperar. E eles então atacaram, olha, eles tão esperando nós lá na Mira Caiçara. Não sabiam o nome, mas com certeza, lá naquele lugar, que é a aldeia Caiçara. Eles chegaram e foram atacando, mas não tiveram resposta porque não tinha ninguém. E quando eles chegaram pra cá, já estavam desarmados. Ai os Borari, e nessa época, nessa época, contam nossos antepassados nos contaram, que a gente sabe até porque eles nos contaram, foi que os Borari começaram a se espalhar (LUDNEIA GONÇALVES, julho de 2008).

Os moradores locais foram procurados nas fazendas ao redor, mas parece que nenhum foi achado. O povoado estava vazio e a igreja sem seus artefatos religiosos. (HARRIS, 2010: 245). Para onde teriam ido e porque teriam levado os símbolos religiosos da igreja? Quanto a essa última questão, Roller (2014) argumenta que a posse dos objetos religiosos estaria motivado por uma pretensão de retorno futuro. O impacto demográfico⁴⁰ da repressão à Cabanagem ficou registrado na historiografia sobre esse período e as estimativas apontam para 30 mil pessoas mortas, ou seja, aproximadamente 30% da população da província do Pará (RICCI, 2007: 06).

No entanto, se esses impactos foram mais intensos na região do delta amazônico e na calha do rio baixo Amazonas, em outras áreas, como no rio Tapajós, as tropas a serviço do império encontraram, por vezes, povoados abandonados. Em relação aos impactos da Cabanagem no baixo curso do rio Tapajós, o antropólogo Mark Harris (2010) aponta que os efeitos da repressão repercutiram mais diretamente na dispersão das parentelas do que no extermínio físico de populações. Registros da segunda metade do século XIX fazem referência à antigos habitantes de Alter do Chão vivendo próximos a pequenas enseadas rio acima (BATES, 1979; MIRANDA e TOCANTINS, 1871).

⁴⁰ Estima-se que tenha morrido 30 mil pessoas, ou seja, aproximadamente 30% da população da província do Pará (RICCI, 2007: 06).

O conhecimento que os indígenas tinham do complexo labirinto de caminhos e pequenos cursos de água, bem como o “apego” aos seus santos, parece ter sido fatores determinantes para o sucesso da fuga e para a sobrevivência no período seguinte ao ataque. Os itinerários tomados pelos habitantes da vila de Alter do Chão foram diversos. De acordo com a memória coletiva, alguns segmentos rumaram para o alto curso do rio Arapiuns⁴¹ e outros subiram o rio Tapajós⁴², procurando abrigo, refúgio nas cabeceiras de pequenos igarapés que deságuam diretamente no grande rio. Outros grupos se mantiveram mais próximos da vila e se embrenharam nas matas que margeiam os igarapés que formam o Lago Verde, bem como na ilha de Santana, que se forma no seu interior.

A *beirada* de rio a montante de Alter do Chão, atualmente abrangida pela Floresta Nacional do Tapajós, se constituiu como um reconhecido ponto de refugio dos *cabanos* de Alter do Chão. Durante os estudos para identificação da Terra Indígena Bragança-MAritiba, a antropóloga Edviges Ioris apresenta um relatório que traz um importante relato de um senhor de 88 anos morador da localidade de Piquiatuba, cuja bisavó deixou Alter do Chão e, subindo o rio a procura de “terras melhores para trabalhar”, *pararam* no Marai. Seu relato sobre as diásporas da Cabanagem em Alter do Chão, que transcrevo abaixo, traz outra perspectiva da posição do cabano, alinhada com as narrativas historiográficas. Por outro lado, como base na memória oral elucida não só os trajetos percorridos nas fugas, mas também as dinâmicas de mobilidade espacial engendradas pela prática da agricultura.

Minha bisavó contava que ela morava em Alter do Chão. Lá era a moradia deles, faziam roçado lá, quando se declarou a guerra da Cabanagem, que foi uma guerra dos brasileiros que se formaram cabanos para acabar com os portugueses. Aí declarou a guerra, eles correram. Ela contava que eles correram para se livrar, que minha tia era casada com português. O primeiro lugar que ficaram foi ali no Bararoá. Ainda trabalharam por um tempo ali, mas não estava bom e foram para Marai. Depois a guerra foi fracassando, acabou, que durou mais de vinte anos, aí eles ficaram libertos por aqui. O povo que veio

⁴¹ Ver Ioris (2003: 37), Silva (2007) e Silva (2011).

⁴² Ao subir o rio Tapajós desde Alter do Chão, Henry Bates em 1851 encontrou um “mestiço” em Piquiatuba, um sítio pouco acima de Alter do Chão. O homem o teria recebido de terçado (facão) em punho e, devido a esse fato, bates deduziu que se tratava de um “rebelde” fugitivo das forças militares do império brasileiro (1979: 164). Em 1871, em relatório sobre a exploração do tapajós apresentado ao presidente da província foi registrada a presença de uma “índia velha” procedente de Alter do Chão vivendo próximo ao trecho encachoeirado do rio (MIRANDA e TOCANTINS, [1872] 2004).

de Alter do Chão se livraram todos por aí; se espalharam pro Tauari, outro pro Marai, outro pro Pini, procurando terras melhores para trabalhar. E nós paramos aqui. (IORIS, 2003: 37)

No aspecto da escolha da direção dos deslocamentos, a busca por terras adequada para plantar era o principal elemento. A roça é o elemento central considerado na escolha do lugar de habitação, que se define em termos de uma estabilização provisória de um processo mais geral de movimentação e expresso em termos de um *parar*⁴³. Nas narrativas dos descendentes das antigas famílias de Alter do Chão a relação com as terras férteis da região é descrita em termos de uma “descoberta” na qual a relação relevante não se dá em torno da noção de propriedade, mas sim em torno das relações de parentesco envolvidas e sobre os sentidos culturais mais amplos de maestria e domínio (FAUSTO, 2008) expressos nas referências recorrentes às relações tensas com donos do lugar e o risco potencial de loucura e morte do desconhecimento ou da quebra da etiqueta e protocolos rituais exigidos nessas relações.

Outras parentelas, no entanto, se mantiveram mais próximos da vila e embrenharam nas matas que margeiam os igarapés que formam o Lago Verde, bem como na ilha de Santana, que se forma no seu interior. O afastamento das margens do rio representou também uma estratégia de afastamento dos recrutamentos compulsório que se sucedeu após o fim da Cabanagem. Trata-se de um período de terror marcado pela incerteza da fuga e pelo medo de serem encontrados pelas tropas que andavam vasculhando as matas. Outro elemento central da memória coletiva das dinâmicas deflagradas nesse período diz respeito aos esconderijos dentro da floresta e ao apego às imagens de santos durante momentos de extrema incerteza.

Tempo da Cabanagem né? Que o pessoal, né, amordaçado, aquele negócio de tiroteio, matavam os outros e iam deixando, né? E ela [avó do depoente] tava com medo, né? Tinha uma, me lembro agorinha, aí, ela tinha uma santa, ela andava com a santa, ela tinha muito cuidado essa santinha, não me lembro do nome da santa. Ai ela entrou e o pau entrou dentro do nariz dela, e ela passou, não to lembrado mais se foi dois dias, depois que eles passaram que houve aquela matança toda de gente, né? E ela vinha na porta do buraco... E ainda teve um né? Que passou na porta do buraco e disse: será que não tem um aqui

⁴³ Como observou Mahalem Lima (2015: 204) entre os indígenas no rio Arapiuns, o termo *parar* remete a um modo cultural irreduzível de pensar a mobilidade espacial e as formas de habitar a terra baseado na premissa de que a vida se constrói em movimento e que este antecede as tendências à fixação e sedentarização.

escondido aqui no buraco? E ela lá, dentro do buraco do pau, quieta lá, abaixada, apegada com a santa dela. E ainda abaixaram mais dentro do buraco é escuro né? Ai lá, ‘pegaram, não, não tem mais ninguém aqui não, o que tinha já foi embora tudo, já morreu’, sei lá né? Ai eles passaram. Passou um dia, dois dias, foi pra ela sair de dentro do buraco. Com muito medo ainda né? Isso ai eu me lembro ainda que meu pai me contava. (Pedro Paulo, ramal do São Raimundo, 2008).

Não é certo que o caso acima se refira a santa padroeira da vila, uma vez é possível que é possível que nesse período já existissem cultos a santos de ordem familiar. No entanto, a história da imagem de Nossa Senhora da Saúde se confunde com esse processo de dispersão social. Narrativas desse evento se referem a sucessivos “sumiços” seguidos de seu posterior reaparecimento, culminando com seu retorno pelas mãos de sua “dona”. Entendida por alguns segmentos familiares como um “roubo”, esse evento revela importantes aspectos do “apego aos santos” e a forma como essas imagens poderosas são vistas como possuindo agencialidade e intencionalidade própria⁴⁴.

O "roubo da santa" foi descrito por uma mulher idosa, membro de uma das antigas irmandades religiosas dessa área e também envolvida com atividades da igreja. Ela me relatou que depois de passar um tempo escondida, a santa reapareceu e tornou a sumir novamente, aparecendo por fim no lugar onde hoje se situa igreja. A localização de sua última aparição indicava o lugar em que desejava que a igreja fosse construída. Depois de construída a igreja, colocaram santa com a face virada para o rio, mas a santa mudava de posição, pois “queria ficar de frente para o lago”. De acordo com os relatos, a mulher que achou a santa, referida como a “dona da santa” pertencia à família Costa. Ainda hoje essa imagem está exposta no altar da igreja e guarda as “cicatrizes” – cortes de machado – desse período.

⁴⁴ Nesse aspecto, assemelha-se ao caso registrado por maués (1995: 175) sobre as concepções sobre a agencialidade de nossa senhora de Nazaré no povoado de Vigia, no Pará.



Fotografia 2 – *Imagem* de Nossa Senhora da Saúde, padroeira da vila de Alter do Chão

Portanto, é possível observar que além da crueldade “daqueles que vinham acabando com tudo”, a fuga e a reconstrução do parentesco – ambas dinâmicas mediadas pela ação dos santos – se constituem como temas fundamentais dessa memória. Outro aspecto que é importante recapitular se refere ao deslocamento compulsório que, embora ocasionado pela situação de conflito, se orientou por padrões de mobilidade e lógicas organizativas próprias e subjacentes às relações à reprodução das atividades agrícolas.

As informações da historiografia sobre essa microrregião nesse período se resumem a quantificação da população, classificação do seu tipo social e a caracterização de seu estado de “decadência”. Mas aponta também que nove após à anistia aos revoltosos, a vila já se encontrava ocupada e, de acordo com os censos realizados em 1833 e 1849, se observou um crescimento populacional de 9% (*id*) entre as duas contagens. Quais grupos sociais teriam reocupado a vila? Chaves para responder essas perguntas podem ser obtidas em parte nas descrições de Bates, e com mais detalhes através das narrativas de memória oral dos moradores dessa região e dos registros notariais locais. Com base na análise desse material, argumento, no tópico seguinte, que

a reocupação da vila nas décadas seguintes à Cabanagem se deu, ao menos em parte, por segmentos das antigas parentelas que haviam se fragmentado nos interflúvios do baixo Tapajós. Sob essa ótica, sugiro que o processo de dispersão foi seguido pela realização de múltiplos arranjos e alianças que levaram a reconstituição de laços sociais mais abrangentes. Abordo os processos de reconstituição social e concentro-me nas lógicas nativas e nos princípios de produção de solidariedade que possibilitaram a produção desses novos arranjos.

2.3 –“Miséria, arruinamento”: invisibilidade social e o controle religioso e governamental no século XIX

A anistia aos *cabanos* vencidos se alinhou temporalmente com a instituição dos Corpos dos Trabalhadores, em 1838, com o objetivo de pacificar as populações rurais do Pará e submetê-las ao trabalho compulsório. É importante observar que a apropriação da força de trabalho e das terras dos indígenas e tapuios vencidos na Cabanagem ocorreu em paralelo à produção de narrativas legitimadoras da repressão e das violências cometidas, bem como naturalização da posição subalterna e desumana dos *cabanos* como “facínoras” e “feras”.

No campo ideológico, a construção da imagem pejorativa do *cabano* – como bárbaros (sem civilidade), corrompidos (pela civilização) e, posteriormente, degenerados (no debate de base racial) – marcou a literatura e a historiografia produzida nas décadas posteriores à repressão. A produção dessa imagem pejorativa do *cabano* legitimou também a violência colonial e forjou os alicerces simbólicos da invisibilidade de populações vistas como resquícios arcaicos dos tapuios e mestiços envolvidos na Cabanagem. A imagem do tapuio *cabano* como um ser menos que humano perdurou hegemonicamente até as últimas décadas do século XX, quando novas leituras sobre a posição de sujeito *cabano* passam a ganhar espaço público (LIMA, 2008).

Entre 1837 e 1896, diversos viajantes passaram pela região, fizeram escala em Santarém e publicaram descrições das paisagens naturais e sociais amazônicas. A descoberta de seringais nativos no Acre, no rio Negro e posteriormente no rio Tapajós deu origem ao primeiro ciclo da economia da borracha na Amazônia. Com a navegação a vapor o rio Amazonas se conectou de maneira mais efetiva à Europa se consolidando por meio de rotas de escoamento da produção da

produção da borracha nas últimas décadas do século XIX. A abertura do grande rio se refletiu no expressivo aumento da circulação de pessoas e nas viagens de exploração e pesquisas com apoio governamental. Durante a segunda metade do século poucos viajantes estiveram no beiradão de Alter do Chão e um número menor ainda manteve contato com as populações dessa área e deixaram registros de algum valor etnográfico. Além do inglês Henry Bates, outros dois cientistas a serviço do governo, João Barbosa Rodrigues e Herbert Smith, estiveram na região de Alter do Chão e deixaram registros sobre suas populações.

Bates, apesar de fixar a imagem da “decadência” que se cristalizou na literatura e na historiografia sobre as populações do baixo Tapajós, deixou os mais importantes registros etnográficos do *beiradão* do Tapajós nesse período. Ao percorrer o trajeto desde Santarém até a aldeia Munduruku no rio Cupari (médio Tapajós), Bates traça um panorama da ocupação humana descrevendo o perfil social e multiétnico dos habitantes dessa região⁴⁵. Em uma das localidades [Piquiatuba] apontadas como reduto dos *cabanos* de Alter do Chão recrutou um “índio” como guia. A descrição de seu itinerário revela não só a importância da presença indígena nessa região,

⁴⁵ Depois de passar por Alter do Chão, atracou em Aramaná perto da casa de um colono chamado Jerônimo que lhe indicou uma pequena angra como abrigo para passar a noite. Subindo o rio passou por Paquiatuba [sic] à procura do inspetor do distrito chamado Cipriano, produtor de farinha vendida anualmente para comerciantes de Santarém. Rio acima passou por Itapaiuna e depois Aveiros, pequeno povoado com 15 casas e sede das autoridades do distrito adjacente ao de Alter do Chão. Seguindo por Itapuama, chegou até a aldeia missionária santa cruz que menciona ser habitada por trinta a quarenta famílias de índios catequizados, mas que só foi a registrada a presença de três idosos quando passou lá. Nas proximidades visitou a fazenda de gado do capitão dos trabalhadores de Aveiros no sentido do ribeiro jacaré. Se aproximando da foz do rio Cupari avistou a casa de um “colono mestiço” - filho de imigrante português - casado com uma mulher Munduruku e que trabalhava utensílios de ferro com ajudantes indígenas. Subindo o rio Cupari, Bates visitou o sítio de um “mameluco” casado com uma mulher de “fortes traços indígenas”. Nesse sítio, o naturalista se impressiona com a domesticação de uma ave selvagem (mutum) e se refere a família local como “indígena”, fazendo especial referência à crença local na “mãe da água”. Daí, Bates seguiu até o sítio do “mameluco” Paulo Cristo e até o último “sitante civilizado” do rio, João Aracu, já nas imediações da aldeia Munduruku. Descendo o rio Cupari e de volta ao Tapajós passam na fazenda de gado do inspetor de Aveiros e depois sobe o tapajós e retorna porque seus guias não queriam prosseguir temendo ataques de onças e, sobretudo, dos índios Parauates, que não tinham aldeias fixas e eventualmente faziam ataques às roças dos Munduruku, com os quais mantinham relações conflituosas. Retornando rio abaixo, bates parou novamente em Aveiros onde vê todos assolados por uma epidemia de febre e vômitos que dizimou muitos da vila e de outros povoados ribeirinhos da região. Muitos dos falecidos foram os próprios sitiantes com os quais o naturalista manteve contato no ano anterior. Descendo o rio passaram por Itapuama e Itapaiúna, sem fazer referência a moradores, mas logo abaixo, em retiro, encontraram um negociante de Santarém, Chico Honório, com uma embarcação melhor que sua, e que trazia a bordo esposa e “índios de ambos os sexos”. Seguindo viagem passou por “um ribeiro chamado Pini” e depois “um riacho raso chamado marai” e logo depois atraca em Paquiatuba [sic] onde pegou mais um “índio” com o inspetor do lugar, um povoado com aproximadamente trinta famílias cujos homens válidos haviam sido convocados pelo governo para uma expedição para resgatar negros fugidos. Já próximo de Alter do Chão observa homens pescando com timbó na “ponta do Jaguarari” e vê passando uma comprida canoa manobrada por “dez índios” cheia de mineradores da província.

como também a importância do trabalho indígena como guias e a relevância da posição desses homens na definição dos rumos de sua viagem⁴⁶.

Na descrição de seu itinerário pelo Tapajós Bates descreve como acidente natural localidade que estavam ocupadas época, como o caso de Pini e Marai. A configuração social e étnica diversa e heterogênea que observa é classificada tanto em termos de sua proximidade geográfica e social com a “civilização” quanto em critérios raciais. Neste aspecto menciona, em um dos polos, os “extintos [povos] Jumas e Jacarés” que, assim como os “selvagens nômades e hostis” Pararauetes, mantinham relações bélicas com os Munduruku. Estes últimos já eram vistos como “índios mansos”, porém ainda em “estado natural”, diferente dos “corrompidos índios semicivilizados” de Alter do Chão e outros “mestiços e brancos de classes inferiores”. Habitando nas proximidades dos núcleos coloniais, autoridades administrativas, comerciantes e descendentes de portugueses casado com índios, compunham o conjunto do que chamou de “sitiantes/colonos civilizados”.

A vila habitada exclusivamente por índios semi-civilizados, num total de sessenta ou setenta famílias suas casas se espalhavam irregularmente ao longo de ruas largas, sobre um chão coberto. (...). O lugarejo em si está entregue à miséria e ao abandono, sendo seu chefe (Capitão dos Trabalhadores) um velho mestiço apático, que passou toda a sua vida ali. O padre era um sujeito devasso e raras vezes o vi sóbrio, não obstante era um homem branco dotado de certas aptidões. (...). As casas do vilarejo fervilhavam de piolhos, pulgas, etc. Sob os telhados havia morcegos, debaixo dos assoalhos, as formigas de fogo, nas paredes, baratas e aranhas. (1979: 161)

Barbosa Rodrigues vinte anos depois refez o trajeto de Bates, mas não fez menção específica a colonos e sitiantes, mencionando apenas os núcleos populacionais maiores. Porém, desde a perspectiva etnográfica, é possível afirmar que muitos dos lugares que Bates e Barbosa Rodrigues citam e classificam como acidentes geográficos (enseadas, pontas, riachos) estavam ocupados por uma população dispersa localizada mais distante dos cursos dos rios e que evitava a presença de forasteiros. Como registramos anteriormente, à montante de Alter do Chão, Bates

⁴⁶ O guia André, “muito eficiente, mas que vinha se mostrando intratável” (BATES, 1979:187), convenceu o naturalista a parar no sítio de seu pai, um “índio chamado André”. Com medo de perder mais um ajudante bates atendeu seu pedido e foi até a casa de seu pai onde trocou carne e ovos de tracaçá por panos de algodão e cachaça. Para não perder mais um guia Bates afirma que foi obrigado a conceder à sua vontade.

encontrou um “mestiço” que o recebeu com facão em punho, motivo pelo qual Bates julgou ser um “líder cabano” que teria fugido das tropas imperiais.

Embora tenha descrito os habitantes de Alter do Chão em termos pejorativos e em função de sua precariedade material, Bates descreveu também aspectos da organização social local, como a realização de trabalhos coletivos feitos na lavoura de cada família por uma “associação de vizinhos” (*puxirum*), que nos permitem compreender alguns dos múltiplos aspectos da resistência e de reconstituição social das populações fragmentadas pela guerra da Cabanagem. Suas descrições sobre o *puxirum* se aproximam da própria perspectiva das populações locais e dos moradores históricos dessa região.

De outro lado, em relação ao tema da simplicidade material do povoado, entendido na historiografia como “miséria e indolência”, se observa um contraste com as perspectivas locais. A noção de pobreza contrasta com a perspectiva de uma população altamente móvel, refugiada em pequenos igarapés e enseadas. A mobilidade espacial é um aspecto que permite compreender a posição periférica que a vila tinha para grupos que vivam fragmentados em núcleos habitacionais familiares, onde concentravam seus esforços produtivos e nexos parentais mais elementares.

O trânsito para a vila acontecia no contexto mais geral dos deslocamentos sazonais entre diferentes locais de habitação em função da disponibilidade de terras férteis e da disponibilidade diferencial de recursos aquáticos e terrestres nos diversos nichos ecológicos e em diferentes regimes sazonais. Deslocamentos que eram orientados pelo ritmo do calendário cristão e do ciclo anual das festas de santo.

Percebida pelas classes dominantes como “vila colonial”, espaço de referência da civilização ocidental na entrada do sertão tapajônico, o pequeno “lugarajo entregue a miséria e ao abandono” de Alter do Chão era para essas populações mais um ponto de referência nos deslocamentos das populações que habitavam o *beiradão* e o interior dos igarapés do Lago Verde que eventualmente interagem em distintas redes de relações animadas durante as confluências sazonais para as festas de santo. Nas últimas duas décadas do século XIX, a chegada de comerciantes e suas mercadorias, bem como a oferta de serviços educacionais promoveu uma progressiva atração dessa população para o espaço comunitário.

No entanto, neste período, poucas famílias residiam de forma mais permanente às margens do Lago Verde, principalmente aquelas mais diretamente associadas à administração dos serviços públicos locais. De modo geral, o povoado era um lugar habitado por breves períodos por uma população difusa, dispersas em enseadas e igarapés mais afastados da margem do rio, engajada na agricultura e que convergiam para a vila eventualmente em datas festivas, nas celebrações de santos da igreja. Durante o ano dois momentos significativos mobilizavam essas parentelas na vila: em janeiro, em pleno verão por ocasião da festa da santa padroeira da vila e, em junho, “mês da crença”, na “força do inverno” e das festas juninas. Passavam períodos festivos na vila e retornavam para o interior da floresta, no *centro*, onde uma intensa vida social e religiosa se desdobrava na vivência do trabalho agrícola e dos cultos aos santos de devoção familiar e em circuitos mais inclusivos de trocas entre os habitantes de sítios e aglomerações de sítios e lugares que podem ser vistos nos mapeamentos das “antigas moradas indígenas” feito pelo etnólogo Curt Nimuendaju em 1923 (2004).

A ideia de abandono e miséria expressa na descrição de casas da vila de Alter do Chão ganha outros significados quando vista desde a perspectiva dos deslocamentos e dinâmicas sociais reveladas pela memória dos mais velhos da comunidade. As casas que Bates descreveu eram moradas provisórias de famílias que habitavam sítios no interior da floresta. As casas de madeira e palha eram periodicamente reformadas para as novas temporadas a serem passadas na *beira*.

Abordando a vivência dos antigos moradores do lugar, nas primeiras décadas do século XX, Agrícola Sardinha se refere a uma vila com apenas cinco moradores (famílias) e uma maioria habitando próximos às suas plantações nos igarapés do Lago Verde em um tempo em que ainda era comum o uso de termos a língua geral⁴⁷. A pouca quantidade moradores na vila e a mobilidade espacial da maioria da população que “vinha passar o São João e a festa da Nossa

⁴⁷ O uso da língua geral representava um forte sinal da identidade local e da resistência às imposições coloniais, e mesmo seis décadas após sua proibição pelo regime do diretório foi registrada como língua dominante. Sobre o ano de 1813, os registros da expedição da abertura comercial entre o mato grosso e o grão parava apontava que em Alter do Chão “mui poucos sabem a língua portuguesa” (CASTRO, 1868 *apud* CANTO, 2014: 17) e mesmo os poucos brancos que ali moravam falavam a língua geral. Uma das únicas observações de caráter etnográfico que Curt Nimuendaju fez durante sua passagem por essa vila em 1923 se refere ao fato de que a língua geral não estava completamente extinta (1953).

Senhora” são importantes dimensões da vivência dessas populações e se destacam no trecho da conversa abaixo.

Tinha cinco moradores aqui. Então tinha mais moradores, só que vinham passar o São João em junho e acabava junho e iam para a colônia fazer a plantação deles. Aí [em Alter do Chão] deixavam as casas deles. Tinha mais casas. Quando acabava o São João os moradores subiam e só vinham em dezembro, limpar a casas para passar janeiro a festa da Nossa Senhora. Terminava janeiro e eles deixavam as casas. Em junho as casas já estavam tudo sujo. O mato tava cobrindo. O porco fazia um chiqueiro das casas. A casa já estava balançando e já não presta mais. E Ari Katu [“vamos”, em língua geral], vamos cortar palha, vamos tirar madeira. No dia do círio já estava tudo arrumado. Aí foi aumentando a vila (AGRÍCOLA SARDINHA, julho/2008).

Nas últimas décadas do século XIX a descoberta e a exploração de seringais nativos no médio curso do rio Tapajós⁴⁸ repercutiu no aumento da presença de comerciantes fixos e de regatões na região. A exploração de seringais nativos no alto Tapajós baseada no sistema de aviamento recrutavam trabalhadores indígenas – principalmente Munduruku – e “caboclos” ribeirinhos que eram mantidos em situação de servidão. Logo abaixo das cachoeiras esse sistema operava a partir da casa de comércio aberta por Moisés Abraham Coehn e família, judeu oriundo da Espanha e que progressivamente ampliou sua área de cultivo e passou a controlar grande parte da produção de borracha do baixo Tapajós (IORIS, 2003:48). A ausência de seringais nativos no baixo Tapajós manteve as populações do lago Verde e do *beiradão* a certa distância da influência do opressivo sistema de produção da borracha condenado pelo cientista imperial Alexandre Barbosa Rodrigues⁴⁹ (1875).

Barbosa Rodrigues, em expedição científica pelo vale do rio Tapajós esteve em Alter do Chão em 1872 e também descreveu uma “vila em completa decadência” composta por uma população de cerca de cem famílias habitando em quarenta casas de palha. Lamentando a falta de engajamento de seus moradores em produzir para os mercados regionais, descreve uma economia

⁴⁸ Interessante notar que a descoberta de seringais nativos no tapajós e o contrabando de sementes desta região para a malásia se constitui como capítulo importante da história da economia mundial de borracha (DEAN, 1987).

⁴⁹ A percepção sobre dos efeitos deletérios da economia da borracha sobre a organização das populações locais marca o tom de suas descrições sobre a situação dos povoados ribeirinhos do tapajós. A exploração da borracha e os abusos cometidos pelos comerciantes “regatões, mascates ou quitandeiros do rio” eram, em sua visão, os principais fatores da decadência civilizatória das populações de “índios e tapuyos” do baixo Tapajós (1875: 52).

local baseada na pesca, em pequenas roças de mandioca e banana e no engajamento sazonal na economia da borracha, “para que abandonam seus lares” (1875: 50).

Rio acima, o cientista descreveu os principais povoados e lugares habitados no baixo Tapajós. No trecho encachoeirado do rio observou populações engajadas na extração da borracha e escravizadas por dívidas. No entanto, para Rodrigues, os fatores principais do estado de “atraso” do rio Tapajós se deviam a ausência de escolas e ao predomínio da economia da borracha que mobilizava grande parte da mão de obra comprometendo a produção de alimentos. O censo feito por Barbosa Rodrigues registrou 593 “nacionais”⁵⁰ e um estrangeiro estabelecido na vila.

Esta povoação está em completa decadência; reina a miséria e às vezes mesmo a fome. Consta de quarenta casas de palha. Tem uma escola pública freqüentada por 28 alumnos. Os habitantes empregam-se na pesca ou na extração da borracha, para que abandonam seus lares. Lavoura não existe, a não ser rocinhas de mandioca ou de bananas, para sustento próprio, assim como não há indústria alguma; quando, entretanto possuem terras férteis e a proximidade da cidade e do centro comercial os convida ao trabalho. (1875: 50).

O geólogo norte americano Herbert Smith⁵¹, que percorreu as redondezas de Santarém e esteve também em Alter do Chão em 1872, não menciona a presença de estrangeiros na vila, mas apenas descreve seus habitantes como “índios e mestiços” (indians and half breeds), reproduzindo a percepção de Bates em relação à privação material e a indolência de seus habitantes. Herbert Smith (1880) que observou percorreu as florestas ao sul de Santarém descreveu os habitantes de povoados ribeirinhos como também os moradores do interior, principalmente “tapuios” e colonos norte americanos⁵².

⁵⁰ Em Barbosa Rodrigues o esquema terminológico para classificar as populações observadas por Bates passam por uma Reclassificação e os Munduruku “mansos”, em “estado natural” seriam vistos e descritos como “semi-civilizados” e aqueles “semi-civilizados” de Alter do Chão seriam mencionados como “nacionais”, sem nenhuma referência ao seu perfil étnico. Ao sul de Alter do Chão a vila de Boim seria formada por “índios e tapuios”.

⁵¹ Entre 1874-1876, Smith permaneceu por dois anos pesquisando a área nas adjacências de Santarém e mais um ano, como encarregado da comissão geológica brasileira, em pesquisa nos tributários da região nordeste do rio Amazonas e no rio Tapajós.

⁵² A presença migração de aproximadamente 160 norte-americanos para Santarém no final da década de 1860 contribuiu para alterar a paisagem étnica da região as questões envolvendo a migração norte-americana em Santarém (SANTOS, 2000: 437) foi observada por Herbert Smith (1879) que relatou a difícil condição do colono americano frente à falta de incentivo e a incerteza da propriedade das terras concedidas pelo governo. O governo imperial,

As últimas décadas do século XIX em Santarém são marcadas pelo desenvolvimento da imprensa escrita⁵³ e da publicação dos registros associados ao controle administrativo no interior do estado. As informações sobre a vila de Alter do Chão que teve acesso se referem à situação sanitária da região (epidemia em 1855), ao registro de seus habitantes e posteriores eleitores, a realização de alistamento e recrutamentos militares para a armada e para o trabalho, a criação de instituições locais de segurança-pública (subdelegacia) e de ensino e realização de concursos, nomeação e demissões de pessoas para funções públicas. Registros da imprensa deste período apresentam também listas de recrutamentos para a armada⁵⁴, o perfil político “conservador” do único eleitor⁵⁵ de Alter do Chão, bem como expedientes de nomeação de funcionários públicos. A multiplicação dos registros aponta para a intensificação do controle administrativo sobre as populações desta freguesia.

Os registros deste período revelam também as disputas entre liberais e a igreja em torno de questões religiosas envolvendo o controle das populações do baixo Tapajós. Essa tensão entre a igreja e setores governamentais ficou conhecida como a “questão religiosa” e que possibilitou a emergência da liderança do bispo do Pará (MAUÉS, 1995: 50). Grupos “liberais”, entre eles a maçonaria, atuavam no sentido de combater a ação missionária orientada pelo que chamavam de “jesuitismo”, ou seja, pelo resgate de práticas e valores associados ao regime das missões.

mediante contrato de 06/12/1867, vendeu uma porção de terras devolutas na margem direita do rio Amazonas nas margens do rio Curuá e pagou um terço das passagens aos colonos norte-americanos que não tinham condições de custear sua vinda para a Amazônia. O historiador santareno Paulo Rodrigues dos Santos observa que a “colonização falhou” e, em menos de uma década, mais da metade destes retornou e poucos ficaram e estabeleceram propriedades produtivas na região como fez R. J. Rhome, que se associou ao “coronel” Miguel Antônio Pinto de Magalhães, o “Barão de Santarém”, proprietário do engenho Taperinha. Entretanto, sobre a região de Alter do Chão repete também repete as impressões de miséria e abandono registradas por Bates.

⁵³ Diferentes jornais são criados expressando as perspectivas das elites da cidade de Santarém e a polarização entre posições conservadoras, ligados à monarquia, e republicanas, associados a ideais liberais. Os três primeiros jornais a serem produzidos em Santarém – “O Tapajoense” (1855), o “Monarquista Santareno” (1857), “o Aldeão” (1858) – dão uma ideia geral das identidades e grupos políticos locais. Tapajoense e Aldeão, referindo respectivamente a habitante do Tapajós e ao morador da Aldeia (bairro indígena), enfatizam identidades locais. O monarquista expressa a relação de continuidade com a organização social e política do grão Pará colonial e imperial. Arquivos digitalizados de matérias escritas deste período, disponíveis na plataforma virtual (hemeroteca) da Biblioteca Nacional, constituem importante fonte de informação sobre as mudanças políticas e sociais ocorridas neste período.

⁵⁴ Em 1861 foi registrado um alistamento (A Constituição: Órgão do Partido Conservador – 1784 a 1886, edição 00225 (1)) para a armada e em 1878 nenhum (Jornal Treze de Maio – 1845 a 1861, edição 00048 (1)).

⁵⁵ Apenas um eleitor é registrado em 1876 (Diário de Belém 1868/1889/Edição 00183 (1)).

Ainda na década de 1870, uma correspondência anônima veiculada no jornal O Liberal da o tom das disputas locais em torno da “questão religiosa”, que iriam alterar o quadro das relações institucionais entre a igreja e o estado, levando ao processo de romanização (*ibid*). Nesse contexto, a maçonaria se torna um grande inimigo da igreja e os conflitos se desdobram em torno dos costumes religiosos populares. Em texto anônimo, o jornal criticava duramente a ação da igreja e denunciava a tentativa do arcebispo José Gregório Coelho de “restabelecer em Santarém o maldito jesuitismo” e os “costumes condenados pela civilização” como o “sairé, caixa de rufo, tamborzinho e gaitas” (O Liberal do Pará 1871, Ed. 00292 (1)). O Sairé a que se refere o texto anônimo do jornal se refere é um ritual próprio das populações indígenas descendentes dos índios aldeados nas missões jesuíticas e envolve o uso de um objeto/imagem que leva o mesmo (CAP. 3).

O combate ao retorno do Sairé seria apenas uma expressão da perspectiva liberal de controle sobre a religiosidade popular que parece tomar vulto nas décadas seguintes. Na virada para o século XX, os impactos da ação católica sobre as populações locais foi sentido em novas investidas sobre as formas próprias de expressão religiosa, principalmente as celebrações em torno de imagens de santos católicos que mobilizavam pessoas de diferentes localidades. Do ponto de vista da ação missionária esse período é marcada pelo avanço do processo de romanização (MAUÉS, 1995) marcada por esforços de organização da atuação da igreja católica no interior da região, pela elevação da posição hierárquica da administração católica regional e pela criação de uma prelazia sediada em Santarém, que passava a ter um bispo próprio. Esses processos refletiram em uma mudança na postura da igreja em relação às manifestações religiosas populares no baixo Tapajós, cuja região foi objeto de uma visita bispal.

Por volta de 1905, o bispo Monsenhor Frederico Costa viajou pelo rio Tapajós monitorando as manifestações religiosas populares. Com o argumento de pretender moralizar as práticas religiosas, propõe um combate religioso ao que chamou de “simples profanações e verdadeiras orgias” (SANTOS, 1978: 71). O prelado se referia às festas em homenagem aos santos, eventos considerados como um mal para a igreja.

Os motivos alegados se referem ao uso de bebidas alcoólicas, a “jogos de azar”, mas uma preocupação central era o destino dado às arrecadações feitas em nomes dos santos festejados, as

chamadas esmolações, procissões em que fiéis, algum tempo antes da festa, percorriam as casas dos moradores locais solicitando a doação de alimentos e recursos. Mobilizando gente, recursos e celebrando com festas, bebidas e comidas, reclamava o bispo, deixavam a igreja “privadas de tudo, absolutamente em ruínas”.

Na visão do bispo, a principal dificuldade para combater essas festas residia na sua importância como mecanismo de solidariedade, que se sobrepunham à hierarquia administrativa, e mesmo as autoridades civis “se colocavam ao lado do festeiro”, garantindo sua continuação e indo contra a “ação moralizadora” da prelazia (*ibid*). Se sua proibição nos povoados ribeirinhos era dificultada pela ausência de padres e pela adesão maciça da população local, até mesmo das autoridades civis, nos sítios situados no interior as celebrações ocorriam livremente sem a mínima interferência da igreja e longe da visão de observadores externos.

Na compilação das cartas escritas pelo bispo sobre suas viagens (*ibid*), não há outra menção explícita às populações do baixo curso do rio do que o comentário em relação ao povoado de Vila Franca cuja população “encontravam-se dispersa pelo interior e pelos rios do Arapiuns, onde se descobriram ricos seringais e a não ser em dias de festa há em Vila Franca apenas três ou quatro casas habitadas” (*ibid*). Esse comentário sobre o padrão de ocupação em Vila Franca esclarece também o que ocorria em Alter do Chão e permite compreender a influência dos padrões de mobilidade na demografia e na organização do povoado. Além dos deslocamentos sazonais motivados por fatores econômicos e ecológicos, as aproximações do povoado seguiam também uma periodicidade marcada pelo ciclo anual das festas de santo.

Se entre os escritos de Bates (1979) e Barbosa Rodrigues (1875) foram suprimidas as referências étnicas a essas populações, ao final do século XIX os habitantes de Alter do Chão foram categoricamente desconsiderados nos registros históricos. Em 1891, em viagem pelo Tapajós, o governador do Pará, Justo Leite Chermont, esteve na “muitíssimo atrasada freguesia”⁵⁶ de Alter do Chão. Além da estrutura física da escola e da igreja em construção, Chermont registrou o quadro eleitoral desse povoado e informou sobre o alistamento de 53 moradores (eleitores) perante a junta distrital de qualificação.

⁵⁶(Jornal a República: Órgão do Clube Republicano 1886-1900 edição 00086 (1), em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>).

Poucos anos depois, em 1895 o governo do estado contratou o cientista francês Henri Coudreau para fazer uma série de expedições pelos rios da Amazônia. Ao subir o Tapajós no século XIX, Coudreau ignorou⁵⁷ a existência da vila de Alter do Chão e descreveu o lugar como uma “montanha”, aspecto exótico de uma “paisagem de real beleza” (1977: 16). As populações da margem direita do baixo Tapajós passaram despercebidas por Cudreau. Sua *Viagem ao Tapajós* selou, no registro historiográfico, a invisibilidade dos indígenas de Alter do Chão, retratados como párias por Bates há quarenta anos.

A historiografia do século XX silenciou sobre essas populações obliteradas pela paisagem e o antropólogo Curt Nimuendaju, que em 1923 esteve por dez dias nas imediações de Alter do Chão e notou o uso da língua geral nessa vila, não faz outra referência às populações locais além desta nota linguística: “verdade é que a grande maioria dos nomes locais indígenas da região pertence à língua geral, que até hoje em Alter do Chão não está completamente extinta” (1953: 56). O uso da língua geral em Alter do Chão, por si, é fato digno de nota e revelador das distinções socioculturais locais das populações dessa localidade.

Informações mais detalhadas e precisas sobre essa população do *beiradão* de Alter do Chão podem ser observadas nos registros de cartório civil. No contexto geral de aumento do controle governamental nos sertões do Pará ocorre um processo de laicização do controle sobre os registros populacionais, anteriormente realizados pela igreja. Com isso, o registro civil (nascimento, casamento e óbito) deixa de ser uma prerrogativa da igreja para constar do rol das atividades governamentais básicas. No final do período do Império essa atividade foi delegada à iniciativa privada e um ano antes da proclamação da República foi instituída a lei com sua regulamentação.

Nesse mesmo ano foi criado um cartório de Alter do Chão para realizar o registro sistemático dos nascimentos e casamentos acontecidos na freguesia. Analiso o cartório de diferentes perspectivas: como instituição governamental ligada as tentativas de aumento de controle governamental⁵⁸; como produtora de registros que ajudam a entender melhor perfil

⁵⁷ Demonstra conhecer o trabalho de Antônio Ladislau Monteiro Baena (1838) que quantificou a população de Alter do Chão em 818 pessoas no ano de 1833.

⁵⁸ A perspectiva do controle governamental, a visita do governado Justo Leite Chermont mostra que embora tenha aumentado a presença institucional, a vila continuava sendo visto como um lugar altamente precário.

populacional e social dos habitantes da freguesia; e, como propriedade privada, um posto governamental delegado, mas mantido por longos períodos devido ao processo de herança repassado em linha hereditária. Nesse sentido é possível identificar a mudança de propriedade e identificar as famílias proprietárias.

Sobre este último aspecto, podemos compreender melhor a posição diferenciada de diferentes grupos familiares. O dono de cartório era uma pessoa de prestígio e geralmente ocupava o posto de tabelião e redigia os termos de nascimento e casamento. Acompanhando a mudança de escrivães ao longo dos anos e comparando com informações sobre as diferentes posições entre as famílias percebe-se que o cartório pertenceu aos sujeitos de maior prestígio local. Comerciantes oriundos de Santarém (das famílias Pedroso e Lobato) foram os primeiros a operá-lo, sendo seguidos de membros famílias locais (Costa e Sardinha). Entre sua criação em 1888 e 1917 o cartório foi propriedade de pelo menos quatro pessoas de famílias diferentes e desde então se manteve como propriedade de uma das mais antigas famílias locais durante longos 101 anos.

Algumas décadas antes, Henry Bates registrou que uma das mais importantes funções administrativas locais – a de capitão dos trabalhadores – era ocupada por uma pessoa, um “mestiço apático que havia passado toda a sua vida ali” (1979). Neste final do século, o posto de capitão parece ter sido esvaziado e em seu lugar surge com proeminência a figura do Juiz de Paz, como responsável local pela mobilização de mão de obra. Neste sentido, o jornal do Pará, de 30 de julho de 1868, por exemplo, revela que os moradores de Alter do Chão foram convocados para trabalhar na demarcação de terras para os colonos americanos no município de Santarém e solicitava do juiz. “a precisa coadjuvação na aquisição de trabalhadores”⁵⁹ (Jornal do Pará, 1868, Ed. 177).

Note-se que a função de mobilização de trabalhadores, que até meados do século era atribuição do capitão dos trabalhadores, parece ter sido transferida para os juizes de paz. Em 1868 essa função era ocupada por pessoas de Santarém, principalmente da família Pedroso (Almanak

⁵⁹ Não sabemos até que ponto os moradores de Alter do Chão requisitados se engajaram nos trabalhos de demarcação de terras a serem concedidas pelo governo aos novos migrantes. Relatos locais apontam a presença de um norte americano em Alter do Chão nas décadas de 1930-40 no contexto de instalação dos projetos de plantação de seringa de Fordlândia e Belterra.

Administrativo, Mercantil e Industrial – 1868 a 1873, Edição 00001 (2)), que também passaram a administrar a escola e posteriormente a delegacia de polícia. Membros das famílias Ferreira da Paz e Oliveira, cuja procedência não foi possível averiguar, também figuram como ocupando os cargos de Juiz de Paz.

Nos primeiros anos da República, novos grupos familiares teriam oriundos de Santarém se estabelecido na vila como autoridades civis, ocupando cargos de maior hierarquia local como subprefeito e subdelegados, delegados de instrução pública, juízes de paz e juízes suplentes. Professores de distintas procedências foram nomeados por meio de concursos e se mantiveram por mais tempo na vila constituindo famílias e redes de relações com as parentelas locais, mas que hoje “não tem mais descendência” (NIRLANDO SARDINHA, Alter do Chão, 21/06/2017).

Os registros da imprensa, por sua vez, sugerem que famílias locais ainda se mantiveram ocupando posições secundárias na hierarquia administrativa e, com base em lógicas próprias de autoridade e prestígio mantiveram influência sobre a vida cotidiana do povoado. Neste sentido, parece estar recolocada aqui a questão de Machado (2017) em relação ao contexto do “ocultamento dos principais” nas primeiras décadas de XIX em povoados do Pará. Embora rejeite qualquer sistematicidade e amplitude regional nesse processo, nota que a extinção dos principais se desdobrou, por parte de uma “nobreza” na ocupação de novas funções e postos administrativos criados.

Com o esvaziamento do posto de Capitão dos Trabalhadores e afastadas do controle das funções administrativas relativas a mobilização de mão de obra, seria válido supor que as antigas famílias de indígenas da vila perderam poder sobre o controle da organização local. É possível que sim, mas, por outro lado, existências evidências que mostram que (re)apropriação das novas instituições criadas se manteve como parte de estratégias de membros de antigas famílias locais. Vimos acima, o caso da aquisição e permanência prolongada da propriedade do cartório pela família Sardinha. Os Sardinha, que se apropriaram do cartório de registro civil em 1917, nas décadas seguintes ampliaram o escopo de passaram a “cuidar da igreja” e nas décadas seguintes dos cargos de fiscal, segurança pública. Além dos Sardinha, membros da família Costa se mantiveram relacionados a postos secundários das atividades oficiais locais - como a vigilância da igreja e cargos de suplência de juiz de paz.

Além da ocupação de postos administrativos, a apropriação de instituições externas e a aliança com membros das famílias oriundas de Santarém, fizeram parte das estratégias das famílias antigas para manter controle sobre a organização do povoado. As alianças com comerciantes incluíram principalmente relações de parentesco entre famílias locais e portuguesas que passaram a compor um campo social mais amplo de parentelas entrelaçadas e constituídas por agricultores, extrativistas e pescadores de base indígena (caboclos) em associação com comerciantes e administradores públicos. As múltiplas alianças deram origem a uma grande rede de parentesco, compadrio e apadrinhamento atravessada por clivagens econômicas, políticas e pelo acesso preferencial a terra.

Ao compilar os registros disponíveis⁶⁰ se observa que membros de antigos grupos familiares associados à organização política local como Duarte, Vasconcelos, Costa, de Farias, de Brito são mencionados na documentação dos séculos XVIII e XIX. Registros sobre outros grupos familiares que se estabeleceram na região de Alter do Chão, tais como Pedroso, Branco e Lobato estão registrados a partir da segunda metade do século XIX ligados a comerciantes e ocupantes de cargos públicos instituídos nessa época.

Parentesco e funções públicas na vila de Alter do Chão	
Nome de Família	Nome pessoal e função
SEC XVIII	
Duarte	Índio Duarte, oficial de ferreiro em 1755
SEC XIX - 1ª Metade	
Silva	Theodózio da Silva - Índio Cabo
Faria	Jozé de Faria - Índio Cabo
Costa	Belchior da Costa - Índio Cabo
Costa	Alenço da Costa - Principal, Oficial
Vasconcelos	Severo [Severino?] de Vasconcelos - Principal agregado, Oficial
Duarte, Ferreira, Costa, Vasconcelos, Coelho, Farias, Brito, Braz, Silva, Caetano, Victorino, Fernandes, Martins, Marinho	Trinta Autodeclarados Índios, representados pela Carta da Câmara da Vila em 1824
SEC XIX - 2ª Metade	

⁶⁰ Relatos de viajantes, documentos do APEP e da imprensa escrita.

Pedroso	José Tomas da Silva Pedroso - professor e suplente de delegado em 1867-1878. Juíz de Paz 1868-73
	Vicente Caetano Pedroso e José Tomas da Silva Pedroso - Juiz de Paz 1868-1873, Delegado de Instrução Pública 1869
	Adrião da Silva Pedroso - agente na subdelegacia em 1875
	Quirino de Souza Pedroso - Professor 1879, agente na delegacia em 1875
	Miguel Vasconcelos Pedroso - Escrivão 1094
Duarte Sardinha	Antônio Duarte Sardinha: Lavrador e recruta militar até 1870. Dispensado por cumprir o tempo de serviço. Recorrente testemunha dos registros cartoriais.
	Manuel Duarte Sardinha: Proprietário do cartório em 1917; Zelador da Igreja; Fundador do Núcleo Mariano
Lobato	Agostinho Antônio Lobato - Escrivão na década de 1890-1902
Costa	Antônio Alves da Costa - escrivão entre 1892-1901
Rodé	Maria Odília Rodé - Professora na década de 1890
Duarte	Marcolino Antônio Duarte - Negociante em 1892, tenente coronel em 1925
Branco	Raymundo de Carvalho Branco - Agente da subdelegacia em 1875
SEC XX	
1905	
Sardinha	Euzébio Sardinha - Fiscal
Costa	Febrônio Costa – Ajudante de Procurador seccional, Zelador da Igreja
Pedroso	Miguel Pedroso – Vice Prefeito
Duarte	Raymundo José Duarte – Agente de segurança em Aramanahy
1917-26	
Sardinha	Manoel Duarte Sardinha – Proprietário do Cartório de Registro Civil, Zelador da Igreja.
Lobato	João de Deus Lobato – 2º Suplente de Juiz Substituto
Costa	Febrônio Costa - 1º Suplente de Juiz Substituto
Pedroso	Antônio de Souza Pedroso – Professor

Tabela 2 – Parentesco e funções públicas na vila de Alter do Chão

A tabela acima permite visualizar continuidade histórica de alguns grupos familiares na posição de autoridades civis locais na localidade de Alter do Chão. Algumas chegam a atravessar os diferentes períodos da formação do estado nacional brasileiro e emergem o século XX. Outros grupos familiares, como Sardinha e Costa, ocupam não apenas funções administrativas como

também se apropriam da administração da igreja local, uma vez que a década de 1940 era muito raro um padre aparecer para celebrar missa. Desde o começo do século, os moradores locais administraram a igreja e recebiam os padres que eventualmente iam rezar missa. Além de administrar a igreja local, Febrônio Costa era visto como o “padre do lugar”, associando seu engajamento com os interesses da igreja com a participação das festas de santo de devoção familiar que aconteciam nas colônias, na floresta.

No próximo tópico faço alguns apontamentos sobre o último aspecto da análise dos registros cartoriais aqui proposta abordando o perfil populacional e social dos habitantes da freguesia entre 1890 e 1923. Dando sequência à argumentação contra as narrativas de extinção às populações indígenas expressas na historiografia tradicional proponho reconstituir, com base na informação disponível, a rede de lugares e pessoas nessa região e fazer um esboço da ocupação territorial nessa área. Com o objetivo de descrever as formações sociais desenvolvidas nessa região ao longo do século XX, apresento os resultados de uma análise das informações contidas em 124 termos de nascimento lavrados entre 1890 e 1897, no cartório de Alter do Chão. Embora restritos ao intervalo de apenas sete anos, trazem informação relevantes sobre as pessoas e grupos envolvidos na rede de relações entre grupos de parentes e os lugares ocupados na freguesia. Essa rede de lugares e grupos familiares interconectados é disposta em um dos mapas produzidos pelo antropólogo Curt Nimuendaju durante suas pesquisas arqueológicas na região do baixo Tapajós.

2.4 – Entre o *beiradão* e os *centros*: localidades, grupos familiares e *parentagem*

Como venho apontando, as descrições feitas por viajantes ao longo da segunda metade do século XIX sugerem que a dispersão social das populações de Alter do Chão foi seguida, em menos de uma década, de novos processos de concentração social. Ao final do século XIX, a presença de portugueses vindos da várzea e de habitantes de Santarém, que se estabeleceram como comerciantes e membros da administração pública e autoridades civis locais, alterou o panorama étnico da vila “habitada quase que exclusivamente por índios semicivilizados” (BATES, 1979: 161).

Para entender esses novos rearranjos é necessário perceber a presença de novos atores no contexto de um campo social formado por agricultores de origem indígena e das dinâmicas de ocupação das funções administrativas e de prestígio descritas no tópico anterior. A partir dessa ótica, apresento e analiso as informações sobre as pessoas e os lugares constituídos nessa região e registrados nos termos de nascimento do cartório local.

Em julho de 2017 tive acesso ao antigo Livro de Nascimento ⁶¹. No geral, os termos de nascimento seguem uma estrutura fixa e registram a presença de pessoas declarando o nascimento de uma criança trazendo informações sobre a ocupação e a residência de seus pais e avós. Não há menção a perfil étnico ou racial e os registros classificam a população em função de sua atividade produtiva, em sua quase totalidade classificados como “lavradores”, habitantes de lugares (na floresta e ribeirinhos) da freguesia de Alter do Chão, abrangendo a margem direita do rio Tapajós entre Alter do Chão e o trecho encachoeirado do rio, bem como na floresta, nas proximidades de enseadas e nos igarapés (pequenos riachos) que deságuam no Tapajós e no Lago Verde. Uma população dispersa que tinha Alter do Chão como referência para serviços básicos como o próprio registro civil e, principalmente a troca de produtos agrícolas e extrativistas por mercadorias vendidas nas tabernas de pequenos comerciantes vinculados à Santarém.

Nos registros de cartório, regulados pela legislação imperial, essas populações são classificadas como “lavradores”, em referência à atividade de derrubada de árvores necessária a realização da agricultura de coivara. A figura abaixo apresenta o nome das pessoas que registraram filhos nascidos na última década e seu local de habitação ao longo do *beiradão* e nas proximidades dos igarapés do Lago Verde. De Tapary a Pini, as localidades estão descritas no sentido norte-sul, subindo o rio Tapajós pela margem direita. Sobre as últimas quatro localidades não encontrei elementos suficientes para mapear sua posição e, por isso, as disponho no final da listagem.

⁶¹ Os livros de nascimento e casamento se encontram em estado geral íntegro, mas suas folhas começam a mostrar sinais de deterioração. A funcionária do cartório, Lícia Sardinha, gentilmente me permitiu, sob sua supervisão, fotografar as folhas dos livros antigos.

Lugares	Registrantes
Tapary	Agostinho Antônio Lobato; Manoel Felício da Costa; Cândido Felício da Costa; Euzébio Inácio de Macedo; Manoel Antônio Nogueira
"Nesta Freguesia" [Na vila de Alter do Chão]	Marcolino Antônio Duarte; Quirino de Souza Pedroso; José Emílio de Farias; Thiago Antonio Ferreira; Benvinda Maria de Jesus; Antônio da Costa; Francisca de Vasconcelos; Antônio Duarte Sardinha; Gracelinda Nazaré de Souza; Sebastião Antônio da Costa; Maria Odília da Rocha Rodé; Bonifácio de Melo da Costa; Casemira Maria Felipa; Tomé dos Santos Dias; Sebastiana de Vasconcelos; Cordulina Maria Raimunda; Gervásio Antônio dos Passos; Febrônio Costa; Leopoldo Antônio Grejo; Thiago Antônio Ferreira; Bonifácio da Costa; Silvana Abadia de Jesus; Cristiano da Costa; Manoel Nascimento da Cruz
Santa Anna [Lago Verde]	Antônio Duarte Sardinha; João Antônio Garcia
Barra [Lago Verde]	Eufrázia Maria Francisca Dias; Severino Herculano de Vasconcelos
Macaco [Lago Verde]	Marcos de Souza Pedroso e Ignácia da Rocha Lobato; Agostinho Antônio Lobato; Benvinda Maria de Jesus
Boinos Ares	João Antônio Garcia; Antônio Duarte Sardinha (1890)
Taperinha [Laranjal]	Sebastião Antônio da Costa
Jurucuí	Apolônia de Brito; Maria Águida de Fonseca
Samaúma	Manoel Rodrigues da Costa; João Caetano de Castro; Petronila Francisca da Costa
Uruçanga	Bento Carvalho da Costa
Aramanaí	Suzana Maria de Jesus Pedroso; Marcolino da Carvalho Branco: Marcolino de Vasconcelos: Herculano Carvalho Branco; Leopoldino de Vasconcelos; Suzana Maria de Jesus Pedroso; Adrião da Silva Pedroso; Antônio Caetano Pedroso: Manoel Caetano Pedroso; Zeferina de Castro; Francisca de Vasconcelos (irmã do Severino); Adrião da Silva Pedroso
São Domingos	Antônio de Farias Dias; Lúcio da Silva; Firmino de Farias Cruz

Jamaracuí	Thomé dos Santos Dias
Pedreira	Manoel Emílio Pereira
Piquiatuba	Thomé dos Santos Dias; Francisco Pereira Alves; Manoel do Espírito Santo; Crescência de Farias
Caxiricatuba	Martinho Miguel Frazão
Marituba	Fernando Cardoso; Nicolau da Costa
Marai	Antônio Manoel Pedroso; Maria do Carmo
Tauari	Urminda Francisca de Oliveira; Raimundo Antônio de Oliveira casado Joana Luciana de Oliveira (de Boim)
Pini	Francisco Pedrinho de Farias; Demiciana Maria Pinheira; Thomáz de Farias; Maria Afra da Costa; Maria Francelina; Caetano Pereira; Francisco Antônio Pedrinho
Bom Jesus	Francisco Pedrinho de Farias
Marucaxi	Agostinho Antônio Lobato
Porto Alegre	Estevão de Souza Pedroso; Quirino de Souza Pedroso
Santa Maria	Avelino Paulo Eremita

Tabela 3 – Composição familiar das localidades da margem direita do baixo Tapajós entre 1890-1897

Os registros apontam tanto para aspectos da distribuição espacial das populações locais como também se remetem a um amplo campo, que abordo parcialmente adiante, das variadas alianças e os arranjos familiares configurados em circuitos de trocas entre os habitantes de diferentes localidades da freguesia de Alter do Chão. Nos 124 termos analisados foram mencionadas 21 localidade como sendo ocupadas pelos registrantes, por seus parentes ou como local de nascimento da criança registrada.

Costa	Tapary, Alter do Chão, Taperinha [Laranjal], Samaúma, Uruçanga, Marituba, Pini
Pedroso	Alter do Chão, Macaco [Lago Verde], Aramanaí, Porto Alegre, Marai
Farias	Alter do Chão, São Domingos, Piquiatuba, Pini, Bom Jesus
Lobato	Tapary, Alter do Chão, Macaco [Lago Verde] e Marucaxi
Vasconcelos	Alter do Chão, Aramanaí e Barra [Lago Verde]
Sardinha	Bonos Ares, Santana [Lago Verde], vila de Alter do Chão
de Jesus	Alter do Chão, Macaco e Aramanaí
de Castro	Aramanaí e Samaúma

Tabela 4 – Dispersão familiar nas localidades da margem direita do baixo Tapajós 1890-1897

Note-se que os registros representam, obviamente, apenas uma fração das pessoas e grupos. Mas observado pelo prisma da dispersão dos grupos familiares, os mesmos dados apontam para a extensão territorial de algumas famílias determinadas e revelam também uma tendência geral de expansão das parentelas por diferentes localidades. Os registros também permitem expandir a memória genealógica em Alter do Chão e no caso da família Sardinha encontrar o casal ancestral formado por Antônio Duarte Sardinha e Maria Madalena dos Santos [Sardinha].

Além da distribuição dos assentamentos, da dispersão dos grupos familiares e da memória genealógica, os termos revelam também aspectos importantes do ímpeto e da moralidade administrativa sobre os relacionamentos conjugais. No registro, o declarante era obrigado a informar a situação se o filho “legítimo” ou “ilegítimo”, bem como afirmar a distância parental mínima necessária à legitimação do matrimônio. Os casamentos não eram feitos na igreja, mas sim na casa de pessoas de prestígio da vila como Febrônio Costa, Antônio Duarte Sardinha, Vicente Caetano Pedroso, Maria Odília Rodé, com a presença de testemunhas, do tabelião e eventualmente um padre.

O controle sobre o incesto e a poligamia se colocava como uma das preocupações explícitas desses documentos. Os registros de nascimento e casamento indicam, neste sentido,

uma tentativa de controle sobre a tendência a provável endogamia microrregional entre os grupos de parentes e as redes de relações parentesco que atravessavam os diversos lugares habitados. Esse aspecto se expressa na preocupação oficial em evitar uniões percebidas como incestuosas e a exigência da declaração dos cônjuges de não serem “parentes em grau proibido”.

No campo dessas interações e arranjos familiares a rede de parentes formada pela família Sardinha se constituiu como um importante nó da malha de parentesco formada na primeira metade do século XX entre as populações do *beiradão* e dos *centros*. O grupo parental formado a partir da aliança entre Antônio Duarte Sardinha (sogro) e Severino Vasconcelos (genro) se expandiu demograficamente e politicamente na vila de Alter do Chão, estabelecendo alianças com grupos familiares locais e muitos de seus membros assumiram a posição de lideranças locais (econômicas, políticas e religiosas) na *comunidade* em formação na vila. “Naquele tempo não se chamava comunidade, era puxirum”.

Na memória de Agrícola Sardinha, a *comunidade* era uma formação nova, constituída formada com a intensificação da interação entre grupos familiares dispersos em diferentes lugares, conectados por relações de troca de trabalho na roça, pelas práticas religiosas e, posteriormente, por questões *comunitárias*.

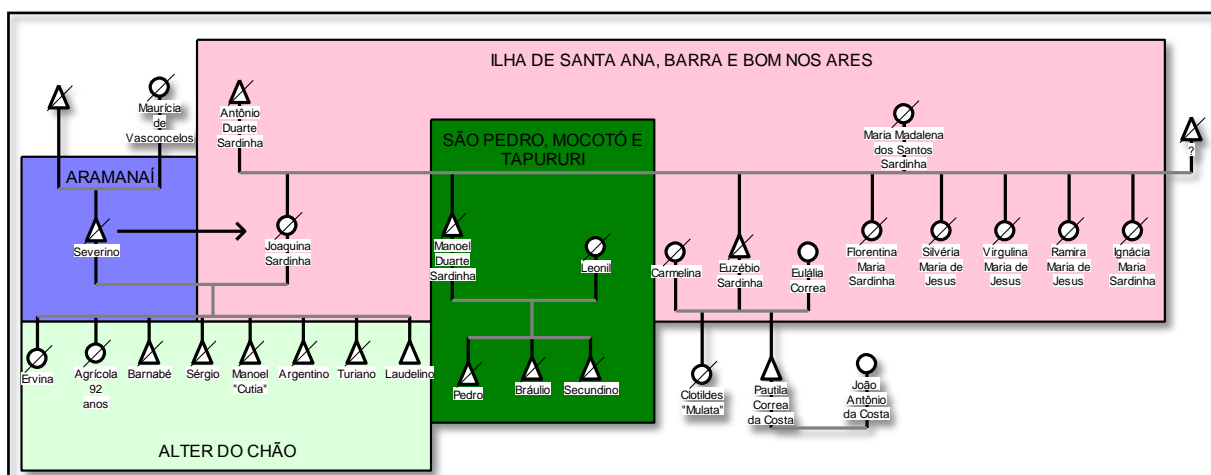


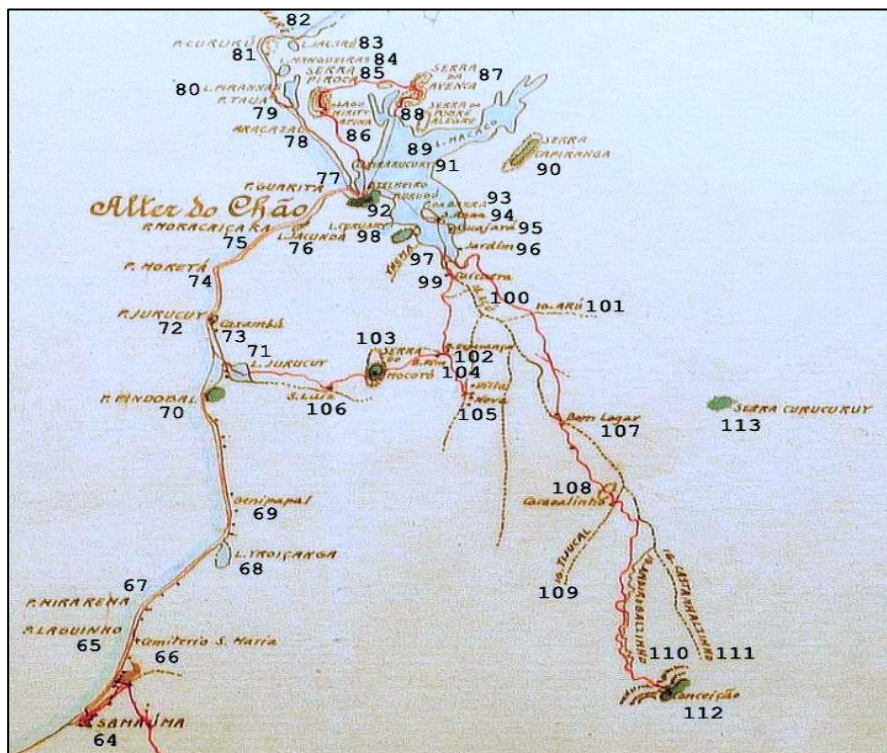
Figura 1 – Esquema genealógico simplificado das localidades e da distribuição da família Sardinha

A expansão da família Sardinha se deu também em termos territoriais e se inicia nas primeiras décadas do século com a ocupação – liderada pelo genro e filhos de Antônio Duarte Sardinha – de uma importante área de terra preta na serra do Mocotó, processo de que deu origem a novas de expansões sobre as terras com os melhores solos para agricultura e próximas aos igarapés do Lago Verde. Transcrevo abaixo um pequeno trecho de uma conversa com Agrícola Sardinha, em que relata como seu pai, Severino, genro de Antônio, “descobriu” o Mocotó.

Não era descoberto o Mocotó. Ai ele foi 6h da manhã, pegou a canoa, atravessou e foi embora. Ai quando foi o tempo da roça, ele foi, convidou os cunhado, era o Mané Sardinha e Eusébio Sardinha. O Eusébio plantou seringa, plantou seringa, plantou seringa (AGRÍCOLA SARDINHA, Alter do Chão, julho/2008).

A expansão da família Sardinha em alianças com membros das famílias Costa, Farias, Correa, de Jesus sobre as áreas de terras preta no interior de Alter do Chão foi acompanhada de inúmeras alianças com outras famílias da região e se desdobrou na ocorrência de novos nomes familiares e na multiplicação dos lugares habitados. As informações históricas sobre a ocupação humana nessa região no começo do século são escassas, mas um raro documento se destaca. Trata-se do mapeamento produzido por Curt Nimuendaju, que entre 1923 e 1926 realizou uma ampla pesquisa arqueológica na Amazônia financiada pelo museu sueco de Gothenberg. Nesse período o antropólogo realizou seis expedições e esteve diversas vezes na vila de Alter do Chão, passando dez entre idas e vindas de suas expedições (NIMUENDAJU, 2001; 2004).

Nesse período, percorreu a região do Curucuruí, Cacoalinho, Bela Vista e Aramanaí e coletou dados sobre as áreas de terra preta, as antigas habitações e os caminhos indígenas. Essas informações somente foram apresentadas recentemente em *In Pursuit of Amazonian Past*, no mapa intitulado *Antigos Assentamentos Indígenas na Área da Foz dos Tapajós* (NIMUENDAJU, 2004: Plate 203, mapa 19). Interessante notar que embora identifique apenas parte das áreas de terra preta nos igarapés formadores do Lago Verde, o mapeamento traz em detalhes uma extensa toponímia associada às moradas indígenas antigas.



Mapa 2 – Antigos Assentamentos Indígenas na Área da Foz dos Tapajós com destaque na área do Lago Verde. Fonte: Nimunedaju, 2004.

60. P. da Pedras	74. P. Moretá	88. Serra do Pobre Alegre	102. B. Esperança
61. Bom Socego	75. P. Morcaiçara	89. L. Macaco	103. Serra Do Mocotó
62. Novo Mundo	76. L. Jacundá	90. Serra Capiranga	104. B. Fim
63. Bom Futuro	77. P. Guarita	91. L. Pirarucury	105. Villa Nova
64. Samaúma	78. Araçazal	92. Etelheiro Rurubú	106. S. Luiz
65. P. Laguinho	79. P. Tauá	93. P. da Barra	107. Bom Logar
66. Cemiterio S. Maria	80. L. Piranhas	94. S. Anna	108. Cacaoalinho
67. P. Mirarema	81. P. Cururú	95. Guajará	109. Ig. Tijucal
68. L. Yroiçanga	82. P. Jacaré	96. Jardim	110. Ig. Andirobalzinho
69. Genipapal	83. L. Jacaré	97. Ynema	111. Ig. Castanhalzinho
70. P. Pindobal	84. L. Magueiras	98. L. Curuary	112. Conceição
71. L. Jurucuy	85. Sierra Piroca	99. Cuictaera	113. Serra Curucury
72. P. Jurucuy	86. Lago MurityApina	100. Ig. Açú	
73. Caxambú	87. Serra da Avenca	101. Ig. Arú	

Tabela 5 – Nome dos lugares do Mapa 5

É possível observar que parte da toponímia é apresentada como acidentes geográficos como morros, serras, ilhas, pontas e lagos. Outros lugares, como por exemplo, Samaúma, Jurucuí, Lago do Macaco, Ponta da Barra, S. [Santa] Anna são mencionados anteriormente como “residência” dos registrados e registrantes do cartório de Alter do Chão e, portanto, não eram apenas “moradas antigas”, mas lugares habitados no período da passagem do antropólogo pela região.

A história oral em Alter do Chão mostra que a rede de caminhos mapeada por Nimuendaju interligando as principais áreas de terra pretas e essas às margens do rio Tapajós eram usadas pelos grupos de parentes que habitavam essa região e o trânsito por essas áreas são componentes singificativos de uma memória coletiva entre os Borari. O trânsito entre os grupos familiares dispersos nas áreas de terra preta no Curucuruí, Bom Lugar, Vila Nova, Bom Fim, Serra do Mocotó, São Luís e Jurucuí se davam sobre antigos caminhos, conhecidas como “caminhos fundos”, varadouros no meio da floresta marcados pela presença indígena manifesta em *visagens*, isto é, em aparições de espíritos que se manifestam de diferentes formas.

Narrativas envolvendo as desventuras de caminhantes descuidados sobre esses varadouros, antigos caminhos indígenas – e a quebra da etiqueta na relação com os *donos do lugar* – são parte significativa da experiência dos lugares e dos processos de adoecimento nessa região. A história abaixo, em que a curupira deixou o tio da narradora “pateta”, faz parte de um conjunto de narrativas bastante comuns na região do baixo Tapajós em que os processos de adoecimento estão relacionados ao trânsito por uma paisagem poderosa, povoada por outros sujeitos donos de um domínio particular (FAUSTO, 2008). O trânsito nessas paisagens demanda uma habilidade de negociar com esses *donos* e de se precaver contra a potencial *malineza* (WAWZNYAK, 2010) desses seres, que podem, sem motivo aparente, provocar sofrimento nas pessoas que atravessam seus domínios.

Olha eu lembro uma história da curupira, do tio Dedé [Laudelino]. Tio Dedé mora lá no São Luiz. Aí eu já tava mais entendida, aí ele vinha de lá pesca. Vinha pesca de noite, hora que chegava da pescaria ia embora. Eu lembro que ele passou por aqui era umas meia noite, aí levou dois paineiros de peixe, colocou lá naquela vara um de cá outro de lá. Mas deixa pra ir amanhã de manhã? Não eu vou hoje porque o povo tá me esperando. E foi embora, e sumiu. Quando foi no outro dia o filho dele chegou aqui falando: mas titia cadê o

papai? Mas meu filho ele foi ontem à meia noite. Não, papai não chegou. Aí foram, eu sei que entrou muita gente no mato, não sei mais. Ele passou dois dias na mata. Aí o povo procurando encontraram. Ele tava completamente sujo, não tinha nada. Peixe não sabia onde foi. Completamente pateta; falava com ele e ele num sabia o que era. Trouxeram e ele ficou assim ainda uns dias. Eu lembro disso, você falava com ele e ele não respondia (AGRÍCOLA SARDINHA, Alter do Chão, 2008)

Essa narrativa mostra que os caminhos fundos mapeados por Nimuendaju eram utilizados pelos habitantes dessa área e que a percepção desses lugares, como feições da paisagem marcadas pela existência de um domínio de donos e mestres, revelam uma cosmologia em que as fronteiras entre a natureza e a cultura são tênues e porosas. A história oral, portanto, dá vida à configuração sócioespacial delineada por Nimuendaju e mostra que o interior da vila de Alter do Chão abrigava uma intensa e dinâmica vida social e que a vila propriamente dita era apenas mais um ponto de parada nas movimentações dessas populações. Além disso, a expansão das parentelas ao longo dos igarapés do Lago Verde deu origem à formação de um contexto comunitário na região de Vila Nova [n. 105]⁶², núcleo habitacional de origem dos ancestrais dos atuais moradores do Laranjal e do Caranazal. A Vila Nova é lembrada como um lugar onde muitos moravam, “uma vila de casas, tudo de palha”. Está associado à figura Severiana, *cabocla do lugar* que se casou com Francisco Sousa (Mestre Chico Sardinha) português que se estabeleceu na região.

As imagens de uma vila pouco habitada no início do século XX contrastam com os relatos de uma intensa vida social tecida por meio de relações e alianças entre os habitantes das colônias nos igarapés do Lago Verde. Enquanto Alter do Chão era ocupada sazonalmente, principalmente durante o período das festas de santo, no interior dos igarapés do Lago Verde, se constituíam uma forma de organização entendida como uma “vila”. A participação em festas de santo, assim como os circuitos de troca de trabalho na agricultura reforçou a solidariedade entre os distintos grupos de famílias formando um amplo campo social intercomunitário no baixo Tapajós que é percebido como uma *parentagem*, categoria que aponta principalmente para a amplitude do parentesco e para a centralidade das relações de afinidade.

⁶² Os números em colchetes se referem à toponímia enumerada no Mapa de Nimuendaju, acima apresentado.

Essa categoria se refere também a um sentido mais amplo de pertencimento referenciado nas múltiplas alianças entre famílias locais e na extensão colateral das relações parentesco. A categoria *parentagem* termo surgiu durante o trabalho de campo em uma situação em que eu procurava junto aos meus interlocutores identificar o tipo de relação que aproximava as diferentes famílias da região. Uma mulher que nasceu no Marai na década de 1950 e que atualmente mora em Alter do Chão e tem casa na comunidade de Marituba (Terra Indígena Bragança-Marituba) usou o termo *parentagem* quando perguntei sobre a relação entre antigos moradores do Marai pertencentes às famílias Correa, Costa e Farias. Frisou que os Farias e os Costa seriam parentes também daqueles que migraram para Alter do Chão e para o Curucuruí no começo do século. Expressões como “parente de índio” também foram utilizadas para expressar esse tipo de relação.

Desta forma, ao longo do século XX a reocupação das terras no interior da freguesia de Alter do Chão foi se intensificando, dando origem a formação de uma população que apesar de habitar em unidades residenciais de base familiar, estavam intimamente ligadas por laços de parentesco, vizinhança, atividades econômicas e devoção religiosa. Uma população que interagiam em eventos de trabalho coletivo na agricultura e em eventos sociais, rituais e festivos. Nos registros históricos, contudo, essa intensa e animada vida social nos *centros* foi obliterada pela (re) produção de noções associadas à ideologia de constituição do estado nação e da ideia de “decadência e miséria” de uma vila “atrasada”.

As narrativas desse “tempo de primeiro” são, neste sentido, narrativas sobre o parentesco, do trânsito em “lugares respeitados” e os múltiplos deslocamentos espaciais. No que se refere ao parentesco, a noção de mistura é evocada para se referir a uma das formas de um padrão dual de aliança conjugal: 1) entre uma *cabocla do lugar* e um comerciante/viajante/estrangeiro/geralmente português; 2) dos *caboclos do lugar, antigos*, entre si. A primeira forma remete a um processo de “mistura” com pessoas de fora enquanto envolvendo a aliança com comerciantes, “homens fortes” da região. A segunda diz respeito aos arranjos estabelecidos e realizados entre famílias historicamente próximas e inter-relacionadas, dosando diferentes níveis de endogamia até o limite do casamento entre primos. Rosivaldo Maduro, cacique do movimento indígena entre os Borari de Alter do Chão, cujo próprio

casamento expressa um padrão histórico de aliança entre afins próximos – primos em segundo grau – retratou a “mistura” como marca dessa *parentagem*.

É uma história muito grande que nós temos aqui, a respeito desse povo nativo dos primeiros que estavam aqui; então [Ludegero Duarte] Maduro já foi meu avô que veio do outro lado lá do Amazonas, da banda das várzeas, já o meu avô era filho de português. Meu avô pai da minha mãe né, era filho de português. Já a minha avó, mãe do meu pai, também já era descendente de português que casou com o irmão da tia Guigui, que era nativo daqui, que era Sardinha. Então foi assim, a família foi se misturando. (ROSIVALDO MADURO, Alter do Chão, 2008)

A expansão dessas parentelas e a formação de redes de parentes em diferentes lugares – por meio de alianças entre ancestrais “misturados” e por famílias historicamente próximas – constituíram importantes nexos comunitários como em Vila Nova, apresentado anteriormente, e em Alter do Chão, processo entendido como a formação de uma *comunidade*. Neste sentido, durante as primeiras décadas desse século Alter do Chão era mais um dos pontos de confluência dos habitantes do *centro*.

Seis famílias que tinham aqui, que era só parente, então: os Sardinhas que era eles; Pereira que era a minha bisavó, Benvinda que ela falou lá, que moravam pra cá na cabeceira do lago, ali no macaco, e de lá vieram pra cá. Justamente porque a área do macaco ali tem muita savana, o que tem pra trabalhar são ilhas que hoje não adianta, num se faz roça porque senão vai desmatar. Eles viviam lá de pescar, de caçar. Vieram pra cá porque mata era pra cá, por isso que eles vieram pra cá, a terra boa é o mocotó e os arredores ali do mocotó, ali que é terra boa. Lá onde os índios trabalhavam. Eles estavam tudo aqui. O Rodê para lá do outro lado daqui do Lago Santa Luzia. Os Castro foram todos aqui ó, aqui pelo macaco, pelo Tapera. Como eu tava falando, moravam mais perto dos igarapés, que chamavam de colônia, de centro. “Onde va,i pro centro?” Centro não era o centro da vila nem o centro da cidade não, o centro era do mato (ROSILVADO MADURO, Alter do Chão, 2008).

Com uma população altamente móvel, o perfil demográfico da vila variava em função dos deslocamentos vinculados alternâncias ambientais sazonais, bem como aos eventos do calendário católico. Dentro desses parâmetros, a mobilidade cotidiana de muitos moradores da vila resultava dos seus deslocamentos nos espaços de habitação próximos às roças. Zé Costa, nascido no Curucuruí, ao lembrar-se de sua infância na vila nos idos da década de 1930, aponta

para o padrão multiresidencial de seu pai Demétrio Costa (Xereba) que tinha casa em Alter do Chão, casa de farinha no igarapé do Jutuarana e roça na serra do Curucuruí. O “Curucuruí do Xereba” tem centralidade na memória dos lugares entre os mais velhos e foi descrito por seu filho como principal *parada*, lugar de roça de seu pai. Em Alter do Chão Demétrio se casou com uma mulher “no poder” de João Monteiro, passando a viver com este comerciante na vila. A aproximação de comerciantes locais, autoridades locais, parece ter sido um aspecto relevante na estratégia dos agricultores que pretendiam viver na vila ou em suas proximidades.

De acordo com Zé Costa, a vila, nessa época, era habitada por doze moradores que se ocupavam principalmente com atividades de roça e as limitadas possibilidades de “ganho” com o corte de madeira para abastecer os navios a vapor e para a construção civil. Nesse período Alter do Chão se constituiu como porto de abastecimento de barcos a vapor que subiam e desciam o rio Tapajós e o corte de madeira era a principal fonte de renda. Na vila, Demétrio foi descrito como parte de uma comunidade ritual situada entre dois juízes⁶³ do Sairé e moradores das áreas limítrofes da vila. Mestre Chico, na pequena serra do Pefú na parte interior e Euzébio Sardinha na ponta da Gurita, às margens do rio Tapajós.

Como mencionado anteriormente, Mestre Chico era português casado com uma “cabocla do lugar” e Euzébio era irmão de Joaquina Sardinha. Mestre Chico (Francisco Sousa) e sua esposa Virgulina habitavam, portanto, na vila e na região do Laranjal. Como mencionado anteriormente, Mestre Chico também é referido pelo sobrenome Sardinha, mas não é citado como parente de Antônio Duarte Sardinha, o que sugere uma aliança de aporfilhamento e compadrio entre portugueses vindos da várzea e homens de famílias locais por meio da aliança com mulheres locais, “caboclas do lugar”. O lugar Bom Fim [n. 104] também se formou a partir de alianças deste tipo, entre um português da várzea de Aritapera (Ludegero Duarte Maduro) e a filha de uma “cabocla” (Bem-vinda) nascida no igarapé do Macaco e falante da língua geral, que teria sido “expulsa” de lá por “ser faladeira”. O diagrama abaixo exemplifica dois padrões de casamento dentro da família de Rosivaldo Maduro: um envolvendo casamento entre nativos e portugueses e outro relativo aos arranjos dos nativos entre si, onde o casamento entre primos se revela como uma de suas formas básicas.

⁶³ Juiz é uma das funções rituais mais importantes da celebração do Sairé (ver CAP. 3).

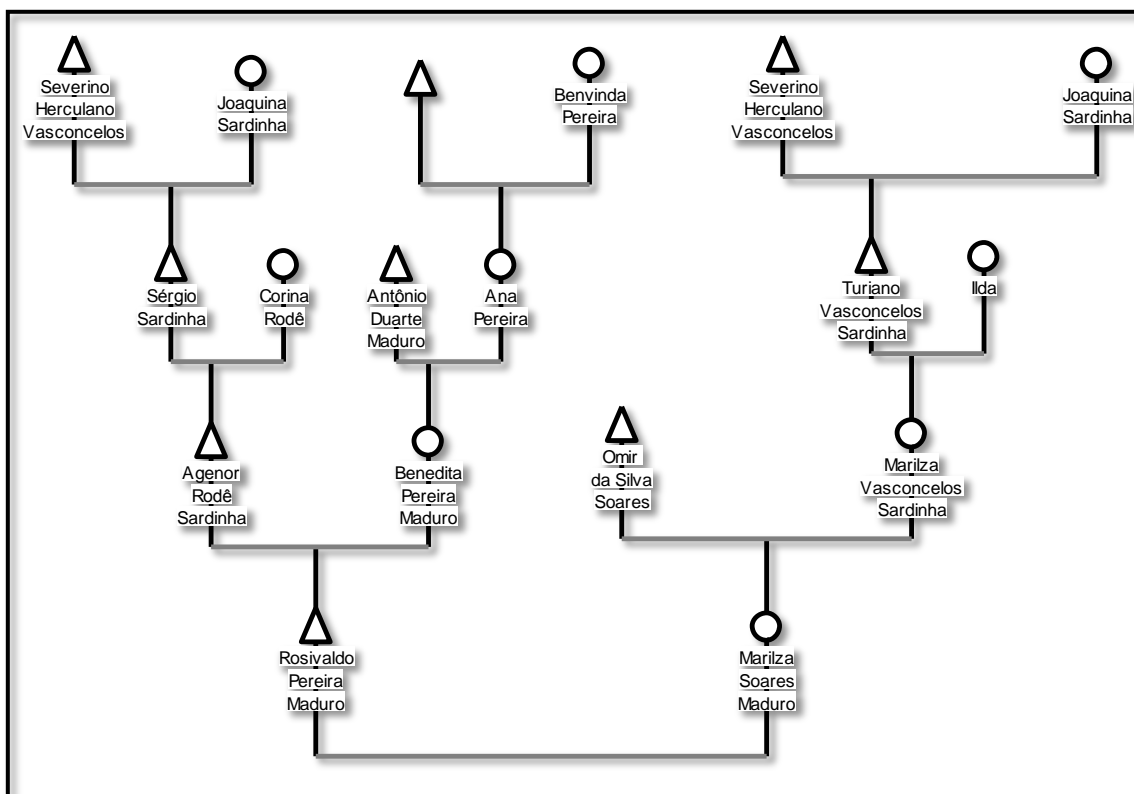


Figura 2: Diagrama de parentesco simplificado da família de Rosivaldo Pereira Maduro

As memórias sobre a produção dos lugares mostram que algumas famílias operavam como intermediários ao acesso à terra, permutando áreas próximos às suas propriedades e “fazendo negócio” com quem desejava se estabelecer por ali. Benvenida que plantou sua roça no Bomfim, foi uma das pioneiras no cultivo consorciado de seringueiras e espécies madeireiras formando um tipo sistema agroflorestal que se expandiria ao longo do século XX nos povoados do baixo Tapajós (SCROTH ET AL. 2015).

Ai apareceu uma senhora daí do macaco com nome Bemvinda, que não quiseram mais ela no Macaco porque ela era brava, porque ela era faladeira, porque incomodava, e aí ela disse: “olhe Severino, eu quero que tu me dê um pedaço de terra aí pra mim fazer a minha casa e um pedaço da tua roça lá no Mocotó.” Como meu pai era bom de fazer negócio, né? Deu, o lado do Bonfim, nós já tinha esperança mesmo, deu, ela fez a casa dela né? Deu um pedaço do roçado do Mocotó já do outro lado. Ai ela plantou seringa, ela tinha dois filhos, o Manoel Pereira e o Levindo, mas o Levindo era menor. Olha, eles plantaram seringa, plantaram seringa, plantaram seringa. (AGRÍCOLA SARDINHA, Alter do Chão, 2008).

Benvinda, no Bonfim, fazia parte de um nexu comunitário na região atualmente conhecida como Laranjal e que ao longo do século XX se desdobrou dando origem a novos grupamentos ao ponto de se tornar uma “vila” (Vila Nova), constituindo em 1948 o primeiro clube de futebol da região denominado São Luís. Nesse período, os torneios de futebol passaram a integrar o rol de eventos sociais entre os moradores do interior dos igarapés e das margens do Tapajós. O clube São Luiz, criado na região da Vila Nova, posteriormente migrou sua sede para Alter do Chão, alterando seu nome para Luso Brasileiro.

Até meados do século, portanto, a maior parte da população dessa região estava concentrada nos *centros*. Na vila de Alter do Chão, o cotidiano das poucas famílias residentes na vila era alterado periodicamente com a realização da festa de Nossa Senhora da Saúde no início do mês de janeiro e de São José em junho, momento em que as diversas redes de parentes dos *centros* e no *beiradão* convergiam para a vila para a participação das festividades. No verão, aproveitavam a vazante do rio para pescar e estocar parte do pescado por meio da “salga do peixe”, prática que está na raiz da “tradição” da *piracaia*, marca da identidade local associada aos encontros familiares em acampamentos temporários ao longo das praias que circundam o Lago Verde.

Como Luis Alberto estava falando, que os pais deles acampavam debaixo daquele pé de caraipezeiro que nós vimos lá... bem aqui... recordação... caraipezeiro... importante por isso, onde nos avós e bisavós passavam a semana pescando e salgando peixe para levar para o Mocotó, para o Bomfim, para o Laranjal. As famílias se encontravam justamente para isso, para fazer a salga do peixe como eles chamavam (ROSIVALDO MADURO, Alter do Chão, 2008).

Se no começo do século XX a ocupação territorial esteve orientada pela procura de boas terras para plantar, pelo acesso à água, tendo a caça e pesca como atividades complementares, com a implantação dos cultivos de borracha em Belterra⁶⁴ os “boraryenses”⁶⁵ criaram um

⁶⁴ No começo do século xx, a intenção governamental de reaquecer a produção da borracha na Amazônia impactada pelos cultivos da malasianos foi ao encontro com interesses do empresário norte americanos Henri Ford em ter autossuficiência de matéria prima para a fabricação de pneus automotivos. No final da década de 1920 o projeto de implantação dos cultivos de *havea brasiliensis* realizados pela companhia Ford do Brasil iriam mudar radicalmente a paisagem do baixo Tapajós, culminando num fracasso econômico de iguais proporções (DEAN, 1987). De posse de 1.000.000 de hectares cedidos pelo governo brasileiro Henri Ford iniciou, em 1927, em Fordlândia um dos primeiros e maiores processos de desflorestamento na Amazônia para plantar dezenas de milhares de seringueiras que logo morreriam atacadas por fungos. Em 1934, o projeto foi transferido para Belterra (Belterra), rio abaixo. Os velhos

modelo próprio de manejo de seringueiras plantadas nas proximidades de suas roças. A plantação de seringa e a coleta da borracha transformou o sistema produtivo local anteriormente centrado na roça de mandioca. O etnólogo Nunes Pereira, em visita à vila em 1951, também notou a maneira peculiar de engajamento dos moradores de Alter do Chão na economia global da borracha em uma maneira peculiar de apropriação dos fluxos econômicos globais no contexto das lógicas sociais produtivas locais. O etnólogo relata esse processo sem, no entanto, deixar de mencionar antes o perfil étnico de seus habitantes.

O elemento humano que ali sobressai é de ascendência indígena. E a maior influência que recebeu do exterior foi a plantação racional de seringueiras, Hevea brasiliensis, com sementes e mudas trazidas de Belterra e de Fordlândia no tempo da Fundação Ford. Alguns homens que ali trabalharam, inteiraram-se das vantagens que a plantação racional traria para a exploração de pequenos seringais e plantaram nos seus terrenos, aos fundos de suas barracas e em redor, algumas centenas de seringueiras. (1989:71).

A aliança com o colono norte-americano Albino Von e sua incorporação nos arranjos de parentesco locais parece ter sido um fator importante para a deflagração da mudança na reorientação das atividades produtivas locais. Albino, descendente de confederado norte-americano e antigo proprietário de engenho no interior de Santarém, foi um dos raros forasteiros que se estabeleceu na vila no contexto do segundo ciclo da borracha. Em Alter do Chão casou-se com a neta de Antônio Duarte Sardinha e engajou-se no plantio de seringueiras e de roça a partir dos princípios organizativos locais, integrando-se à comunidade local.

Via trabalho e parentesco se aliou a membros da família Sardinha e Lobato. O trabalho na seringa, na roça e na criação de animais aponta para as formas de incorporação domesticação da alteridade dentro das lógicas do parentesco e da organização do trabalho. As lembranças de sua filha, Ana Maria Von partem da ideia de se nascimento no seringal, onde tem o umbigo enterrado. Bilóco, como era chamado por “agrado” (segundo nome/apelido), foi lembrado como um homem inicialmente intransigente em seus modos de trabalhar, mas que com o tempo foi

moradores de Alter do Chão ainda lembram com tristeza o período do “grande incêndio” que abriu o espaço na floresta para a plantação monocultural de seringueiras.

⁶⁵ Forma como os habitantes de Alter do Chão foram referidos pelo Jornal A Cidade de 10 de janeiro de 1925. No blog no Padre Sidney Canto (<http://sidcanto.blogspot.com/2016/04/a-festa-de-nossa-senhora-da-saude-em.html>).

aprendendo com os conhecimentos “dos caboclos” a plantar e cuidar de suas criações de acordo com a fase da lua correta.

O caso de Bilóco revela um aspecto interessante dos processos de incorporação de forasteiros que se estabeleceram na vila junto aos “caboclos”. O primeiro aspecto, tipicamente amazônico, é a incorporação via parentesco por meio da posição de genro/cunhado. A inserção nas formas de organização do trabalho local – trabalhos agrícolas coletivos – se reforça pelo estabelecimento de uma rede de relações de parentesco e compadrio (casou com uma cabocla, filha de Jacinto Sardinha e manteve relações de compadrio com outros membros da família Sardinha e Lobato).

Apesar de chefiado por comerciante que controlavam o acesso aos seringais, as memórias desse período sugerem que a organização da economia da borracha dos seringais cultivados no baixo Tapajós possuía uma dinâmica própria, associada aos moldes de organização do trabalho agrícola, ao puxirum. Esse padrão diferia daquele instaurado no trecho encachoeirado do rio, baseado na exploração de seringais nativos e do recrutamento da mão de obra via aviamento e no endividamento. A relação assimétrica entre os agricultores e comerciantes locais de borracha tinha como pano de fundo a generalidade da atividade da agricultura da mandioca brava e proximidade social envolvendo intrincadas relações de parentesco estabelecidas por casamento e compadrio. Por volta da década de 1950, os comerciantes João Lobato e Felipe Lobato eram donos de um seringal próximo ao igarapé do Macaco e no trabalho de coleta da borracha recrutaram parentes colaterais.

A gente trabalhava com a roça, aí eu fui pro toco da seringa. A gente cortava seringa com a minha irmã mais velha lá no Macaco. Todo dia. Tomava café ou tomava mingau, qualquer coisa, e ia. Atravessava o lago, pegava o campo. Andava de pé aquele campo do Macaco tudinho pra poder entrar na ilha pra comprar seringa. (LUSIA LOBATO, Alter do Chão, 2008).

Relatos desse tempo e desde a perspectiva de outro grupo familiar também apontam para uma vivência ao marcada pelo trânsito sazonal entre a roça e o “toco do pau” no trabalho em seringais pertencentes a diferentes chefes de grupos familiares. Com o esgotamento da borracha no seringal dos Lobato, a família de Lusía foi trabalhar no seringal de Bilóco, compadre de seu tio João Lobato.

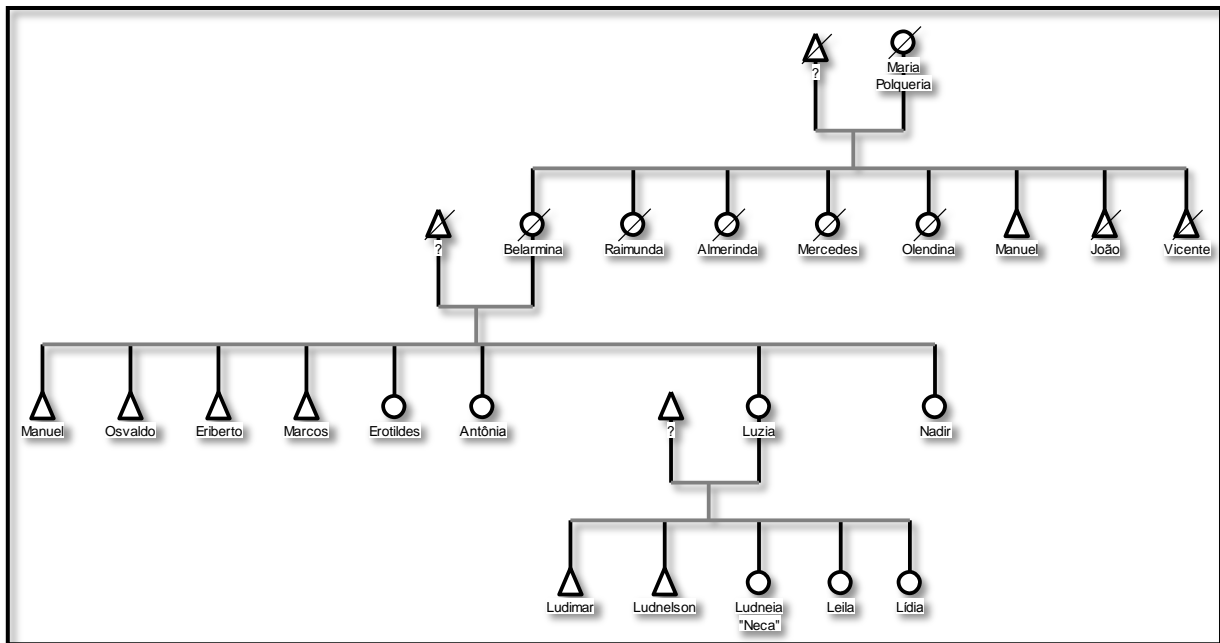


Figura 3 – Diagrama de parentesco simplificado de um segmento da família Lobato a partir de Lusía Lobato

Note-se que a relação entre a família de Belarmina e a família de João Lobato é entendida como uma forma de “aporfilhamento”, prática de transferência de nome familiar realizado por um homem de prestígio que registra com seu nome de família, o(s) filho(s) de uma mulher solteira. No caso aqui observado, a mãe de Lusía, Belarmina, nascida no Macaco, parece ter recebido o nome de família de seu primo João Lobato. Um dos netos de Belarmina relatou que Lobato é um nome “emprestado” e que a descendência familiar é pensada em termos matrifocais, envolvendo quatro gerações de mulheres, mães solteiras, chefes famílias e com importante papel na organização comunitária. A conversa abaixo apresenta o entendimento nativo sobre esses processos.

É apadrinhado. Nós não somos descendentes de holandês, que é Lobato. Que é lobo pequeno. A família Lobato, que apadrinhou nossa família, era dos ricos aí de Santarém. São todos de olhos azuis. Foi um apadrinhamento, como foi o apadrinhamento dos Vasconcelos... A maioria aqui é apadrinhado. Pesquisador (P): o que significava o apadrinhamento? (N): Era apadrinhamento mesmo. Por exemplo, se eu não tinha sobrenome, uma família te emprestava o nome. Como houve esses apadrinhamentos, continuou por muito tempo nos cartórios.

Quando ía se batizar o filho, levava o nome do padrinho. Acabou um pouquinho de tradição, assim é, de cartório. (P): O padrinho era de uma família mais rica? (N): Mais rica, exatamente. (P): Mas tinha uma relação direta com essa família ou era mais simbólico? N: Era simbólico. Não tinha contato. Era mais por questão de ter o sobrenome mesmo, para não ser um Zé Ninguém (NELSON LOBATO, Alter do Chão, 2008).

Note-se que a prática simbólica do “aporfilhamento” estava associada à prática política do apadrinhamento e constituía como modo de relação fundamental na interação entre grupos familiares com poderes assimétricos. A primeira forma produzia uma aproximação entre famílias de portugueses e de moradores locais pela aquisição de um sobrenome por parte dos últimos. A segunda estabelecia uma ligação e laços de obrigações e responsabilidades aos moldes da relação entre padrinho e afilhado. Tal como o compadrio, uma forma de produção de parentesco e aliança sem matrimônio, mas com a diferença de ser estruturado por uma assimetria constitutiva.

Além de João e Felipe Lobato, outros seringais explorados em moldes familiares foram cultivados na região da Serra do Mocotó, pela família Sardinha e por Chico Pedroso aos fundos da vila na área conhecida como Quadrão. Albino Von, o norte-americano que se casou com a neta de Antônio Duarte Sardinha também cultivou um seringal nas proximidades da vila onde Lusia Lobato e seus filhos trabalharam quando acabou a seringa do “pessoal de João Lobato”. Inicialmente produzido em grandes bolas de borracha defumada, passou a ser coletado em vasilhas e coagulados em pequenos tabletes retangulares chamados de sernambi. Com o final da segunda guerra e com o cultivo bem sucedido na Malásia, o projeto de Belterra tornou-se obsoleto, o preço da borracha caiu, bem como sua centralidade nas formas econômicas locais. No entanto, além de permanecer como fonte de renda auxiliar, as seringueiras evocam a memória dos *antigos* que, no manejo da paisagem, constituíram um aspecto importante da territorialidade específica. Territorialidade que se constituiu como uma forma de apropriação e ressignificação da economia da borracha enquanto uma instituição externa.

2.5 – O combate à religiosidade nativa e o ocultamento das práticas rituais

Porem é agoar-lhes a festa, porque se melancolizam, e vão meter-se nos sítios: outros escondem as talhas no mato, com que sempre solemnizam a festa, e sempre dão algum trabalho (DANIEL, 1976 (Tomo I): 213-215).

O aumento da população de habitantes dos *centros* e no *beiradão* refletiu numa maior presença na vila. Membros das famílias mais numerosas como Sardinha, Costa e Lobato ocuparam importantes cargos locais e se tornaram o grupo mais numeroso e representativo da vila e nos igarapés mais próximos. Com isso ocuparam também os cargos de autoridade civil, subordinados hierarquicamente a cadeia de comando governamental sediada em Santarém e Belém. Apesar da crescente hegemonia de uma ideologia associada aos valores do estado-nação e de uma correlata assimetria de poder presentes nas alianças entre portugueses/comerciantes e caboclos/agricultores é interessante notar que os poucos funcionários públicos eram pessoas “do lugar” e os poucos estrangeiros que moravam na vila também estava inseridos no campo de relações sociais mais amplas orientadas por lógicas de reciprocidade subjacentes às práticas agrícolas e religiosas locais, regidas por uma forma de organização social irredutível à racionalidade administrativa.

Uma clara ideia da autonomia das formas organizacionais locais – em particular a organização de eventos religiosos – se expressa na atuação da igreja nas primeiras décadas do século XX. Com a implantação da prelazia em Santarém a atuação da igreja na região do Tapajós assume uma nova orientação diametralmente oposta ao “jesuitismo” combatido e condenado pelos grupos sociais representados no jornal *O Liberal* de 1871. A nova orientação se alinhava com os interesses do governo em moralizar os costumes no interior do Pará, renovando os termos de uma cruzada civilizatória. A viagem do bispo Dom Frederico Costa, em 1905, ao longo do rio Tapajós foi o prenúncio dessa nova postura eclesiástica que tinha como objetivo central “moralizar” a realização das festas de santo, manifestações religiosas classificadas como “simples profanações e verdadeiras orgias nas quais se cometem verdadeiros atentados a religião e ao progresso social” (SANTOS, 1978:71). O bispo notou um contraste entre o baixo curso do rio e a região mais próxima do trecho encachoeirado, onde as devoções aos santos não era praticada.

Nas cartas que escreveu o bispo retoma o antigo tema das dificuldades sobre o combate a religiosidade da população do baixo curso do rio Tapajós. Além da mobilização autônoma de recursos e pessoas, a principal dificuldade para combater essas festas residia no fato de até autoridades civis se colocavam ao lado dos festeiros, “pugnando pela continuação dessas orgias e garantindo suas realizações” (*ibid*: 72). Como vimos anteriormente, alguns cargos de autoridade civil eram ocupados por membros de famílias locais que, por um lado, atuavam como mediadores ao acesso a serviços públicos e a posse da terra e, por outro lado, balizavam sua atuação em princípios de autoridade mais específicos, que mobilizavam os habitantes das colônias e a comunidade de protagonistas das festas de santo e do Sairé. Neste sentido, a hierarquia administrativa dos povoados tinha como contraponto uma hierarquia ritual mantida e atualizada na realização autônoma do complexo ritual envolvido nas festas religiosas de santo.

O caso registrado por Nunes-Pereira sobre a atuação da igreja contra a realização das festas de santo e do Sairé exemplifica bem a importância da hierarquia ritual para a comunidade de Alter do Chão. Apurando a história oral entre a comunidade ritual do Sairé, o etnólogo apontou que a intensificação das tentativas de intervenção sobre o antigo culto do Sairé na década de 1920 foi o “germe da discórdia entre o padre de Alter do Chão e a gente que realizava o Sahiré” e que culminou na determinação de seu ocultamento por parte de uma velha indígena chamada Sabina, “espécie de Maria-Moacara, principaleza do Tapajós” (PEREIRA, 1989: 73). A memória de seus mais velhos participantes ajuda a entender alguns elementos desses conflitos que levaram a decisão de Sabina e de sua observância pela comunidade ritual do Sairé.

Agrícola Sardinha, que atuava como troneira do antigo Sairé, lembra um aspecto importante da religiosidade local: nesse período, o povo de Alter do Chão se identificava mais com a festa do Sairé do que com a festa da padroeira. Nesse período o Sairé havia adquirido uma dimensão que rivalizava com os propósitos da igreja em sua nova orientação. Nas festas da padroeira o Sairé seguia em cortejo e um dos lugares principais de sua passagem era a igreja, onde era cultuado em rezas e ladainhas, seguindo em folia para seu próprio lugar, o barracão. O fato de entrar e ser cultuado na própria igreja e de mobilizar mais seguidores que a própria festa católica oficial a colocou o Sairé sob a mira de novas investidas das elites santarenas e da igreja nas primeiras décadas do século. O poder agregador das festas religiosas últimas começou a

chamar a atenção das autoridades religiosas e policiais regionais que passaram a combater sua realização.

Ante a dificuldade de impedir a realização desses eventos, uma das principais estratégias adotadas pela igreja foi a tentativa de substituir as irmandades religiosas por diretorias de festas (MAUÉS, 1995: 80). Uma notícia do jornal *A Cidade* do ano 1925, referida a algumas páginas atrás, indica que os cargos de juiz da festa da padroeira eram ocupados por pessoas de Santarém, das famílias Branco e Macambira. Em posições menores (mordomos) estavam representantes das principais famílias de moradores locais (Duarte, Sardinha, Castro, Costa e Lobato). Diferente do que havia acontecido com a festa da padroeira, a ocupação dos cargos por pessoas de Santarém não foi aceita pela comunidade ritual do Sairé que preferiram descontinuar a festa a abdicar da função de Juíz.

As tensões entre a comunidade de devotos do Sairé e a igreja se deflagraram e se intensificaram com a atuação de padres norte-americanos no contexto da criação da cidade-empresa Belterra em 1934. A igreja católica e sua política “moralizadora” ocorriam dentro de um campo mais geral da afirmação de noções nacionalistas nos primeiros anos da República e do alinhamento com os Estados Unidos durante a primeira Guerra. Medidas jurídicas contra “abusos” cometidos nas festas religiosas populares são tomadas pelo governo do estado em 1942, que na Portaria nº 41 do departamento de segurança, determinam a proibição da realização de festividades religiosas sem a autorização da autoridade eclesiástica do lugar. O uso de bebidas alcoólicas, a práticas de “jogos de azar” e a “exploração da crença religiosa do povo” eram os motivos alegados na determinação da portaria (FIGUEIRA, 2014).

Nesse sentido, é possível observar uma renovação dos combates oficiais aos espaços de autonomia que se constituíam em torno das festividades religiosas populares. A autonomia religiosa dos habitantes do Lago Verde e crescente importância atribuída ao Sairé representava um entrave ao projeto de moralização da igreja e passou a ser duramente combatido. As narrativas sobre o ocultamento do Sairé em Alter do Chão sugere uma coletividade religiosa organizada por princípios próprios associados ao prestígio de mulheres indígenas idosas investidas de autoridade religiosa, característica associada ao povo Tapajó no século XVII (PEREIRA, 1983: 72) e no século seguinte notada como dimensão central da vida política da vila

de Alter do Chão (SÃO JOSÉ, 1847: 198). Sabina, lembrada localmente como uma mulher rigorosa e temida, falante da língua geral e habitante do Cacoalinho [Cacoalinho n.108], nas cabeceiras mais distantes dos igarapés formadores do Lago Verde, teria dado a palavra final na decisão de esconder o Sairé, figurando, pela autoridade em decidir pela descontinuidade da celebração, numa posição de *dona* do Sairé.

A autoridade da velha Sabina, habitante do Cacoalinho, nas cabeceiras do maior igarapé do Lago Verde, teria sido a origem da interrupção da festa com a presença do Sairé “enquanto o padre norte-americano estivesse por ali” (PEREIRA, 1983: 72). O Sairé, no entanto, ficou por um tempo escondido na parte interna do telhado de uma casa, protegido das investidas dos padres. Apesar da “natural desconfiança” em relação a estrangeiros que poderiam se valer de informações para repassar aos padres, Nunes-Pereira conseguiu conversar, em 1951, com alguns participantes e ver o símbolo do Sairé que havia sido guardado oito anos antes. A obediência à decisão de Sabina aponta para continuidade da autoridade feminina como aspecto central de mobilização da comunidade de culto do Sairé a qual a rede de parentesco formado formada pelos filhos de Antônio Duarte Sardinha estava intimamente relacionada. Novamente, proibidos de fazer suas festas na vila, a população se voltou para os festejos nos *centros*, no interior da floresta, realizando suas práticas religiosas e terapêuticas longe da vista de forasteiros.

CAPÍTULO 3

PRÁTICAS RITUAIS, LOCALIDADES E PRINCÍPIOS COSMOPOLÍTICOS

Neste capítulo abordo algumas das práticas rituais realizadas historicamente entre a população do Lago Verde cujo esboço foi apresentado no capítulo anterior. Vimos anteriormente que as festas de santo e o Sairé se constituíram como instituições centrais na organização das famílias dessa microrregião. Historicamente, se desenvolveram como mecanismos de recomposição social frente à contextos de instabilidade política e de relações conflituosas com os poderes nacionais dominantes.

O abandono das antigas áreas ocupadas e o processo de fuga durante a repressão à Cabanagem foi orientado não apenas pelo afastamento dos poderes imperiais, mas também por premissas culturais centrais como a procura por terras férteis próximos aos cursos de água e a proximidade de parentes. Outro aspecto fundamental nesse processo foi a manutenção dos objetos religiosos, principalmente a imagem da santa padroeira da localidade, como a análise que realizamos da Carta de 1824 aponta. A brutalidade e o terror que essas memórias evocam são balanceadas pela força de proteção da santa que emanava seus poderes naqueles que eram “pegados” à ela.

Além dos santos, outro objeto com centralidade nas dinâmicas de organização social é o Sairé. Vimos que os ocupantes das funções superiores entre os organizadores e protagonistas das festas eram chefes das principais famílias, revelando uma sobreposição entre o plano do parentesco e o das especialidades rituais. Este último, como já foi apontado, se configurava por um conjunto de funções de diferentes gêneros dispostas hierarquicamente sob duas funções centrais, a saber, a de juiz e de dono do santo/saraipora. A estrutura que subjaz a essa organização contrapõe de forma complementar funções políticas e religiosas e expõe segmentações internas entre famílias hegemônicas e famílias minoritárias, bem como clivagens de gênero, compondo oposições complementares como as que vemos abaixo.

política:ritual

masculino:feminino

família hegemônica:família minoritária

Assim, de um lado, os cargos de juiz eram geralmente ocupados por homens, chefes das famílias mais representativas e detentores de poder político. De outro, dona do santo/saraipora era um cargo ocupados por mulheres pertencentes à famílias minoritárias, mas investidas de grande prestígio e autoridade ritual. Organizadores/financiadores da festa e guardiães dos objetos rituais eram investidos do mais alto prestígio e autoridade política e ritual compondo o topo de estrutura de poder paralelo aos poderes oficiais. Ao instituir uma ordem política e ritual local, o grupo organizativo do Sairé, assim como aqueles das demais irmandades constituídas em torno dos santos de devoção, operava uma inversão de poderes, contornando e subvertendo a ordem estabelecida pelo estado e pela igreja. Esta era umas das principais formas de resistência entre os esforços por autonomia empreendidos por essas populações.

Assim como as festas de santo, sua importância para a organização social e política das famílias locais passou a ser percebida pela ordem republicana recém-instituída como uma grave ameaça à própria organização das agências seculares e religiosas estatais. Embora protagonizado por atores locais, o Sairé possuía uma abrangência regional, atraindo anualmente um grande número de pessoas de ambas as margens do baixo Tapajós. Nesse contexto, o Sairé se distinguia das festas de santo por ser um ritual mais aberto ao exterior. E por ser a mais evidente das manifestações rituais locais, o controle de suas funções rituais principais se tornou objeto de disputa política envolvendo chefes políticos e autoridades rituais locais e atores e agências governamentais e religiosas de Santarém.

A descontinuidade do ritual descrita pela perspectiva externa como uma proibição foi percebida localmente como uma estratégia de resistência liderada por uma autoridade ritual (PEREIRA, 1989). O ocultamento do Sairé e a comprovação de sua existência oito anos após o ocorrido indica que havia a intenção de retomar o ritual em uma conjuntura eventualmente mais propícia, assim como feito em relação à santa um século antes. As estratégias de silenciamento e ocultamento (FIGUEIRA, 2014) se desdobraram na intensificação da realização de rituais próprios nas diferentes localidades ocupadas nas florestas e igarapés que compõe o Lago Verde. É o que tento mostrar nesse capítulo, por meio da etnografia de um conjunto de um conjunto de celebrações anuais com atenção às suas lógicas sociais e simbólicas subjacentes. Mantenho o foco nos festejos do Sairé e de um determinado grupo de santos importantes para as dinâmicas

históricas de reorganização social ssas populações. Como já abordamos anteriormente a santa padroeira do lugar, Nossa Senhora da Saúde, me concentro aqui em Santa Ana, no Divino Espírito Santo, na Santíssima Trindade e em São Tomé, santos de devoção familiar e vinculados à localidades e famílias específicas.

Observo como essas festas constituem um circuito ritual atualizado a cada ano e que constitui parte integrante das relações sociais e dos sentidos de pertencimento e de territorialidades específicas na área do Lago Verde. Além de vê-las como formas organizativas associadas a um contexto sócio-histórico determinado, proponho observar essas festas em sua dimensão simbólica, como esforços de captação de potencialidades cosmológicas geradas pela mobilização de um coletivo de pessoas, objetos e processos rituais. Nessa ótica, uma estrutura composta por funções, objetos e processos rituais pode ser vista como mediadora do acesso à fontes de vitalidade e poder dispostas no plano de uma forma de pensamento que postula pelo caráter de imanência das potencias cósmicas ativadas pela agencia humana e pela capacidade de ativá-las por meio de dispositivos e lógicas que desvelam uma tradição específica de conhecimento que opera às margens das oposições entre natureza e cultura, pondo em prova as pretensões de universalidade do pensamento ocidental sobre a dualidade e a separação estrita entre esses domínios.

3.1 – Os múltiplos sentidos do Sairé

O Sairé é um objeto ritual de aproximadamente um metro, feito de talos de madeira em formato de meia lua, revestido de algodão e envolto em fitas coloridas, contendo uma cruz no topo e dividido internamente por hastes que sustentam um conjunto de três cruces. Descrito nos registros históricos de forma ambivalentemente, como instrumento de conversão e como ritual indígena, as práticas rituais associadas ao Sairé foram criadas nas interações entre indígenas e missionários jesuítas, tendo sido amplamente difundido na calha do rio Amazonas durante o período colonial (PEREIRA, 1983). Na historiografia, o Sairé é apontado como elemento constitutivo das formas de catolicismo de indígenas “mansos” e *tapuyos*, e sua realização tem

sido observada em diversos povoados da calha do rio Amazonas como estando associada aos festejos dedicados aos santos católicos (DANIEL, 1976; RODRIGUES, 1875; SMITH, 1879; VERÍSSIMO, 1887; PEREIRA, 1989; FIGUEIRA, 2014).

Sua criação está associada à atuação jesuítica e à ênfase nos ensinamentos litúrgicos por meio de expressões musicais. O padre jesuíta João Daniel, missionário que atuou no rio Tapajós em meados do século XVIII, descreveu o Sairé – provavelmente nessa região do baixo Tapajós e Arapiuns – como uma festa solene de “índios mansos”, realizado nos povoados das missões e em localidades menores; uma dança de meninos e meninas em torno de um objeto ritual carregado e movimentado por mulheres para cima e para os lados, como em figuração do sinal da cruz. Mulheres e crianças que protagonizam o ritual são acompanhadas por um único homem que toca um tambor e “dá tom e pé da cantiga” (1975, Tomo I: 214).

Durante o Sairé realizado nas missões, os indígenas entoavam e cantavam cantigas para os santos, conduzindo ritualmente a imagem acompanhada de uma autoridade ritual (juiz), numa “procissão muito à grave”, que passa pela igreja e seguia para as casas onde são realizadas festas com danças, “festins e vinhaças” seguidas de uma “bebedeira geral” que eventualmente, nota o padre, acabava em brigas. O Padre João Daniel notou que além do Sairé apresentado em público no espaço da missão, os indígenas também realizavam rituais mais reservados em seus espaços domésticos na floresta, onde escondiam seus objetos rituais e continuavam realizando suas antigas festas, distante do olhar da igreja (*ibid*).

Mesmo com a expulsão dos jesuítas, o Sairé continuou objeto de práticas rituais das populações da calha do rio Amazonas. Na metade do século XIX, o naturalista Henry Bates descreveu o Sairé que observou na vila de Serpa e, revelando a ótica das elites liberais do Pará, descreveu-o como “um engodo” cantado em tupi (1979). Duas décadas depois, José Veríssimo no final do século descreveu o Sairé que observou perto de Monte Alegre como um conjunto de crenças “católicos-tupis” envolvendo ofertas aos santos católicos. José Veríssimo observou que nessa localidade as mulheres idosas, que não faziam parte do rito antigo, passaram a ocupar lugar na festa “porque são as que guardam ainda viva a tradição e as únicas que sabem as rezas próprias” (1887: 361-363). Essa observação replica no registro histórico a importância das

mulheres na vida religiosa e como guardiãs da memória e da tradição nos povoados de indígenas e *tapuios* no rio Amazonas.

Nesse mesmo período, o cientista imperial Alexandre Barbosa Rodrigues (1875) descreveu o Sairé em Santarém como “uma festa de tapuyos”, mas que também atraía a participação de pessoas de “famílias distintas”. O Sairé era feito originalmente em honra a São Tomé, mas em outras localidades já era feito a vários outros santos. Rodrigues notou que a procissão era feita por “tapuyos e índios”, num rancho de palha chamado de “ramada”, no bairro Aldeia. Para a festa “privativa das mulheres” preparam tarubá (bebida fermentada da mandioca) com antecedência. Durante a procissão três mulheres velhas seguram o símbolo e são acompanhadas por um tocador de tambor. Na frente vai uma bandeira branca com símbolo do santo e em seguida acompanham os homens. A procissão, que se inicia buscando as autoridades rituais – juízes da festa e o vigário – segue para a ramada cantando cânticos em língua geral. As procissões são seguidas de festas que regadas a tarubá e aguardente “põe todos em estado pouco lisongeiro” (1875: 44-45).



Figura 4 - Ilustração do Sairé ocorrido no bairro Aldeia da cidade de Santarém. Feita por Mário de Murtas para a publicação *A Noite Ilustrada*, 1932. Fonte: Blog Padre Sydnei Canto acessado em 22/07/2018 (<https://sidcanto.blogspot.com/2017/09/o-saire-no-bairro-da-aldeia-em-santarem.html>).

Ainda nessa mesma década, o americano Herbert Smith realizou uma descrição da realização do Sairé em Monte Alegre/PA. No contexto da festa anual em homenagem ao santo patrono da vila, o ritual do Sairé era realizado no dia de domingo, com mulheres carregando o Sairé pela vila apresentando-o de casa em casa e acompanhadas de uma procissão entoando cânticos “monótonos” marcados pelo toque de um tambor e por um cântico em língua geral em homenagem a Nossa Senhora mãe de Jesus. Smith nota curiosamente que durante os festejos, nos intervalos das celebrações, as mulheres se sentavam em volta da fogueira para contar histórias, principalmente histórias sobre espíritos que habitavam a região⁶⁶ (1879: 397).

O folclorista Câmara Cascudo enfatizou a interação entre o Sairé e as imagens de santo e que na ocasião das festas dedicadas a estes, o Sairé era disposto aos pés do altar preparado para o santo. O autor também nota também a importância de uma “grande palhoça” onde é servido o jantar e são realizadas danças. O tarubá, preparado dias antes, seria a “alma da festa” (CÂMARA CASCUDO, 2001 *apud* FIGUEIRA, 2014: 48). Os diferentes registros históricos sublinham uma estrutura comum dos festejos do Sairé tais como sua associação às festas de santo e sua organização ritual marcado pelo protagonismo infantil e feminino durante a procissão e pela presença masculina no toque do tambor que conduzia e dava o clima “solene” do festejo. Os detalhes das conversas realizadas nesses eventos, observadas por Herbert Smith, introduz o tema da percepção sobre os ambientes vividos, bem como sobre os seres espirituais que os habitam, assunto que trataremos com profundidade a partir do capítulo 4.

3.1.1 - Festa do Sairé de 2008

Durante minha pesquisa tive a oportunidade de acompanhar apenas o Sairé do ano de 2008, do qual pude observar desde os preparativos nos meses de julho e agosto até sua realização durante a segunda semana do mês setembro. Nos meses que antecedem a festa a maioria dos

⁶⁶ “Essas mulheres têm as cabeças abarrotadas de superstições indígenas. Eles contarão as histórias dos hobgoblin [duendes] por hora, sentados à luz do fogo e abraçando os joelhos com os braços enrugados até você pensar em bruxas e acreditar em seus mitos. Às vezes, em nossas andanças pela serra e pelas planícies, nosso guia aponta as assombrações desses espíritos”.

moradores se ocupa em produzir suas barraquinhas de madeira que dispõem na Praça do Sairé e nas proximidades para vender comidas e bebidas aos visitantes. O processo de produção das barraquinhas depende da coleta de madeira e palha de Curuá nas proximidades, principalmente na região do ramal do Laranjal. Na semana anterior à festa são realizados os ensaios de danças que serão apresentadas no Lago dos Botos (área com arquibancadas, onde acontece a apresentação das agremiações Boto Cor de Rosa e Boto Tucuxi), bem como a retirada das madeiras que servirão de mastros que é feita em procissão fluvial por um conjunto de canoas. Os mastros, que serão erguidos no começo da festa, são guardados na praia do Cajueiro até o dia em que serão levantados.

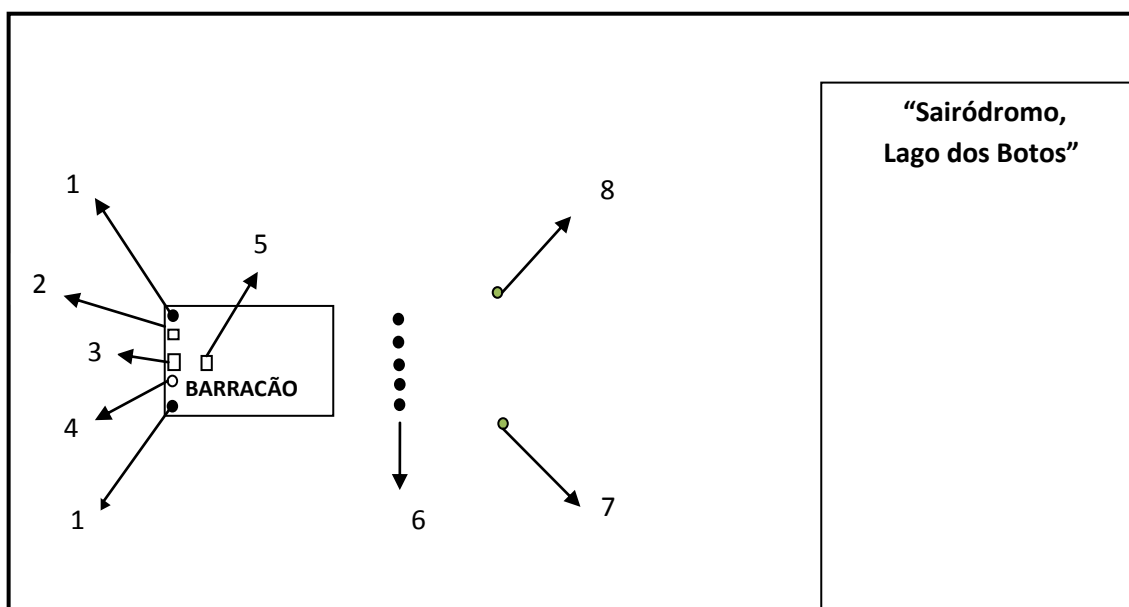


Figura 5 – Esquema espacial da Praça do Sairé e a posição central dos mastros entre o barracão e a arquibancada “Lago dos Botos”. Legendas: 1 – Bandeiras do Espírito Santo; 2 – Mesa do Sairé; 3 – Trono do Divino Espírito Santo; 4 – Caixa; 5 – Altar; 6 – Pavilhão das bandeiras (Brasil, Pará, Santarém, Alter do Chão e Sairé); 7 – Mastro do Juiz; 8 – Mastro da Juiza.

A festa tem início com a procissão de busca dos mastros e cada mastro é carregado por um grupo de homens e por um grupo de mulheres por um percurso de aproximados 800 metros

desde a praia do Cajueiro até a Praça do Sairé onde são dispostos no chão para serem cobertos por folhas e frutas e, posteriormente erguidos. Abaixo temos uma representação esquemática da Praça do Sairé.

Fincado próximo ao barracão, os mastros são pontos de referência espacial central das folias que marcam o começo e o fim das ladainhas e rezas com movimentações em torno dos mastros. As folias antecedem e sucedem as ladainhas que acontecem às 12h e 19h. Na preparação da festa, as procissões de arrecadação e de busca do mastro também são feitas em folia. Os mastros são retirados por meio de *puxiruns* e sua “cortada” na mata constitui um momento festivo em si. Antes da festa, os mastros são deixados num lugar externo ao espaço ritual da festa e procissão de busca e colocação no seu lugar determinado marca o início da festa que “começa” quando os mastros são buscados, cobertos de frutas e folhas e colocados em sua posição específica. A condução pública do mastro é feita em folia e com a presença do Sairé e da coroa do Divino Espírito Santo.

Como vimos, a folia é o movimento ritual do grupo de especialistas rituais, conduzidos pela autoridade ritual do capitão, dos alferes, do juiz, da Sairaipora, da troneira e acompanhado de músicos. “Sair em folia” é como se referem ao movimento da procissão, tanto da busca dos mastros quanto do movimento diário em volta dos mastros que antecede e sucede às ladainhas e rezas. A folia é composta pelos tocadores de instrumentos e pelos foliões, participantes que acompanham a procissão. Além de acompanhar a procissão de busca dos mastros e condução do Sairé, a folia em volta dos mastros marca o começo e fim das ladainhas e, neste sentido, a transição entre diferentes momentos rituais. A seguir, vemos uma representação esquemática da organização da folia e a distribuição espacial de seus componentes.

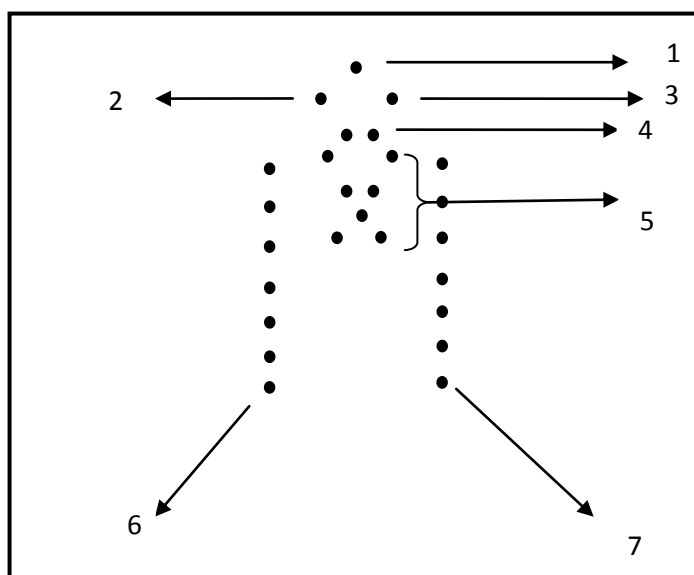


Figura 6 – Organização espacial dos especialistas rituais reunidos em folia. Legendas: Integrantes da Folia: 1 – Capitão; 2 – Troneira; 3 – Saraipora; 4 – Caixeiros; 5 – Foliões; 6 – Mordomas; 7 – Mordomos.

O erguimento dos mastros às 10h da quinta feira constitui e deflagra o espaço-tempo ritual na praça do Sairé. A “levantação” dos mastros é marcada por um clima jocoso, pelo idioma da sexualidade e do antagonismo sexual. Atualmente, na festa apresentada para um grande público, esse aspecto parece ser silenciado, diferente do que acontece nas festas de santo realizadas nos sítios ou em terrenos familiares. Idealmente, cada mastro representa um sexo e a “levantada” dos mastros é uma disputa entre homens e mulheres verbalizada em termos de quem “levanta o pau” primeiro.

O antagonismo entre os gêneros começa em sua busca com mulheres e homem buscando respectivamente o mastro da juíza e o mastro do juiz e se exacerba na sua “levantação” e é replicado na “derrubada”, atos que representam a virilidade e a consumação de uma relação sexual. Antes da levantação dos mastros é realizada uma breve missa com a presença de um padre para abençoar a festa e seus participantes. Em seguida são realizados eventos de cunho cívico em torno do pavilhão das bandeiras. Crianças estudantes das escolas da vila, vestidas com o uniforme da sua escola, cantam o hino nacional e autoridades civis locais e regionais são convocadas para o hasteamento das bandeiras.

Por volta das 19 horas o toque do tambor chama os participantes para o “rito religioso” que se inicia com a folia dando algumas voltas em torno dos mastros, parando em frente ao

barracão, onde o Sairé a coroa do Divino Espírito Santo são veneradas, e em seguida todos entram para o barracão para iniciar a ladainha. As ladainha/Reza incluem orações do repertório católico e são feitas em latim e em português e são realizadas no fim do dia. Ao final da ladainha, uma nova folia em torno dos mastros é realizada e após é realizada uma refeição coletiva.

A ladainha é conduzida por um rezador que puxa em solo as exortações que, em momento de refrão, são acompanhadas em uníssono pelos fiéis. As ladainhas e rezas são iniciadas e finalizadas com o toque da caixa e com folias em volta do mastro. Após a ladainha acontece o momento festivo, composto por apresentações “brincadeiras” folclóricas e pela disputa dos botos. Os dias entre sexta e domingo seguem uma rotina de rezas ao final do dia e da apresentação de bandas e das disputas entre os botos à noite.

Domingo é o dia de maior frequência turística e finaliza com um grande show musical aberto ao público de alguma banda conhecida nacionalmente. A segunda feira é marcada pela derrubada dos mastros e distribuição das frutas. É o momento da “varrição” da festa, quando os mordomos solicitam bebidas e donativos dos baraqueiros e é feita a distribuição do tarubá, tudo ao som de músicas tradicionais locais como o quebra-macaxeira e outras. A festa termina com um almoço servido aos membros do Sairé e é marcada pela derrubada dos mastros, momento em que se transfere o cargo de juiz e juíza e a obrigação de protagonizar a festa no ano seguinte.

Pesquisas sobre o Sairé de Alter do Chão dão grande importância à descrição dos “elementos” do Sairé (PEREIRA, 1989; PIACESE, 1989), ao conjunto dos papéis rituais também pensados como formando uma “corte”⁶⁷. Abaixo temos a descrição das posições rituais do Sairé registrado por uma assistente social que trabalhou na vila e que participou da festa como mordoma.

⁶⁷ A ideia de uma corte aparece nas descrições que Heraldo Maués faz sobre os atributos dos santos como compoendo “uma corte do céu”, em oposição aos santos (*imagens*) feitos pelos homens comuns, pecadores (1995: 178).

Juiz	Figuras principais. Organizadores da festa.
Juiza	
Procurador	Substitutos do juiz/a
Procuradora	
Capitão	Determina o movimento do barracão, comanda a disposição dos mordomos na procissão. Prende que não mantém o respeito no barracão.
Rufadores da caixa	Acompanham a procissão
Alferes	Portam as bandeiras do juiz e juiza
Mordomos	Trabalhadores da festa
Mordomas	
Sargento	Colabora com o necessário
Saraipóra	Conduz o Sairé

Tabela 6 – “Corte do Sairé” (PIACESE, 1989).

Juiz e juíza são os cargos superiores da hierarquia da “corte” do Sairé e, no plano ideal, responsáveis pela organização da festa. Devido às dimensões que a festa tomou recentemente, os cargos tem se tornado mais figurativos, fato que é criticado pelos moradores mais antigos e que vivenciaram o Sairé antes de sua recriação em 1973. A corte do Sairé inclui também os *procuradores*, o *capitão*, os *rezadores*, os *foliões*, a *Saraipora*, a *troneira*, os *mordomos* e a *dispenseira*.

A mulher que carrega o símbolo/imagem do Sairé é denominada “Saraipora”, figurando como a guardiã do Sairé, posição análoga a de “dono” do santo, na medida em “toma conta” do objeto ritual. Assim como os demais santos, o Sairé também possuía uma guardiã responsável por guardá-lo após a festa. Essa função foi historicamente caracterizada como sendo ocupada por uma mulher velha. Antigamente o Sairé se iniciava com a busca da “corte” ou, nas palavras de Nunes Pereira, da “tripulação” (1989).

O capitão é responsável por manter a ordem pública tanto no espaço do barracão quanto no espaço público durante os dias de festa. A função de Capitão possuía uma importância destacada e no tempo em que ainda não havia polícia na vila era o responsável pela manutenção da ordem e por prender quem não mantinha o devido respeito dentro do barracão. A autoridade

do Capitão se estendia ao ponto de levar infratores ao tronco, onde quem “se fizesse de besta” ficava preso junto às formigas de fogo.

Pessoa muito respeitada nas festas antigas, o capitão se tornou um ator figurativo no Sairé atual. A “Saraipora”, geralmente uma mulher idosa, carrega o Sairé, cujas fitas são seguradas por duas jovens moças, enquanto outra mulher idosa designada de troneira conduz a coroa do Divino Espírito Santo. Durante as rezas e folias, os principais papéis são executados por rezadores (responsáveis por conduzir as rezas e ladainhas), alferes (carregadores das bandeiras do Divino Espírito Santo), foliões (conduzidos pelo som caixa) são responsáveis por conduzir a procissão.

Lembranças de destas antigas mostram que a “troneira” era responsável por enfeitar o trono do santo. Atualmente ela conduz a coroa do Divino Espírito Santo durante a busca dos mastros e durante a folia em volta dos mastros. Outras funções como a “dispenseira” (responsável pelo controle da alimentação) não constam nas descrições etnográficas, mas são apontadas como posições de muito prestígio, como veremos adiante na ocasião em que um prefeito de Santarém foi repreendido e advertido por se sentar em uma das cadeiras da corte do Sairé.

Ao abordar a festa do Sairé da perspectiva da história oral, Figueira sugere que a posição de capitão tinha como antecedente histórico a função de capitão dos trabalhadores e teria sido incorporada e ressignificada no contexto da festa do Sairé com a função de manter a ordem e o respeito (FIGUEIRA, 2014: 46). Se observarmos com atenção a maior parte das funções rituais do Sairé encontram paralelo nas denominações dos cargos da hierarquia colonial nas dimensões religiosa (foliões), militar (capitão e alferes) e de justiça (juiz, procurador). Outras, como saraipora, troneira, dispenseira possuem uma dimensão notadamente local e possuem o atributo de serem funções particularmente femininas.

A análise dos aspectos organizativos do Sairé mostra que a importância das funções rituais do Sairé não se limitava aos períodos de festa. Sua centralidade na memória dos antigos participantes indica que a autoridade dessas posições se estendia para o contexto da vida cotidiana. Como vimos anteriormente, a memória de Zé Costa sobre o estabelecimento de seu pai (Demétrio Costa) na vila de Alter do Chão o descreve como situado entre uma comunidade ritual delimitada por dois juizes do Sairé, chefes de grande prestígio e autoridade local. Embora fosse realizado exclusivamente na vila de Alter do Chão durante os festejos católicos oficiais, o Sairé

figurava como expressão da religiosidade de uma população de origem indígena, cuja autoridade estava concentrada nas posições de juiz e, com maior peso simbólico, em uma mulher idosa, que moravam longe da vila, no interior da floresta e que sabia “desses negócios de reza”.

Os juízes eram os postos de maior hierarquia da comunidade de pertencimento do Sairé e como relatou Zé Costa, por volta da década de 1930 ainda eram ocupados, resistentemente, por membros da família Sardinha. A irmandade do Sairé, que se mobilizava com maior efetividade no período de preparação e realização da festa entre setembro e janeiro, era importante fonte de prestígio e autoridade no plano das relações cotidianas nessa região. Todavia, outras irmandades menos evidentes e associadas a determinados santos de devoção familiar compunha o rol mais amplo das práticas rituais na microrregião do Lago Verde.

3.1.2 - O sairé de Alter do Chão durante a primeira metade do século XX: princípio de organização social.

Com base em pesquisa bibliográfica e em trabalho de campo, Nunes Pereira sugere que Alter do Chão teria sido o “berço do Sairé”, entretanto o registro escrito mais antigo de sua realização nessa localidade é exatamente o seu, quando lá esteve em 1951. Apesar de abordar o Sairé como instrumento de conversão religiosa utilizado por missionários jesuítas, o etnólogo também o observa como elemento da cultura local e realiza uma breve exegese de sua realização baseado na memória de alguns participantes.

Os personagens da procissão possuem centralidade em sua descrição e na visão de seus antigos praticantes o conjunto de atores rituais era referido como uma “tripulação”. Dizia-se que a procissão saía “em folia” para buscar a tripulação composta por capitão, alferes, sargentos, tambores, tamborinhos, juiz/a, procurador/a e mordomos. Depois de buscar seus componentes o Sairé seguia para a igreja e antes de entrar era reverenciado em sua porta sob as bandeiras flamejantes do espírito santo. Os participantes da festa eram todos “gente do lugar, dos sítios e da costa do Tapajós, pescadores, agricultores e seringueiros” (1989: 71).

A memória das senhoras envolvidas na realização do antigo Sairé, como Agrícola Sardinha, mostra que o Sairé tanto era objeto de benzimento, quanto distribuía suas bênçãos por onde passava. Em procissão, por onde passava, desde a casa de seu guardião até o seu barracão, lugares e pessoas eram abençoadas pela sua presença. A benção à igreja, nesse caso, pode ser vista como uma forma sutil de apropriação de uma instituição entendida como externa à comunidade. Durante sua entrada na igreja, os alferes se mantinham com as bandeiras estendidas em frente à porta de entrada, como sinalizando a presença do Sairé dentro do recinto de Nossa Senhora da Saúde.



Fotografia 3 – Sairé sob as bandeiras do Divino Espírito Santo em frente à igreja de Alter do Chão, em 1976. (Fonte: Instituto Cultural Boanerges Sena acessado em <http://sidcanto.blogspot.com/2018/09/o-saire-em-algumas-descricoes-do-passado.html>.)

Quando eu me entendi, o sairé era dois. Um da Nossa Senhora da Saúde, outro é do São José. Então quando era festa, janeiro, da Nossa Senhora da Saúde, o sairé ia pra dentro da igreja, ele não ficava na praça nem na porta da igreja. Os caixeiros iam juntar os mordomos, a juizada, procuradores, um juiz daqui um dali, um daqui um dali, tão lá com aquela caixa. Aí com vara, aí com bandeira, caixinha. Lá na porta do mordomo alevantavam e ajoelhavam, você benzia. Sai o mordomo... tom..tom..tom... aí na casa do juiz era mesma coisa...tom..tom...tom...aí se juntavam pra igreja, começar a ladainha. O sairé eles botavam dentro, encostado (AGRÍCOLA SARDINHA, 2008).

A fala acima se refere a um período anterior ao descrito por Nunes Pereira, quando o Sairé era mantido na igreja durante os primeiros momentos da procissão. Se por um lado alguns antigos praticantes mencionam que “o Sairé era da igreja”, por outro, nota-se que a igreja, percebida como instituição exterior, parecia ser “amansada” pelos poderes de um Sairé benzido. Nas descrições locais, a percepção da preponderância do Sairé tem mais relevância do que o controle eclesiástico e ironicamente, a aproximação do Sairé com a igreja foi um dos motivos que iriam opor os praticantes do Sairé, por um lado, e padres e pessoas de Santarém, por outro.

Como abordado no capítulo anterior, os conflitos que levaram a descontinuidade do Sairé em 1943, se deram em torno de dois eixos: primeiro, a percepção da igreja de que o Sairé estaria se sobrepondo às formas litúrgicas oficiais e, segundo, a disputa pela ocupação dos cargos mais altos da hierarquia ritual do Sairé (juiz e juíza). A radical decisão de não mais exhibir e festejar publicamente o Sairé parece ter sido tomada por uma velha senhora de nome Sabina, que “falava a língua geral” e habitava nas cabeceiras dos igarapés do lago verde (CAP 2).

Aproximando-nos dos sentidos etnográficos do Sairé realizado em Alter do Chão é possível compreender que o que é geralmente descrito como uma proibição oriunda da atuação da igreja foi, de fato, uma decisão tomada pelos seus praticantes, motivada pelas tensões com padres e pessoas de Santarém. Tanto é que Nunes Pereira chegou ainda a ver um Sairé escondido oito anos depois de sua “proibição” e só não conseguiu mais informações sobre sua realização devido ao receio que seus informantes tinham de que o etnólogo se servisse das informações para repassar ao vigário. Ao buscar os sentidos etnográficos para o Sairé, Nunes Pereira não deixa de fazer relação com antigas práticas rituais indígenas como o “Poracé, Dabucuri, Varaquidã, e outras, que os padres não suprimiram, pondo-lhes apenas limite [de] horário [ao] sábado à noite (...)” (1989: 68).

Desde a primeira descrição histórica é possível observar que o Sairé embora apresentado ambivalentemente como instrumento de conversão e como ritual indígena, estava inserido no campo da liturgia associado aos festejos em devoção aos santos católicos. No entanto, poucos perceberam ou abordaram os sentidos etnográficos de sua realização, como Nunes Pereira fez de forma superficial, mas pioneira. Entendido como uma expressão do (mau) encontro colonial, as leituras históricas e etnográficas sugerem que sua realização está ancorada em rituais indígenas

mais antigos associados aos rituais voltados ao agenciamento dos poderes da lua e realizados tanto durante sua fase de nova, quanto no período de crescente à cheia (DANIEL, 1975 [1876], Tomo I: 237; FIGUEIRA, 2014: 52). O jesuíta João Daniel chegou a ver traços de “adoração” ao sol e a lua, esta última denominada *Jaci*, ou “mãe dos frutos da terra” (*id*: 237), numa nítida referência à sua potência sobre a fertilidade nos cultivos.

Etnografias recentes (FIGUEIRA, 2014) realizadas em Alter do Chão, como a minha própria, indicam que para seus praticantes o simbolismo do Sairé está relacionado ao poder da lua, que durante sua fase crescente envolve principalmente noções de fertilidade e vitalidade associados à diversos domínios da vida cotidiana, principalmente ao ciclo vital humano e às suas atividades produtivas.

Acho que esse símbolo tem alguma coisa a ver com a lua. Por que vovó sempre conta que, de primeiro, quando era lua cheia sempre tinha o ritual do Sairé. Quando a lua estava cheia e quando a lua estava crescendo (OSMAR VIEIRA, Alter do Chão, 2016).

Eu acho que o sairé, ele pra mim, como o povo Borari é apaixonado pela lua, ele tem o comando da lua no seu dia-dia, porque a lua pra nós, ela nos diz nove dias antes de pari, ela traz a remessa de peixe, o bom peixe. Ela anuncia quando vem a chuva, quando o vento vai virar a gente sabe bem né, sempre pela lua, a gente é sempre governado pela lua (LUDNÉIA GONÇALVES, Alter do Chão, 2008).

Como apontamos no capítulo anterior, ao abordarmos a forma de engajamento de estrangeiros nas atividades produtivas dominadas pelos “caboclos”, as fases da lua têm uma relação direta com diversos campos da atividade humana. O período da lua entre nova a cheia é o momento propício para iniciar atividades produtivas, pois que seu “crescimento” se estende e contagia de prosperidade outros campos da vida humana, animal e vegetal.

A importância da lua e sua centralidade nos esquemas cosmológicos das populações indígenas no baixo Tapajós foram observadas por João Daniel (*id*) que notou que o desaparecimento do astro durante os eclipses era um evento perturbador da ordem social e demandava uma intervenção ritual. O “perigo da lua dormir” era remediado com ações ruidosas, como gritos, batidas e tiros ao ar, como me foi relatado pela finada dona Zeca, agricultora e parteira nascida nos igarapés do Lago Verde: “quando a lua fazia eclipse, tinha que fazer barulho para ela não dormir”, me relatou em uma conversa em julho de 2008.

Se nas leituras históricas o Sairé é recorrentemente referido como prática resultante do encontro entre missionários e indígenas, no plano da etnografia seus sentidos apontam para um processo de compreensão própria de um objeto com elementos simbólicos cristãos. Um curador da vila me afirmou, com base nos conhecimentos que tem sobre a “arte rupestre” da região, que antes do contato com os missionários os indígenas locais já tinham conhecimento do símbolo da cruz e que esse simbolismo era parte dos ritos locais. Sem entrar na exegese desse símbolo disse apenas que quando os missionários chegaram disseminando o principal símbolo cristão, os habitantes locais já o compreendiam de uma forma própria.

Em relação ao Sairé primordial vimos que essa compreensão é informada por concepções amazônicas sobre a importância dos astros na vida humana e, particularmente em noções sobre os poderes da lua. Na memória do “Sairé antigo” também é possível notar a importância deste objeto como conformando e consubstanciando uma comunidade ritual, formada por diferentes especialistas ocupando posições hierárquicas. Um conjunto de pessoas ocupando posições rituais dispostas hierarquicamente e atuando como guardiães de um objeto poderoso, anualmente celebrado.

Como também foi sugerido no capítulo anterior o prestígio derivado das funções rituais do Sairé extrapolavam o contexto de seus festejos e ocupar a posição do Juiz conferia prestígio no contexto da vida comunitária. A memória de seu José Costa (1925) sobre o Sairé de antigamente está intimamente associada a sua perspectiva crítica sobre sua realização atual. Se antigamente o Sairé se colocava também como elemento da organização social comunitária, sua realização hoje se resume à sua dimensão comercial. Certa vez quando lhe perguntei sobre os primórdios da vila no século XX, começou descrevendo a pequena comunidade como circunscrita a dois juízes do Sairé.

Tinha esse Sairé, mas era Sairé, não era comedor de dinheiro não. Não comia nem um tostão o pobrezinho. Agora não, é um cipó, chamador de dinheiro. Viu como é o negócio, Naquela época era um negócio de um juiz lá praquela serra (Pefú) que tem e outro aqui pra esse seringal que tem. O de lá era Mestre Chico e o de cá era o Euzébio, lá na Gurita (Praia do Cajueiro). Tinha doze casas Alter do Chão na rua. Quando eu me entendi. (JOSÉ COSTA, Alter do Chão, 2016).

A ocupação das posições rituais conferia prestígio aos seus ocupantes, atuando como um importante princípio da organização social das populações da microbacia do Lago Verde. Um objeto que tem tanto o “poder de juntar gente”, quanto o de “comer dinheiro”, dimensão de sua utilização atual duramente criticada pelos mais velhos apegados à “tradição”. Neste sentido é interessante notar que a memória está diretamente ligada, por uma relação de contraste, com as transformações contemporâneas.

As referências ao Sairé no período anterior à sua recriação contemporânea na conjuntura da economia do turismo, salientam-no como objeto “sagrado”, que era benzido e que frequentava a igreja. Os mais velhos, como Agrícola Sardinha lembram que o Sairé era realizado junto com os festejos em homenagem aos santos e era celebrando em Alter do Chão simultaneamente às celebrações católicas oficiais, como a da santa padroeira da vila. Junto com a festa da padroeira e durante o São José, o Sairé era cultuado dentro da igreja e posteriormente conduzido ao seu lugar próprio, o *barracão*. O movimento ritual entre o barracão e a igreja marcava o início dos eventos festivos.

É isso. Ficava ninguém aí, mas lá no barracão do sairé tinha café, tinha Nescau, tinha tarubá, tinha o tal de cachará que é o cachiri e tinha o jantar que era de graça! Comer beber e gostaram daquela. Aí rumaram uma mesa de leilão. Pronto! Acabou o movimento daqui! Só rezavam. Ai foi, foi, foi aí sairé virou folclore. Agora não tem mais sairé daí, já é folclore, num canta mais, não tem aquela folia bonita. Não tem mais aquelas bandeirinha. Só tem pureza, é mulherada caindo pra cá, homaiada tomando cachaça. Acabou o movimento daqui da igreja com o sairé. Mais que o sairé era sagrado, era benzido. Era da igreja. Agora tem só um sairé, não tem mais dois. Que um era de São José e outra de Nossa Senhora de Saúde. Naquela época pegavam o sairé e encapavam na folha de embalar farinha e amarravam bem e escondiam assim, colocavam no caibro das casas. Quando era no tempo da festa tiravam lá, espanavam... tudo de algodão, era bonito! Agora não, quer dizer, quem não viu diz que é bonito né, mas de primeiro era bem organizado (AGRÍCOLA SARDINHA, Alter do Chão, 2008).

Vimos, no capítulo anterior, que a importância das funções rituais do Sairé para a comunidade local e seu movimento entrou em atrito com a nova política eclesiástica implantada nas primeiras décadas do século passado o que levou seus protagonistas à decisão de não mais praticá-los enquanto os padres norte-americanos estivessem na região. Pelos relatos percebe-se que até 1943, o Sairé tinha um peso considerável na organização comunitária e na vida ritual

local. Sua recriação moderna, em 1973, também sugere que as posições rituais continuaram a ser respeitadas e, embora em outro contexto, ainda conferia prestígio local ao seu ocupante. A comunidade ritual do Sairé, embora quase que totalmente renovada, continuava a resguardar as posições rituais, principalmente frente às hierarquias administrativas.

Nesse aspecto, funções menos proeminentes como a de dispenseira (a mulher que “toma conta da dispensa”) eram, no entanto, fundamentais e ocupadas por pessoas com notável prestígio e autoridade local. Osmar Vieira lembra que sua avó Cecília foi durante alguns anos dispenseira do Sairé e que esta era uma função muito importante e que, “quando os juízes não estavam no barracão, quem tomava conta era ela”. Uma narrativa com base na memória do parentesco exemplifica bem esse aspecto. Trata-se do caso em que dona Cecília, avó do narrador, chamou a atenção do prefeito de Santarém por ter se sentado nas "cadeiras da corte". O ocorrido é emblemático de sua autoridade e da contraposição de dois esquemas hierárquicos diversos.

Eu nunca esqueço uma vez o Lira Maia (prefeito) estava sentado, que tem as cadeiras lá que ficam lá na frente do barracão, na hora que vem a procissão, que lá é só para a corte do Sairé, lá é só eles que sentam, juiz, juiza, saraipora. Aí Lira Maia sentou e a vovó foi mandar ele levantar. Aí o pessoal da coordenação [disse] 'não, ele é o prefeito'. [Cecília respondeu] 'mas aqui não tem cadeira para prefeito, tem cadeira para juiz, juiza e saraipora, prefeito não senta aqui'. E o pessoal ficou assim. A vovó era assim, bem tradicional mesmo (OSMAR VIEIRA, Alter do Chão, 2016).

Como notou Figueira (2014), o barracão é o lugar central da memória da festa do Sairé, lugar por excelência do Sairé em suas movimentações no espaço público para além da casa de sua guardiã. Como “lugar da memória” o barracão também significa um elo com os espíritos dos antepassados mais próximos que se constituem em “presença viva” ativada durante o momento da reza. “Eles estão vivos na nossa memória e a gente traz eles pro barracão quando a gente lembra da pessoa”. Além do barracão, a dispensa também era outro espaço importante, na medida em que se associava ao gerenciamento da alimentação coletiva durante o período festivo. De acordo com Osmar, ao se referir ao período contemporâneo, ninguém entrava na dispensa sem a

autorização de Cecília, nem mesmo o pessoal da organização do Sairé⁶⁸, tampouco autoridades administrativas.

3.1.3 - Sairé como campo de negociações e disputas

Em pesquisa histórica e etnográfica sobre a festa do Sairé de Alter do Chão, Cláudia Laurido Figueira aborda a festa como expressão “da realidade social, seus conflitos e tensões” e como fator que atua sobre essa realidade (2014: 27). Sua etnografia sobre o processo de recriação do Sairé em 1973 aponta para as interdependências entre as dimensões políticas e culturais situando as disputas contemporâneas pelo controle do evento no plano de um conflito de longa duração, envolvendo a composição de uma arena de negociações com agências externas, principalmente a igreja e os poderes públicos administrativos. Figueira focaliza as formas de resistência no plano da oralidade e das estratégias de silenciamento e segredo sobre as expressões rituais que permitiram que as populações locais mantivessem a condição de agentes ativos frente ao contexto de tentativa de imposição dos preceitos cristãos.

Neste sentido, é possível observar que a celebração do Sairé traz, subjacente ao rito, uma narrativa que apontam para uma história de resistência na longa duração, bem como da resiliência de uma comunidade ritual entre continuidades, rupturas e reelaborações. Vimos que a realização do Sairé em Alter do Chão foi interrompida em 1943 e retomada em 1973, quando foi recriado pelos moradores locais com base na memória dos mais velhos e no contexto da emergência do turismo e urbanização do espaço comunitário da vila. Mesmo depois de interrompido, o Sairé ficou escondido no cume de uma casa nas imediações de Alter do Chão por diversos anos e décadas depois foi recriado em uma nova conjuntura histórica.

Como notou Nunes Pereira (1989), a interrupção do Sairé em 1943 revela tanto os conflitos subjacentes à relação com a igreja, quanto uma estratégia de resistência à sua apropriação por pessoas “de fora”. Preferiram descontinuar o ritual a entregar seu protagonismo a

⁶⁸ Posições administrativas não oficiais ligadas à organização da festa folclórica, dos shows e da apresentação das agremiações dos botos Tucuxi e Cor de Rosa.

pessoas de Santarém. Devido à crescente pressão da igreja sobre a religiosidade popular e devido o longo tempo em que deixou de ser realizado, a comunidade ritual do Sairé se fragmentou, mas muitos de seus praticantes continuaram realizando rituais festivos dedicados aos santos de devoção familiar de forma independente⁶⁹ da igreja.

Em 1973, no contexto da implantação do turismo na vila, o Sairé foi recriado a partir da memória dos ritos, dos conhecimentos e da tradição oral atualizada nas festas de santo e nos eventos de trabalho coletivo denominados *puxiruns* (FIGUEIRA, 2014). Num campo marcado pela violência simbólica em relação à religiosidade popular, a memória do Sairé se manteve como parte das dinâmicas sociais engendradas pelo trabalho coletivo na agricultura e pelas festas de santo. Essas duas atividades correspondiam a eventos sociais muito importantes que mobilizavam diferentes unidades familiares para derrubar, queimar e plantar as roças de mandioca, bem como para festejar seus santos de devoção. Tanto o trabalho como a devoção aos santos envolvia uma cultura festiva e a realização “brincadeiras” após as “obrigações”. Essas instituições eram importantes refúgios de práticas e conhecimentos próprios que podiam circular a certa distância da pressão exercida pelas narrativas hegemônicas presentes com mais intensidade na vila.

No entanto, a recriação do Sairé se deu em um contexto histórico diferente e envolveu uma relação mais próxima com a prefeitura que, durante as duas décadas iniciais, figurou como apoiadora do evento, realizado e coordenado pela comunidade da vila representada pelo seu Conselho Comunitário. No entanto, o crescimento da festa e de seu potencial de atrativo turístico despertou o interesse de empresários e da prefeitura e, na década de 1990, o evento deixou de ser organizado pelo Conselho Comunitário da vila e passou a ser financiado e gerido pela prefeitura de Santarém, a qual também passou a intervir no sentido da produção do espaço urbano da vila. Nesse período, a estrada que liga a vila à Santarém foi asfaltada e uma série de intervenções urbanísticas foram realizadas no espaço da vila. Com essas mudanças na organização da festa diversas outras alterações foram realizadas no sentido de adequar a celebração ao contexto

⁶⁹ A presença de um padre, ou de um representante da igreja em uma festa de devoção familiar é considerada uma forma de prestígio ao dono da festa. Sua presença, no entanto é dispensável e os rituais são conduzidos por rezadores locais.

turístico. Ruas foram asfaltadas, a orla foi construída e os moradores locais passaram a ter seus imóveis taxados.

Atualmente o Sairé compõe o principal evento do calendário turístico da região. A festa do Sairé é a expressão ritual mais conhecida entre os povos do Lago Verde e atualmente figura como o principal atrativo (cultural) turístico do oeste do Pará, atraindo anualmente dezenas de milhares de turistas⁷⁰ para a pequena vila de Alter do Chão. Sua apresentação como festival folclórico – aos moldes da disputa de botos realizada em Parintins – produziu uma divisão do evento em dois momentos/espacos que são descritos a partir da dualidade entre o “rito religioso” e a “festa profana”.

No entanto, para além dessa dicotomia de base católica é possível compreender melhor essa dualidade constitutiva a partir da ideia oposição entre uma “cultura vivida” e uma “cultura para apresentar” operadas simultaneamente em um campo altamente politizado. Embora realizado como ritual público, para ser apresentado, o Sairé ainda é percebido por seus praticantes como uma vivencia da cultura e a melhor expressão disso me foi dada por Osmar Vieira quando afirmou que, diferente do folclore, “folia não é coisa de palco”. Folia, no contexto evocado, se refere a um dos aspectos centrais da liturgia desses festejos definidos a partir de seus elementos básicos: “mastro, folia e ladainha”.

Quando o Sairé foi retomado na década de 1970 pelos *comunitários* de Alter do Chão, representados pelo Conselho Comunitário, diversas apresentações folclóricas foram acrescentadas ao que se lembrava do rito antigo com o objetivo de chamar e entreter o público, em uma estratégia deliberada de inserção na economia do turismo em emergência. Aos moldes das festas de santo, a programação da festa se iniciava de dia com o cumprimento das obrigações rituais e o período da noite era dedicado às apresentações folclóricas com música, danças e bebidas. A festa ganhou dimensão e na década de 1990 a prefeitura que era inicialmente um apoiador “tomou conta” e o Conselho Comunitário perdeu o controle da coordenação da festa.

Nesse momento foi criado um novo evento folclórico, a disputa dos botos, e a parte folclórica da festa ganhou dimensão regional e nacional tornando-se um mega evento com

⁷⁰ Em artigo recente, Véronique Boyer (2016) aponta que pelo menos 100 mil pessoas visitaram a vila no Sairé realizado em 2015.

potência econômica e midiática e se sobrepondo quase que completamente ao momento ritual diurno. Um dos principais debates entre os moradores antigos da vila se refere à essência da festa, se foi perdida ou ainda é mantida. Esse debate tem eclodido nas iniciativas recentes de patrimonialização do Sairé. É sabido que o Sairé já não é o que um dia já foi, mas apesar do controle da prefeitura sobre a festa, muitos praticantes ainda continuam vivenciando o Sairé como uma herança dos antepassados, indicando que apesar do “rito religioso” figurar em segundo plano dentro do festival folclórico ainda se apresenta como um lugar-tempo fonte de memórias, conhecimentos, sentidos e práticas irredutíveis àquelas impostas por agências externas. O cacique do movimento indígena de Alter do Chão me relatou em junho de 2008 como se deu o processo de “perda do Sairé para a prefeitura” em 1996.

E então, até isso aí, até 96, a festa era feita e coordenada pela comunidade. E quando se mudou daí, apareceu outra coordenação, aí a prefeitura disse: “vamos fazer a quadra pro Sairé”. O Sairódromo, aí já deram o nome de Sairódromo. Aí então tiraram aquele pessoal que já tinha casa ali e tudo e abriram aquele espaço, fizeram a quadra, isso já..., já foi na..., nos dias da festa! 48 dias eles aprontaram a quadra tudo e tá e vai sair a festa e o pessoal corre pra lá e faz a festa, e quando eles pensaram que iam sentar na bilheteria, a prefeitura trouxe a coordenação da prefeitura, pra administrar a bilheteria. Aí foi aquela história: se dormiu com o Sairé, quando se acordou já tava com a prefeitura no comando do Sairé. E assim foi a mudança, porque eles não saíram mais. Eles administraram a praça né, fizeram tudo, na semana do Sairé tavam sentando os bloquete lá tudo e a SEMIF (Secretaria Municipal de infraestrutura) administrando tudo e ajudando e correndo atrás de patrocínio e tal,... a gente pensava que a gente tava ajudando eles na organização da festa, mas eles tavam tomando! Então a gente pensava que ia administrar, mas não, era da prefeitura que ia ficar com a bilheteria (ROSIVALDO MADURO, Alter do Chão, 2008).

Além da alteração em seu local de realização, o controle da bilheteria foram as formas através das quais a prefeitura “tomou conta” da festa. Nesse contexto de disputa pelo protagonismo da realização do Sairé, há, portanto, entre os moradores de Alter do Chão a percepção de que o Sairé, enquanto vivência da cultura, tem dado lugar a uma “representação” da cultura, onde o fazer simultaneamente político e cultural é atravessado e obliterado pelas dinâmicas de poder e pelas apropriações simbólicas e políticas da prefeitura sobre as práticas rituais locais.

O Sairé passou a figurar como um objeto que emprestou seu poder às dinâmicas comerciais de uma festa feita para atrair turistas e virou, nas palavras de seu Zé Costa, um “comedor de dinheiro”. No entanto, sua realização ainda envolve um campo ambivalente de disputas e negociações, envolvendo tensões entre posições tradicionalistas e inovadoras (BOYER, 2016), no campo político em torno do gerenciamento dos recursos públicos destinados às agremiações (Boto Cor de Rosa e Tucuxi) que protagonizam a disputa dos botos. As negociações e disputas nesse campo são parte significativa da vida política local.

A recriação do Sairé indica também a capacidade e a habilidade reflexiva sobre a produção da cultura, por meio de uma releitura criativa do passado e da revisitação contínua a elementos da tradição oral. Nessa perspectiva, a cultura que é feita para ser vivenciada também opera como instrumento político numa lógica onde “não é coisa isolada fazer cultura e fazer política” (FIGUEIRA, 2014). Vivência cultural e política, essas reelaborações culturais contemporâneas se apresentam também como parte de uma estratégia de reposicionamento e de adaptação a reordenamentos territoriais e sociais realizados por agências governamentais e novos atores surgidos com o desenvolvimento do turismo.

Nesse sentido, a disputa pelo protagonismo do Sairé revela também estratégias culturais e políticas contra a invisibilidade histórica. Assim, o Sairé pode ser visto também como prática e narrativa que proveem não apenas sentidos de pertencimento comunitário, mas também figura como modelo de interpretação do passado em um campo narrativo que mobiliza um conjunto determinado de narradores e ouvintes. Apresentado pelos seus realizadores indígenas como expressão de um tempo de fartura e marca de uma origem indígena, o Sairé atualiza uma noção própria do tempo histórico que estrutura uma compreensão de longa duração que perpassa diferentes períodos e se projeta ao presente lançando luz aos fenômenos contemporâneos. Como aponta o relato de dona Lusía Lobato, o tempo primordial do Sairé remete às primeiras relações entre “índios antigos” e portugueses.

Mas sai uma ponta que ela vai, é capaz de encostar lá pro outro lado. E aí era uma duna de areia muita alta que tinha, então lá diz que era um ponto da... de eles virem agradar os índios com aquele escudo do sairé e tudo, pra agradar, pra eles se chegarem perto. Então eu acho que tinha muito a ver os portugueses com os índios, e eram Boraris. Porque quando... quando os portugueses apareceram por aqui com o bendito sairé... Era o índio antigo, é... Essa era uma

história que mamãe contava, não sei se era verdade. Mas era índio, com certeza
(LUSIA LOBATO, Alter do Chão, 2008).

A menção à ponta da Gurita indica a centralidade da paisagem nas narrativas sobre o Sairé. Essa “ponta” de areia de que se projeta em direção ao leito do rio Tapajós representa o espaço de encontro entre o local e o percebido como externo. Essa localidade também possui centralidade no ritual do Sairé, representando um marco espaço-temporal da festa, lugar fora do espaço ritual propriamente dito, e de onde os mastros são trazidos para este no início da festa. Os múltiplos significados e registros envolvidos na interpretação do significado do “escudo do Sairé” desvela o momento inicial de sua criação onde o sentido da identidade Borari é associada ao “índio antigo”.

Neste sentido, o Sairé remete também os saberes próprios de uma sociedade a respeito de sua inscrição na temporalidade e se apresenta como modelo explicativo das relações da *comunidade* com instituições externas. Sua atualização na arena contemporânea do turismo é entendida como continuidade de uma longa história de relação conflituosa com os padres e com as elites de Santarém. A história do Sairé, visto como tradição muito antiga e atualização do *tempo da fartura*, é marcada por interrupções e resgates num movimento pendular que reflete as disputas entre os interesses da *comunidade* e os interesses externos, colonizadores.

A fala de uma das lideranças do movimento indígena elucidada a perspectiva e os sentidos sobre o Sairé e as apropriações coloniais e remetem a uma disputa política na longa duração pelos sentidos e pelo controle da imagem. Disputa pelo sentido do objeto ritual e pela tradição oral enquanto instrumentos de agregação social, da formação de espaços mais ampliados de socialidade e de uma identidade social ligada aos vínculos históricos de uma comunidade ritual. A figura do português é evocada como uma categoria de agente que vai além do período colonial e que revela o potencial semântico do Sairé nas leituras locais sobre uma disputa em curso e sobre as possibilidades de reprodução das práticas rituais e da tradição oral que sustentam os sentidos de uma *comunidade indígena* em Alter do Chão.

Eu acho que o Sairé, ele pra mim, como o povo Borari é apaixonado pela lua, ele tem o comando da lua no seu dia-dia, porque a lua pra nós, ela nos diz nove

dias antes de pari, ela traz a remessa de peixe, o bom peixe. Ela anuncia quando vem a chuva, quando o vento vai virar a gente sabe bem né, sempre pela lua, a gente é sempre governado pela lua. Então eu, na minha, no meu entendimento das conversas que eu tive com as pessoas mais velhas, o Sairé, inclusive com o seu Tote Ferreira, pai da dona Elena, era aquele arco de cipó que eles adoravam, era a presença de Deus no meio deles ali. Mas eles pediam a lua que ela colorisse com a beleza do arco-íris. E eles esperavam, como em todas as nossas histórias nós somos pacientes, nós somos pacíficos. Tem que esperar que aconteça. E eu vejo pelo o que eles contam, a história deles juntando com a chegada dos portugueses. Eles se aproveitaram ou na nossa língua, de nós índios caboclos, eles se prevaleceram, eles ouviram com certeza lá atrás quando eles contaram, como eles fazem até hoje. Eles tão fazendo agora, porque não mudou nada, porque olha eles chegam aqui conhecem a minha história e monta um projeto e vai ganhar em cima da minha história (LUDNEIA GONÇAVES, 2008).

A narrativa acima enuncia o Sairé como um modelo de interpretação da história. O Sairé como um campo polissêmico aponta para sentidos próprios das formas rituais indígenas e para a capacidade de apropriação dos símbolos externos em dinâmicas e lógicas próprias, dentro do universo ritual e dos conhecimentos e práticas de cura xamânica na região. O Sairé, nessa perspectiva, ao invés de representar o sincretismo como resultado da ação missionária figura, é pensado, opostamente, como expressão de uma lógica social de incorporação do outro revelando uma perspectiva própria da mestiçagem (BOCCARA, 2001: 112), suas formas próprias de compreender e se posicionar frente à interação com o outro. Mais do que símbolo figurativo e representativo, objeto da vivência ritual indígena, da devoção e da fé em artefatos poderosos, não apenas pelo que representam, mas em sua própria potência sobre o real.

3.2 – Autonomia ritual e organização social nos igarapés do Lago Verde

Neste tópico, retomo o debate sobre a importância das irmandades como elemento organizativo, observando sua centralidade como fator territorial. Analiso o papel das irmandades como forma de organização derivada das lógicas adjacentes às relações de parentesco e de troca trabalho na agricultura entre diferentes famílias e mostro como a interação mútua nas distintas festividades de santo promovidas em diferentes localidades formava outro aspecto da

solidariedade e da territorialidade dessa população de parentes que, em movimentações periódicas e regulares em torno de práticas sociais e rituais, desdobrava-se em outros domínios territoriais irredutíveis à noção ocidental de propriedade⁷¹. Vimos anteriormente que as festas de Santo no interior do Lago Verde estão diretamente ligadas ao contexto sócio histórico de ocupação territorial na microbacia do Lago Verde e das redes de trocas estabelecidas entre diferentes grupos familiares interconectados em uma *parentagem* (CAP 2).

Assim como Sairé, as festas de santo compunham um ciclo anual de festejos realizados pelas populações do Lago Verde e que mobilizava tanto os habitantes dessa área quanto aqueles que viviam ao longo das margens direita e esquerda do baixo Tapajós. Agora, observo como essas redes de trocas e as movimentações em torno do ciclo anual de eventos dedicados aos santos cultuados em diferentes localidades se articularam em um sistema territorial distintivo. A etnografia com foco na memória coletiva aponta que a prática ritual de devoção aos santos possuíam uma relação direta com a configuração dos lugares.

As irmandades no interior de Alter do Chão são referidas como as “famílias que tomavam conta de um determinado santo” ou como a “comunidade, filhos do lugar que se juntam para o movimento de devoção ao santo” (EUGÊNIA DE JESUS, 10/06/2017, Laranjal). Embora tenha conseguido registrar poucas narrativas com base na memória dessas organizações, foi possível notar que o parentesco e a localidade foram os idiomas utilizados para expressar a organização dessas atividades. E no campo das relações de parentesco, destacam-se as relações

⁷¹ No que se refere à privatização do uso da terra na vila, vimos que esse processo se deflagra com a doação de sesmarias no começo do século XIX. No entanto, apenas na década de 1920 a privatização de áreas de uso comum às margens do rio se reflete num maior controle privado e governamental sobre a terra. Em 1927, por meio da Lei nº 2.628, de 05 de novembro de 1927, o governo do estado concedeu meia légua de terras devolutas de frente sobre uma légua de fundo, para aumento do território da vila de Alter do Chão, pertencente ao patrimônio do município, “respeitadas as propriedades particulares e as posses legalmente estabelecidas”. Em 1921, uma área de quatro mil metros quadrados foi requerida para compra ao sul da vila de Alter do Chão. Apesar de não haver informação sobre a efetivação da compra, esses requerimentos se constituíram historicamente como uma forma de legitimação de pretensões territoriais. Em recentes conflitos territoriais, tais requerimentos têm sido arrolados por supostos proprietários – externos à *comunidade* de Alter do Chão – como pretensas provas de propriedade, mas sem obter o reconhecimento jurídico de sua validade. A partir da década de 1930, o plantio intensivo (“quadras”) e extensivo (agroflorestais) de seringueiras (*Hevea brasiliensis*) alterou a paisagem local e se tornaram também um elemento de marcação do acesso diferencial a terra e da propriedade privada, baseada na ideia de *benfeitoria*, noção que operava entre a lógica da propriedade e formas de uso comum dos recursos naturais estruturados principalmente em torno da ideia de que a legitimidade da ocupação deriva do trabalho empregado na terra, por meio de atividades agrícolas e agroextrativistas, e não do conceito de propriedade da terra como bem alienável.

de germanidade como aspecto de organização territorial e elo de conexão interlocal. Momentos periódicos de aglutinação social, as festas de santo eram eventos ansiosamente aguardados, onde adultos se reencontravam, jovens iniciavam namoros, curadores realizavam suas práticas e trocas de diversas ordens eram atualizadas animando a rede de lugares habitados nessa região. Um momento em que reciprocidades (positivas e negativas) entre diferentes grupos familiares eram engendradas.

A realização de diversos eventos religiosos festivos na vila e nas colônias compunha um calendário anual que periodicamente mobilizava grupos de famílias em diferentes localidades, apontando para existência de um sistema de ocupação e uso territorial que passava despercebido aos viajantes que passavam pelo Tapajós. Santos de devoção familiar se constituíram em diferentes localidades no interior das florestas do Lago Verde e os grupos que organizavam esses cultos eram compostos pelos mesmos conjuntos de parentes, muitos dos quais ocupavam funções rituais em diferentes irmandades.

Reconstituo adiante essa rede de relações com base na memória do parentesco e das festas de santo e por meio de um esquema exemplificativo forneço um panorama parcial, mas elucidativo das complexas redes de relações sociais e da cosmografia (LITTLE, 2002) das populações nos igarapés do Lago Verde. Sublinho a especialidade de cada santo e a territorialidade constituída nas relações consolidadas nesses eventos destacando sua importância do culto aos santos para a atualização das redes de trocas supracomunitárias. Por fim, destaco a centralidade da figura de curadores e outros especialistas rituais que circulavam e ocupavam posições de prestígio nos grupos que organizavam as celebrações anuais aos santos.

Os santos são percebidos como homens que viveram uma vida sem pecados e que não morreram, mas foram santificados e, como no caso descrito por Maués para a região de Vigia/PA, são entendidos também como pessoas vivas com as quais é necessário manter uma boa relação no sentido de obter proteção e alcançar *graças*. Essas pessoas santificadas possuem uma relação metonímica com as imagens “deixadas por Deus”, mas “feitas pelas mãos do homem pecador”. No que diz respeito ao *post mortem*, santos apresentariam uma semelhança estrutural com seres *encantados*, espíritos que habitam no *fundo*⁷² (MAUÉS, 1995: 184), pois estes também

⁷² Patamar do cosmos subaquático e subterrâneo, onde vivem diversas classes de espíritos e os encantados.

são homens que não morreram propriamente, mas se encantaram, atingindo uma condição que os dispõem em um domínio territorial próprio que, embora “abaixo de Deus”, se orienta por lógicas próprias e independentes daquelas que regem o “reino dos céus”. Nessa ótica, santificação e encantamento aparecem como processos homólogos no sentido em que oferecem uma interpretação da pessoa em posição liminar - no plano de múltiplos desdobramentos da pessoa entre a vida e a morte - como fontes de poder. Nos próximos tópicos trataremos das festividades dedicadas aos santos, para em seguida, nos capítulos 4 e 5 abordar a relação com os seres encantados.

3.2.1 - Santa Ana e o poder sobre a fertilidade humana

A devoção à Santa Ana iniciada entre membros da família Sardinha se confunde com a história de um dos maiores grupos familiares e com a história de ocupação territorial nessa região. Santa de devoção familiar, ela dá nome ao lugar que foi o centro de dispersão deste grupo familiar ao longo do século XX. Lugar de habitação do núcleo ancestral da família Sardinha formado pelo casal Antônio Duarte Sardinha e Maria Madalena Sardinha [Madalena dos Santos], a ilha de Sant’Ana, situada no interior do Lago Verde, é também descrita como um dos refúgios das populações locais no período da Cabanagem, apontando que sua constituição como “lugar” está associada aos rearranjos familiares constituídos nesse período.

Como parte dos processos de formação dos lugares, a festa dedicada a Santa Ana aparece como devoção familiar que se origina da promessa realizada pela filha de Antônio Duarte Sardinha. Depois de perder três filhos, Joaquina se mudou de Aramanaí, onde morava com o esposo, para Alter do Chão e fez um pedido: se conseguisse ter um novo filho iria retribuir – com a realização de festas anuais – ao santo do dia da chegada da criança. Na memória em que o parentesco e a devoção aos santos se confundem, o nascimento de uma criança anuncia a “chegada da santa”, que passou a ser homenageada e festejada na ilha de Sant’Ana. O relato abaixo é de sua filha Agrícola Sardinha, que herdou a santa de sua mãe.

Então a minha mãe casou e não conseguia ter um filho. Teve dois abortos e teve um natural, nasceu no Aramanaí, do lado do igarapé, tinha casa lá, quem nasceu lá foi um tal de Geraldo. Aí porque meu pai era de Aramanaí minha mãe era daqui. Então um dia ela foi lavar roupa e ficou o menino com o pai dele lá em cima fazendo um barrancozinho. Ela subiu com a roupa exprimida pra cima e disse: cadê Geraldo? Já tinha mais de um ano que ele andava bem. Ele foi lá pra dentro atrás de você. Ah ele não chegou lá, de lá da margem. Aí ela se desesperou, correram lá pra beira ele tava debaixo de um mastro de sacai assim, ele caiu, escapoliu da ribanceira e ele se meteu embaixo. Não pode sair lá, morreu. Aí ela se desgostou, vamo embora pra Alter do Chão; eu não fico aqui, vamo embora. Eu não consigo filho, vamo embora. Aí ela vendeu a casinha deles, aí vieram embora. Nós chegamos aqui o que nós faz? Ela fez uma promessa: que se ela conseguisse filhos. Fazia pedido de uma Santa: Senhora Santa Ana, que por aqui não tinha. Lá ela engravidou, engravidou, aí ela disse: mas olha, será que esta Santa não chega antes de eu ter a criança? Não se vê nem falar se vem ou não, mas me garantiram que mandaram uma Santa. No dia que ela teve a menina a Santa chegou, Senhora Santa Ana, dia 26 de julho. Então esta Santa foi um pedido. A chegada da Santa. (AGRÍCOLA SARDINHA, 2008)

A mudança de Joaquina, e seu estabelecimento em Sant'Ana junto aos seus pais, resultou na consolidação do núcleo familiar que iria se expandir pela micro-bacia do Lago Verde através da aliança entre Severino Vasconcelos (cunhado) e Antônio Duarte (sogro), desdobrada, na sequencia, numa aliança entre cunhados. Severino Vasconcelos, “homem forte” do Aramanaí, em parceria com os irmãos de sua esposa deram origem as diversas localidades em terras férteis próximas à área de terra preta e aos igarapés do Lago Verde. Essas localidades são os núcleos habitacionais de origem das colônias que se formaram nessa região ao longo do século XX.

A festa em homenagem a Santa Ana costumava ser uma festa longa, que se iniciava com sua preparação no mês anterior e durava oito dias. Antes da festa eram realizados os preparativos: os caçadores iam buscar veado, cutia, paca; faziam bastante beiju, farinha, tarubá, farinha de tapioca; pescadores iam trazer peixes. Nos dias de festa ninguém trabalhava e parentes de várias localidades aportavam na ilha. A festa continua sendo realizada até os dias de hoje e uma de seus momentos rituais mais mobilizadores é o “banho da santa”, quando a procissão segue com a santa até um igarapé ou ao rio para dar banho na imagem da santa enquanto os fiéis se colocam embaixo da água que corre dela para receber seus efeitos milagrosos.



Fotografia 4 – O banho da santa

Com o passar das gerações, as disputas familiares pela guarda da santa a irmandade liderada por Joaquina se fragmentou em dois segmentos, expressando clivagens geracionais, econômicas e territoriais dentro dessa extensa parentela. Cada grupo passou a celebrar paralelamente sua imagem no mesmo dia, mas em diferentes localidades. Na perspectiva de um desses segmentos, localizados mais distante das áreas consideradas nobres da vila, as duas imagens refletem as clivagens socioeconômicas locais: uma “festa dos pobres”, realizada no bairro Jacundá e outra “dos ricos”, realizada nas proximidades da orla. Recentemente, com o arrefecimento das disputas geracionais em torno da posse da santa as duas imagens tem passado a conviver no mesmo evento, resultando numa maior aproximação dos segmentos familiares associados a cada uma das imagens.

3.2.2 - Santíssima Trindade

A devoção à Santíssima Trindade está associada às primeiras famílias que habitavam as colônias do Laranjal, aos “antigos” dessa área. Em relação à imagem da santa, Crispiana de Jesus notou que ela é bastante antiga e que pertencia a sua avó [classificatória] Nará [Narcisa] e, antes, da mãe desta. O começo dessa linha sucessória é, no entanto, desconhecida e sua gênese é remetida aos primeiros encontros com os missionários nessa região. A memória da linha sucessória da imagem da Santíssima Trindade revela sua transmissão ao longo de cinco gerações seguindo uma nítida tendência matrifocal até os dias de hoje em que é guardada pela filha de criação do bisneto da primeira dona da santa.

Um incêndio teria destruído a casa de Nará e a imagem, restando apenas a pombinha da coroa que foi recuperada e reconstituída em uma nova coroa. A restauração teria sido feita por Mestre Chico Sardinha que procurou uma senhora idosa chamada Juvita para mandar fazer a armação. Dona Juvita abençoou a imagem e não cobrou nada pelo custo do conserto, tendo sido "gosto dela mandar fazer a armação". O panorama histórico que apresenta esse ocorrido expressa o ponto de vista de quem se coloca como guardião da tradição oral herdada de sua avó Cecília Correa.

Vovó falava que era da finada Nará [Narcisa]. Essa santa era deles. A coroa era toda trabalhada na madeira. Era só festa, mas não tinha mastro. Tinha folia e tudo, mas não tinha mastro. Quando foi um tempo pegou fogo na casa da Nará, no Laranjal. Meus avôs iam indo para um puxirum, iam passando pelo terreno deles. Entraram e encontraram o mundo e o pombinho. A coroa se acabou. Ficou um ano sem fazer a festa. Como minha avó Cecília sempre teve problema de saúde, minha bisavó (Xivica) se apegou nela e disse que se Cecília ficasse curada ia fazer a festa e levantar o primeiro mastro da Trindade (OSMAR VIEIRA, ramal do Laranjal, 2017).

A promessa de Severiana de Jesus para curar sua filha Cecília mobilizou novamente a irmandade da Santíssima Trindade. Depois de achado parte de seus componentes a imagem foi restaurada e um novo dono foi escolhido ritualmente. Note-se que a atribuição do papel de dono do santo passou por um procedimento ritual onde fizeram uma cerimônia com folia e

entregaram a coroa para Amância, filha da Nará. Com o tempo a imagem foi passando por diferentes membros da família Correa compondo uma irmandade na região do Caranazal.

Da Amância ficou para tia Maria Luzia Correa e desta para o Alípio Correa. Deste ficou para Baia, sua filha de criação. A Trindade atualmente fica na casa dela, no Caranazal. Nossa família é parente delas. Meu bisavô Firmo era irmão [classificatório] deles, do Alípio. Era filho de criação do pai de Alípio Correa [Demétrio Correa].

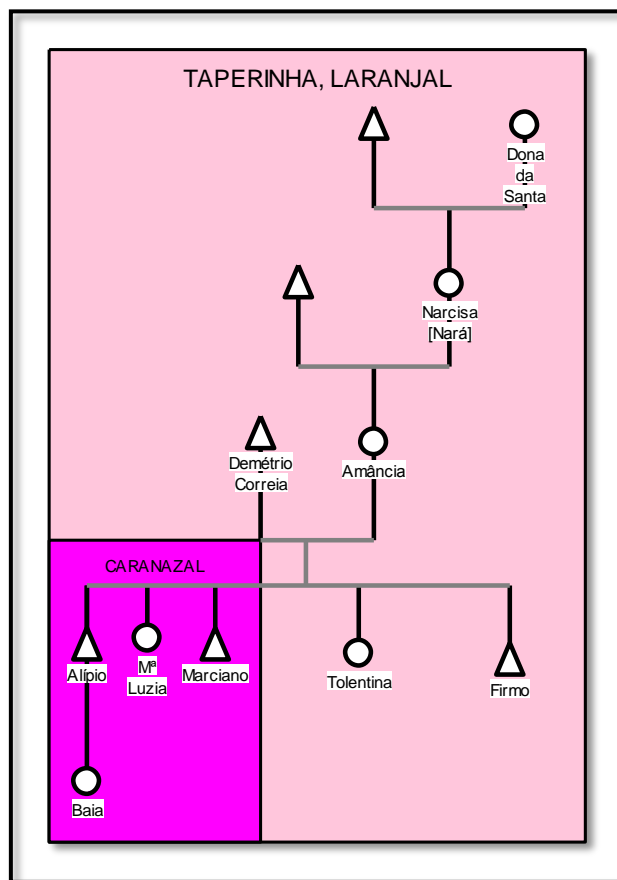


Figura 7 – Diagrama simplificado de parentesco da família Correa e linhagem dos donos da Santíssima Trindade

Assim, no começo do século XX, depois do incêndio, a coroa foi reconstituída por membros de grupo familiar de Severiana que em alianças com herdeiros da linhagem da dona da santa retomaram a realização das festas. De acordo com uma das netas de Virgulina, a Trindade era feita na Taperinha, onde seu avô morava [não especifica se é Mestre Chico ou o avô paterno

desconhecido]. Aí continuou a festa que seu pai retomou, lá do lugar chamado Novo Oriente, renovando o dono da santa. Neste sentido, a Santíssima é vista como uma “santa de andar” e sua realização ao longo do tempo envolveu diferentes localidades na microbacia do Lago Verde.

Daí a santa foi passando de geração em geração seguindo em linha materna. No começo do século XX, as principais famílias que habitavam a região do Laranjal são os descendentes do grupo familiar se desenvolveu a partir do casamento entre o português Francisco Sardinha (Mestre Chico Sardinha) e Virgulina, uma “cabocla do lugar”. Note-se que Mestre Chico, um estrangeiro teria se estabelecido na região por meio do casamento com uma “cabocla do lugar”, assumindo a posição honrosa de um “mestre”. Pouco se sabe sobre sua história, mas a geração que se segue, vistos como antigos do lugar, formaram novas localidades na região da enseada chamada Recordação. Outra nota significativa é que Francisco Sardinha, que era português, possuía o mesmo nome da família local mais tradicional, liderada por Antônio Duarte Sardinha, sugerindo uma relação de aporfilamento entre este [sogro] e o português [genro] no final do século XIX. Teriam os Sardinha do Lago Verde adotado esse sobrenome em contato com o português Chico Sardinha que teria se estabelecido na região?

Note-se que em 1895 Antônio Duarte Sardinha registra o filho de uma mulher chamada Virgulina Maria de Jesus (mesmo sobrenome da linha materna de muitos dos habitantes do Laranjal), filha de sua própria esposa com um pai desconhecido e nascida na ilha de Santa’Ana. Seria essa Virgulina a mesma que se casaria com Mestre Chico? A memória genealógica dos descendentes de Chico Sardinha indica que sim, pois sua filha Severiana e sua neta adotariam o sobrenome de Jesus. Nesse caso teríamos novamente uma aliança entre um sogro “filho da terra” (nesse caso tutelando o casamento de uma enteada sua, filha de sua esposa) e um genro forasteiro, constituindo parentelas extensas e interconectadas em distintas localidades. Além das famílias de Chico Sardinha e de Demétrio Corrêa, outros grupos familiares como os de Teotônio Correa, Pedro Costa estariam associados à irmandade da Santíssima Trindade.

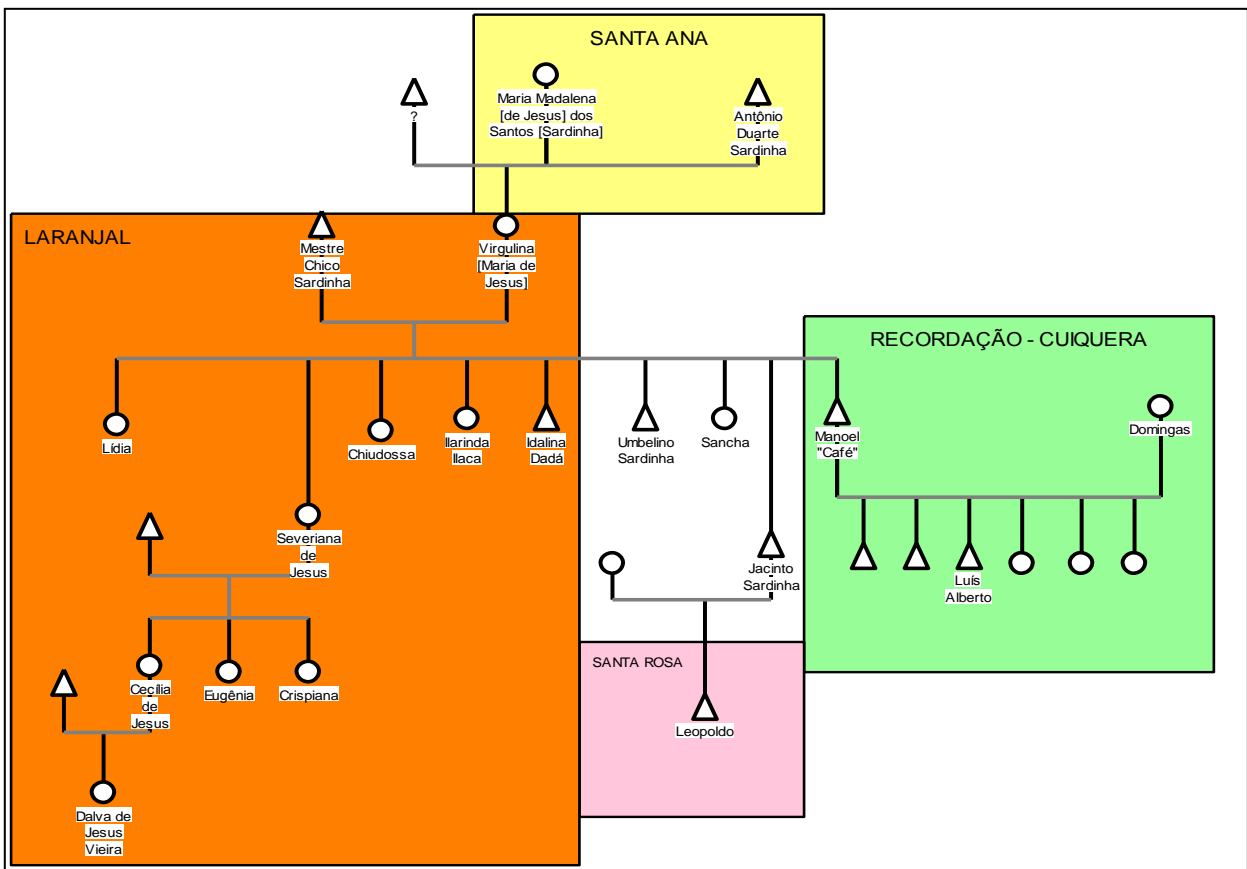


Figura 8 – Diagrama de parentesco da família de Mestre Chico Sardinha e Virgulina

Lembranças do antigo Laranjal apontam que cerca de 40 pessoas moravam num barracão aquecido com uma fogueira perene, chamada de “mãe do fogo”. O terreno antigo do Laranjal começava no igarapé da Baruca “para cima” e se constituiu como “um terreno antigo” associado às famílias de Antônio Correa (Teotônio), João Costa, Pautila e Eulália. Eugênia Vieira, neta de Mestre Chico apontou a antiguidade do lugar dizendo que “quando eu me entendi isso já era pronto”. No limite sul desse terreno havia o lugar chamado Capelinha, uma antiga região de moradia de outro grupo familiar. Ao sul habitavam as famílias de Tonha, Pedro Costa e Marciano, que se mudaram do Laranjal no sentido das cabeceiras do igarapé. Do Laranjal até o São João, ao sul, as terras eram de Manoel Correa e nesse período “não tinha ninguém de Santarém”. A intensificação dessa ocupação na primeira metade do século XX resultou na formação da Vila Nova.

Descrevo a seguir minha participação na festa da santíssima trindade em 2017 no sentido de dar um panorama de como são realizados esses festejos atualmente. Essa festa, em particular, foi realizada com o intuito de ser como uma festa “como de primeiro”, como um “resgate da tradição” e uma forma de “manter a essência”. Nesse sentido, o lugar de sua realização na *colônia* foi emblemático desse processo de revitalização cultural que tem como inspiração comunidades do baixo Tapajós, como Parauá, onde as tradições litúrgicas das festas de santo são mantidas vivas como marca de uma identidade local. As vésperas da festa foram marcadas pelos preparativos realizados em *puxiruns* que envolveu a rede de parentes em distintas atividades como produzir farinha e derivados, fazer a massa do tarubá, cortar a árvore para servir de mastro, construir malocas (abrigos cobertos) para os visitantes, construir mesas, furar poço artesiano e outras atividades relacionadas à logística do evento e ao processamento dos alimentos. O *puxirum* dessa festa revelava a abrangência das redes de parentesco envolvendo nexos entre as localidades do Laranjal, Brinco das Moças (rio Arapiuns) e Marituba na margem direita do Tapajós à montante de Alter do Chão.

Depois dos preparativos feitos em *puxirum* seu início foi marcado pela preparação e pela relação com o mastro que foi pintado de azul, vermelho e branco. Diferente das festas em que os mastros são cortados com golpes de machado, nessa o mastro não foi cortado, mas cuidadosamente retirado para ser usado novamente. Em comunidades como o Parauá o mastro de cedro, assim como a caixa cravada na itaúba e feita de coro de onça, são objetos rituais que possuem cerca de 180 anos. Nessa festa, o cuidado com mastro indicou que este passava a constituir do rol dos objetos rituais. Um acontecimento revestiu de importância o novo mastro e após sua *levantação* o mastro teria realizado um movimento de translação e as bandeiras que ficam no seu topo mudaram de posição. Esse fato foi interpretado como reflexo do poder da santa e como indicação da localização dos novos juízes que iriam assumir a festa do ano seguinte, pois as pombas que ficam acima das bandeiras no topo dos mastros passaram a apontar para a casa dos próximos festeiros no Caranazal e no Bairro Novo.

Outro aspecto de inovação dentro do princípio de “respeito à tradição” diz respeito às comidas, seu preparo e forma de disposição na mesa de refeição como, por exemplo, a farinha colocada diretamente sobre a mesa sem o uso de vasilhas ou potes. Na festa três mesas grandes

são dispostas: a dos rezadores (no barracão da santa), a dos foliões (no barracão da festa) e dos convidados (no terreiro). Dentro do barracão, por ocasião do ritual de agradecimento, se dispõem duas mesas: dos adultos e das crianças (mesa dos inocentes). Paçoca de saúba tai (farinha de mandioca misturada com cauda de formiga ralada e peneirada) servida na mesa de agradecimento, um prato que era servido nessa ocasião, na mesa dos rezadores. O suco de mangaratiba (gengibre), como nas festas antigas, foi oferecido ao rezadores antes das rezas para “amaciar a garganta”.

A mesa de agradecimento é formada no domingo, considerado o “dia da festa”, dia em que as autoridades rituais da festa se sentam à mesa para uma refeição conjunta. No almoço as autoridades se sentam à mesa do barracão e à noite no barracão da santa também se torna um espaço de servir refeição em uma mesa grande. No almoço, no entanto, a refeição é feita apenas no barracão como ritual de agradecimento. O agradecimento da mesa é precedido da folia no barracão da santa que segue para o barracão, onde os alferes passam com as bandeiras por sobre as crianças que estão sentadas à mesa que, com isso, estão autorizadas a comer. Os adultos aguardam no terreiro próximo aos mastros. Uns oito grupos de três a sete pessoas entre parentes, vizinhos e visitantes aguardam no terreiro conversando.

De fora apenas eu e outra antropóloga que fazia pesquisa na região. A imperatriz e sua mãe arrumam a mesa que será ocupada pelas autoridades rituais da festa. Após a primeira refeição, uma nova é oferecida e novamente submetida ao ritual de agradecimento. Desta vez imperadores velhos e novos se sentam à cabeceira e é servido vinho. Em seguida é realizada a apresentação da imagem para os novos festeiros que irão organizar a festa do ano seguinte. A troneira coloca a imagem no colo da imperatriz velha e o imperador novo se coloca de pé. Esse momento é seguido da reza: a caixa chama os participantes e a troneira passa a coroa para a imperatriz que a recebe solenemente.

No dia seguinte é realizado o encerramento da festa com a derrubada dos mastros e o ritual de passagem da imagem para os novos imperadores que a recebem e fazem uma breve fala. Antes de derrubar os mastros um jovem sobe nos mastros e distribuem as frutas para os participantes num momento de grande alegria e jocosidade. Com os mastros no chão a festa termina com uma procissão em folia em volta dos mastros seguindo com a condução dos mastros

para seu lugar original no mato, fora do espaço ritual. Homens carregam um e as mulheres outro. O imperador novo carrega uma bandeira e a dona da promessa carrega o outro. No lugar em que o mastro é colocado é feita a passagem simbólica da imagem da santa representando a transferência do cargo de juiz.

Depois disso ocorre a celebração festiva ao som do marabaixo, as mulheres dançam de forma estilizada rodando a saia e todos tomam o tarubá, em homenagem à Dona Cecília. Um dos músicos passa a tocar uma música que era tocada nas festas do Tapururi, antigo local de festejo do Divino Espírito Santo. Nota-se que o interesse por retomar a “tradição” presente na realização dessa festa, apesar de pontuado por inovações, concentra-se na observação de aspectos do processo ritual e em resgate de valores, como o respeito aos objetos (imagem, caixa e mastro) e lugares rituais (barracão).

3.2.3 - Divino Espírito Santo, o (des)respeito e o fim da festa

A imagem do Divino Espírito Santo, assim como a da Santíssima Trindade, é também a de uma coroa com uma pomba no topo acompanhada de um cetro que fica disposto dentro da coroa. Também realizado por segmentos da família Sardinha, a festa do Espírito Santo mobilizava diferentes grupos de parentes das colônias. A festa do Divino era feita no mês de maio, antecedendo a festa da Santíssima Trindade e os festejos do mês de junho, o “mês da crença”. As primeiras celebrações foram feitas inicialmente na ilha de Santa’Ana e depois parece ter se deslocado junto para a localidade do Tapururi, localidade onde se estabeleceu um dos irmãos de Joaquina Sardinha. Ao lembrar-se da relação entre os rezadores da festa, a nora de Joaquina Sardinha se remete aos diferentes lugares de realização na ilha de Santa Ana e perto do Caranazal (colônia Tapururi). Na realização dos ritos da festa, Leocádia enfatiza a importância da interação ritual dos três homens rezadores, representando importantes elos entre as famílias chefes das famílias Lobato e Sardinha.

Era também na colônia deles, perto do Caranazal por aí. Aqui tem uma ilha chamada Sant'Ana, aqui no lago, aí é que faziam a festa do Divino Espírito Santo. Meu pai rezava muito a ladainha do Espírito Santo. Eram três que cantava a ladainha do Espírito Santo. Todos já morreram. Era meu pai [João Lobato], seu Sardinha [Manoel Duarte Sardinha] e seu Agostinho [Lobato]. Por exemplo, o santo estava aqui nessa mesa eles punham os panos, dobravam os panos pra eles ajoelharem. Ajoelhavam os três e cantavam a ladainha do Espírito Santo. Era uma ladainha muito bonita aí um fazia a primeira voz, uma fazia a segunda e um fazia a terceira voz. A senhora acredita era três, meu pai, seu Sardinha e seu Agostinho, já morreram. É uma ladainha comprida. Eles faziam essas vozes. (LEOCÁDIA VASCONCELOS, apud FIGUEIRA, 2014: 23).

A importância dessa festa é associada a forma elaborada como as ladainhas eram cantadas, compondo um coral com três vozes distintas. Evocando a memória de um período posterior, Luís Alberto Garcia, neto de Virgulina, membro da parentela de Mestre Chico, lembrou que seu pai rezou durante muitos anos na festa do Divino e na festa da Santíssima Trindade. No Tapururi, rezavam para o divino Espírito Santo entre maio e junho, “no forte do inverno”. O Divino foi realizado na região de Alter do Chão ao longo do século XX, associada à festividade da Santíssima Trindade até ser descontinuada nas últimas décadas do século passado.

Com tempo, Secundino Sardinha parou de fazer a festa e guardou a imagem. O dono do santo, entretanto, “negou a coroa” porque o “pessoal já entrava porre na festa”, o “pessoal não respeitava mais, aí acabou a festa do Espírito Santo”. De acordo com Crispiana de Jesus, Manoel Duarte Sardinha, seu avô (classificador), era quem fazia a festa, ou seja, era o dono do santo. O santo “ficou de herança” para seu filho Secundino e pouco antes de ser descontinuada, o norte-americano Biloco parece ter pretendido dar continuidade à festa na posição de juiz, o que parece não ter sido aceito pela irmandade.

Como vimos anteriormente, a posição de juiz figurava no topo da hierarquia das irmandades e representava uma grande responsabilidade, bem como prestígio ao seu ocupante. O ocorrido foi contado em tom de anedota e logo desconversado sugerindo algo inapropriado e que para assumir essa posição de prestígio a autoatribuição não seria suficiente – ao contrário, postura vista como inadequada – sendo necessária uma atribuição formal feita pela irmandade em rito apropriado.

Idealmente, a atribuição dos papéis de juiz da próxima festa é feita ao final de cada festa, momento em que se repassa o cargo durante uma grande refeição coletiva oferecida aos membros ativos da irmandade à título de *agradecimento*. Biloco parece não ter passado pelo rito necessário para assumir a posição de juiz e, com o desinteresse de Secundino, dono do Santo, a festa parou de ser realizada no Tapururi. A poderosa imagem do santo (Coroa do Divino) foi doada e há relatos de que ainda hoje é celebrada em Arapixuna, um povoado localizado na várzea do Amazonas, próximo à Santarém.

“A festa do Divino acabou, mas ficou a da Trindade”. Associadas na doutrina e liturgia e temporalmente próximas no calendário cristão (entre maio e junho), as festas do Divino Espírito Santo e a da Santíssima Trindade ocorriam quase em continuidade uma da outra e envolviam grupos de parentes que moravam próximos, ao longo do igarapé do Laranjal. Sobre as relações entre as festas do Divino e a da Santíssima, Osmar Vieira⁷³, tataraneto de Virgulina de Jesus aborda os princípios canônicos que aproximam as duas festas. A primeira, realizada oito dias antes, comemora o Pentecoste, a vinda do Espírito Santo, enquanto a outra, por sua vez, comemora o mistério de Deus expresso na noção da Trindade, o mistério do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ambas as festas são realizadas em torno da mesma imagem: uma coroa que no topo tem uma pomba em cima de uma esfera representando o mundo. No entanto, cada irmandade possuía sua própria imagem e localidade.

Sobre as diferentes localidades em que a festa do Divino Espírito Santo foi realizada, um homem da família De Jesus, habitante do Laranjal, obsejou que este santo “andava pouco, fazia dois, três anos quase no mesmo lugar”, aspecto em que diferia da Santíssima Trindade, “santa de andar”, cuja festa ocorria num lugar diferente a cada ano, indo até mesmo a localidades que já possuía santos próprios como o Curucuruí.

⁷³ Osmar é um dos foliões e rezadores mais novos (27 anos) da irmandade da Santíssima Trindade, tendo herdado a tradição familiar repassada em linha materna. Nos ritos de sua irmandade ocupa a posição de caixeiro e conduz a folia em diversos momentos rituais. É Ministro da Palavra e da Eucaristia da Igreja na Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, é responsável pela igreja do Sagrado Coração de Jesus no “bairro novo” em Alter do Chão e atua também dirigindo e coordenando a liturgia religiosa em festas de santos realizadas na vila e nas colônias. É visto por todos como um padre local.

3.2.4 – São Tomé e a fertilidade dos roçados

Apresentado como santo de devoção dos agricultores e *tapuios* amazônicos, na região de Santarém, São Tomé foi registrado como um santo associado aos festejos do Sairé por Barbosa Rodrigues (1875). Ainda no período jesuítico, a amplitude de sua devoção foi registrada pela perspectiva de sua apropriação simbólica pelos indígenas habitantes das missões. O padre jesuíta João Daniel mostra que São Tomé foi assimilado pelos “índios mansos” como um demiurgo associado aos conhecimentos da agricultura e sua passagem pela terra, em tempos míticos estaria inscrita em feições da paisagem, em “templos” esculpidos em pedra ao longo do baixo Amazonas e na região do rio São Francisco. O padre aponta que a crença na passagem de São Tomé era uma tradição dos tapuias que o chamavam de Sumé (DANIEL, 1975 (Tomo I): 57).

As referências sobre a festa de São Tomé nos igarapés do Lago Verde indicam o fato de que foi uma devoção constituída no final do século XIX associada à família Costa e que seguia ritos litúrgicos tidos como tradicionais, “como de primeiro”. “Era festa de mastro, de folia e de ladainha”. Realizada no último dia do mês de dezembro, São Tomé era o santo de devoção de Demétrio Costa, conhecido também como Xereba.

Demétrio fazia parte de um grupo de irmãos (Saturnino, Euzébio, Flaviana) e parentes próximos [Febrônio Costa] que vieram dos lugares de Pinin e Tauari no começo do século XX e se estabeleceram nas proximidades do igarapé Jtuarana e da serra do Curucuruí. Demétrio, mais conhecido localmente como Xereba, se estabeleceu inicialmente em dois lugares e mantinha um trânsito recorrente entre eles: um perto do igarapé, onde tinha casa de farinha, e o outro na serra, próximos aos solos de terra preta e abundantes palmeiras e taperebás, onde plantava roça de mandioca e cultivava seringa. O território ocupado por Demétrio ficou conhecido como o Curucuruí do Xereba. Seus irmãos Saturnino e Euzébio ocuparam uma área um pouco mais a noroeste, próximos a igarapés nos lugares chamados de Palmeira, Umarizal.

Ao mesmo tempo, os irmãos também ocuparam áreas na vila de Alter do Chão, próximos a serra do Caruari. Esse processo de ocupação territorial parece ter sido favorecido pela aliança com a família Sardinha, pois há menções que Saturnino teria sido “criado pelo velho” dessa família, ou seja, por Antônio Duarte Sardinha. A parentela de Demétrio Costa e de seus irmãos se

expandiram em direção à vila e constituíram lugares no Palmeira, Igarapé Grande e, ao sul do Curucuruí, no Andirobalzinho. Ao sul também se relacionaram com habitantes do Andirobalzinho e na memória de Maria Josefa (esposa de um dos netos de Demétrio) o Curucuruí e o Andirobalzinho “era só uma família”. Demétrio (Xereba), Euzébio (Izibinho) e Saturnino (Satuco) se tornaram pajés respeitados e requisitados na região de Alter do Chão num período em que as sessões semi-abertas de pajelança na vila ainda aconteciam com certa frequência.

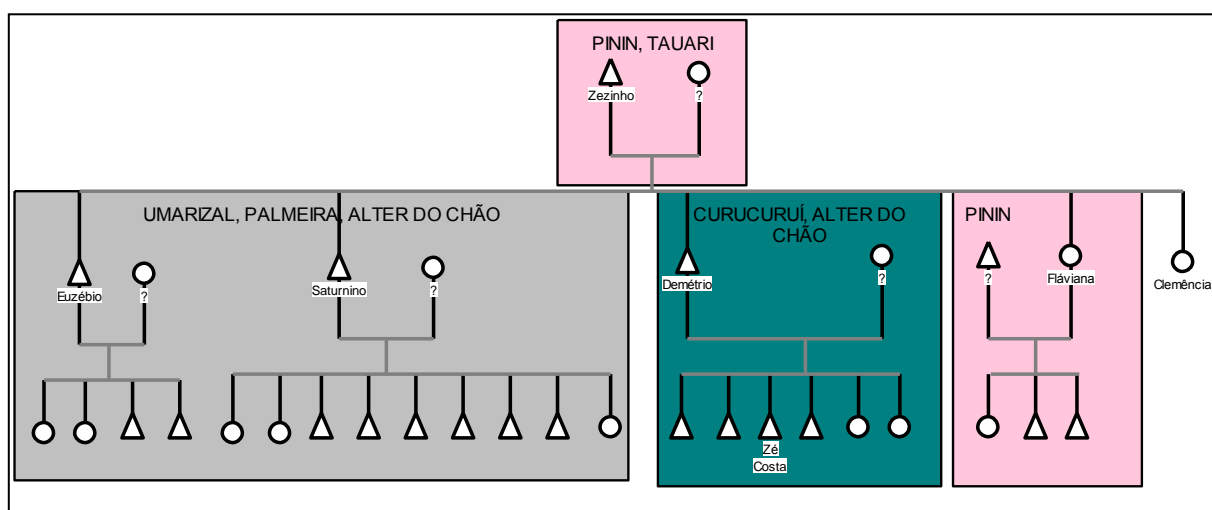


Figura 9 – Diagrama de parentesco simplificado da família de Demétrio Costa

Os três irmãos se estabeleceram em áreas próximas ao longo do igarapé do Curucuruí e mantiveram relações com os habitantes da vila. Saturnino teve como padrinho Antônio Duarte Sardinha, com quem “foi criado”. Xereba se casou em Alter do Chão “no poder” de João Monteiro, comerciante local, e vivia entre a vila e a serra do Curucuruí. Antes de se casar, conheceu bem os caminhos na floresta entre o rio Moju e Santarém e trabalhou transportando, à cavalo, a produção de seu padrinho entre o rio Moju e Santarém. Na interação com outras famílias da região, os irmãos Costa se envolveram intensamente na vida ritual intercomunitária. Por um lado, ocuparam importantes papéis rituais nas festas de diferentes irmandades, compondo as folias e as rezas, como caixeiros (tocador de caixa) e rezadores. Por outro, nesses eventos - e outras ocasiões – também atuavam realizando puxações, benzimentos, defumações e eventualmente incorporando *encantados* para realizar a cura de uma doença mais severa como

um “ataque de bicho”. Os encantados pertencem a uma classe de seres que habitam o patamar subterrâneo e subaquático do cosmos. Os ataques de *bicho* são enfermidades que demandam uma intervenção do pajé e são pensadas como ataques intencionais ou não intencionais de seres encantados.

Cada um dos irmãos Costa é lembrado pela sua especialidade no campo da prática xamânica: Saturnino, mais conhecido como Satuca curava por meio da relação com os encantados; Xereba se transmutava ao *fundo* e viajava pelo *encante* com rapidez e facilidade; Izibinho era inigualável em buscar a *sombra* de crianças espantadas. O *encante* é o nome dado à cidade encantada que muitos habitantes ribeirinhos do baixo Amazonas afirmam existir no fundo, onde habitam os encantados. A *sombra* é um componente imaterial da pessoa humana que uma parteira me definiu como a “força da mente”.

Na “peste de 1925”, Demétrio e Saturnino foram chamados para tentar curar os moradores locais da varíola que dizimou grande parte da população da vila. Para escapar da contaminação muitos se recolheram para o interior da floresta e a intensidade do contágio foi tão significativa que o cemitério lotou e até mesmo os grandes pajés contraíram a doença que se manifestava em “grandes curubas” em todo o corpo. Os três irmãos curadores e seu intenso envolvimento na vida ritual regional revelam um aspecto importante desses eventos: a sobreposição entre o domínio das irmandades de santo e o domínio dos mestres encantados, mediado pela atuação dos curadores. Os irmãos Demétrio, Saturnino e Euzébio participavam ativamente das festividades de santo e tinham trânsito entre distintas irmandades.

Demétrio Costa, primeiro dono da imagem de São Tomé nessa região e reconhecido *sacaca*⁷⁴ também assumia um importante papel ritual na festa do Divino que ainda acontecia na ilha de Santa Ana: era quem tocavam a caixa (tambor de madeira pequeno que dá ritmo à folia), principal instrumento que conduzia foliões e rezadores. Os *sacacas* como veremos são um tipo de curador considerado como o mais poderoso de todos e que, além de manter contato e se relacionar ativamente com os mestres/encantados do *fundo*, também possuem a habilidade

⁷⁴ Homônimo de uma árvore de grande porte (*Croton cajucara Benthque*) conhecida regionalmente por curar todo tipo de doença.

transitar pelo domínio do *encante*, viajando tanto em espírito quanto em corpo por debaixo dos rios.

O trânsito dos pajés pelas irmandades aponta que antes de serem grupos distintos e herméticos, as diferentes irmandades tinham pontos de conexão e constituíam uma rede na medida em que seus papéis rituais eram preenchidos por especialistas rituais – geralmente curadores – que transitavam entre várias irmandades. Outro caso apontado foi o de Maria Lusía e o de Cecília de Jesus, da irmandade da Santíssima Trindade, também descritas como importantes curadoras. É possível observar uma estrutura formada pela atuação dos curadores nos ciclos festivos anuais como especialistas rituais que, atuando como ocupantes de funções rituais centrais nas distintas irmandades, também representavam o elo entre estas localidades e famílias da região. Além da esfera ritual, vimos que membros de grande prestígio ritual das famílias minoritárias como Costa, Correa e Jesus mantinham um importante elo, geralmente via compadrio e apadrinhamento, com chefes políticos locais, mediando também a esfera do ritual com a política.

Eugênia Vieira, ligada à irmandade da Santíssima Trindade lembra, nesse sentido, que a festa de São Tomé era um evento muito prestigiado e “tinha gente que vinha andando de Alter do Chão para o Curucuruí na festa de São Tomé”. Por meio da atuação de chefes políticos e autoridades rituais, as festas de São Tomé, Santa Ana, Espírito Santo e Santíssima Trindade estavam relacionados compondo uma estrutura elementar do ciclo anual das festas dedicadas aos santos. Essas irmandades diferiam entre si em alguns aspectos – o caráter de cada santo [“santo de andar”/ ”santo do lugar”], suas especialidade [cura/prosperidade na agricultura]. Todas, porém seguiam um calendário anual (referido ao calendário católico, mas adaptado aos eventos locais no caso de alguns santos específicos), estavam abertas para visitantes de diferentes localidades da região e compartilhavam existência de um rol comum de ritos litúrgicos, especialistas rituais, a presença de pajés e a prática de cura envolvendo a pajelança.

Aspecto central desses eventos, e que ajuda a explicar sua proximidade com as práticas da pajelança, era seu alto grau de autonomia em relação aos poderes públicos, sendo realizados com recursos próprios, sem nenhuma interferência da igreja ou presença de seus membros. “Cada um dava um pouco de alimento e tudo era de graça. Ninguém visava lucro. Tinha uma comissão

que pegava um barco e ia pedir recursos aos moradores” (EUGÊNIA VIEIRA, Alter do Chão, junho de 2016). O lucro é a antítese da devoção sincera e dos sentidos de reciprocidade sendo a festa ideal aquela originada de uma promessa, um pagamento de promessa expresso como um ato de agradecimento pelo alcance de uma graça concedida.

A força do santo está relacionada à capacidade e eficácia simbólica desse ato de retribuição de uma dádiva em mobilizar recursos e pessoas de diferentes localidades e grupos familiares em torno da experiência vivida de seus poderes. Pagar a promessa não só dá início a uma devoção particular como mantém sua continuidade com a realização de novas festas, renovando as disposições individuais e coletivas para a continuidade de relações recíprocas com o santo e alimentando a fé em seus os poderes.

A fé em São Tomé é continuada até os dias de hoje pelo neto de Demétrio que até o ano de 2017 cultivava roça de mandioca nas baixadas da serra do Curucuruí. Como lembra Brasilino, neto e um dos herdeiros da devoção e de parte das terras de Demétrio, a fé a São Tomé sempre esteve ligada à prosperidade da roça e dos cultivos. Um caso antigo envolvendo a fuga de uma galinha é evocado por seus familiares como prova do poder protetor do santo. A galinha teria percorrido o trajeto entre a roça, no alto da serra e a casa de farinha, na beira do igarapé, sem ter sido comida por nenhum bicho, fato tido como extraordinário e creditado ao poder de São Tomé.

Outro caso, ocorrido pouco antes da minha primeira ida ao Curucuruí, também foi evocado como prova do poder do santo. Um grande incêndio, de proporções inéditas, se alastrou e tomou as baixadas e o alto da serra do Curucuruí, rodeou as roças de Brasilino, mas não atingiu suas plantações, tampouco o arroz que já havia sido colhido e estava amontoado seco perto de uma pequena casinha de palha. A queima de árvores verdes e o arroz seco preservado no meio do incêndio foi um acontecimento extraordinário creditado ao santo. Como forma de retribui, Brasilino ofertou a São Tomé toda a produção de arroz desse ano, ficando apenas com sua colheita de mandioca. Com a morte de Demétrio e no contexto de conflitos intrafamiliares decorrentes da sucessão possessória de suas terras e do santo que deixou, a irmandade se dividiu em dois segmentos e duas festas são realizadas simultaneamente no último dia do ano, uma na vila e outra no Curucuruí.

3.3 – Territorialidades específicas

Se o Sairé evoca uma temporalidade particular, as festas de santo remetem às dinâmicas territoriais igualmente particulares e estruturadas pela existência de um ciclo anual, associado a sazonalidade dos plantios de mandioca e a um padrão de mobilidade espacial entre a *beira* e o *centro*. O período de realização de festas se concentra de dezembro a junho, período de vazante do rio, de aproximação da margem do rio Tapajós tanto para a participação nas celebrações aos santos. Entre julho e novembro, período de estiagem, as famílias se retraíam em seus sítios para o trabalho de preparar a terra e plantar mandioca e outras espécies.

Mês	Celebração	Local	Período	Atividades produtivas principais
JAN	Nossa Senhora da Saúde	Vila de Alter do Chão - <i>beira</i>	Cheia	Pesca
FEV			Cheia	Pesca
MAR	São João; Sairé	Vila de Alter do Chão - <i>beira</i>	Cheia	Pesca
ABR			Cheia	
MAI	Divino Espírito Santo	Tapururi - <i>beira</i>	Cheia – fim	Pesca
JUN	Santíssima Trindade	Laranjal/Caranazal: <i>centro</i> ; Vila de Alter do Chão: <i>beira</i>	Seca – início	Pesca
JUL	Santa Ana	Ilha de Santa Ana: <i>beira/centro</i>	Seca	Roça – Seringa – Pesca
AGO			Seca	Roça – Seringa – Pesca – Caça
SET			Seca	Roça – Seringa – Pesca – Caça
OUT			Seca	Roça – Seringa – Pesca – Caça
NOV			Seca-fim	Roça – Seringa – Pesca – Caça
DEZ	São Tomé	Curucuruí – <i>centro</i>	Cheia-início	Roça – Seringa – Pesca – Caça

Tabela 7 – Calendário anual das festas de santo e Sairé até a década de 1970

Os principais aspectos da periodicidade dos ciclos de celebração anuais estão associados à sazonalidade e às mudanças ambientais deflagradas com a alteração do regime pluviométrico e com o regime de enchente e vazante do rio Tapajós, que marca a alternância cíclica do nível das águas do rio. Essa alternância é uma força que dirige os ecossistemas dessa região e em relação a qual as diferentes espécies vegetais e animais sincronizam suas atividades. A alternância de um longo período de cheia seguido de um período de seca do rio tem influência tanto nas funções ecológicas, hidrológicas, físicas e químicas do ambiente, como também nas atividades e no modo de vida das populações nativas que habitam essa região.

Como observado por Sarmiento (2017) em relação às festas de santo no médio rio Negro, embora os festejos seguissem o calendário cristão, sua periodicidade estava associada àquela das festas de colheita e partilha de alimentos conhecidas como Dabukuri. Apesar de cultuar imagens de santos católicos oficiais, a organização da festa prescindia da presença de padres e acontecia com alto grau de autonomia, realizada pelos próprios moradores locais que, desde a lógica de suas instituições sociais mais elementares, mobilizavam os recursos materiais e humano necessários para sua realização. No Lago Verde, observa-se algo semelhante e a memória sobre as irmandades responsáveis pelas festas de santo nessa região revela a existência de um circuito periódico, um ciclo anual por onde essas populações circulavam.

Se inicialmente apontei para os princípios organizacionais e simbólicos presentes nas festas de santo, noto aqui que sua realização se articulou com a constituição de um sistema territorial distintivo ancorado nas movimentações entre as diferentes localidades dessa microrregião. A autonomia organizacional permitiu o desenvolvimento de redes de trocas ao longo do século XX e foi possibilitada pelas características dos ambientes em que era realizado, no interior da floresta nos interflúvios entre pequenos igarapés, longe da presença das autoridades eclesiais.

A realização das festas se dava independente de representantes da igreja, ou melhor, era realizada às margens das variadas formas de controle religioso que entre o começo da república até meados da década de 1960 esteve alinhada aos interesses estatais de difusão de uma mentalidade positivista e nacionalista. Irmandades e especialistas na realização da liturgia próprias a esses festejos se desenvolveram e durante a realização das diferentes festas os

especialistas rituais circulavam, ativando um tecido de lugares conectados e atualizados pelo o ciclo anual de sua realização.

A centralidade das relações de parentesco e a importância do princípio da germanidade nas configurações socioespaciais foram aspectos centrais para essa autonomia organizacional e territorial. Grupos formados por conjuntos de irmãos deram origem a nexos locais a partir da incorporação de afins ao conjunto mais restrito de consanguíneos. Note-se que os grupos de irmãos são os sujeitos da herança da terra e a medida que os irmãos se dispersam há mais dificuldade para manter o controle do território. Mas, por outro lado, a distância entre irmãos atuou estabelecendo e atualizando conexões intercomunitárias.

Nos interflúvios do Lago Verde, quatro grupos de germanos importantes figuram como constituintes das redes de parentes que estruturavam as irmandades e que deram forma ao padrão de ocupação territorial. Essas diferentes irmandades tinha como princípio organizativo a presença de grupos de irmãos: Costa, Correa, Vieira de Jesus e Sardinha que, antes de comporem nexos discretos, circulavam entre as diferentes irmandades e ocupavam papéis rituais centrais como rezadores e tocadores de caixa. Além de comporem um sistema territorial microrregional, os rituais anuais de solidariedade fomentavam a potencialização das relações sociais em nível inter familiar e intercomunitário.

Para o antropólogo da etnia Tukano Francisco Sarmiento (2017) as festas de santo⁷⁵ entre povos indígenas na região do médio rio Negro, podem ser vistas como um rito social vivido e entendido como uma “resimbolização indígena dentro de elementos de devoção deixados pela

⁷⁵ São festas que duram de dez a quinze dias e que possuem um formato geral semelhante e elementos em comum com as festas que eu presenciei no baixo Tapajós. Seu início se dá com uma promessa feita a algum santo e que se desdobra na realização de festas anuais que ao longo das gerações são continuadas por parentes e afins. Sua realização é responsabilidade de um “corpo de pessoas” chamado de “empregados” que, reunidos em torno dos donos da festa e dos coordenadores da vida comunitária, se comprometem com a realização anual da festa. Entre os empregados figuram juiz do mastro, juiz da festa, mordomos, cooperadores, promesseiros, bandeiros, mestres-sala, procuradores, cozinheira/os, mascarados, fogueteiros, fazedores de castelo e rezadores. Cada empregado tem uma função na organização e realização da festa, tarefa que demanda a habilidade e a capacidade de mobilizar uma grande quantidade de recursos, principalmente alimentos, e de pessoas. Ao som de “fogueteiros” (rojões) a festa se inicia e após a levantação dos mastros os primeiros seis dias de festa seguem uma rotina de refeições coletivas e de ladainhas/orações seguidas da prática de “beijar a fita” do santo. Entre os dez dias de festa apenas os quatro últimos são considerados os “verdadeiros dias da festa” marcados pela levantação, entrega e derrubada dos mastros de frutas. Nesses dias acontecem também os corraei (danças em grupo composto por pares), festas dançantes, a “entrega do castelo” e a dança dos mascarados, figuras irreconhecíveis que aparecem de forma jocosa com chicotes à mão simulando açoitar as crianças. A entrega do castelo consiste na procissão de lançar ao rio um objeto feito de talos de buriti e enfeitado com flores, fitas e cartas que irá “levar as bênçãos” dos devotos do santo.

histórica ação missionária”. Sarmiento ressalta que essas festas, antes de se constituírem como uma forma de catolicismo, são vividas como continuidade de antigas festas e como resistência e continuidade do “antigo estilo de vida indígena”.

A etnografia de Sarmiento se situa de forma privilegiada, do ponto de vista epistemológico, entre as perspectivas nativa e antropológica e nos convida a colocar a questão da matriz cultural e civilizacional das “festas de santo” sob uma nova ótica. Ao relacionar sua vivência e participação nas festas de santo no município de Santa Isabel do Rio Negro com a análise antropológica, Sarmiento não apenas retoma as indicações etnográficas que Nunes Pereira (1989) quanto às semelhanças entre as festas de santo e as festas indígenas denominadas de Dabucuri (festas de trocas de alimentos entre famílias e que fazem parte das tradições dos povos indígenas do Rio Negro), como ensaia uma nova abordagem que, além da hibridez, procura compreender os elementos constitutivos do ritual no contexto de uma “linha de tradição cultural específica” indígena.

Novas perspectivas sobre as formas indígenas de resignificação do catolicismo remetem, sob o prisma nativo, às reflexões feitas por João Daniel no século XVIII sobre as dificuldades em transformar as formas de pensar indígenas. João Daniel, ao registrar os percalços da atuação missionária nessa região durante o século XVIII, apontou para um aspecto recorrente dos escritos deixados por padres que estiveram em contato com os povos ribeirinhos nessa região: o fato de que os indígenas se apropriaram e “indigenizaram” (SAHLINS, 1997) ritos católicos no contexto de um sistema cosmológico particular. Ao falar sobre a realização das festas de santo no baixo Amazonas, Daniel nota que “... o povo se identificou de tal modo com certos ritos da igreja, que acabou transferindo para suas digressões e crenças os vultos mais conhecidos do hagiológico católico (...)” (DANIEL, 2004, Tomo I, p.29, grifo meu). O missionário também notou com perspicácia, há mais de dois séculos, que a força do pensamento ameríndio derivava da profundidade da relação com os ambientes ocupados e percorridos. A relação com os ambientes e os múltiplos seres que os habitam seria, portanto uma das marcas mais evidentes das formas ameríndias em resistir criativamente às violências simbólicas e resignificar os sentidos das crenças e práticas católicas propagadas pelos jesuítas. Além de provas da resiliência das formas rituais no Tapajós, o padre João Daniel deixou registros de um

sistema cosmológico cujas características mais evidentes estavam inscritas na paisagem. O padre abordou essa questão dentro da temática das “cousas notáveis” e dos “lugares notórios”, marcado pela presença de espíritos dos lugares [moradas de “pajés” e “infestados por algum diabo”] e habitado pelo que denominou de “homens marinhos”, outros humanos viventes do fundo dos rios.

Esses registros históricos também sugerem que a força dessas formas de pensar e dos mecanismos e dinâmicas de apropriação de fluxos externos têm a ver com uma íntima relação entre pessoa e ambiente e com uma cosmografia (LITTLE, 2002) peculiar. Esses modos peculiares de relação com os lugares também foi objeto da observação de viajantes nos séculos seguintes e seus registros remetem, em muitos aspectos, às etnografias contemporâneas sobre a relação entre homens e seres *encantados* (MAUÉS, 1995, WAWZYNIAK, 2008; LIMA, 2015; CORDEIRO, 2017).

Os registros históricos sobre as dificuldades missionárias no combate às práticas da pajelança nos povoados do baixo Amazonas (CYPRIANO, 2007; VAZ FILHO, 2010) encontram paralelos nas etnográficas contemporâneas sobre a resiliência e a operacionalidade estrutural das filosofias e formas cosmológicas ameríndias no baixo Tapajós. Relatos da persistência das formas cosmológicas e rituais nativas estão presentes tanto nos relatos de viajantes que estiveram na região do baixo Amazonas nesse período (BATES, 1979; RODRIGUES, 1875; SMITH, 1879; VERÍSSIMO, 1887) e de antropólogos que realizaram etnografias em meados do século XX.

Eduardo Galvão (1955), por exemplo, mostrou a coexistência entre práticas associadas ao catolicismo e à pajelança no baixo Amazonas e apontou para a importância da relação com os ambientes nos processos de adoecimento. As observações desse autor sugerem que a relação com os lugares podem ser compreendidas como variante de um modo de relação generalizado com não-humanos dotados de capacidade transformacional e que são percebidos como membros de comunidades com socialidade tipicamente humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a; DESCOLA, 2005).

Ao analisar o processo de conversão religiosa no baixo Amazonas desde a perspectiva da teologia e da história, Karl Heinz Arenz (2003) sugere que o catolicismo e o xamanismo praticado pelas populações dessa região podem ser pensados como parte de um todo coerente por

meio da noção de “prática terapêutica”. Heinz retoma a categoria nativa de *malineza* trabalhada por Heraldo Maués (1995) e destaca sua centralidade nas lógicas subjacentes à pajelança.

A importância dessa categoria nos esquemas cosmológicos das populações ribeirinhas do baixo Amazonas já havia sido notada por Galvão como a potencialidade dos “bichos visagentos” causarem mal aos humanos (1995:110). Potencialidade esta derivada do domínio⁷⁶ destes sobre certo setor do ambiente natural. De forma mais ampla, a *malineza* também está relacionada a “uma força intrínseca do comportamento de encantados, pessoas, animais, objetos e de estados emocionais e fisiológicos” (MAUÉS, 1997 *apud* WAWZYNIAK, 2007: 31). Neutralizar e tratar a *malineza* de humanos e encantados é um dos aspectos centrais das intervenções dos curadores e pajés. A opção metodológica em abordar a pajelança e o catolicismo enquanto práticas terapêuticas aproxima a perspectiva de Arenz das filosofias ameríndias na medida em que enfatiza sua dimensão de imanência e os esforços rituais em manter um equilíbrio cosmológico nas relações entre seres pertencentes a diferentes comunidades (2003: 213). Para o autor, a *malineza*, fator causal das doenças humanas, seria provocada pela produção de assimetrias entre os integrantes do sistema cósmico e os consequentes desequilíbrios neste.

As doenças e outros sofrimentos e distúrbios causados pela *malineza* de certos seres é uma resposta à quebra de acordos tácitos ou mesmo pela ação descuidada ou por pensamentos mal intencionados nos limites de seus domínios territoriais. Estou de acordo com a visão de Arenz, mas entendo que não seriam propriamente as assimetrias que causariam distúrbios no sistema cosmológico, uma vez que estas podem ser entendidas como constitutivas de modos de relação generalizados de *domínio e maestria* (FAUSTO, 2008), mas sim à quebra de acordos do plano de relações de reciprocidade entre humanos e não-humanos. Ao propor uma análise reflexiva em contraste ao conceito ocidental de propriedade, Carlos Fausto aponta para as relações de maestria como aspecto central do universo Ameríndio como “um mundo de donos” (2008: 330), controlado por pessoas magnificadas. Trata-se também de uma nova linguagem para conceituar as relações assimétricas desse universo. No plano do modelo da pessoa magnificada e

⁷⁶ O domínio desses “donos do lugar” se sobrepõem a segmentos do ambiente que, na perspectiva da ecologia histórica (disciplina que se debruça sobre a historicidade das paisagens e das complexas interações entre homem e ambiente) são marcados por uma “assinatura” indígena na vegetação e no solo (BALÉE, 2008).

das relações de *domínio*, a relação modular seria as relações de filiação adotiva expressas em dinâmicas de “predação familiarizante”.

Alguns dos aspectos de diferentes contextos etnográficos analisados por Fausto convergem para definição de um modelo generalizado de relação associado ao exercício do poder, à posição de dono (e patrão) e a uma relação de “possessão cotrolada temporária” (tradução livre). Também são observadas ideias de liderança, representação, controle e propriedade sobre certo recurso ou domínio e cujo esquema concreto é a relação entre uma pessoa e seu animal de estimação (xerimbabo). Noções correlatas apontam, neste sentido, para a relação entre sujeito e recurso, designando autoridade, gênese e comensalidade e que no plano das relações cosmopolíticas remetem à relação com seres tais como os mestres dos animais e vegetais, seres com os quais os xamãs interagem. Entendo a noção de cosmopolítica como uma ampliação do espaço político, que considera formas outras de perceber e fazer mundos e, por extensão, as formas próprias de entender a natureza e os elementos vivos que participam da vida social. Trata de restitui ao campo político a noção própria que se tem do cosmos e seus elementos fundamentais, superando a visão das relações meramente humanas e institucionais, incluindo como parte desse mundo comum os animais, plantas, lugares e outros não-humanos, como por exemplo, os encantados.

Como as etnografias contemporâneas sobre o baixo Tapajós tem sugerido (WAWZYNIAK, 2003, 2008, 2012; LIMA, 2015), inclusive a minha própria, os distúrbios psíquico-morais associados à interação entre homens e encantados, estariam menos relacionados à produção de assimetrias entre humanos e não-humanos do que à quebra de acordos e da reciprocidade entre pessoas interagindo no plano de relações assimétricas. Antes, porem, de abordar a importância dos santos sob a lógica cosmológica dos povos tapajônicos e de seus modos de relação, teço algumas considerações gerais sobre a estrutura desses eventos e a forma como são entendidos localmente.

3.4 – A liturgia amazônica

A liturgia amazônica é uma expressão da forma com que os rituais descritos como católicos e praticados na região do Lago Verde são percebidos localmente. Esse termo que se refere a uma forma própria de compreender e realizar um conjunto de elementos e práticas rituais que são referenciados ao catolicismo propagado pelos jesuítas, mas que operam a partir de princípios e práticas particulares. A menção a uma maneira amazônica de realizar o conjunto de ritos que constituem os festejos dedicados aos santos nessa região remete a uma compreensão própria do mundo e a uma cosmologia divergente e com importantes pontos de fricção com o catolicismo e que na multiplicidade de suas marcações internas se constituem como “um só rito”. Essa ideia de singularidade e unicidade da liturgia amazônica, evocada na fala de um curador, reforça a coerência das lógicas subjacentes ao processo ritual conduzido nas festas, mas também salienta o conjunto de diferentes ritos que compõe, por meio de bricolagens, o momento-lugar da festa.

A liturgia amazônica pode ser vista como uma “bricolagem de ritos” (BRANDÃO, 1989 *apud* FIGUEIRA, 2014) referidos aos antigos festejos e rituais realizados no período jesuítico e resignificados localmente e entendidos como um conjunto coeso. Uma liturgia própria composta por um conjunto variável de ritos em torno de momentos básicos tais como as procissões de esmolação, a busca ritual do mastro na floresta nas proximidades, preparação e levantação do mastro, folia em volta do mastro, reverência ao santo antes da entrada no barracão, rezas e ladainhas, folia na madrugada conhecida como “alvorada”, o contato físico direto ou indireto com santo (realizado no momento ritual denominado de “beija fita” ou no banho da santa) e a derrubada do mastro. Os momentos das refeições também são ritualizados e a principal marcação é o ritual de agradecimento da mesa no domingo, considerado o ponto alto do “dia da festa” e que antecede rito de encerramento marcado pela derrubada dos mastros e da passagem da “obrigação” dos juízes velhos aos juízes novos, festeiros do ano seguinte.

Essa maneira própria de organização ritual é derivada de uma longa tradição de interação com a alteridade católica e de conhecimentos produzidos por meio de processos de apropriações simbólicas por parte das populações locais, descendentes dos indígenas das missões e

proximidades. Como estrutura histórica (SAHLINS, 1987), a liturgia amazônica é uma forma de interpretação do mundo que, embora aberta à incorporação de mudanças e inovações, atua orientada pelo princípio de “respeito às tradições”.

Na região de Alter do Chão e do Lago Verde, a liturgia amazônica é expressa por meio da festa do Sairé e por uma diversidade de santos ligados às famílias e/ou localidades específicas. Apesar de apresentarem diferenças simbólicas e em alguns aspectos rituais, o Sairé e as festas de santo compartilham uma estrutura processual e compõem ritos que constituem um conjunto ritual coerente e unificado que informa a noção de liturgia amazônica. Apesar do Sairé hoje ter se transformado em uma grande festa folclórica popular, abordo as expressões rituais que resistem uma das expressões da liturgia amazônica. Portanto, ao invés de compreender as manifestações rituais em Alter do Chão por meio da categoria de “catolicismo popular” (MAUÉS, 1995), proponho entendê-las por meio dessa categoria nativa, pois entendo que ajuda a formar uma nova perspectiva do contexto ritual do qual o Sairé faz parte.

A expressão mais evidente da liturgia amazônica são as “festas” anuais dedicadas a santos católicos. Apesar de apresentarem diferenças simbólicas e em alguns aspectos rituais, o Sairé e as festas de santo, compartilham uma estrutura processual e compõem ritos ligados à liturgia amazônica. Atualmente os festejos em homenagem aos santos em Alter do Chão duram quatro ou mais dias, podendo se estender dependendo da capacidade de organização e mobilização de recursos para sua realização. As festas mais antigas são lembradas por durarem mais e pelo fato de tudo ser oferecido de graça, inclusive as bebidas alcoólicas feitas de mandioca (tarubá). Atualmente ainda há distribuição de tarubá nas festas, mas a cerveja é a bebida mais consumida, geralmente vendida em pequenas barracas.

O momento da festa é antecedido por atividades realizadas a título de “preparação”, como as procissões realizadas no mês anterior para anunciar a festa e arrecadar mantimentos, bem como a procissão para a retirada das madeiras que servirão como mastros da festa. De fato, o planejamento da festa começa logo no término da festa anterior, quando os novos festeiros são escolhidos. Para o Sairé, produções culturais, coreográficas e ensaios acontecem com meses de antecedência.

A organização das festas de santo geralmente se intensifica no mês anterior à sua realização com a mobilização de recursos para sua realização e com a reunião de potenciais colaboradores dentro do núcleo organizacional mais inclusivo constituído por juiz/juiza da festa (responsáveis pelo financiamento e logística do dia da festa, no domingo), juiz/juiza do mastro (responsável pelo financiamento das festividades do dia da levantação do mastro) e pelos mordomos (trabalhadores). Promesseiros, pessoas que vão “pagar” graças alcançadas, também colaboram com recursos, geralmente financeiros ou alimentícios. A festa se inicia oficialmente com o levantamento dos mastros e segue uma rotina diária com atividades litúrgicas – realizadas nos horários fortes de 6h, 12h e 18h – intercaladas por momentos de refeições coletivas. À noite ocorrem bailes com festa dançante.

O Sairé é percebido como uma expressão particular de um conjunto de festas que as populações do Lago Verde realizavam de forma localizada nos sítios no interior da floresta. Essas festas são eventos que duram pelo menos quatro dias – geralmente são realizadas entre quinta feira e se estende até o domingo –, mas antigamente costumavam durar mais tempo. Neste sentido, mesmo antes de se tornar um grande evento turístico, as descrições históricas do Sairé em outras partes da Amazônia e em Santarém nos levam a pensar que ele era realizado como um ritual de apresentação pública protagonizado por diferentes segmentos familiares indígenas que habitavam nos sítios, mas que estavam em constante interação com o contexto da vida civil das vilas e povoados.

Além da ideia de uma “bricolagem de ritos”, três elementos (coletivos de objetos, processos e atores rituais) são mencionados como parte da estrutura desses festejos descritos como festas de “mastro, ladainha e folia”, como me explicou o curador ao se referir ao seu contexto “tradicional” de sua realização. Apesar de estar historicamente associado ao contexto dessas festas dedicadas aos santos, um folião me assegurou, com base na memória de sua avó, que o Sairé não era festa de mastro. No entanto, o contexto social e histórico de realização da festa do Sairé está intimamente associado às “festas de mastro, folia e ladainha”, celebrações antigas que possuem raízes na interação histórica com a igreja, mas que são referidas a partir de seus componentes rituais fundamentais e que se dão em volta de três objetos rituais: o próprio mastro, o tambor que conduz a folia e a *imagem* do santo ou do Sairé.

Os mastros da festa, assim como a folia e as ladainhas e rezas, constituem o elemento ritual central dessas celebrações. Além de marcarem o início e o fim do tempo-espaço ritual, os mastros evocam a solidariedade e o compartilhamento dos alimentos. Seus “enfeites” de folhas e frutas remetem aos sentidos de vitalidade e fertilidade associados às festas sazonais de colheita e à partilha de alimentos realizadas pelos povos indígenas amazônicos.

Sentidos falocêntricos de fertilidade marcam as falas e provocações recíprocas entre homens e mulheres durante o processo de erguimento e derrubada dos mastros, evocando noções que remetem ao simbolismo de rituais como o de Jurupari – ainda realizado entre indígenas do noroeste amazônico – e às flautas que representariam o órgão genital masculino primordial, fertilizador do mundo (HUGH JONES, 1979; CAYON, 2013). A cachaça em seu topo marca a importância das bebidas alcoólicas nesse tipo de celebração e, assim como as frutas, representam um potencial de mobilização de pessoas. As bandeiras do Espírito Santo colocadas no topo do mastro, por sua vez, são instrumentos que simbolizam a autoridade dos juizes da festa, cargos mais importantes das irmandades⁷⁷ que organizam esses eventos.

A folia reúne os especialistas rituais e demais participantes nas movimentações com o objeto ritual e é realizada em dois momentos: na busca dos mastros e antes e depois das ladainhas. Como marcação do início e fim das ladainhas a folia é feita em volta dos mastros, durante um período de aproximadamente dez minutos. É conduzida pelos alferes (que carregam as bandeiras do Espírito Santo) e pelo caixeiro (tocador de tambor) que toca enquanto todos cantam canções que também são chamadas de folias. Atualmente as folias são cantadas em português, mas até a década de 1940 na vila de Alter do Chão eram cantadas com versos em língua geral (PEREIRA, 1983). A folia reveste a movimentação da procissão com os objetos e cantos rituais, tornando o movimento um ritual. O caixeiro é figura central entre os tocadores que também incluem tocador de rufo (caixa “de guerra”, caixa menor e com som mais agudo), tocador de reco e de ganzá. O capitão e os alferes carregando as bandeiras lideram e abrem o caminho para a passagem da folia.

A folia é vista como prática associada à ação da igreja e apesar de terem me mencionado que antigamente o “Sairé não era de folia”, percebe-se que suas descrições revelam que as suas

⁷⁷ Grupos rituais compostos por um conjunto de funções específicas organizadas hierarquicamente.

movimentações eram acompanhadas de música e de especialistas rituais. Neste sentido, uma das figuras centrais da folia, o tocador da caixa é visto como figura ‘tradicional’ e este instrumento é apontado como um importante elemento de ligação com os antepassados indígenas. Em relação a isso, um folião que preferiu não ser identificado me descreveu o seguinte:

Quando agente bate a caixa grande a gente chama. Uma coisa que eu sinto muito forte são as folias. Isso porque são folias mais voltadas para a parte católica, mas tem também a parte xamânica, onde os espíritos vêm e a gente sente a presença de algo, porque essas festas são muito antigas.

A ladainha por sua vez é o momento tanto das rezas de origem católica quanto o momento do contato direto com as imagens dos santos. Tão ou mais carregado de emoção do que as rezas é o momento de beijar a fita que envolve os santos, ato que envolve a devoção, a comunicação direta com os santos e a renovação das intenções de reciprocidade entre homens comuns na terra e pessoas magnificadas no céu. Mastro, folia e ladainha podem ser vistos como os três elementos centrais dessas manifestações rituais que constituem o que um rezador local chamou de liturgia amazônica. A recriação contemporânea do Sairé, com base na memória das festas dedicadas ao Divino Espírito Santo (FIGUEIRA, 2017), aponta para a centralidade desses elementos na recriação de tradições que, embora inseridas num campo de disputas e múltiplas interpretações, são vividas como autênticas e como expressão da “fé” e da “tradição”.

A centralidade desses elementos – marcas da identidade das manifestações rituais das populações da calha do rio Amazonas – pode ser notada pela forma como foram definidos como alvos do combate religioso empreendido pela igreja e pelos poderes públicos ao longo da década de 1940 por meio de regulamentos específicos⁷⁸. O combate às festas de santo empreendido nesse período tinha como foco a neutralização desses três elementos fundamentais da liturgia amazônica, mostrando que as autoridades eclesiásticas conheciam em detalhes o poder mobilizador dos objetos e expressões rituais das populações ribeirinhas de indígenas e “caboclos” no baixo Amazonas.

⁷⁸ No sentido de “cortar definitivamente os abusos cometidos por ocasião das festas religiosas” em quinze de março de 1943, a Prelazia de Santarém, através da Circular nº 1, evocava a Portaria Estadual nº 41, de 12/02/1942, do Departamento de Segurança do Estado do Pará, que proibia a realização de festividades com “ladainhas, mastros votivos, procissões, etc”.

Em Santos e Visagens (1955), Eduardo Galvão, ao abordar o aspecto organizativo dessas festas e a importância das irmandades entre os moradores da vila Gurupá, registrou algumas alterações sociológicas resultantes desse combate na região do nordeste do Pará. Em contraste com as irmandades das cidades, o antropólogo caracterizou as organizações de pequenas comunidades pela "completa autonomia das autoridades eclesiásticas" e, por isso, classificadas como "hereges" pelo catolicismo oficial. Associações de vida ativa nas freguesias, as irmandades eram compostas por "diretores" e especialistas como juizes e mordomos ("empregados" responsáveis pela organização da festa) e atuavam sem o controle ou autoridade de padres.

No entanto, como reflexo do combate eclesiástico, as irmandades estavam sendo pressionadas a se tornar uma organização laica, estruturada em moldes associativos e composta por uma diretoria e por regulamentos copiados das irmandades urbanas. Essas mudanças teriam acarretado numa aproximação maior da igreja alterando a função das irmandades, que passaram a se constituir "o mecanismo de coesão, de estrutura social e de identificação da sociedade" (1955: 68). Nas palavras de Galvão, as irmandades constituíam o "governo" do povoado e correspondiam a uma estrutura de posições rituais cuja função na irmandade refletia seu prestígio na vida social do grupo (*ibid*). Aqui gostaria de reter a compreensão das irmandades religiosas como elementos importantes da estrutura organizacional dos ribeirinhos amazônicos. Nas freguesias de Gurupá, Galvão notou também que homens de maior prestígio e líderes com família numerosa e estabilidade econômica atuavam em mais de uma das cinco irmandades existentes.

A etnografia das festas de santo na área da microbacia do Lago Verde também aponta que as posições de prestígio e autoridade nas irmandades locais foram uma forma importante de organização complementar ao parentesco. Os eventos anuais que mobilizavam as redes de parentes dessa área e das margens do baixo Tapajós também eram organizados por um conjunto de especialistas rituais que transitavam e compunham diferentes irmandades responsáveis pela realização anual das festas dedicadas a um conjunto determinado de santos.

Diferente do que apontou Galvão para a região de Gurupá, no Lago Verde a força organizativa das irmandades não parecia derivada de uma maior aproximação da igreja, mas mantinha-se em função de seu alto nível de autonomia. O tema da autonomia ritual das populações ribeirinhas do Amazonas e das relações hierárquicas entre o catolicismo oficial e o

“catolicismo popular” esboçado por Galvão foi retomado na década de 1990 por Heraldo Maués (1995). No baixo Amazonas, no município de Vigia, próximo a Belém, o autor notou que, ao longo do século XX, o costume de erguer mastros nas festas foram quase totalmente abolidos pela ação da igreja e pelo controle eclesiástico que via essas práticas como atos de profanação marcados por “excessos”, pelo o consumo de bebidas alcoólicas e por brigas (*ibid*). No entanto, apesar dos esforços práticos de estabelecimento do catolicismo na Amazônia na longa duração e dos combates ideológicos e práticos contra a religiosidade nativa, Maués conclui notando a força e o vigor das formas contra-hegemônicas de “catolicismo popular” frente às pressões e imposições da igreja católica.

Em relação à região de Alter do Chão, no baixo Tapajós, Figueira (2014) nota que a memória da festa do Sairé aponta justamente para estratégias locais de resistência durante um processo histórico de longa duração onde as tradições orais, entremeadas por estratégias de segredo e de silenciamento, se constituíram como o cerne de importantes continuidades na esfera do ritual. A etnografia de Figueira mostra que a memória das festas de santo se constituiu como eixo das estratégias de remodelamento e recriação da tradição do Sairé após quatro décadas de abandono e esquecimento. Em sua dissertação de mestrado, a autora aponta para as continuidades dos sentidos atribuídos ao objeto Sairé desde uma perspectiva que entende as festas como ação coletiva prática diretamente ligada à vida cotidiana e não apenas como uma representação social. A definição de festa que Figueira utiliza destaca a centralidade atribuída ao objeto ritual, que figura como eixo das celebrações (afetos e emoções) e de afirmações simbólicas de identidades sociais. Mais do que uma simbolização ou representação, a festa é

(...) uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. (...)
(GUARINELLO, 2001, p. 970-97 apud FIGUEIRA, 2014).

Ao situar a festa no plano da ação coletiva, essa definição trabalhada por Figueira, permite trazer para a análise a dimensão política e ritual como aspectos indissociados dessas manifestações, possibilitando observar como as afecções em torno de um objeto ritual expressam também a configuração das relações sociais cotidianas. No plano dessas relações é possível

observar a potencialidade de mobilizar pessoas e recursos em torno de um rito social organizado por um conjunto de especialistas que mediam o agenciamento dos poderes dos objetos rituais.

3.5 – Os sentidos de imanência do santo e a *imagem* como potencia de *engeramento*

Neste tópico analiso as lógicas subjacentes aos processos de agenciamento dos poderes emanados dos objetos e processos rituais à luz de algumas premissas cosmológicas locais. Levando em consideração a permanência não apenas de traços culturais ameríndios, mas a reprodução e atualização de dispositivos de apropriação de elementos externos, como propõe Lima (2015), e de dispositivos de captação de potencialidades cosmológicas como propõe Cordeiro (2017), proponho analisar alguns aspectos envolvidos nas ressignificações locais das imagens de santo dentro de um esquema cosmológico mais abrangente associado aos sentidos envolvidos em antigos rituais em torno de objetos de poder, como aqueles realizados em torno de determinadas pedras, classificadas pela igreja como objetos de idolatria pelos indígenas amazônicos.

A etnografia dos aspectos organizativos das festas de santo revela que além estarem associados à localidades específicas cada santo possuía poderes específicos voltados à questões práticas da vida cotidiana, como o sucesso no parto, a vitalidade, a saúde e a prosperidade nos roçados. Nesse aspecto, cada santo possuía atributos específicos e especialidades rituais figurando de modo análogo às pedras utilizadas nos rituais festivos do antigo sistema regional indígena do Tapajós e que foram transformados e atualizados ao longo do período colonial.

Ainda sabemos muito pouco sobre esses objetos e seus rituais, mas evidências e interpretações da arqueologia, associadas a registros etnográficos realizados em diferentes períodos históricos tem ajudado na compreensão dos seus usos e sentidos. Novas interpretações sobre antigos achados arqueológicos nessa região sugerem que os sentidos de determinadas pedras estão associados ao amplo tema da transformação corporal, aspecto que proponho compreender como uma expressão de dispositivos mais gerais de captação de potencias

cosmológicas (CORDEIRO, 2017) e que possui múltiplos desdobramentos e derivações no pensamento dos povos amazônicos.

A análise da iconografia dos artefatos arqueológicos também tem ajudado na compreensão desse tema que há algum tempo tem atraído a atenção de antropólogos e arqueólogos. Em relação à região do baixo Amazonas, o cientista imperial Barbosa Rodrigues foi o primeiro a desenvolver uma análise sobre os sentidos envolvidos na fabricação e uso desses objetos. Em *O Muiraquitã e os ídolos simbólicos* (1899), o autor interpretou a justaposição entre homem e animal presente nesses objetos como a preponderância do domínio animal sobre o humano, no contexto de uma disputa entre natureza e cultura.

O etnólogo Curt Nimuendaju, em 1923, retomando os achados arqueológicos e as análises de Rodrigues, comenta também seus próprios achados, descobertos em uma área de terra preta na margem esquerda do baixo Tapajós, próximo ao povoado de Vila Franca. Diferente de Rodrigues, Nimuendaju sugere que a simbolização não seria a melhor forma de compreender o pensamento indígena e sublinha que tais objetos revelariam sentidos totêmicos, bem como de representação de pessoas mitológicas (2004: 124). Esse último aspecto tem sido retomado como uma importante linha de argumentação sobre a importância da figuração personalizada de grandes chefes (tais como Nurandaluguabarubara no Tapajós e outros descritos nos registros coloniais) na iconografia dessas estatuetas.

Recentemente, o debate sobre o simbolismo presente na iconografia desses artefatos arqueológicos tem atraído novamente o interesse de arqueólogos e historiadores (GOMES, 2001, 2012; PORRO, 2010; BARRETO, 2014) e a análise da iconografia de objetos rituais tem reaberto um novo campo de interpretações sobre o pensamento xamânico dos povos indígenas amazônicos e sua continuidade na longa duração. As fontes históricas mais antigas indicam claramente que as estatuetas feitas de pedra foram um dos principais alvos do combate religioso dos primeiros jesuítas que estiveram na região em meados do século XVII. Felipe Bettendorff ainda em 1661 tentou combater os rituais festivos⁷⁹ (poracés), envolvendo instrumentos, danças, bebidas

⁷⁹ De acordo com esse padre “tinham os Tapajóz um terreiro mui limpo pello matto dentro, que chamavam Terreiro do Diabo, porque indo fazer alli suas beberrias e danças, mandavam as suas mulheres levassem para lá muita vinhaça, e depois se puzessem de cocoras com a mão postas deante dos olhos para não ver, então falando alguns dos

alcóolicas e interação com poderosos seres não-humanos. Esses festivais eram realizados em terreiros afastados da missão e envolviam a mobilização em torno de objetos de poder, que Maurice Heriarte, em 1639, descreveu como “ídolos pintados”, dispostos em uma casa própria, para o qual ofereciam parte de suas colheitas (1874).

Heriarte em meados do século XVII também descreveu uma cerimônia de xamanismo no rio Tapajós, cuja realização estava associada ao culto dos ancestrais mumificados, à atividade da agricultura e à centralidade de um ser denominado Aura, que se manifestava no pajé e para o qual todos bailavam e cantavam em uma língua própria, sugerindo que a transfiguração entre o pajé e seu espírito auxiliar se manifestava por meio do corpo e da fala daquele. Nos registros de Heriarte é possível observar também a generalidade de formas elementares de pensamento e organização ritual e social em toda a calha do rio Amazonas⁸⁰. No final do século XVII o padre jesuíta Antônio Pereira queimou os corpos dos antepassados e jogou no rio as pedras rituais dos indígenas da missão Tapajós⁸¹. Por volta de 1760, outro jesuíta observou a continuidade das festas dedicadas aos corpos dos antepassados e às pedras entre “índios mansos” da missão Tapajós (Santarém), descendentes daqueles que há pelo menos 100 anos já haviam sido iniciados no catolicismo.

A confirmação da continuidade desses rituais chocou o padre local que queimou novamente os corpos dos antepassados em praça pública e jogou as pedras no rio. A repetição

seus feiticeiros com voz rouca e grossa lhes persuadiam que esta fala era do Diabo, que lhes põe em a cabeça tudo o que queriam; assim me afirmou o principal Roque”. (BETTENDORF, 1910: 170).

⁸⁰ Para facilitar a leitura, as transcrições de trechos do original tiveram alguns vocábulos corrigidos no sentido de adequar ao português contemporâneo. Entre os rios Tapajós e o alto Solimões e Negro, Heriarte notou semelhanças estruturais no que chamou de “ídolos, cerimônias e governos”. A extensão geográfica do uso de “ídolos”, artefatos rituais feitos em pedra e madeira, foi particularmente notada. No Tapajós descreveu a existência de “ídolos” pintados, guardados em uma casa própria e objeto de rituais de oferta de alimentos associados a uma entidade chamada Aura. De acordo com o cronista, essa entidade assistia aos índios semanalmente e possuía uma língua própria, cantada pelos índios nos rituais realizados nas noites de quinta feira. No rio Trombetas, “todos tem os próprios ídolos, cerimônias, e governo que tem os Tapajós”. No rio Madeira “...tem casa de ídolos, com as próprias cerimônias dos Tapajós: têm feiticeiros, que lhes anunciam seus agouros e superstições.” No rio Negro Tem ídolos de madeira a quem fazem honras e reverências. Tem infinitos agouros e superstições, e seus feiticeiros, que os trazem embasbacados, que a tudo quanto dizem dão credito. Na província de Ágoas, rio Negro acima “... tem ídolos de pau muito curiosos, e cada um tem o ídolo que adora em sua casa, sem terem casa particular para eles. Tem muitos feiticeiros, que servem de sacerdotes de ídolos”. No Solimões são idólatras: tem ídolos feitos de madeira, grandes e pequenos, a quem chamam Tururucari. Solimões acima na província dos Cambebas “... são todos idólatras e tem casa de ídolos, a que fazem sacrificio dos que cativam na guerra” (*id.*: 38-54).

⁸¹ No capítulo primeiro vimos que esse golpe contra os rituais locais teve enorme repercussão entre os jesuítas e na administração colonial e a suposta reação indígena serviu como álibi para a realização de uma guerra punitiva.

dessa atitude extrema – que já havia sido tomada pelos jesuítas décadas antes – indica que os rituais envolvendo os corpos dos antepassados e as estatuetas de pedra eram práticas pelas quais as populações locais estavam dispostas a manter, apesar do alto custo que isso representava. Para a igreja, esses objetos representavam o âmago das formas cosmológicas que se pretendia modificar e que, nas palavras de João Daniel, levavam “... todos para o inferno, enganados pelo demônio por meio daquelas insensíveis estatuas, que são o imã da sua eterna perdição” (1975, Tomo I: 238, grifo meu).

Ao comentar as formas de conversão religiosa e as tentativas de eliminação de “práticas culturais ligadas a crenças essenciais” empreendidas por diferentes jesuítas que atuaram na missão Tapajós, a historiadora Barbara Sommer (2000) chamou a atenção para os relatos do padre João de São José, em 1768, em relação aos rituais realizados em torno de uma pedra denominada de “mãe da roça”. Sommer notou que a permanência no plano histórico de crenças fundamentais ligadas ao que os missionários entendiam como crenças pagãs tinha claros paralelos com o presente etnográfico, notadamente o caso dos rituais de plantio entre o povo Achuar na Amazônia equatoriana, onde as mulheres cantam e se comunicam com pedras poderosas herdadas em linha materna e utilizadas para favorecer seus cultivos (2000: 38).

Etnografias recentes revelam que o uso da mãe da roça ainda faz parte das práticas agrícolas dos povos no baixo Tapajós. Na área do Lago Verde e em outras partes do baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2010: 294) ainda é possível observar a ocorrência de rituais envolvendo o uso de um objeto ritual também denominado “mãe da roça”, que é utilizado para captar potências de fertilidade para os roçados. Em campo pude perceber que as narrativas sobre a “mãe da roça” estão associados aos grupos de parentesco reunidos em torno de São Tomé, santo protetor dos roçados. São Tomé associado ao lado masculino, chefiado pelo Pajé Xereba, e a mãe da roça associada ao lado feminino, de seus parentes afins.

O uso da mãe da roça desvela um ritual privado e uma relação de troca entre o agricultor e o objeto ritual. A prática “plantar a mãe da roça”, relatada por uma agricultora, marca o início da etapa de plantio e se vale da relação com um objeto de cerâmica, idealmente antropomorfo, utilizado como fonte de fertilidade na agricultura. Transcrevo abaixo uma conversa que tive com uma agricultora do grupo de afins de Xereba, no sentido de elucidar aspectos da relação com

esses objetos de poder, que atualizam, na longa duração, mecanismos rituais de captação de potencialidades.

P (pesquisador): a mãe da roça, como é que é a mãe da roça?

Z (Zeca): é o primeiro dia de planta, a gente planta aí depois vai ver por onde vai ter que coivarar. É o costume. Minha vó dizia que não era pro veado plantar maniva..., ô, passar com a perna dele pelo meio, aí quando chegava lá tinha que empatar, aí ele voltava, pra poder dar muita mandioca (rsrsrs). É isso

P: o veado passava lá no meio?

Z: ele passava pelo meio, aí no mato tem uma maniva de veado, ela dá bem compridona, então pra ele não plantar a maniva dele, tem que plantar lá. Primeiro a nossa, pro veado não plantar a dele. Porque se o veado plantar a dele, não dá mandioca. Dá, mas não dá como a gente espera.

P: e a mãe da roça...

Z: a mãe da roça é as maniva, que a gente tira e já tá preparado lá. Aí a gente vai queimar, vamos dizer, hoje a gente vai queimar o roçado, a gente já tem cortado maniva três dias antes, já tá no ponto esperando lá. Queima hoje, amanhã já planta, aí é..cinco dias ou seis ela já tá brotando. Planta primeiro a mãe da roça. A minha vó plantava a mãe da roça dela, era uma boneca de barro. A vó do meu marido também, a mãe da roça dela era uma boneca de barro. Ela plantava bem no meio do roçado.

P: ela enterrava uma boneca de barro?

Z: é. Ela enterrava e dizia: “olha, tu é pra dar mandioca aqui pra mim, se tu não der eu te quebro”.

P: e como é que era essa boneca de barro?

Z: era assim uma boneca, só que não tinha braço, era só o formato do braço assim, cabeça, olho. Enterrava ela deitada.

P: tinha algum nome ela?

Z: não, ela só dizia “mãe da roça”. No novo roçado dela ela dizia “eu vou plantar minha mãe da roça”. De tarde ela ia arrancar onde ela tinha deixado na outra roça, que ela já tava usando né. Lá cavava no meio da roça onde ela deixava os pomar aí arrancava de lá e chegava no meio da roça, no roçado onde não tinha nada e dizia “olha, isso daqui é pra ti dar mandioca na minha roça, não é pro veado vim plantar a dele!”.

A mãe da roça é um objeto personificado com qual se estabelece uma comunicação e um acordo: no caso descrito acima o sucesso na roça é pleiteado mediante uma ação extremada de ameaça à destruição do próprio objeto. Ameaça esta que pode ser entendida não como uma disputa de força, mas como uma estratégia, no plano discursivo, de minimizar as assimetrias existentes na relação entre a agricultora e o espírito protetor da roça. A relação com a “mãe da roça” objetiva ter fertilidade no roçado e impedir que o veado plante a maniva dele. A relação entre o agricultor e o animal se desdobra dentro de uma ótica em que o veado possui uma

sociabilidade humana, expressa na prática de plantar roça. O veado, como os homens, tem sua própria maniva e com ela plantam sua própria roça.

A relação entre essa agricultora e a mãe da roça é também parte de um aprendizado que se transmite em linha materna e sua prática pode ser observada em outras regiões do baixo Tapajós e nos aproxima dos sentidos da etnografia sobre os Achuar (DESCOLA, 2005) e seus modos de articular natureza e cultura por meio do idioma do parentesco. Entre esse povo as mulheres conversam com as mandiocas e mantêm como elas uma relação como de mãe-filho. Entre as populações históricas do Lago Verde se observa aspectos semelhantes na medida em que os diálogos com a “mãe da roça” mediam o processo de angariar fertilidade aos cultivos.

Outro aspecto de aproximação com o caso dos Achuar se observa pela transmissão de conhecimentos e da prática de plantio por linha materna. O fato de que o animal (veado) é investido dos atributos humanos (plantar roça) e de que seu plantio é visto pelos humanos como *mato*⁸² sugere que a relação entre homens, animais e vegetais podem ser entendidos a partir do conceito de perspectivismo, aspecto marcante das lógicas de pensamento indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a).

Em artigo recente, Antônio Porro tentou interpretar o significado e o uso das estatuetas de pedra amplamente descritas por cronistas e viajantes que estiveram em contato com povos desta região. Porro sugere que esses objetos seriam parte integrante do ritual envolvendo a inalação de substâncias enteógenas e “uma vez que quase todos têm traços zoomorfos, é provável que todos eles representavam os alter egos dos respectivos xamãs...[no] momento da epifania e da transfiguração do xamã.” (2010: 142). A ideia de um “alter ego” se refere à transformação do xamã em um “um animal poderoso ou sábio”. Porro desenvolve sua ideia recorrendo a registros históricos e a etnografias diversas como as de Reichel-Dolmatoff (1968) sobre o povo desana do rio Uaupés entre os quais “o poder de transformação de um pajé é um dos aspectos mais importantes do seu ofício (...)” (*apud* PORRO, 2010: 135).

⁸² Uma espécie de praga que compete com as variedades de plantio humano.



Fotografia 5 – Figura compósita de animal e humano em escultura de pedra achada na região da foz do rio Nhamundá. Fonte: Nimuendaju, 2004.

O autor também recorre a registros históricos sobre a prática xamânica nessa região e menciona descrições do final do século XVII que enfatizam o tema da transformação corporal do xamã, sugerindo um modo de relação entre natureza e cultura onde o pajé e seu espírito auxiliar animal, durante o ritual xamânico, se fundem em um único ser. Mais recentemente, a arqueóloga Denise Gomes (2012) utilizou o conceito de perspectivismo para abordar a existência de uma estética americana pré-colonial própria do território americano e figuradas na iconografia de artefatos arqueológicos. As interpretações de Porro e Gomes ressoam também em categorias do xamanismo amazônico contemporâneo, da qual podemos entender a “pajelança cabocla” (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1995) como uma de suas variantes.

Neste sentido, etnografias recentes entre povos indígenas e não indígenas ribeirinhos do baixo Amazonas (WAWZYNIAK, 2010; LIMA, 2015), particularmente a de CORDEIRO (2017), revelam que os sentidos da categoria *engerar*, como associados ao potencial da transformação corporal, dão acesso ao plano das territorialidades e das relações entre humanos e demais seres que coabitam o mundo, bem como aos dispositivos de captação de potencialidades cosmológicas na interação com seres que habitam em diferentes domínios dos cosmos. O sentido

mais corriqueiro do termo *engerar* na região do Lago Verde gira em torno da ideia de “virar bicho”, de se transformar em um animal. O termo *engerar* se refere de forma geral à potência de transformação corporal de determinados seres não-humanos, como os bichos e encantados, e de humanos, como os pajés.

Inspirado na interpretação de Audirene Cordeiro (2017), compreendo o *engerar* como um princípio mais geral de captação de potencialidades, da qual a prática de incorporação pode ser entendida como uma de suas formas. Os sentidos dessa categoria de abrangência regional, bem como as concepções derivadas envolvendo as relações cosmopolíticas entre humanos e não-humanos, percebidos como pessoas magnificadas (FAUSTO, 2008), nos aproximam dos sentidos e usos desses objetos de pedra e colocam novas formas de compreender a relação com os santos e suas *imagens*.

Com esse panorama em mente, em especial as lógicas subjacentes ao relacionamento com os santos objetificado em suas *imagens*, podemos analisar as festividades dedicadas aos santos como um evento privilegiado de captação de potencialidades cosmológicas, revelando um modo de relação diverso daquele expresso na visão católica e a ênfase em motivações transcendentais. O fato das imagens constituírem objetos de poder por si não significa necessariamente um modo de relação peculiar, pois a própria igreja católica entende os santos dessa forma.

O que estou sugerindo é que tais sentidos não são idênticos, muito menos se resumem às concepções católicas sobre os poderes dos santos, mas abrangem conceitos mais amplos sobre a captação de potencialidades cosmológicas expressos do pensamento xamânico amazônico. A diferença entre esses sentidos pode ser notada no secular combate empreendido pela igreja aos “ídolos” entendidos pelos missionários como objeto de veneração herético que, prescindindo da ideia de um Deus católico único, mobilizava poderes cósmicos para diversas atividades da vida cotidiana. Não foi acidentalmente que o combate empreendido contra as formas rituais amazônicas se dirigiu de forma central a eliminação desses objetos rituais.

A *imagem* assim como outros objetos rituais presentes nos festejos podem ser analisados não pelo que representam na doutrina católica, mas pelo que são chamados a fazer, por sua agencialidade, enquanto fontes de poder. Podemos pensar, nessa perspectiva, que a imagem é o

próprio santo *engerado*, na medida em que o objeto capta a potencialidade de uma pessoa magnificada, numa relação metonímica. A realização dos festejos depende de objetos rituais entre os quais a *imagem* é a principal.

A imagem não representa o santo, mas estabelece com seu duplo humano uma relação de metonímia como um duplo do santo que está no céu. “Feito pelo homem pecador”, mas é “a mesma coisa que aquele”. A imagem corporifica os poderes de homens santificados que habitam o reino dos céus e que tem o poder de interceder junto aos poderes celestes. Geralmente é objetivado num modelo antropomorfo, mas também atua por meio de objetos como a Coroa do Divino Espírito Santo e a Coroa da Santíssima Trindade. O Sairé, por sua vez, está associado aos poderes da lua e sua influência no ciclo vital de todos os seres viventes.

Os poderes desses objetos operam pela sua simples presença, bem como por contágio em atos como benzimentos, pela disposição respeitosa diante da imagem, ajoelhando ou se curvando, por toques, beijos e banhos com a água que dela escorre. Uma das cenas que me chamou a atenção durante os festejos da Santíssima Trindade foi a de uma mãe ensinando ao filho os saberes necessários para a comunicação com o santo, o que dizer, o que pedir, como pedir, como se portar e se dispor ante sua imagem. Nesse mesmo contexto um jovem especialista ritual me disse uma coisa que me trouxe a memória do poder que a Coroa da Santíssima emanava sugerindo-me pensar a quantidade de vezes que importantes pajés antigos teriam a reverenciado e a tocado.

A relação com a caixa, instrumento percussivo que conduz a folia, também é importante e seu poder de “chamar as pessoas” também remete à memória da relação com os ancestrais. A memória corporal do som da caixa atualiza a relação com os ancestrais, pois além de sua sonoridade os rituais atuais continuam sendo feitos com caixas seculares como a da família sardinha que possui mais de cem anos e a caixa da comunidade Parauá – feita em couro de onça e emprestada para os festejos da Santíssima Trindade – que tem 175 anos. Um curador me afirmou que até mesmo os encantados se aproximam dos contextos das festas e que o som gutural da caixa “é como luz para eles”.

Os objetos rituais que compõem a liturgia desses festejos possuem seus poderes em si e em seu conjunto estreitam os laços comunicativos entre os homens no plano da superfície e os

santos no céu. Compreender a relação com os santos dentro de uma chave da imanência, do agenciamento de poderes corporificado nas imagens, implica em considerar a realização de acordos estabelecidos nas promessas. Os modos de relação direta entre homens e santos, efetivados em conversas e acordos, são uma forma de compreender as lógicas e os princípios orientadores dessas práticas rituais. Nesse sentido, o agenciamento de potencialidades é mediado por objetos e práticas rituais que incluem a relação direta com os santos e de acordos estabelecidos por meio de promessas.

A relação de reciprocidade com essas fontes de poder se baseia no cumprimento dos acordos realizados e a relação comunicativa com essas pessoas se orienta por uma etiqueta da orientada pela noção de respeito. Embora haja descontração, diversão e jocosidade nas festividades, a comunicação e a relação contratual com os santos exige uma atitude de extremo respeito. Oratórios domésticos e o contato direto com as imagens de “santos milagrosos” e “santos poderosos” em seus barracões nas festas de santo são os espaços privilegiados para essas comunicações e a acordos.

A promessa é a forma ideal e formalizada do acordo firmado entre as pessoas e os santos. Fazer promessa é uma relação séria em que o apelante empenha sua palavra no sentido de realizar o pedido de uma *graça*. Em tese, todos que precisam e tem fé no santo podem pedir uma graça por meio de uma promessa. Geralmente os *promesseiros* são os familiares mais próximos dos donos dos santos e dos festeiros, mas qualquer um, até um visitante, pode realizar uma promessa. Pode observar a realização de promessas feitas por mães para garantir a saúde dos filhos, bem como promessas com pedidos de cura feitas por pessoas que sofreram algum tipo de castigo em função de relação descuidada com os encantados.

Os acordos estabelecidos nas promessas podem ser *pagos* mandando rezar para a santa ou fazendo festas, esta última vista como uma forma ideal. A promessa tem o efeito de dar continuidade a realização dos festejos e, como vimos anteriormente, o cumprimento de uma promessa tem o potencial de dar início aos festejos à algum santo, constituindo irmandades e uma tradição duradoura. A promessa é, nesse sentido, um dispositivo que atua na constituição e reprodução das práticas rituais associadas à captação dos poderes dos santos. Geralmente as festas são realizadas como parte do cumprimento da reciprocidade com os santos, geralmente

como agradecimento de alguma *graça alcançada*. É a forma mais honrosa de pagar essa obrigação e reveste o ritual de legitimidade, pois “quando não é promessa, a festa é para ganhar dinheiro”.

A ideia de obrigação também está ligada a noção de merecimento, elemento central nas interações entre homens e santos e requisito necessário para acesso aos seus poderes. A relação com os santos é pautada, portanto pela noção de reciprocidade: o pedido feito por meio da promessa (contrato) somente pode ser alcançado se a promessa for cumprida e o pedinte se mostrar *merecedor* da graça solicitada. Cumprir a promessa é, portanto, obrigação e condição fundamental para manter a reciprocidade e ser merecedor da graça. Agradecer as graças alcançadas, por sua vez, renovam as disposições de ambas as partes para a realização de novos acordos.

A força da promessa depende de saber “pedir com fé”. Mas é necessário que se cumpra o acordo na forma da palavra dada. O cumprimento estrito da promessa é a obrigação mais importante entre todas as obrigações presentes na relação com os santos. Não só reforça a possibilidade de alcançar a graça como evita punições e castigos. Uma das coisas que foram recorrentemente salientadas para mim é que a santa [Santíssima Trindade] pune com rigor quem não honra a promessa. Alguns exemplos são contados para ilustrar, como caso um homem que havia prometido um capado (porco grande) reduziu a oferta e deu uma leitoa. Seu castigo veio no dia seguinte à festa e a morte de dois capados em seu chiqueiro foi atribuída à ação punitiva da santa. A santa também protege os bens acordados pelos promesseiros contra algum imprevisto, como no caso do sumiço de um boi que havia sido prometido à santa e que depois de andar por uns dez quilômetros até a beira do rio Tapajós voltou ao seu curral como expressão da vontade e da agência da santa.

Devotos em geral, dono do santo e outros membros da irmandade como festeiros, rezadores, fogueteiros, troneira, dispenseira, mordomos, juízes, caixeiro e promesseiros possuem suas obrigações que devem cumpridas para serem merecedores da proteção e dos pedidos feitos. Devotos geralmente atualizam suas relações com os santos em seus oratórios domésticos e os que fazem promessa (*promesseiros*) devem estar particularmente atentos para o cumprimento de seus acordos. A realização anual da festa, os movimentos necessários a sua realização, a execução da

liturgia, das rezas e, sobretudo, o rigoroso cumprimento da promessa entram no rol de obrigações que devem ser realizadas para que os devotos e membros da irmandade se tornem *merecedores* da proteção e tenham acesso aos poderes dos santos.

O cumprimento da obrigação envolve também uma etiqueta de comportamento e, nesse sentido, a atitude esperada em momentos solenes como a reza e a folia é de respeito. O desrespeito em relação ao santo foi, como vimos acima, o motivo alegado pelo dono do Divino Espírito Santo para sua descontinuidade. A atitude esperada na promessa é cumprir o acordo literalmente como foi estabelecido e “não trocar de palavra”. O não cumprimento ou o cumprimento parcial da promessa desencadeia castigos dos santos que geralmente incidem sobre a propriedade material do devoto infrator. Entre membros da irmandade da Santíssima Trindade um aspecto salientado se refere às consequências da “troca de palavra”. Esses descumprimentos de contrato geralmente são motivados por *sovinice* (usura) e suas consequências se apresentam sob a forma de *castigos*. Os castigos mais temidos são aqueles aplicados por santos *graúdos* e poderosos com os quais deve se manter a palavra e uma atitude de grande respeito.

Outro evento singular ocorrido durante uma dessas festas revelou as formas como as potências dos santos são captadas no contexto dos ataques virtuais associados à *malineza* de seres humanos motivados por inveja. Nesse contexto, o poder do santo foi mobilizado não para pleitear saúde ou prosperidade, como costuma ocorrer, mas para neutralizar ataques involuntários da ordem do “mal olhado” (WALZYNIAK, 2010), cujo diagnóstico e tratamento estão associados ao domínio da pajelança. Uma oferta feita a título de promessa foi recebida pelos festeiros que ao tomarem em mãos sentiram uma estranha sensação interpretada como sinal de um ataque de *malineza*, ainda que gerado de forma inconsciente e involuntário. Depois de se recompor do impacto emocional do ataque, a oferta foi colocada debaixo do trono do santo para que ele fizesse não somente a defesa dos atacados, mas também rebater o ataque.

No idioma próprio desses ataques o santo “sabe o que faz” e no momento em que foi instado a atuar procedia-se à “volta” e o atacante naquele momento poderia estar sentindo os efeitos reversos de sua própria *malineza*. Se, por um lado, os santos podem ser vistos como pessoas magnificadas – homens sem pecados e cujos poderes derivam de sua santificação e da proximidade com os domínios divinos – e com os quais é necessário firmar um acordo e manter

relações recíprocidade no sentido de captar sua potencia, por outro, seus castigos e suas potências protetoras e de contra ataque não podem ser pensadas como uma forma de *malineza*, atributo entendido como circunscrito aos seres pertencentes aos patamares inferiores do cosmos.

CAPÍTULO 4

A EXPERIÊNCIA DA TERRITORIALIDADE

A vivência de longa duração do povo Borari na região do Lago Verde e no beiradão do Tapajós se reflete em múltiplos e variados conhecimentos ambientais (BRANCH e SILVA, 1983) que, por sua vez, se refletem em um amplo conjunto de conhecimentos sobre as propriedades dos lugares e dos seres visíveis (plantas e animais) e invisíveis (espíritos) que os habitam. Nos capítulos anteriores tentei mostrar a constituição dos sentidos de localidade entre as populações da microbacia do Lago Verde, apesar de suas dinâmicas de mobilidade espacial, local e regional, e do engajamento em atividades coloniais oficiais. Apoiado em abordagens historiográficas contemporâneas sobre as populações amazônicas (SOMMER, 2000; HARRIS, 2010; ROLLER, 2014), mostrei que a mobilidade espacial se constitui como um importante elemento na formação dos sentidos de territorialidade e pertencimento constituídos com base no parentesco e na vida ritual e festiva.

A leitura dos registros históricos desde a perspectiva da etnografia possibilitou compreender que a mobilidade ao longo de todo o Amazonas e os processos de dispersão de parentelas em distintas comunidades e sítios constituiu redes de relações pensadas como complementares e interdependentes aos nexos locais. Neste sentido, observamos também que a participação e convivência nos ciclos rituais anuais ligados a uma *liturgia amazônica* revelou a existência de um circuito periódico de trocas entre parentes de diferentes localidades e os contornos de uma rede de relações supralocal. As diferentes dimensões dessas movimentações espaciais regionais e microrregionais constituem parte significativa da experiência territorial dessas populações.

Também analisei as manifestações rituais em sua dimensão cosmológica e aponte que aos rituais entendidos como católicos subjaz uma compreensão do mundo bastante específica, ancorada em uma cosmologia que não opõe natureza e cultura. Estruturada com base em princípios animistas (DESCOLA, 2005), essa forma de pensamento entende os seres humanos e não humanos como pertencentes a distintas comunidades organizadas aos moldes das sociedades humanas. Comunidades cujos membros, na interação com membros de outras comunidades, se

percebem como humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A interação entre homens e espíritos e destes últimos entre si se dá, portanto, como uma interação entre pessoas, membros de comunidades específicas.

Trato nesse capítulo dos conhecimentos associados aos modos de relação com os seres designados genericamente de encantados. De maneira geral, a categoria encantado engloba uma série de seres invisíveis dotados de poderes especiais e entendidos como espíritos, seres vivos que habitam em diferentes patamares do cosmos e transitam entre o *fundo* e a superfície. Trata-se de espíritos de diversas ordens que podem se apresentar aos humanos em variadas formas visíveis (objetos, plantas, animais e humanos) e são descritos por meio de categorias genéricas como *bicho*, *mãe*, *encantado* ou *caboclo*⁸³. Cada uma dessas categorias aponta para atributos específicos desses tipos de seres espirituais.

Neste sentido, sublinho as afecções e conhecimentos derivados da experiência dos chamados “lugares respeitados”, ambientes habitados por uma série de seres espirituais dotados de subjetividade que interagem com os humanos como pessoas no plano da vida cotidiana. Ao invés de considerar a existência a priori de um espaço biofísico no qual essas populações atualizam suas relações, procuro compreender, desde uma perspectiva fenomenológica, os significados associados ao estar no lugar para essas pessoas, privilegiando aspectos da percepção e da experiência (CASEY, 1996).

Busco compreender como os sentidos dos lugares são informados tanto pela experiência do corpo vivido quanto por conhecimentos que informam essas experiências e, por sua vez, são atualizados por elas. Não vejo, portanto, esse campo de conhecimento como um sistema fechado, mas sim como uma estrutura aberta que, embora seja orientada por princípios e dispositivos estruturantes, se desdobram em arranjos variados, configurados a partir das experiências individuais e coletivas.

Observo a centralidade do lugar na modelagem da percepção e da cognição (FELD & BASSO, 1996) e como esses três elementos – lugar, percepção e cognição – se constituem mutuamente na experiência dos múltiplos ambientes que compõe a territorialidade dessas

⁸³ Termo que, no registro das práticas de cura, não se refere à classificação social, mas à classe superior de espíritos também designados de mestres, que ensinam e auxiliam os pajés.

populações. Neste sentido, a territorialidade pode ser compreendida não só como vínculos materiais e afetivos com o ambiente, mas, sobretudo como uma forma de conhecer o mundo.

A etnografia que apresentado a seguir sublinha o perigo que o trânsito nesses lugares respeitados, domínio dos encantados, significa aos humanos comuns. No plano das relações cotidianas e dos trânsitos pelas áreas da região esses seres do *fundo* e da *mata* com potencial transformacional podem *malinar* os seres humanos provocando-lhes sofrimentos e doenças ou mesmo atrair-lhes definitivamente para suas moradas no *fundo*. A *mata* é uma categoria espacial que possui um sentido prático vinculado às atividades de caça e extrativismo, atividades em declínio na região há pelo menos três décadas. Em sentido geográfico e ecológico se referem a "ilhas" de floresta em meio à vegetação predominante de savana e que são refúgio de animais e no registro da ecologia histórica podem ser vistas como "florestas culturais".

Em sentido cosmológico, a *mata* se refere ao domínio dos *bichos*, área de manifestação de visagens e seres encantados e espaço de relações cosmopolíticas. Como domínio dos encantados é diferente do *fundo* na medida em que não se constitui como um *encante*. São antes como pontos de conexão com o encante, tal como as pontas de terras denominadas de peirais⁸⁴ e o curso de pequenos igarapés que correm entre florestas e savanas nos vales de terra firme. São, assim, potenciais portões⁸⁵ de conexão com o plano do *fundo*.

O trânsito por esses lugares respeitados, os processos de doença e cura deflagrados por essas movimentações, bem como a circulação eventual e cíclica entre a superfície o *fundo* abre a análise para as lógicas subjacentes aos modos de relação entre humanos e não-humanos nessa região, tema já abordado por outras etnografias (WAWZYNIAK, 2003, 2008, 2012; LIMA, 2015). Dessa perspectiva, e com base em minhas próprias afecções etnográficas, discuto adiante a importância da relação com esses seres espirituais invisíveis para os modos próprios de conhecer e objetivar os ambientes vividos pelas populações do Lago Verde. Início relacionando algumas perspectivas teóricas à ideia de domínio (FAUSTO, 2008) já introduzida no capítulo anterior.

⁸⁴ Ponte de areia subterrânea que se projeta para a parte mais funda do rio. No plano da cosmologia são áreas de acesso aos encantos dos grandes rios.

⁸⁵ A ideia de que determinadas áreas se constituem como portões para uma terra encantada foi notada por Bates que apresentou um notável exemplo etnográfico dessa região, anteriormente apresentado.

4.1 – Os lugares e a relação entre humanos e não-humanos

Entre os séculos XVII e XIX, cronistas, missionários, e viajantes produziram algumas das poucas descrições sobre a vida ritual das populações indígenas do baixo curso do rio Amazonas, destacando aspectos gerais de suas cerimônias, da crença em seres invisíveis e da prática do xamanismo. Em relação aos indígenas aldeados nas missões, o padre João Daniel no final do século XVIII (1976) e o naturalista Henry Bates (1979) no final do XIX dão algumas chaves para a compreensão da relação entre as crenças nesses seres e as formas pelas quais as populações do baixo Amazonas e, particularmente do baixo Tapajós, se relacionavam com o ambiente, evitando certos lugares, oferecendo presentes aos seres associados a certas feições da paisagem ou mesmo realizando conversas com eles, desvelando dimensões da paisagem ignoradas por observadores externos.

Na década de 1950, o antropólogo Eduardo Galvão produziu uma das primeiras etnografias sobre uma comunidade “cabocla” dessa região apontando para a vitalidade das suas formas rituais, bem como destacando a centralidade da prática da pajelança para a vida comunitária local. O brasileiro Eduardo Galvão e o norte americano Charles Wagley, em pesquisa conjunta, foram pioneiros em pesquisar as formas de conhecimentos ligados à “religiosidade cabocla”.

Apesar de informados por uma perspectiva evolucionista sobre as representações e práticas da pajelança frente à expansão de agências modernizantes, dois aspectos de suas análises merecem destaque aqui: as contradições que eles mesmos sugerem frente ao fatalismo que sustentam⁸⁶ sobre formas culturais que pensavam estar em extinção; e a ideia de que a devoção

⁸⁶ Tanto Wagley quanto Galvão adotam uma perspectiva evolucionista em relação ao devir das formas religiosas “caboclas”, embora o primeiro seja categórico e enfático quanto à necessidade de superação de um “estágio de magia” por um científico (1957: 250). Wagley, no entanto, também não deixa de notar a persistência da “religião indígena” apesar de mais de três séculos de influência cristã e da vitalidade das crenças indígenas. O autor descreve dois eventos ocorridos ao longo de sua pesquisa que sugerem a relevância das práticas de pajelança para a população local. Um dos casos se refere a um médico sanitarista que, em meio a campanhas médicas contra atuação de pajés, procurou um pajé para ser curado. O outro, que resultou na primeira descrição etnográfica de um ritual de pajelança cabocla no baixo Amazonas, foi o processo de cura, em sessão de pajelança e incorporação, de um membro da equipe dos dois antropólogos. Note-se que tudo isso ocorreu pouco tempo depois de um médico da vila de Gurupá ter expulsado os pajés que ali residiam, sob a alegação de prática de medicina sem licença. Os pajés não só continuavam “secretamente em suas práticas nas áreas rurais isoladas”, como atendiam as “famílias de primeira classe” do povoado e estrangeiros viajantes que os procuravam (WAGLEY, 1988: 252).

aos santos católicos e a prática da pajelança não são práticas que encerram formas de pensamento opostos.

Focalizo nesse último aspecto e na percepção de que a “religião do caboclo” encerra um sistema simbólico geral, que poderíamos entender como uma eco-cosmologia tal como Kaj Århem a define (1996). Pelo termo eco-cosmologia Århem se referiu a um construto social holístico, um modelo sociocêntrico e integrado das relações humanos-natureza em que plantas, animais, humanos e espíritos compõem uma “grande sociedade” ou uma “natureza cósmica”, implicando na interação dinâmica entre as ordens social e natural.

Esse antropólogo mostrou que esse modelo integrado de pensamento e ação entre o povo Makuna, se caracterizaria pelo fato de que humanos e não-humanos se relacionam com base em códigos morais e de comportamento compartilhados no âmbito de relações de predação e troca de dimensões cósmicas e modeladas pela regra de reciprocidade entre afins. Estas trocas seriam mediadas pela prática xamânica, que teria a propriedade de aproximar homens e “deuses”. Por trás das relações de predação, Århem mostra que subjaz, ao nível das premissas cosmológicas, a busca por equilíbrio e a harmonia de uma ordem imutável e transcendente existente por trás das aparências.

Para a Århem, essas representações e sua integração a modelos cosmológicos mais complexos como o totemismo e o animismo, podem ser vistos como “codificações culturais de insights ecológicos profundos desenvolvidos durante milênios de interação prática com o ambiente” (1996: 202). E ainda, o autor argumenta que tais codificações são expressões de uma variação local de um padrão mais geral, de escopo regional.

Apesar de se tratar de um exemplo aparentemente distante da realidade do baixo Tapajós, o conceito de eco-cosmologia desenvolvido na análise dos Makuna da Amazônia colombiana chama a atenção para o caráter sistêmico das relações entre humanos e não-humanos já sublinhado por Galvão em relação às populações amazônicas designadas de “cabocla” e “ribeirinha”. Por meio da referência a essa noção evito adotar uma perspectiva dicotômica que tende a analisar as expressões do chamado “catolicismo popular” (MAUÉS, 1995) e da “pajelança cabocla” como sistemas que compõem domínios em oposição.

Voltando ao antropólogo pioneiro nessa temática, podemos observar a centralidade que atribuiu a algumas categorias nativas sobre os fenômenos associados à prática da pajelança e à “crença em bichos visagentos”. Em Santos e Visagens (1955), Galvão destacou a importância da categoria de *malineza* para as concepções locais de saúde e corpo entre os habitantes de uma pequena vila no nordeste do Pará. Essa categoria, que está associada à agência dos “bichos visagentos” sobre determinados “setores do ambiente” ou *paragens* (categoria pelas quais determinadas feições da paisagem são referidas), conduz não somente ao domínio dos encantados da mata e do *fundo*, como se revela como aspecto central da função ecológica desses seres protetores do ambiente. Na relação com esses seres, os homens precisam ter conhecimentos específicos, seguir um protocolo de intenções e um termo de conduta previamente definidos no sentido de não atrair a *malineza* com atos descuidados.

A *malineza*, como um dos atributos dos espíritos de lugares específicos e personificados remete a uma potência com a qual é necessário saber lidar no sentido de evitar processos de adoecimento, loucura, disfunções sociais e até mesmo a morte. Entre os alvos mais expostos desse potencial nocivo figuram caçadores, crianças e mulheres menstruadas. Os primeiros por estarem em constante circulação pelos domínios dos encantados e pelo risco eminente de desrespeitar alguma regra tácita que rege a predação de animais. Os últimos estão expostos principalmente por condições cognitivas e corporais (desconhecimento dos acordos, “corpo aberto”, menstruação) que os põem em situação de extrema vulnerabilidade.

Na esteira de Galvão, Heraldo Maués ampliou o escopo da análise sobre a categoria de *malineza*. De acordo com Maués, a categoria de *malineza* remete a um princípio geral de causas das doenças que a medicina popular amazônica entende como “não-naturais” (1981: 47). Trata-se, portanto do atributo e potencialidade inerente aos homens, animais, espíritos e astros (sol e lua). Tal potencia tem como veículo principal, entre outras formas, o “mal olhado”, ato que pode ser desencadeado de forma voluntária ou involuntária. A centralidade dos olhos e do olhar como potencia nociva e patológica é também aspecto característico das formas de pajelança de origem indígena no Nordeste, nas expressões rituais denominadas genericamente de *catimbó* (CASCUDO, 1978).

Em sua pesquisa de mestrado sobre os conhecimentos sobre doença e cura em uma comunidade de pescadores no nordeste do Pará, Heraldo Maués procurou sistematizar e desvelar os domínios classificatórios referentes às doenças, seus agentes causais e aos especialistas em seu tratamento (1981: 03). Para isso distingue inicialmente as “doenças naturais” das doenças “não-naturais” em função da percepção de suas causas e dos especialistas competentes em seu tratamento. As primeiras possuem causas “normais” e são competência do médico, enquanto as últimas teriam causas “anormais” e devem ser tratadas por um especialista local de cura, um pajé.

A classificação em relação à hierarquia dos agentes causais das doenças que denomina de “não-naturais” aponta que além dos astros e dos humanos, não-humanos personificados figuram entre os principais causadores de doenças. Outro aspecto relevante da análise de Maués se refere à distinção entre espírito como categoria genérica de espírito como categoria específica. Essa distinção é significativa para compreender a nuances das distinções entre os variados seres dos cosmos entendidos de forma geral como seres espirituais.

A estrutura taxonômica que Maués elabora do domínio dos espíritos traz uma síntese das formas de compreensão do mundo dessas populações onde elementos do cristianismo e da pajelança são componentes de uma mesma forma de pensamento (1981: 76). Espírito, como a categoria mais abrangente, inclui no topo da hierarquia Deus e abaixo outros espíritos hierarquicamente dispostos em função de seu poder e conhecimento. Abaixo de Deus, os espíritos se subdividem em anjos (bons e o anjo mau) e espíritos (encarnados e desencarnados).

Entendo que podemos transpor essa compreensão para o caso do baixo Tapajós. No entanto, é importante considerar que as formas assumidas pelos espíritos não são estáveis e os domínios e subdomínios não são categorias estanques e se embaralham quando visualizados sob o potencial transformacional dos seres. Espíritos entendidos como “desencarnados” possuem o potencial de assumir a corporalidade de outros seres e até mesmo a materialidade de objetos diversos.

Quando o domínio dos espíritos é comparado com o domínio dos seres humanos (gente), as possibilidades de interpenetrações entre as categorias “encarnado/desencarnado” revela a porosidade entre as categorias que compõe os seus subdomínios. Encantados (da mata ou do *fundo*) e não-encantados (especialista/pajé) podem operar transmutações reversíveis e

irreversíveis por meio de viagens entre diferentes patamares do cosmos (*fundo* e superfície) e por meio de dispositivos de transformação corporal.

Um aspecto central da relação entre humanos e os encantados (como categoria genérica) é que se trata de uma interação delicada e perigosa, que deve ser mediada por protocolos de conduta que se pautam por uma relação de respeito e de deferência dos primeiros em relação aos últimos. Para humanos comuns o perigo é eminente, enquanto curadores possuem pré-requisitos e habilidades necessárias para estabelecer uma relação produtiva com esses seres. Todos, no entanto, estão sujeitos a regras de relacionamentos que, quando não observadas, podem gerar sofrimento e doença nos seres humanos que transitam nos domínios desses espíritos ou mesmo que se deparam acidentalmente com suas formas visíveis.

Valentin Wawzyniak (2010), em sua etnografia sobre as concepções locais de saúde entre os habitantes da margem direita do baixo Tapajós observa que a ideia de “mal olhado de bicho” descortina uma trama de relações entre as pessoas da superfície e espíritos da *mata* e do *fundo*, também entendidos como pessoas dotadas de condição humana. O “mal-olhado” como veículo da *malineza* é um conceito que está associado a diversos outros dentro desse campo semântico e que também são entendidos como associados à causa de doenças, morte e disfunções sociais, tal como a *panema*⁸⁷, por exemplo. Nesse caso a *malineza* inconsciente de uma mulher grávida ou menstruada, assim como atos conscientes desencadeados por inveja ou descontentamento podem levar algum caçador ou pai de família a ficar *panema*.

Também amparado nas premissas gerais de Árhem (1996), Wawzyniak argumenta que o pensamento dos povos dessa região pode ser caracterizado por um sistema cosmológico que não opõe cultura e natureza, mas “que orienta o indivíduo moral e existencialmente na sua interação com a natureza” (2010: 30) e postula que seres humanos e não humanos possuem as mesmas faculdades, comportamentos e códigos morais e convivem no plano de uma comunidade de pessoas ordenada pelos mesmos princípios. A cosmologia de povos dessa região também compreende o mundo desde uma perspectiva em que seus seres são dotados de capacidade transformacional, apontando para fronteiras porosas entre natureza e cultura. Um mundo em que

⁸⁷ Ideia associada ao insucesso na caça e de forma geral à perda da habilidade e das capacidades para a execução de atividades produtivas. Para uma visão mais abrangente sobre esse conceito ver Galvão (1951), Da Matta (1973), Harris (2004) e Lima (2015).

humanos e não humanos se relacionam enquanto membros de comunidades e que entendem a si mesmo como humanos (DESCOLA, 2005).

Essa característica das formas de pensamento dos povos amazônicos tem sido entendida a partir do conceito de perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que toma a cultura – e não a natureza – como atributo de interioridade de homens e animais, os quais veem a si mesmo como seres humanos, pessoas viventes de sociedades ordenadas com princípios análogos aos das sociedades humanas. Espíritos, homens e animais veem a si mesmos como humanos e no campo de sua própria classe ou espécie assumem a posição de sujeito tipicamente humana, mas percebem seres de outras espécies como presas ou predadores, dependendo do modo de relação que estabelecem com estes. Espíritos se veem como humanos, mas enxergam os humanos (principalmente crianças e mulheres menstruadas) como animais de caça, presas. Animais de caça, que também se veem como humanos enxergam caçadores homens como espíritos predadores. Suas presas, por sua vez, são vistas como alimentos tipicamente humanos.

A ideia da perspectiva postula pela generalidade do ponto de vista humano, mas sugere a centralidade do corpo nas formas de apreensão do mundo. Um corpo se constitui de *habitus*, disposições, afecções e comportamento próprios que configuram uma perspectiva particular. Assim, a noção de pessoa nessas cosmologias está intimamente associada à forma corporal pela qual os múltiplos seres se manifestam e apreendem a realidade e, conseqüentemente, pelo modo de relação que atualizam.

Enfim, trata-se de uma cosmologia onde as fronteiras entre a cultura e a natureza são porosas e também marcada em grande parte pelo fato de que os acontecimentos míticos estão inscritos na paisagem local e regional, atualizando uma territorialidade rizomática que se estende em diferentes planos do cosmos a partir da interação com objetos, lugares e seres plurais (CAYON, 2017). Um sistema de pensamento que circunscreve um modo generalizado de relação entre pessoas, lugares e coisas que pode ser entendido pelas noções de *domínio* e *maestria* (FAUSTO, 2008).

Durante muito tempo, a importância, sugerida pelas etnografias, que os lugares têm nas formas de pensamento e relacionamento de povos ameríndios e mesmo entre as chamadas “sociedades caboclas” foi relegada a um segundo plano devido à ausência de uma perspectiva

teórica mais centrada na análise das categorias locais de espaço. O desenvolvimento de noções, categorias e conceitos de espaço e lugar e de sua importância nos debates sobre a constituição da noção de pessoa e das unidades sociais tem sido incorporado com mais ênfase na antropologia nas últimas décadas.

O trabalho pioneiro de Reichel-Dolmatoff (1981) sobre a “geografia xamânica” entre o povo Desana mostra que certas categorias de espaço constituem conceitos componentes de conhecimentos sistemáticos. Seu trabalho tem inspirado novas visões (ÅRHEM, 1998) sobre a relação com lugares na etnologia dos povos do Noroeste Amazônico. Nesse artigo, o antropólogo colombo-austríaco trata o conhecimento indígena tendo o espaço como unidade analítica central para a compreensão etnográfica.

Recentemente, além das etnografias reunidas em coletâneas mais gerais (FELD e BASSO, 1996; LOVELL, 1998), entre os quais destaco os trabalhos Kaj Århem (1998) e Peter Gow (1998), os casos etnográficos e reflexões de Fernando Santos-Granero (1998), Luis Cayón (2013; CAYON E CHACON, 2014) e Marta Amoroso (2013) abordaram diferentes dimensões da relação entre lugar e conhecimentos entre povos indígenas amazônicos. Outros exemplos de etnografias recentes orientadas nessa perspectiva poderiam ser analisados (HILL E SANTOS-GRANERO, 2002; SURRALLÉS, 2005; ANDRADE, 2010; CABALZAR, 2010; HONBORG E HILL, 2011; ANDRELLO, 2012; WRIGHT, 2013), mas me concentro nesses que mencionei acima.

Ao tratar do poder dos lugares e sua influência nas formas de pensamento e ação entre os Makuna, Århem (1998), por exemplo, aponta para a abrangência desses modos de relação e conclui que existe entre diferentes povos indígenas em todo o mundo noções correlatas de paisagem e da relação entre humanos e a terra, sugerindo uma modalidade transcultural fundamental de ancorar a identidade nos lugares, um modo de se identificar com o território que deriva da profunda experiência prática e do envolvimento com os ambientes locais.

Escrevendo nessa mesma coletânea, Peter Gow (1998) mostrou o perigo que os espaços vazios, desabitados significam para os Piro da Amazônia peruana. Entre eles o xamã é a pessoa responsável por conectar a relação entre lugares próximos e distantes considerados como lugares vazios e cheios de perigo. Tensionados pela necessidade de expandir suas terras agricultáveis e

pelos perigos dos lugares vazios, elaboradas práticas rituais de construção de conhecimentos para cura são necessários para aproximar esses polos da experiência espacial.

A etnografia de Luis Cayon (2013), resultado de sua pesquisa de doutorado entre o povo Makuna do Uaupés colombiano, abordou a profundidade dos conhecimentos xamânicos deste povo, mostrando como os processos de cura estão profundamente ligados ao sistema de produção dos lugares e seus componentes constituintes. As recitações realizadas durante os processos de cura são entendidos como viagens, onde o xamã percorre, por meio do pensamento-ação (*ketioka*), diferentes locais relacionados à causa das doenças (“armas” e “defesas” de seus componentes constituintes) no sentido de remediá-las por meio da produção de associações benéficas entre componentes-qualidades dos lugares e dos seres que os habitam.

Etnografias recentes sobre povos indígenas e “tradicionais” da região do baixo Amazonas e baixo Tapajós tem buscado compreender os modos de relação com os lugares e os conhecimentos associados à uma territorialidade específica. Em artigo recente, Marta Amoroso (2015) abordou o campo da territorialidade de uma perspectiva que se aproxima da ideia proposta por Carlos Fausto (2008). A correlação entre a história e a etnografia do povo Mura do rio Madeira (AMOROSO, 2015), traz importantes aproximações com a região do Lago Verde na medida em que categorias associadas aos lugares dão acesso ao plano das territorialidades e das relações cosmopolíticas envolvendo homens e seres que se encontram inscritos na paisagem e personificados nos lugares. Entre os Mura, por exemplo, a categoria *peará* designa o animal chefe do bando, bem como o líder de uma aldeia, “... o que passa mal, o que tem que sentir a batalhas. Os que o seguem ele devem obedecer a sua linguagem” (2013:95).

Carlos Fausto nota que a pessoa magnificada não é um representante e que a relação entre líderes e liderados se estabelece por uma operação mental de metonímia. É uma figura ambígua cujo modo de relação se situa entre a troca/proteção e a predação. Também entendida localmente como classificação social, a categoria *caboclo* é central no plano das práticas xamânicas na medida em que aponta para relações de domínio e maestria entre humanos e não-humanos. Como entre os Mura, a categoria *caboclo* no baixo Tapajós também permite abordar importantes questões para a análise tais como a noção de pessoa e as relações entre o xamanismo e a história indígena.

Como apresentado por Peter Gow (1991) na etnografia entre o povo Piro do rio Urubamba, as declarações públicas de mistura e aculturação em Alter do Chão encobrem aspectos mais discretos das formas locais da compreensão histórica e das formas de pensamento locais. Ao longo do meu trabalho de campo fui percebendo que, no contexto das festas de santo, diferentes discursos e práticas associadas ao campo da cura xamânica emergiam como parte de sua realização, desvelando categorias culturais que davam acesso a dimensões menos públicas das narrativas, conduzindo ao plano da territorialidade e das cosmopolíticas envolvendo a relação entre viventes dos diferentes patamares do cosmos. As relações e os modos de conhecimento silenciados no discurso público eclodiam em momentos de encontro e eventos mais restritos aos grupos familiares locais.

Ao analisar a canalização das narrativas sobre os encantados na região de Parintins de uma esfera pública para outra mais restrita, Candence Slater (2001) sugere que o que estaria ocorrendo em comunidades amazônicas em processo de urbanização seria algo parecido com um “desencantamento weberiano” do mundo, em que uma visão holística do mundo estaria dando lugar a uma visão secular, desencantada da realidade, em que os espíritos dos lugares, auxiliares dos curadores, estariam se afastando.

Se por um lado, para Slater, o afastamento dos encantados em relação aos seres humanos estaria associado à destruição dos ambientes biofísicos e a perda de uma visão unificadora, por outro, esse desencanto expressaria menos uma transformação irreversível do que a saída desses modos de conhecer do campo público para “uma esfera mais recanalizada do que extinta” (2001: 331). A canalização dos conhecimentos associados à visão de mundo e à prática da pajelança da esfera pública para o domínio familiar na área do Lago Verde também pode ser vista como parte das estratégias frente à duradoura agência estatizante da Igreja. Diferente da postura reservada adotada no ambiente da vila, as pessoas conversavam com discrição, mas com certa naturalidade sobre *caboclos* e *encantados* nessas festas, principalmente quando elas ocorrem nos sítios mais afastados do núcleo urbano.

4.2 – Festas de santo no domínio dos encantados

Ao longo do trabalho de campo pude perceber que as festas de santo eram momentos que reuniam especialistas rituais de diferentes famílias e que durante sua realização discursos e práticas de cura ocorriam de forma mais livre do que no contexto da vida urbana na vila de Alter do Chão. No contexto dos preparativos para a festa da Santíssima Trindade em maio de 2016 fui convidado por um parente distante dos festeiros para participar como mordomo (ajudante) da festa que iria acontecer no mês seguinte. Apesar de advertências locais quanto ao risco de me associar a quem me convidava aceitei o convite.

Por um lado essa inserção me permitiu perceber melhor como os puxiruns operavam e desvelavam redes de parentesco, envolvendo consanguíneos e afins de distintas procedências. Por outro, desencadeou um processo de desencontro com o interlocutor que me convidou, levando a afecções etnográficas imprevisíveis e que discutirei no tópico seguinte. Participar com mais proximidade dessas festas permitiu compreender que nesses momentos as práticas de cura mais simples como puxações eram atividades comuns e parte das interações deflagradas nesses encontros. Essa prática terapêutica é realizada “puxando e amassando” partes específicas do corpo do paciente e tem como objetivo colocar no lugar as partes moles do corpo (tecidos, tendões, músculos) aplacando hematomas e corrigindo as chamadas “dismintiduras”, algo equivalente ao que entendemos por torções e luxações. No entanto, curas de enfermidades mais graves também ocorriam de forma mais discreta, com curadores recitando orações inaudíveis e atuando sem serem vistos por muitas pessoas.

Em uma das noites da festa, uma senhora, também parente distante dos festeiros, passou mal e havia rumores de que algum espírito havia se apossado temporariamente de seu corpo enquanto estava deitada em sua rede em uma maloca construída para hospedar os visitantes. Não presenciei o evento, mas soube no dia seguinte que o alegado ataque espiritual teria sido aplacado pela ação de uma curadora que também frequentava e participava da festa na função de mordoma. No dia seguinte ao ocorrido ela própria me relatou que precisou apenas rezar na cabeça da mulher atacada para que o espírito a deixasse.

A participação em diferentes festas dedicadas aos santos me levou a um mergulho mais profundo em temas antes apresentados como “lendas” e vistas no contexto em urbanização da vila como “coisas do passado”, fadadas a desaparecer com o “progresso”. A indagação quanto ao desaparecimento dos encantados é um tema de interesse central no pensamento das populações do baixo Tapajós e que se desdobra em diferentes perspectivas sobre o devir das formas cosmológicas locais frente à avalanche do desenvolvimentismo. Essa é uma questão controversa que intriga os habitantes históricos dessa microrregião e que diz respeito às próprias interpretações locais das transformações contemporâneas. Apesar de que muitas das pessoas mais velhas da vila afirmem que essas “coisas do mundo” estão desaparecendo, essas narrativas ainda são contadas e recontadas, e novos casos surgem dentro de um amplo campo narrativo onde as marcações míticas na paisagem são expressas pela ideia local sobre os “lugares respeitados”.

Em conversa com uma moradora da vila, de 80 anos, ela se referiu a esse tema como “coisas de mistério”. “Essas coisas de mistério foram acabando com o crescimento da vila, com o asfalto”, me disse antes de entrar no assunto. Na esfera pública do festival do Sairé essas narrativas compõem o que os produtores culturais chamam de “mundo lendário”, fonte de inspiração para a criação das manifestações folclóricas expressas na disputa entre os botos na festa do Sairé. Todavia, em âmbito familiar, doméstico e privado essas narrativas parecem reeditar uma perspectiva de mundo da qual emerge categorias de pensamento que configuram uma paisagem bastante peculiar associada aos “antigos”.

Em junho de 2017 participei novamente da festa da Santíssima Trindade, dessa vez realizada num sítio no Laranjal e planejada para ser uma festa de “resgate da tradição”, uma festa “como de primeiro”. Além do fato de estar sendo feito na colônia/sítio, outros aspectos, como a preparação especial do mastro (pintado), ritos de partilha de alimento (mesa de agradecimento) e outros procedimentos rituais faziam parte desse esforço de resgate que se espelhava em algumas comunidades do baixo Tapajós que ainda “mantém a tradição”.

O sítio em que a festa foi realizada fica a poucos minutos de carro da vila, possui cerca de quatro hectares e nos *fundos* corre um igarapé, um pequeno riacho de três a quatro metros de largura e que de sua nascente ao Lago Verde mede cerca de dez quilômetros. O sítio corresponde a uma parte do antigo terreno familiar de Mestre Chico que, após sua morte, foi fragmentado e

dividido entre três irmãs. A relação de intimidade com o ambiente e com o “terreno” do sítio foi expresso no idioma do parentesco: “temos ele como um parente”. Essa relação de intimidade, expressa na metáfora do parentesco, é particularmente notada na relação com o igarapé que fica aos *fundos* da cozinha e é habitado por uma *mãe*, que “toma conta” daquela área e “é transformada em uma cobra pequena”. Ao considerar a presença da protetora do lugar, a metáfora do parentesco se expressou numa metonímia onde a ideia de *mãe* indica a indissociabilidade entre animal, pessoa e lugar expressa em termos de uma relação de domínio.

Ela é malhada, com quatro cores, verde, amarelo, branco e preto. Se você já conhece ela você deixa ela vir. Ela vem até seu colo. A gente conversa com ela. Daqui ela vai até a cabeceira, daí ela desce vai até pra lá da fazenda um pouco, nesse mesmo igarapé, ela num desce pra lá nem sobre nos outros igarapés. Todos sabem quem ela é. Chamam ela de Rosinha. Todos sabem dela.

Rosinha é entendida como um animal e como uma *mãe*. Essas duas últimas categorias são levemente diferenciadas e se referem a seres com potencial transformacional e de *malinar* quem adentrar nos seu domínio. A *malineza*, como vimos, é um dos aspectos centrais desse grupo de seres que possuem também uma capacidade de se apresentar em diversas “formaturas”, nesse caso a de uma cobra. Rosinha é descrita inicialmente como um animal, uma cobra de cores peculiares. Os moradores sabem quem é ela e por reconhecê-la como uma *mãe* mantém relações expressas em termo de uma vizinhança. A necessidade de estabelecer relações com essa dona do lugar deve-se em grande parte pelo fato de que seu domínio se sobrepõe ao terreno da família. O atributo de “mãe do lugar” é explicado pelo fato de que “toma conta tudinho daquela área de lá”. Como *mãe* é enfatizada sua função ecológica e o domínio de uma área determinada que abrange algumas centenas de metros do igarapé e suas adjacências.

A relação de proximidade que mantém com os moradores do sítio – “ela vem até o seu colo” – é apresentada como desdobramento do fato de conhecê-la e deixar ela se aproximar. Nesse sentido, Rosinha também se relaciona como uma pessoa, por ser encantada. Enquanto encantada, Rosinha era uma menina que vivia com sua família nessa região e se encantou na área do igarapé do Laranjal há muito tempo atrás e posteriormente voltou no corpo de um pajé para explicar para os familiares como havia morrido. Neste sentido, os encantados são também percebidos como humanos que aparentemente foram mortos, mas na verdade se encantaram e

passaram a viver no encanto, uma enorme, rica e organizada cidade que existe debaixo dos rios e igarapés. Essa cidade subaquática ou subterrânea é análoga às cidades conhecidas na superfície, mas diferenciada em sua magnificência e na perspectiva diferencial de seus habitantes. É também a morada dos encantados.

O encantamento é uma noção abrangente sobre um devir humano alternativo à morte e que aponta para a possibilidade de vida no patamar do *fundo*. Diferente dos santos que quando morrem se santificam, alguns humanos ao morrer se tornam encantados e se transmutam ao domínio do fundo. Enquanto os primeiros mantêm uma posição estável no céu os últimos possuem uma posição que embora duradoura é provisória. Assim, os encantados eventualmente demandam, através de sonhos, o retorno à vida na superfície e oferece uma vida de riquezas a quem realizar os procedimentos necessários ao seu desencantamento.

Quanto à possibilidade de se relacionar com os encantados observa-se que essa interação demanda certo preparo do espírito, uma disposição para poder vê-los e não se espantar. Por isso é recomendável que crianças que tenham habilidades e por ventura consigam vê-los sejam banhadas em água benta para que “essas coisas” possam ir se afastando delas. A proximidade de quem a reconhece como tal, como encantada, possibilita uma comunicação com ela de maneira semelhante a como duas pessoas se comunicam. Como pessoa, Rosinha é uma morena bonita e atraente, cuja presença é sentida por seu perfume marcante.

A Rosinha a gente já viu uma cena. É uma morena muito bonita. Parece aquelas morenas de propaganda de shampoo na televisão, de cabelo cacheado. Aquela mulher que você olha e sente atração por ela. Nós já chegamos a ver lá na colônia, uma morena bonita e bem cheirosa, conversando com a tia. Conversaram e conversaram... e depois ninguém mais viu. A gente perguntou, ela [tia] começou a rir. Depois falou que era a Rosinha.

Note-se que a narrativa acima discorre sobre uma comunicação ordinária e não de uma manifestação via incorporação mediada por um curador. Ainda enquanto pessoa, Rosinha é percebida como uma “encantada de corpo e alma”, categoria que aponta para atributos do processo de encantamento e para a capacidade de certas classes de espíritos em manter sua corporalidade mesmo no domínio do fundo. Essa corporalidade própria possibilita que transitem

na superfície sem necessariamente precisar de um suporte material externo ou de se *engerar* em alguma forma corporal que não a sua.

Rosinha pode ser chamada para ajudar em uma cura sem a prática da incorporação, dialogando diretamente com o curador sobre o diagnóstico e o tratamento de alguma enfermidade. Note-se que se trata de uma forma de comunicação bastante diferente daquela engendrada pela incorporação, pois naquela se comunicam curador e espírito, e nesta última a comunicação se processa entre o espírito e o paciente (e sua família), uma vez que a pessoa do curador encontra-se anulada pela presença do encantado em seu corpo. Em um exemplo prático que me foi relatado, Rosinha ajudou a reconhecer um ataque sofrido por um membro da família e identificar o objeto utilizado no ataque, mas afirmou não ter conhecimento para atuar no processo de cura, mas sabia indicar o *caboclo* que poderia atuar. Como nesse caso, no processo de cura dessa ordem é comum que um *caboclo* intermedie a relação com outro. Além da intermediação, outro aspecto foi salientado nesse caso relatado.

Como no exemplo etnográfico que utilizei para abrir esse capítulo, neste exemplo também se observa uma forte espacialização no processo de cura, pois para manter relação com os encantados foi necessário o curador ir até uma área onde havia *gente* [pessoal do *fundo*] para poder chamar para atuar e identificar as causas do mal e indicar ou mesmo efetuar um tratamento. “Mas chamar nesse caso não significa fazer trabalho. Só chamar, como se tivesse chamando uma pessoa qualquer”. Alguns caboclos podem ser chamados apenas com uma vela, outros demandam o uso do cigarro de tauari.

Pela análise que realizamos acima, Rosinha pode ser compreendida como um ser plural que se manifesta tanto em sua corporalidade própria quanto na “formatura” de um animal. Como encantada, se destaca sua dimensão humana, não apenas em suas habilidades comunicacionais, mas também em sua dimensão histórica, de criança encantada que se tornou, no *fundo*, uma mulher atraente e sábia. Nesse registro, encantados se destacam por serem pessoas extremamente sábias e que tem o potencial de ajudar os curadores *sacaca* a curar e se defender de ataques de *malineza* ou *judiaria* oriundos de *bichos* e pessoas. Como *mãe* sublinha-se sua dimensão de *bicho* e seu potencial de *malineza*, sua capacidade transformacional e a relação de domínio com certos

ambientes. Descrita de forma genérica como um espírito com poder, seu domínio territorial se limita a um pequeno trecho do igarapé.

Rosinha, como dona do lugar, foi consultada e avisada antes da realização da festa. A realização da festa em seu domínio foi precedida de uma comunicação prévia intermediada por um(a) curador(a) da família que “pediu licença” avisando que iam reunir gente e soltar fogos, dois tipos de ação que tem alto potencial de atrair sua *malineza*. A comunicação é simples e não envolve a realização de ritual próprio, mas apenas uma comunicação com um pedido direto (“como eu estou falando com você”, me disse) para que todos sejam bem recebidos e também para que saiam bem.

A conversa se dá, portanto, como se estivesse falando com uma pessoa qualquer e foi exemplificada evocando um idioma de co-residência: "a gente fala com ela: Oi vizinha, eu quero que você receba bem a gente, que a gente chegue bem e saia bem". Apesar da importância dos diálogos e da solicitação prévia de permissão, existe um acordo tácito que precisa ser respeitado para evitar o ataque, principalmente sobre pessoas mais vulneráveis. Geralmente, é nesse ponto que as relações entre o pessoal de cima e o pessoal do *fundo* costumam desandar e a *malineza* dos *bichos* atua sobre os humanos, o que demanda uma intervenção direta e mais incisiva dos curadores.

Cerca de um ano antes da festa, uma pessoa desavisada da família sofreu as consequências de atentar contra a presença de Rosinha e tentar matá-la. “Falaram para ele não mexer. Quando chegou [no igarapé] não conseguiu acertar ela. Saiu de lá com dor de cabeça”. A enfermidade só pode ser minimizada com a intervenção de um curador por meio de um tratamento com defumação. Depois de pedir desculpas e reconhecer a presença da *mãe do igarapé* nunca mais lhe aconteceu nada. Todos tomam banho no igarapé, mas falam com ela antes, pedem licença para entrar na água.

Ao ouvir os foguetes lançados na festa da Santíssima, um vizinho do Laranjal que estava presente na festa relatou que também tinha uma *mãe* em seu igarapé, mas a afugentou soltando foguetes durante uma festa que fez em seu sítio sem ter solicitado licença ou ter se comunicado previamente como ela. O fato de ter soltado foguetes perto de uma cabeceira do igarapé afugentou os *bichos* de lá resultando no desaparecimento do curso de água, que secou, assunto

comentado por outro curador da vila. Apesar de ter tentado chamar de volta o *dono do lugar*, não teve sucesso. Um curador sugeriu outra ação:

Às vezes tem um bicho que se transforma como mãe. Por isso que eu falei [para o homem que afastou a mãe de seu igarapé] 'coloca um jacarezinho que ele vai se acostumando e fica como mãe'. Às vezes é um animal normal que ele vai ficando como mãe, ele vai tomando conta.

O dono do lugar, no caso a *mãe*, é aquele que toma conta, atributo que é pensado também como resultado de um modo de relação construído que se consolida como o “costume”. Como dito acima, um animal qualquer em contato com um ambiente específico pode ir “se acostumando” e se tornar uma mãe, protetor do lugar. Sua função ecológica conflita muitas vezes com a territorialidade humana e ocorre, muitas vezes, das pessoas terem que mudar de lugar em função de algum ataque de um dono. A negociação com os donos é imprescindível para qualquer ação em seus domínios, principalmente para aqueles que residem nas proximidades.

Todavia, os acordos e a licença para a realização de festejos ou reunião de pessoas no domínio da *mãe do igarapé* têm seus limites em uma etiqueta que pressupõe acordos tácitos e evitações. Com o passar dos dias de festa, a *mãe* do igarapé começava a dar sinais de insatisfação com o movimento das crianças no igarapé e um parente próximo quando foi ao igarapé viu o *pessoal* da curadora no igarapé. Os *caboclos* dela estavam por aqui, perto do sítio e Rosinha, a cobra, estava com a cabeça em cima da ponte de madeira.

Meu interlocutor disse ainda que o ambiente estava cheio de fumaça de cigarro de tauari e que a curadora estava preparando um “trabalho” para evitar que algo acontecesse com os convidados. É importante mencionar que o cigarro de tauari é um elemento central na prática de cura no baixo Tapajós, e sua utilização é feita tanto em benzimentos, quanto nas práticas de incorporação e nos preparativos para as viagens que os curadores *sacaca* realizam ao domínio do *fundo*. Nestas duas últimas práticas, o cigarro de tauari pode ser visto como um ingrediente indispensável de preparo do corpo e do lugar para, de um lado, receber os *caboclos* e, de outro, proceder às viagens entre a superfície e o *fundo*.

Sobre as interconexões entre os diferentes patamares do cosmos – superfície e fundo – transcrevo abaixo as anotações de meu caderno de campo sobre um evento particular que me foi

descrito como a “abertura do encanto”, um fenômeno associado à função ecológica dos encantados. Ligado à acentuação do potencial de *malineza*, a abertura do encanto foi descrito como a potencialização da capacidade de *judiar* do *peçoal* do lugar e ocorrido como desdobramento do descontentamento dos donos lugar em relação ao barulho e a bagunça que as crianças estavam fazendo no igarapé.

Nessa madrugada ouvia-se dizer que o “encanto estava aberto” para judiar de gente. E que o “peçoal” estava revoltado por causa do barulho e das movimentações no igarapé. Eles tiraram a voz de uma curadora para que ela não pudesse intervir. Ficaram assim porque bagunçaram no igarapé. À noite um dos especialistas rituais da festa foi rezar para o peçoal que estava muito agoniado. Mesmo tendo negociado antes, “tudo tem seu limite”, me afirmou. Hoje avisaram que ninguém pode descer no igarapé. À noite um rezador e curador de outra comunidade foi no igarapé e o viu dourado, de ouro e estava “barulhando”. Era o “peçoal” de lá. O encanto estava aberto. O peçoal estava por terra à noite judiando do peçoal. Por isso os cachorros latiam muito. Uma senhora acordou cheia de dores essa manhã. À noite o filho de um vizinho que dormiu no sítio da festa acordou assustado. Solicitaram que um curador fosse olhá-lo porque tinha um curumim (encantado) que estava judiando dele. Esse próprio curador havia tomado um tapa essa noite. O outro curador rezou com água e óleo bentos. Essa noite também fui acometido por uma dor de cabeça fina por quase toda a madrugada.... Sobre o curumim que apareceu na maloca essa noite, uma participante disse: “esse filho da mãe ficou olhando para o meu filho”. O curador visitante colocou uma cuia com tarubá no igarapé para tentar agradar o peçoal daqui... O “peçoal” tava aí. Rosinha estava lá quando as crianças estavam pulando na água. O pé de uma criança quase bate nela. Rosinha falou com um parente do dono do sítio que as crianças iam bater nela. Foi falar três vezes com ele. Uma criança encostou nela e ela ficou com raiva e ia fazer judiaria. A mãe de Rosinha, que estava lá e não deixou, conversou com ela. Rosinha disse que não ia fazer nada, mas fez apenas as crianças ficar com dor de cabeça e abriu as portas do encanto para atrair as crianças. Foi nesse momento em que o igarapé se mostrou dourado, repleto de moedas de ouro... A festa se seguiu com o curador preocupado com o movimento de meninos no igarapé.

A transcrição desse ocorrido é rica em sentidos sobre a relação entre os homens e os encantados, mas a ideia central que sublinho aqui revela que a ação descuidada tem o potencial de “abrir o encanto”, liberando a circulação dos *bichos* pelo ambiente da superfície e, ao mesmo tempo, atraindo as crianças para o encanto. As infrações ao acordo feito com o dono do lugar deflagraram, de forma involuntária, uma conexão entre o plano da superfície e do fundo. Ao

contrário das viagens verticais realizadas voluntariamente por curadores sacaca, o caráter involuntário da aproximação desses patamares do cosmo acarreta no desencadeamento de seu potencial nocivo aos viventes da superfície. Pela ação descuidada destes, os encantados são atraídos para o plano terrestre para “judiar” das pessoas e atraí-las para o *fundo*. Note que o potencial de encantamento, nesse caso, está associado à função social dos encantados, expressa na sanção aplicada sobre humanos que ignoram alguma parte acordo.

A atração da *malineza* dos encantados se efetivou na intenção destes em fazer judiarias, cujo desdobramento mais imediato foi a agressão ao curador visitante e o fato de “olhar” para uma criança que estava dormindo. Curadores que visitam outros territórios precisam manter uma posição de extrema reserva e discrição, evitando manter relações com os encantados do lugar, seguindo uma etiqueta que rege a relação entre curadores de diferentes localidades. Neste sentido, não é de bom tom realizar atividades de cura ou mesmo procedimentos xamânicos fora de seus territórios. Durante a festa, os curadores locais já se mostravam levemente incomodado com a inobservância desse visitante que, embora próximo da família, cometia atos vistos como inapropriados.

Quanto ao fato de um encantado “olhar” para uma criança, este foi notado pelas reações de incômodo da criança enquanto dormia em sua rede, como se estivesse tendo um pesadelo. O curador local conseguiu identificar a causa do mal: uma criança encantada que havia saído do encante pelo portal aberto no igarapé e que judiava da criança na rede. O olhar, nesse caso, é um dos principais veículos da judiaria. Ações remediadoras, como colocar bebida fermentada de mandioca para os encantados, rezas, defumações e aplicação de água benta visaram aplacar a intensidade dos sintomas desencadeados, mas não cessaram o assédio dos encantados até o fim do evento.

Alguns desdobramentos deste ocorrido também apontam para a existência de uma etiqueta de relação entre os curadores de diferentes localidades e a necessidade de reserva quando um curador visita a localidade de outro. Todavia, esse episódio sublinha principalmente a função social desses seres encantados e o desencadeamento de doenças e injúrias físico-psíquicas como resultado da quebra de acordos implícitos estabelecidos entre estes e os humanos. A exigência de

respeito ao domínio territorial dos encantados revela também a importância que os pequenos cursos de água como os igarapés possuem nas formas de pensamento local.

Se o rio grande é morada de *caboclos* poderosos que atuam auxiliando nos processos de cura, o igarapé é percebido como morada de *caboclos* mais próximos que se comunicam e se relacionam como vizinhos. Tanto caboclos mais distantes como esses vizinhos que coabitam o mesmo território possuem uma socialidade semelhante a dos humanos, estruturada em termo do parentesco. Rosinha, indignada com a bagunça feita pelas crianças em seu território apenas controlou sua *malineza* por um pedido de sua mãe que “estava lá e não deixou, conversou com ela”.

4.3 – Afecções etnográficas

Meu acesso às relações com os seres encantados e aos processos e conhecimentos de cura na região de Alter do Chão se deu de forma gradual e como parte de minha própria vivência nesse campo de conhecimento. Minhas primeiras conversas em campo sobre esse assunto foram com as pessoas da família Lobato, no âmbito de um grupo doméstico há pouco tempo convertido ao protestantismo, mas que narravam com naturalidade e familiaridade acontecimentos relacionados com o “pessoal do *fundo*”. Os membros mais velhos dessa família são conhecidos por serem antigos agricultores e seringueiros, e que recentemente, no contexto do turismo, se tornaram bons artesãos e produtores culturais.

Meu interesse pelo tema dos donos dos lugares derivou de minha experiência própria com os lugares nessa região e passou a se singularizar em manifestações oníricas notáveis. Tentei buscar entre meus interlocutores sentidos para alguns sonhos intensos que tive e como me advertiu um interlocutor, esse era um assunto que não podia conversar com qualquer um. Depois de reler minhas notas de campo percebi que o campo onírico era um tema recorrente nas falas de especialistas locais em práticas de cura. Por meio de sonhos, pajés poderosos podem agir à distância. Através dos sonhos pessoas comuns reencontram pessoas mortas, espíritos presos à terra, encantados à busca de desencantar-se, bem como localizam tesouros enterrados. Durante o

sono, o que entendemos como pesadelo era descrito como agressão, “porrada” de espíritos que “judiam” das pessoas enquanto dormem. Um senhor de meia idade, dono de um restaurante local, me falou que tanto em seu sítio na floresta, quanto em sua casa na vila, já levou “porrada” enquanto estava deitado dormindo em sua rede. Na sua visão, uma ação dos donos do lugar. Na ótica dos especialistas a importância dos sonhos foi expressa não como reflexo da realidade, mas como a própria realidade. O estado de sonho, além de tornar o corpo vulnerável a ataques deste tipo, também abre a possibilidade para a capacidade de prever situações e de reencontrar pessoas falecidas que, em muitos casos, ainda procuram os vivos para aliviar algum pesar que os impedem de ascender ao céu.

Minha própria experiência nos lugares do Lago Verde passou a ganhar sentido dentro desse campo semântico. A análise dos sonhos era parte da experiência de compreender os fenômenos invisíveis envolvendo a agência de espíritos e seres encantados. Com o tempo percebi que esses fenômenos faziam parte da experiência de muitos de meus interlocutores mais velhos e foi explicado por eles como relacionado à agência dos *donos do lugar*, pessoas invisíveis, entendidas como espíritos de diferentes ordens e procedências que mantinham uma relação de domínio com áreas específicas do território.

Com o tempo percebi que relatos de “porradas” que as pessoas às vezes levavam quando estavam dormindo ou passavam pelos domínios dos encantados, faziam menção a espíritos que ali residiam, vagando de forma etérea, ou morando no *fundo*, ou mesmo contido em alguma planta, como uma samambaia ou plantas que possuem o predicado de pajé (ALBUQUERQUE, 2012; ALBUQUERQUE e DA SILVEIRA, 2016) .

A relação de maestria e domínio expressa nas espécies vegetais chama a atenção para a porosidade entre domínios classificatórios que nós, desde a perspectiva das ciências ocidentais, entendemos como unidades discretas e estanques. Em certo momento da pesquisa notei que essa ideia estava contida em uma narrativa que um velho senhor me contou e que somente depois de voltar de campo compreendi como se referindo às *plantas pajé*. A narrativa remete ao contexto da memória coletiva envolvendo as experiências do pai do narrador, um pajé e membro da irmandade do Espírito Santo.

Os aspectos sublinhados extrapolam sua participação como caixeiro da festa do Divino Espírito Santo e apontam para os quadros mais gerais das experiências e de conceitos xamânicos subjacentes a essas práticas religiosas. Entre algumas das narrativas com um tom fantástico que o narrador me contou nas vezes em que conversamos na varanda de sua casa em 2016 e 2017, uma em particular se destacou pela extrema dificuldade inicial que eu tive de compreender o que dizia e ao que fazia alusão. O acontecido narrado com extrema habilidade, recheado de onomatopeias, expressões corporais e com uma memória dos detalhes se desdobrava a partir de fusões entre noções que para mim eram completamente distintas, como, por exemplo, a diferença nítida, ao meu olhar culturalmente orientado, entre os “reinos” animal e vegetal. Essas fusões apontavam para formas de conhecer em que natureza e cultura não operam como polos opostos, mas como dimensões interdependentes, que modulam interpenetrações e cujos limites são porosos.

A narrativa envolvia uma onça que apareceu repentinamente na noite de uma da festa do Divino Espírito Santo e matou oito porcos. Não era uma onça qualquer, mas uma onça que “nascia em árvore” e “era plantada” por um velho. Um homem pediu ao velho uma semente dessa planta e a plantou. A árvore nasceu e as onças passaram a comer os bois que ele criava. Certo dia os bois atacaram a onça e a furaram, mas ela somente foi morta posteriormente por um caçador. E fim. Além de achar mal acabada, a história carecia de qualquer sentido para mim. Por que teria me contado essa estória, se afinal conversávamos sobre seu pai?

Apesar de eventualmente ser descrito como “mentiroso”⁸⁸ e contador de muitas histórias, esse narrador carregava também um prestígio associado ao repertório de histórias suas que constituíam narrativas de domínio público que provocavam reconhecida hilaridade. Sua habilidade em contar histórias era reconhecida e incontestável, sendo capaz de prender a atenção do seu interlocutor por horas. Não raro cheguei no começo da tarde e saí de noite de sua casa, e ainda com muita dificuldade para despedir devido a forma como prendia minha atenção com suas narrativas cheias de detalhes, contadas com gestos leves, olhar vivo, memória aguçada, modulações de voz e pontuadas por divertidas onomatopeias.

⁸⁸ A categoria “mentiroso” entre os Borari da vila de Alter do Chão tem um sentido amplo e não apenas se refere àqueles que divergem da verdade, no sentido ocidental desse termo. Mentiroso é um termo que de forma geral é aplicado como um eufemismo de pajé e como designativo dos contadores de história que possuem poder de atração sobre seus ouvintes.

Apesar do desconforto derivado de minha incompreensão, apostava que, em tudo que me dizia, havia um sentido subjacente e que só poderia compreender com muito mais tempo de análise do conjunto do material produzido em campo. Depois do trabalho de campo percebi que havia ouvido algumas narrativas sobre um tema correlato. A ideia de uma árvore que dava frutos onça somente ganhou nova perspectiva quando vista sob a ótica das narrativas sobre as plantas-pajé, um determinado conjunto de espécies vegetais que são percebidas e tratadas como morada de *caboclo* e nesse sentido personificam o próprio *caboclo*, que nesse contexto pode ser entendido como espíritos auxiliares protetores da casa e da família do dono da planta.

A ideia subjacente à narrativa da onça que nasce de uma árvore parece estar associada à prática de *curar* plantas, ou seja, aplicar-lhes um tratamento ritual para que possam se tornar um receptáculo de um espírito protetor do lugar e das pessoas que o habitam. É como se a prática de cura envolvesse um processo de produção da subjetividade, de “*ensoulment*” da planta por meio da ativação da agência de seres encantados e da atribuição de uma alma a um ser/objeto anteriormente inanimado. Outras plantas apresentariam esse atributo independente da ação humana. Casos etnográficos envolvendo processo de “*ensoulment*” (atribuição de alma) de objetos inanimados, que são infundidos de subjetividade e se tornam gradualmente preenchidos de alma são apresentados e discutidos na recente coletânea *The Occult Life of Things* (2009) que trata dos atributos construcionistas e da importância dos objetos nas cosmologias de povos indígenas amazônicos. Interessante notar em relação às plantas-pajé há uma aproximação com outros casos etnográficos na obra acima citada na medida em que tais espécies são marcadas por dispositivos linguísticos, no caso aqui apresentado, pelo predicado “pajé”, em português.

Voltando à narrativa sobre a planta que dava frutos onça, uma das ideias subjacentes é que ao “curar” a planta com certo procedimento ritual esta se torna a morada de um *caboclo* que passa a proteger as pessoas que vivem no lugar. A planta nesse caso apresenta qualidades de *tajá*⁸⁹ e assume a potencialidade de abrigar uma força caracterizada pelo poder de se transformar num animal predador (jiboia ou onça) que, nesse caso, saía à noite deixando seus rastros. A proteção, no entanto, se reveste de ambiguidade na medida em que “o *tajá* cresceu tanto que criou

⁸⁹ Termo polissêmico utilizado para se referir a espécies vegetais variadas associadas à plantas-pajé. Também descreve o objeto patogênico (*tajá*) que o pajé chupa do corpo de alguma vítima de ataques de feitiçaria.

filhos e já podia ameaçar os donos da casa”. Outra chave de interpretação de eventos deste tipo é sugerida por Marta Amoroso com o foco na relação entre homens e predadores entendidos como potenciais aliados. Sobre a prática de amansamento e a convivência temporária entre homens e jiboias entre o povo Mura, no sentido de que esta possa intervir a favor dos homens, protegendo-os e ensinando-lhes segredos, Amoroso nota que essas interações “remetem a um campo de questões relacionadas à atração entre afins” descritas entre outros povos indígenas amazônicos (2013:111). Embora não se atenha ao processo de subjetivação e focalize na relação entre humanos e animais predadores, sua análise parece se aproximar de princípios sublinhados nos modos de relação generalizados do tipo “predação familiarizante” apontados por Carlos Fausto (2008). Nesse caso a relação é necessariamente interrompida pela inviabilidade de consumação da familiarização de um predador por parte dos humanos.

Por outro lado, existem plantas-pajé tais como cipó-pajé (família das *Malpighiaceas*), moreru-pajé (*Pistia stratiotes*), vindicá-pajé (família das *Zinziberaceae*), peão-pajé⁹⁰ (família das *Euforbiáceas*) e comigo ninguém pode-pajé (*Dieffenbachi spp*) que são *caboclos*, independentemente da ação humana. Um morador local, por exemplo, me afirmou que em sua casa existia uma samambaia onde morava um espírito protetor, fato que atestava pela reação atípica do cachorro da família. Nesse caso, o que parece que está sendo sublinhado é a perspectiva do cachorro marcada pela visão apurada⁹¹ e pelo fato de sentir a presença de *espíritos* e *caboclos*. Destaco enfim que o conceito de cura sugere que a relação de domínio e maestria (FAUSTO, 2008) entre planta, *caboclos* e pessoas, também pode ser produzido e fomentado pela ação humana.

A prática de “curar” objetos, plantas, animais e pessoas pode ser vista de uma perspectiva mais ampla da capacidade de agenciar dispositivos de geração de potencialidades cosmológicas (CORDEIRO, 2017) por meio da operação em diferentes registros das práticas simbólicas. Diversos atos rituais de curar objetos, plantas, animais podem ser vistos nessa ótica. Caçadores se

⁹⁰ Embora o nome popular mais conhecido desse gênero seja “pinhão”, localmente ele é chamado de “peão”. A única explicação que tive sobre porque o peão-roxo é entendido como um “peão” apontou para os atributos de agencialidade dessa planta: “porque ele é um peão, um cara valente. O peão tem a força de um homem forte”.

⁹¹ A secreção de seus olhos (remela) teria a propriedade de propagar as afecções caninas e alterar a perspectiva e o ponto de vista de quem as usa. A temerosa prática de passar sua remela nos olhos – “brincadeira” realizada em tempos antigos – implica no perigo de assumir a perspectiva do cachorro, não suportar as visões e enlouquecer.

curam, assim como curam suas armas e seus cachorros para evitar *panema* e para aumentar sua chance de sucesso na caçada. No caso do caçador, para cada tipo de caça existe um *manacá*⁹² próprio. As espingardas podem ser curadas com a fumaça de algum espinho de palmeira. Plantas podem ser curadas e regadas com preparados específicos para que possam abrigar espíritos protetores lugar (ALBUQUERQUE, 2012).

Neste sentido, o “endireitamento” do curador *sacaca*, técnica aplicada em seu processo iniciático para que ele possa receber os espíritos auxiliares em seu corpo, também pode ser visto como uma forma de “cura”, na medida em que o prepara se constituir como morada, ainda que temporária, de *caboclo*. A cura prepara um continente para receber um conteúdo, mantendo com este uma relação metonímica. O processo de *endireitamento* prepara ritualmente o corpo do curador *sacaca* para abrigar a potência do *caboclo* que no processo de incorporação assume o controle temporário de seu o corpo. No caso de algumas plantas-pajé, esse tratamento não é necessário já que, independente de cura, são moradas de *caboclos*.

Fiz essa digressão sobre o tema das plantas pajé e a questão da importância que os meus sonhos adquiriram durante a pesquisa para apontar como a questão dos donos do lugar surgiu no meu encontro etnográfico como uma forma de compreensão mútua (MADAN, 1982), como fenômeno experimentado pelos meus interlocutores e cuja significação passava por um campo de interpretações estruturado a partir dos conhecimentos xamânicos.

“É mistério, mas é fenômeno”, me explicou um comerciante local da família Costa, a respeito da aparição das chamadas *visagens*. Ou seja, ninguém dos leigos sabe explicar direito o porquê, mas é reconhecido que essas aparições de fato acontecem e afetam a vida das pessoas. Mas foi no contexto da realização das festas de santo e da aproximação dos curadores locais que esse tema se desvelou de forma mais clara para mim. Durante esses eventos pude perceber, presenciando eventos com repercussão local, que grande parte de ataques associados à agência de espíritos e encantados era desencadeada por ações descuidadas de pessoas comuns em seus domínios territoriais.

Na primeira viagem que realizei para a Alter do Chão, entre julho e agosto de 2008, tive a oportunidade de conhecer e participar das festas de santo celebradas na própria vila e perceber

⁹² Preparado à base de vegetais.

que os curadores não apenas continuavam agindo, como seus poderes continuavam sendo socialmente reconhecidos. Era tempo da festa de Santa Ana e como se tratava da “santa dos pobres” a festa foi realizada na casa de sua “dona”, no bairro do Jacundá.

Entre as rezas e folias, ocorriam práticas de curas “espirituais” mais brandas e, por isso, feitas em público, sem muita privacidade. Uma mulher segurava o braço de um homem que se queixava de dores na articulação do ombro, enquanto com semblante sério recitava algo inaudível e segurava em uma das mãos uma garrafa pet de 0,6 litros com uma mistura de água e plantas. Posteriormente o homem que estava sendo curado me disse que suas dores nos ombros estavam crônicas e que algum tempo depois da cura havia ficado bom. Esse ocorrido mostrou que, diferente do discurso público, o universo da cura xamânica era constitutivo das práticas locais.

Estabelecer contato com os curadores foi o objetivo que se tornou central no trabalho de campo realizado entre 2016 e 2017. Em 2016 busquei me aproximar dos curadores da vila e percebi que ainda se mantém ativos em trabalhos de cura, mas que adotam uma postura de extrema reserva e discrição em relação às suas atividades. Durante o período que estive na vila, a relação entre os curadores e os agentes da biomedicina parecia ser distante, mas havia tolerância e até mesmo incentivo por parte do médico que receitava remédios caseiros e não se opunha à ação de curadores.

Além de terem conhecimento de um extenso rol de remédios minerais, vegetais e animais para o tratamento de uma diversidade de doenças (BRANCH e SILVA, 1983), os habitantes da vila ainda continuavam recorrendo a curadores para tratar de uma série de disfunções e enfermidades mais severas que resistem ao tratamento caseiro ou que são classificadas como doenças que não “pertencem ao médico”, cujo tratamento é de competência do curador. A participação nas festas de santo marcou minha aproximação etnográfica e afecções próprias com o universo mais amplo das práticas e concepções sobre doença e cura na região do Lago Verde.

A aproximação dos curadores habitantes da vila me fez perceber claramente que as atividades de cura não-biomédicas continuavam acontecendo a despeito do consenso geral de que na vila já não existiam mais bons curadores e de que “pajés” eram coisas do passado. Alguns descaminhos de minha trajetória de pesquisa sobre esse assunto me afetaram diretamente,

particularmente no contexto dos preparativos para a festa da Santíssima Trindade, quando fui convidado por uma curadora já idosa que eu já havia conhecido em 2008 e conversado, a despeito de advertências quanto à sua personalidade. De forma até irresponsável, transgredi advertências em nome da curiosidade etnográfica e aceitei seu convite para participar como mordomo (ajudante) da festa que iria acontecer no mês seguinte. Se por um lado essa inserção me permitiu o acesso às categorias do universo da cura não biomédica, por outro, as relações com minha interlocutora, ficaram confusas ao longo da festa.

Algum tempo antes disso, outro acontecimento ajudou a consolidar a ideia de que os modos pelos quais eu era incorporado às dinâmicas locais tinha relação com uma lógica de predação, modulada em diferentes intensidades. Um acontecimento ambíguo [para mim] marcou as noções de meu pertencimento a uma das famílias com as quais me relacionei com maior profundidade. Certo dia, a matriarca com seu característico bom humor anunciou minha chegada dizendo, “chegou o bastardo”. Não sem choque recebi as boas vindas. Controlei o choque. Ser chamado de bastardo onde moro é uma ofensa. Mas ponderei e percebi que nesse caso estava implicada a própria posição da matriarca como mãe solteira de sete de filhos igualmente “ilegítimos”. Neste sentido me equiparava, no registro verbal, aos demais, como um filho. Eu, de certa forma, fui incorporado a essa lógica de filiação adotiva, sendo cuidado e alimentado no contexto de relações em que não era poupado de provocações e ridicularizações que rendiam ótimos momentos de diversão para todos e alguma apreensão para mim. Pareciam querer me dizer algo sobre os modos de relações locais. Outros aspectos da etnografia também sugeriam a generalidade de um modo de relação marcado pela lógica da “predação familiarizante” (FAUSTO, 2008).

Em diferentes registros e com diferentes intensidades os dois casos citados acima e marcantes de minha experiência etnográfica revelavam que minha familiarização com meus interlocutores estava associada a algum grau de predação simbólica. Certa vez ouvi uma recomendação enfática de não participar de uma determinada festa de santo que iria ocorrer em uma colônia, pois eu era alguém que eles viam como um “político”, uma “pessoa importante” e poderiam querer coisas de mim, o que em situações de festa com bebidas alcoólicas teria o alto potencial de gerar desentendimentos.

Paradoxalmente, a reação extremamente perturbadora desencadeada pelo mal entendido com um de meus interlocutores me levou a uma aproximação ainda maior dos contextos discursivos e práticos da pajelança, me conduzindo a um mergulho mais profundo em práticas e narrativas referidas como “lendas” ou “coisas do passado”. Ao invés de me afastar do contexto das festas, essas afecções constituíram parte da busca por sentidos locais de minha própria experiência etnográfica.

4.4 – Encantados como donos dos lugares

Até aqui tentei mostrar que a noção de domínio dos *donos dos lugares* é parte de um sistema de conhecimento que considera a existência, a comunicação e a negociação continuada com os encantados, seres entendidos como fonte de potencialidade nos processos de adoecimento e cura. Nessas interações, natureza e cultura se complementam como componentes interdependentes de uma mesma realidade vivida e cujas intersessões se expressam principalmente no contexto das práticas de cura envolvendo a atuação de curadores conhecidos como *sacaca*. Nas páginas seguintes, abordo alguns sentidos de aproximação entre natureza e cultura por meio da observação dos modos de relação com os lugares e com os seres visíveis e invisíveis que os habitam. Para isso trago algumas narrativas que sublinham a importância da relação entre homens e encantados a partir perspectiva da cosmologia dos povos indígenas e tradicionais no baixo Tapajós.

A relação com os “lugares respeitados” envolve diretamente a relação com esses seres, os quais são entendidos como pessoas. Pessoas antigas e contemporâneas, “pessoas da região” [amazônica] que viveram ou passaram pela área em que morreram e se encantaram, tornando-se parte da paisagem como *bichos* ou na qualidade de mestres. Na visão de curadores mais envolvidos com o catolicismo, o devir dessas pessoas que se encantaram varia entre assumir a perspectiva de espíritos mais brutos como os dos *bichos* ou formas mais elaboradas como os encantados *caboclos de corpo e alma*, espíritos que possuem corporalidade humana e podem se manifestar entre os não encantados em seus próprios corpos humanos.

4.4.1 – “Em cada ponta tem um dono”

Entre os moradores tradicionais de Alter do Chão é de conhecimento geral a ideia de que cada igarapé e cada ponta nas margens do rio Tapajós tem um protetor, um *dono* ou uma *mãe* que “toma conta do lugar”. A relação desses seres com lugares é de cuidado e proteção ao ambiente, bem como ao conjunto de componentes de seu domínio. Assim, cada um desses seres tem manifestação e personalidade própria e estão diretamente ligados a determinados segmentos do ambiente.

A ponta do Cururu, ninguém pode passar lá em certa, porque a mãe... Cada ponta tem uma mãe. Pra nós, cada ponta, cada enseada, cada lago, tem alguém guardando. Então lá na ponta do Cururu tem um casal de criança, de bebê, que sempre tão sossegado lá, quem vê não pode mexer.

A fala acima, de um não especialista, aponta as características do dono de um local específico e associa a territorialidade indígena aos domínios dos seres encantados na medida em que estes são percebidos como guardiães de territórios nos quais “não se pode mexer”. A proibição de passar em certos lugares e determinados horários revela também que esses seres possuem uma temporalidade própria. Ao meio dia e às 18 horas são “horários em que os *bichos* mais perseguem” porque é a hora em que eles saem para andar.

Essa fala foi dirigida a mim no contexto dos levantamentos de informações para a identificação das terras de ocupação tradicional dos autodenominados Borari de Alter do Chão. Se por um lado, nesse contexto altamente politizado a referência a esses seres ancoravam demandas territoriais, por outro, a experiência etnográfica das festas de santo revelou uma perspectiva vivencial sobre essas narrativas públicas sobre os encantados na medida em que esses seres emergiam como ponto nodal de modos específicos da relação com os lugares.

Essas narrativas, informadas por conhecimentos xamânicos associados ao relacionamento com os lugares entendidos como moradas de espíritos, desvelam categorias de pensamento e conceitos sobre a abrangência da noção de pessoa e a existência de seres plurais (CAYON, 2017) que habitam o cosmos. Neste tópico abordo os conhecimentos xamânicos sobre

os lugares como um complexo sistema simbólico percebido não apenas como um reflexo ou representação do real, mas como uma dimensão operante deste e sobre este.

De forma geral, em *Alter do Chão*, narrativas sobre esses seres são apresentadas como coisas do passado, principalmente de um tempo em que a vila de Alter do Chão ainda não era asfaltada e ainda não havia luz, nem “progresso”. Memórias desse lugar/tempo são cada vez são usadas como contraste para se referir a conjuntura contemporânea marcada pela transformação radical dos ambientes e da presença maciça de agências modernizantes e atores sociais com lógicas territoriais diversas. Lembrar-se desse tempo é lembrar-se de uma modalidade específica de relação com os lugares, componente que se expressa como “apego à tradição” nas narrativas entre os antigos habitantes da vila.

Essas narrativas estão presentes na própria produção da paisagem. Neste sentido, a narrativa mítica constituinte do lugar da vila ressoa em concepções amazônicas mais gerais e envolve a inscrição na paisagem de seres ancestrais e pessoas magnificadas. De acordo com essa narrativa a sobreposição de dois seres poderosos subjazem a paisagem da vila: a cobra grande e Nossa Senhora da Saúde, padroeira da vila. A cabeça da cobra grande morava debaixo do pé da Santa na igreja, “os antigos comentavam”, expressão que dá início a esse tipo de narrativa. “Os antigos diziam” que a cobra grande que havia debaixo do Lago Verde media cerca de dois mil metros e se dispunha de tal forma entre a serra Piroca e a igreja que sua cabeça ficava “debaixo do pé da santa” (Nossa Senhora da Saúde). Seu corpo atravessava a ponta de areia conhecida como “ilha do amor” por meio de um túnel subaquático, que ainda seria bastante utilizado pelos botos que atravessam do rio Tapajós para o Lago Verde e vice-versa.

Um jovem me contou que, certa vez, seu sobrinho queria saber sobre a cobra grande, se era lenda ou história. Ele o respondeu com a seguinte história que sua avó contava: um dia, Nonato, um importante curador da vila estava pescando no Lago Verde e de repente escutou uma cantiga: “eu me chamo Noratinho, Noratinho cantador, por água sou uma cobra, por terra um bom curador”. De repente uma cobra saiu da água e de sua boca um homem. Era Norato e queria ser desencantado. Para isso deu as instruções ao curador de como deveria proceder. O procedimento implicava em voltar em uma quinta feira a noite com um conjunto de ingredientes que depois de benzidos deveriam ser jogados dentro da boca da cobra assim que ela aparecesse.

Seguindo um enredo padrão das narrativas sobre os pedidos de desencantamento feito por encantados, Nonato não fez o procedimento e assim a cobra (Norato) continuava “andando” por ali, passando do rio Tapajós ao Lago Verde pelo túnel subaquático. A narrativa que iniciou evocando as conversas com o sobrinho e as memórias da avó foi finalizada com a seguinte assertiva: “eu penso que essas coisas estão tudo no seu cantinho. Quando explorarem Alter do Chão por causa do turismo vai dar muita zebra ainda”.

Encontros com a cobra-grande personificada em Norato é um tema abrangente entre as populações do baixo Amazonas e constitui parte central do repertório folclórico. No entanto, a forma como os habitantes dessa região consideram essa narrativa é bastante diferente da forma como ela se apresenta no campo do mercado das festividades folclóricas consumida pelos turistas. Primeiro por que se apresenta como parte de uma longa tradição oral e segundo por causa das noções associadas à agência da cobra grande. Neste sentido, a agência da cobra seria responsável por constituir aspectos marcantes da paisagem e de um “lugar respeitado”.

Na vila de Alter do Chão, por exemplo, as movimentações de terra atribuídas ao movimento de acomodação da cobra teriam dado origem a um grande buraco nas imediações da igreja, onde tinha uma *mãe* que “engolia tudo” que era jogado para tampar o buraco. Essa *mãe* se expressava principalmente por meio de aparições descritas como visagens.

Dos índios daqui, olha, quando se formou essa vila toda, porque era só um bocadinho, um pedacinho. Dali daquele grupo da escola, colégio, até aí perto de onde dançam, o CAT [Centro de Atendimento ao Turista], era cada buracão do tamanho dessa casa, os índios cavaram aqui pra fazer as louças dele, panela, pote e aguidar. Mas era buracão feio, muito feio, era espinho, era tucumazeiro, tucumã. Era, era uma mata feia. Mas era cada jutaizeiro assim, no buraco, e a gente não podia nem entrar que era muito espinho [...] Sumia tudo naquele buracão. E era perigoso esse buracão, esse eu me lembro bem. Aí disseram que aí nesse buracão tinha uma mãe, tinha um bicho lá dentro que devorava aquilo. Quando foi um dia, chegou do Itapari um tal de Barabau, aí o meu irmão era comissário, e o Barabau era agente. Veio de lá do... aí então tinha uma cadeia lá, o Valeriano dizia: “olha Barabau, tu vai guardar que tem uns preso lá. Aí o Barabau: “que faço? Compro umas garrafas de cachaça...” e ia beber lá com os presos. Quando foi um dia, ele veio pra dormir uma noite, a casa do meu tio era bem nessa travessa aqui, quando ele passou lá de frente do buracão, saía de lá uma porca grande, isso eu vi, dessa altura, nossa casa ainda era ali, a porta da nossa casa era japa, palha preta, e a casa era empalhada de palha, coberta com palha. “Ei, dona Joaquina, dona Joaquina, acuda!” E a porca atrás do Barabau. Aí abriram a porta da nossa casa, olha a porca, as

galinhas comandam no luau, a gente via, não tinha luz, a porca e as galinhas babando pra pegar o Barabau. E foi jogando com a porta e tudo. Ai correram pra ver da onde a porca saiu e ela entrou lá, nesse buracão. Mas não se tapava esse buraco de jeito nenhum, se tapava, quando dava uma chuva, afundava de novo. Era muito feio... Mas essa vila tinha histórias. Passasse de nove horas adiante, a visagem, sei lá, ia correr atrás.

A memória da vila no começo do século XX, além de ser marcada pelas relações de parentesco que deram origem a uma *comunidade*, é também referida pelas intervenções humanas na paisagem e pelas afecções destas nos moradores locais. A orla da vila foi um dos principais objetos de intervenção uma vez que dificultava o acesso à margem do lago e também um local de muitas visagens. Elemento especial de uma paisagem perigosa, o grande buraco que se estendia por algumas dezenas de metros, possui centralidade nessas memórias.

A *mãe/bicho* que morava nesse buraco se manifestava por meios de inúmeras visagens que provocava medo e *espanto*⁹³ nas pessoas, principalmente nos bêbados, alvos mais fáceis. A fala acima, de uma antiga moradora da vila, relata o medo que as visagens provocavam nas pessoas. As visagens, manifestadas em porcos e galinhas, bem como a dificuldade em tapar o buraco são apontadas como efeito da agência da *mãe* que ali habitava e que “devorava” tudo aquilo que era colocado para fechá-lo.

Além da agência da *mãe*, a produção do buraco também é atribuída à agencialidade de “índios antigos” que cavavam para fazer suas louças. Em outras narrativas as causas que levaram a formação do buraco são atribuídas às acomodações do corpo da cobra-grande, cuja cabeça ficava debaixo da igreja, aos pés da santa. A origem do buraco é, portanto atribuída a diferentes agentes causais conectadas em função de uma modalidade de relação específica com a paisagem, caracterizada pela inscrição de sua agência em determinados lugares. Nesse registro, *bicho*, *mãe*, cobra-grande e índios antigos são enunciados como potências de formação da paisagem.

Os seres encantados que ocupam esses lugares figuram em uma posição de dono e possuem a habilidade de transformar em diversas formas. Uma maneira pela qual se manifestam e “se apresentam” às pessoas comuns é através de visagens, cujo potencial patogênico pode ser visto como um desdobramento de sua *malineza*. Eduardo Galvão (1955) no glossário de sua tese define a visagem como uma “aparição sobrenatural” como atributo de certos “*bichos*”

⁹³ Categoria que se refere a um estado biopsíquico alterado, uma doença que “pertence ao curador”.

“associados a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata” (curupira, anhangas, cobra grande matinta-perera, boto, companheiros do *fundo*/encantados, mãe de bicho, animais como o veado e outros). Ressalta que esses possuem uma capacidade transformacional, de surgir em variadas formas, dominando ou controlando um setor do ambiente natural. Esse domínio resulta em sua capacidade de exercer poderes que afetam diretamente a saúde dos seres humanos (*ibid*: 110).

Em meu trabalho de campo, a visagem foi descrita como uma aparição incógnita, “uma coisa que você vê, mas não sabe o que é”, e designada por termos como *misura* ou “coisas do mundo” (em contraposição às “coisas de Deus”⁹⁴). Essas aparições se manifestam como animais (cavalo branco, um porco grande, galinha grande com pintos cobras pequenas e grandes), animais extraordinários (jacaré de três cabeças, jacaré de dois rabos, pássaro com boca na barriga), pessoas (homens, mulheres, crianças, padre) e seres compostos (crianças montada num jaboti).

As visagens ocorrem principalmente em lugares reconhecidos como de antiga ocupação ou passagem indígena, principalmente próximo às áreas de terra preta e nos antigos caminhos, conhecidos também como *caminho fundo dos índios*⁹⁵. Enseadas, pontas, lagos à margem do rio e localizados em terra firme, no meio da floresta, bem como outras feições da paisagem são potenciais lugares de visagem. Pode-se dizer que a visagem é um atributo de lugares específicos e personificados; uma potência com a qual é necessário saber lidar no sentido de evitar processos de adoecimento e até mesmo a morte.

Durante minha pesquisa muitos casos antigos e recentes me foram relatados envolvendo o perigoso e até mesmo fatal encontro com visagens. Um dos muitos lugares construídos a partir dessas histórias é a ponta do Cururu, cuja *mãe* é descrita como sendo duas crianças. Certa vez uma mulher que passava por lá viu as crianças e, por isso, precisou consultar um importante pajé da vila, o qual recomendou que não mexessem nelas.

⁹⁴ Sobre a oposição às coisas de Deus dessas manifestações minhas observações se aproximam do conteúdo das narrativas de moradores de Parintins (SLATER, 2001) que apresentam variações na percepção destes seres como opostos às coisas do domínio divino e como seres amorais, não opostos, mas indiferentes àquele domínio, embora situados “abaixo de Deus”.

⁹⁵ Como apresentei no segundo capítulo Curt Nimuendaju (2004) mapeou parte desses caminhos revelando que os mesmos conectavam as antigas áreas de habitação com ocupação de longa duração e constituíam parte de uma rede de lugares dos sistemas regionais formados ao longo do primeiro milênio do calendário cristão.

O encontro com donos podem gerar judiações que somente podem ser remediadas com a ação do pajé, que dependendo da gravidade do problema e do diagnóstico pode recomendar benzimentos, defumações e até mesmo uma sessão de incorporação com o auxílio do *pessoal do fundo*. Ocorre da pessoa afetada se perder na mata o que geralmente é atribuído à ação do Curupira, *bicho da mata*. Essa ação maléfica do Curupira é entendida como uma judiação e não propriamente uma doença. Alguns artifícios como oferecer um cigarro ou um brinquedo feito de trançando de cipó com a ponta escondida podem ser realizados para tentar sair da judiação.

Um dos muitos casos relatados trata da história de uma senhora que se perdeu na localidade Recordação. Seus parentes foram procurar e no percurso, com vistas a ludibriar o *bicho* fizeram um brinquedo para Curupira, mas os envolvidos chegaram à conclusão de que não havia sido o curupira que tinha *judiado* dela. As buscas demoraram sete dias, “reviraram esses matos”, mas não a encontraram. No último dia de busca acharam a mulher, que estava inconsciente, “sem saber o que aconteceu”, há vários quilômetros de distancia, perdida na beira de um lago na beira do rio Tapajós. Ela havia terminado de fazer o parto de sua mãe e foi com *alguém*. Esse alguém desconhecido a levou.

Os encantados podem não só judiar de uma pessoa, mas tentar levá-la para seus domínios no *fundo*. Casos envolvendo pessoas que são levadas por *encantados* são narrados como acontecimentos do presente, havendo casos ocorridos há poucos anos. Pouco tempo antes de minha passagem pela região, um parente de uma professora da comunidade havia sido levado por uma mulher que “ia conduzindo ele”. Alguns desses casos em que pessoas são atraídas por outras pessoas invisíveis são atribuídos à ação dos encantados que desejam levar a pessoa para seus domínios no *encante*. Em outro caso acontecido recentemente um menino que “caiu no igarapé sem se molhar”, teria sido empurrado por “alguém deu um tapa nele pra dentro da água” e “ele foi andar por debaixo de uma cidade”, no encante, morada dos encantados.

Os habitantes dessa cidade, além de atrair humanos para seus domínios, também eventualmente subiriam a superfície emanando sua agencialidade para além de seus domínios. Narrativas dessa ordem dão conta da presença de periódica de um grande *navio iluminado* que parava entre Santarém e Alter do Chão e do qual desembarcavam homens, mulheres e crianças, todos encantados. No campo semântico dessas narrativas o lugar chamado de Tepoceio é

entendido como um lugar de trânsito indígena muito antigo, uma paragem importante no contexto das movimentações históricas e que me foi descrito como “o pulo”, pois era um antiquíssimo ponto de conexão entre o rio Tapajós e o Amazonas. O trânsito de pessoas nesse lugar abrangia os encantados que em seu “barco iluminado”, uma “canoa grande”, aportavam periodicamente. A narrativa abaixo segue o enredo em que o encontro com esses seres representa um perigo à saúde dos seres humanos comuns.

Viram um barco iluminado se encostando no Tepoceio. Começou a sair gente. Era tipo uma canoa grande. Dizem que levavam enxada, ferramenta. Subiram no rumo do Tepoceio. Osvaldo ficou de cabelo tufado ao ver. 'Que porra é isso'. Era temporal e chuva. Eles pegaram o barco e subiram. Viram o barco na frente dele. Vieram parar em Alter do Chão. Se consultou em Alter do Chão com Pifânio. Esse disse que foi bom não ter mexido com eles. Que eles foram deixar lá. Devia ser..o espírito daqueles que enterravam alguma coisa...Eles foram enterrar lá e voltar. Depois de ter visto isso ficou ruim, se sentindo mal. Por isso eu sou cabreira com o Tepoceio. Antigamente conseguiam identificar o barco pelo seu barulho quando passava do Itapari. Quando chega na frente do Tepoceio o barulho some. Dizem que o Tepoceio engole o barulho.

Um aspecto sublinhado diz respeito aos atributos de personalidade dos encantados. Os encantados vistos desembarcando no Tepoceio são caracterizados pela narradora como espíritos de pessoas específicas, “daqueles que enterravam alguma coisa”, em alusão às pessoas apegadas às suas posses que morreram no período da guerra da cabanagem. A posição de humano desses seres é reforçada pela posse dos instrumentos agrícolas típicos das práticas produtivas locais como a enxada. Tanto o trabalho agrícola, como a realização de festas são práticas centrais das dinâmicas sociais dos habitantes do encante.

Além dos atributos dos seres que habitam esses domínios, a narrativa também sublinha as maneiras próprias de conhecê-los. Nesse aspecto, mostra que elementos da percepção revelam outras dimensões dos lugares, sugerindo que o conhecimento dos “lugares respeitados” e seus *donos* passa não só pela cognição, mas pelo discernimento, conduta que leva a uma compreensão perceptiva do lugar em que sensações corporais táteis e olfativas são levadas em consideração.

Agente sente. Eu sei que também uma vez foi na escola do campo... Nós fomos lá.... Fomos falar com uma professora, só que ela não estava. Aí aproveitamos, 'bora conhecer, bora'. Eu sei que eu andei até um certo limite, de lá eu não andei mais, eu não fiquei com condição de andar. Como se tivesse algo muito

pesado, algo mal, alguma coisa ruim. Parece que minha cabeça ía crescendo assim. De lá nós voltamos. Com certeza lá deve ter alguma coisa. Acho que não é boa. Tudo também a gente tem nosso limite. Por que nem sempre onde o pessoal espiritual pode ir, a gente pode ir.

O Tepoceio é como se fosse um mercado. Na frente da cidade, mercado. Foi o sentimento que deu. Escutava muito barulho, de pessoas conversando. Em cima daquela serra tem uma concentração de espírito muito forte. A gente sente. Eu tenho pra mim que tudo aquilo ali foi habitado. Aquela parte todinha lá. Acho que era tão forte, que nosso povo se reunia tudo lá. Por isso que eu digo, ali é uma cidade muito grande, por que todo mundo enxergava. Todo muito via navio que encostava, então descia gente com mercadoria, gente que ia para festa, tudo tinha ali. Ai então eles sempre contavam...muita gente da vila contava. Você pode prestar atenção que ali é um lugar pouco visitado. Isso é muito bom. E também ai naquela parte é como se fosse um lugar para não ficar. É muita pedra, muito pedregulho. É algo que não vai te deixar confortável. É algo como se fosse uma proteção para que as pessoas não pudessem ficar lá...

No primeiro trecho “algo pesado” que transmitia a sensação de que a cabeça estava crescendo. No segundo, o desconforto que o lugar transmite revela que este não era um lugar para ficar, mas um lugar de trânsito. O conhecimento se constrói por meio do “sentimento que deu”. Enfim, por meio de percepções e sentidos táteis, olfativos e auditivos constrói-se o discernimento necessário para compreender, por exemplo, o alinhamento do espírito do lugar (se são bons ou não) ou então sua procedência e morada (se da mata ou do *fundo*). Para conhecer esses lugares é preciso discernimento, atributo entendido como uma habilidade do corpo e não apenas cognitiva.

Em lugares que a gente vai tem coisas boas e tem coisas ruins, tem coisas que a gente sente e coisa que a gente não sente, por isso a gente tem que ter um discernimento muito forte dos espíritos para saber o que é e o que não é. Por exemplo, eu sei que na escola irmã Doroty tem algo ‘sobrenatural’, mas é um lugar que eu posso ir, mas eu tenho meu limite de ir. As vezes as pessoas se dão mal porque acontece algumas coisa com elas e elas pensam que são todo poderoso. A gente tem nosso limite. Na ponta do Cururu é um lugar algo que não me sinto bem. Se eu não sinto bem lá eu não vou procurar saber porquê. Às vezes quando tu vai num lugar e tu vê por exemplo...tu viu lá os pretos. É alguma coisa que os donos lugar queriam saber. Eu tenho toda certeza que eles não são pessoas boa não. Quando tu vê esse preto grande e o menor é sinal que não é coisa boa. Agora quando você vê assim..tem gente que vê pessoas toda de branco... às vezes não é coisa boa. Às vezes os donos do lugar querem saber quem você é. Os espíritos. O que você foi fazer ali. Ou mesmo a casa do seu maduro foi construída onde não deveria. A gente vê muito isso, essas situações. Tudo tem o discernimento. Saber quem é, o espírito, saber quem não é, saber se

é bom, se não é. O espírito bom não te dá aquele arrepio sinistro. Sempre que vai fazer o passeio para algum lugar, pergunta se pode ir. Se sentir arrepio no corpo todo, é como se o espírito tivesse ali no corpo, é sinal que não pode ir. Se você sentir um vento leve, como água gelada, é sinal que pode. Tem que observar tudo isso. Na casa da minha avó sempre aparece lá, os pretos fazendo baderna. Lá onde foi construída a casa era morada deles.

Na fala acima, um curador discorria sobre um dos eventos oníricos que eu mesmo havia experimentado durante o período que fiquei hospedado num lugar reconhecido como morada de espíritos. Relatei a ele minha experiência em sonhar com dois homens negros que se mostravam de forma temível e extremamente real. Na perspectiva de meu interlocutor a presença de *pretos*⁹⁶ é vista como algo comum e interpretada como “algo que talvez não fosse bom” e que para compreender os atributos e o caráter dos espíritos que se manifestam nos lugares é necessário *discernimento*, habilidade que é entendida não como ação mental ou intelectual, mas fundamentalmente como uma técnica do corpo que envolve o treinamento dos sentidos para compreender a potencia dos efeitos e afecções geradas na relação com os lugares.

Nesse caso, a compreensão do lugar passa pela codificação de sensações táteis, pela audição, visão, pelo entendimento do tipo de arrepio ou da sensação provocada pelo vento quando se aproxima dele. As formas de relação com os lugares, mediadas pela percepção dos sentidos, é um elemento importante na produção de conhecimentos sobre esses ambientes e as características dos seres que os habitam. Esses dois últimos extratos de narrativa transcritos acima apontam para uma diferença entre humanos e o “pessoal espiritual” no aspecto relacionado à abrangência das movimentações. “Tudo também a gente tem nosso limite. Por que nem sempre onde o pessoal espiritual pode ir, a gente pode ir”. Esse trecho da fala de um curador indica que para os homens comuns o trânsito nos domínios associados aos encantados representa um sério perigo de adoecimento e de morte.

Um aspecto recorrente das narrativas sobre os eventos em que humanos comuns testemunham a presença desses seres refere-se ao fato de sua capacidade de causar sofrimentos e doenças. Quem presencia esses eventos ou é “olhado” por seus habitantes invisíveis deve

⁹⁶ Pelo termo *pretos* esse curador se refere ao espírito de pessoas más. Tanto de “índios brabos” quanto de negros escravos. Para ele, se fossem pessoas boas provavelmente estariam “toda de branco”.

consultar um especialista, um curador que possa diagnosticar os sintomas e prescrever ou realizar algum tratamento.

De forma geral, esses lugares, entendidos como morada de seres especiais, são impróprios à habitação do homem comum, lugares que apenas se passa por eles e, nessas ocasiões, existe a necessidade de adotar uma postura de respeito e reserva, ou falar com seus *donos* e pedir licença. A ausência de comunicação com os donos e da solicitação de licença, bem como a presença nesses lugares em determinados horários (principalmente às 18h) sujeita o infrator à “porrada” e outros tipos de sofrimento e até mesmo a morte causadas pela *malineza* de seus donos.

A ação desses seres não está relacionada apenas à lugares distantes e desabitados, mas também ao ambiente de morada das pessoas como no caso da vila de Alter do Chão e nos sítios no interior da floresta. Alguns dos moradores mais velhos da vila me relataram que também a ocorrência de visagens em seus próprios terrenos na *colônia* e no quintal de casa lugares onde os donos dos lugares se manifestavam principalmente por meio dos sonhos, ou melhor, de pesadelos. Na perspectiva de pessoas ligadas às práticas de cura, as visagens estão relacionada aos espíritos que permanecem nos lugares depois da morte da pessoa e que querem saber sobre as pessoas que estão em seus domínios. Por fim, o enunciado de que o lugar engole o barulho ressoa na ideia do imenso poder de atração que o domínio dos encantados exerce.

Outro importante elemento da paisagem marcado pela ocorrência das visagens são os chamados *caminhos fundos*, cuja formação está associada à passagem de índios que “de uma só pisada” fizeram o caminho. Esses caminhos, que foram parcialmente mapeados por Curt Nimuendaju (2004), constituem objetos significativos da memória coletiva em Alter do Chão. Durante uma conversa coletiva na casa de Ludneia Gonçalves discutíamos sobre a importância das áreas de terra preta conectadas por esses caminhos. Foi enfatizada a importância desses “sítios arqueológicos” e lugares da memória no contexto dos processos contemporâneos de degradação ambiental nessa região.

As memórias sobre os caminhos *fundos* indicam que havia um caminho mais largo e “galhos menores” ligando o centro da vila com áreas na beira como a ponta do Cururu, a Pedra da Moça e o Lago do Jacaré. Um de seus itinerários levava da vila, seguindo pelo do campo do

clube Santo Antônio, pelo canto do cemitério, e se bifurcava em duas direções: no rumo de Belterra e do Andirobalzinho. Ou seja, ligavam áreas de terra preta nas margens do rio às áreas terra preta nas cabeceiras dos igarapés no interior da floresta. Com a criação de Belterra na década de 1930 o caminho antigo foi sendo destruído. Até caçadores relatam que não conseguiam acampar no igarapé que vai pro meio da mata e outros mais experientes dizem que já tomaram porrada ali. “Hoje as pessoas não acreditam nisso, pra mim isso é real”.

As narrativas de visagem também estão relacionadas à percepção da ocorrência de festas realizadas debaixo da terra. Durante conversa com um grupo de caçadores durante os trabalhos de campo em 2008 a principal sensação relatada em relação a esses acontecimentos é o medo. Relatos desse gênero descrevem também a variedade dos locais respeitados pela ocorrência desses fenômenos e a gravidade dos efeitos que podem ser gerados pelo encontro com as *visagens*.

A estrada ia só até o Jatobá. Saia da rua do Belo Alter. O caminho fundo dos índios. Ninguém passava por ele depois das 18h. Seguia do Carauari até um pouco depois do Bairro União. No Mocotó também tem. Lugar de visagem tem que respeitar. Só podia passar até certa hora. Ouviam vozes de lá. “Dá muito disso aqui”. A irmã mais nova de Luzia morreu de espanto depois de ver o padre sem cabeça. Até hoje eu respeito isso.

A fala acima se refere ao efeito mortal de uma visagem que ocorria na vila de Alter do Chão entre 1940-1950. Referências a esse ocorrido me foram narradas pela própria irmã da menina que morreu após ver um padre sem cabeça. Na primeira vez que me contou essa história, notou com algum pesar, a despeito da longínqua lembrança: “vejo como se fosse hoje”. Ela e a irmã estavam perto de casa e próximo ao cemitério antigo da vila, que ficava próximo às casas, quando sua mãe a chamou. Nesse momento viu um padre sem cabeça que apareceu e se levantou. Ao levantar, sua batina se moveu e provocou um vento que “soprou” nela e em sua irmã. O padre, depois de levantar, entrou em uma tapera, uma casa velha perto do cemitério. A irmã pegou catapora e adoeceu até morrer logo depois. No entanto, a causa da doença foi a gravidade do *espanto*, morrendo “assustada”, como desdobramento da *malineza* da visagem conduzida por um vento.

Em outro caso dentro da mesma família, o filho dessa mesma narradora, acompanhado de um amigo, teve um encontro com uma visagem em uma das praias do Lago Verde, no sentido da enseada do Miritiapina. Parentes relatam que esse evento marcou fortemente o rapaz que sobreviveu. Em uma conversa que tive com ele, sem relação direta com esse assunto, perguntei-lhe sobre suas memórias de infância mais significativas na vila e ele me contou exatamente esse caso. O pouco que me contou foi que nesse dia sua mãe havia pedido que colhesse caju na praia para fazer doce. Ainda adolescente, se envolveu em brincadeiras com amigos e quando se lembrou da tarefa já havia escurecido. Sem luz, foi tentar buscar o caju em companhia de um amigo, quando viram uma mulher com uma criança levitando. Saíram correndo em desespero. O amigo que o acompanhava morreu pouco tempo e a causa de sua morte foi interpretada como resultante desse encontro.

As narrativas que apresentamos acima sublinham o potencial de causar doenças e a morte de seres invisíveis que se manifestam por meios variados e através de visagens. Esse potencial por vezes está relacionada a uma conduta humana inapropriada dentro de uma etiqueta que rege a relação entre humanos comuns e esses seres. Outras vezes o simples encontro pode desencadear um processo com efeitos prejudiciais e dependendo do caso, se não for tratado, pode levar a pessoa à morte.

4.4.2 – Ataques de *bicho*

Os ataques de *bicho*, como expressões do domínio dos encantados, deriva da *malineza* e do poder de atração que esses seres exercem sobre os humanos. Sob a influência desse poder, seres humanos podem ser atraídos para morar de maneira duradoura no domínio dos encantados passando por um processo de encantamento que implica na dissociação de seus laços de parentesco na superfície e na aquisição de laços parentais no patamar do *fundo*.

Se por um lado, os espíritos de diversas classes podem significar uma potência de cura, por outro, são fonte de perigos mortais àqueles que se aproximam de seus domínios. Vimos acima que as narrativas sobre os lugares respeitados habitados por donos e outros tipos de seres

invisíveis envolvem quase que invariavelmente um enredo onde a passagem pelo domínio dos seres encantados ou a infração a alguma regra de relacionamento é a causa de alguma reação violenta ou doença que precisa ser aplacada com a intervenção de um curador. Uma estória, que retrata o ataque sofrido por um homem que foi caçar e desconsiderou as determinações do dono do lugar, aborda a diferença de personalidade desses seres.

O homem vinha de canoa pelo Lago Verde, passou pela ilha de Santana e desembarcou em um igarapé. Ao desembarcar viu, de forma inusitada, um homem (*bicho* engerado em homem) sentado num tronco no meio do caminho que perguntou lhe que fazia ali. Respondeu que iria caçar. O homem lhe proibiu. O caçador ignorou a advertência e prosseguiu, mas logo adiante levou uma “porrada” que o fez ficar atordoado.

Após o ataque voltou assustado para sua canoa onde encontrou outro homem (Dondon) sentado nela e que lhe perguntou o que havia ocorrido. O caçador relatou que havia apanhado após ter contrariado as proibições de um homem que estava no meio do caminho. O homem na canoa lhe disse que quem o havia atacado era o dono do lugar e lhe ofereceu um cigarro e disse que o acompanharia até a vila, recomendando que não olhasse para trás. Na volta Dondon, que acompanhava o caçador, desapareceu subitamente, tendo mergulhado inesperadamente na água durante o trajeto até vila.

Nessa narrativa, a ambiguidade dos encantados é desvelada pela atuação benéfica de um e maléfica de outro. O dono do lugar, entendido como encantado, se manifesta inicialmente como homem, mas é reconhecido principalmente na forma de um *bicho*, um pequeno jacaré com três cabeças. O fato de não poder olhar para trás depois do ataque mostra que o olhar é um veículo perigosos da *malineza* dos *bichos*. Olhar para um *bicho* desses pode ser fatal.

Narrativas deste gênero são bastante atuais e diversas pessoas relatam ter presenciado ou sofrido esses ataques. Entre os ataques mais graves estão os relacionados à *judiaria de bicho* entre os quais figuram o *mal olhado de bicho* e as tentativas de levar humanos para o encanto, apossando-se de seu corpo, roubando sua *sombra*⁹⁷ e o atraindo para o encanto. Esses ataques apresentam um elevado risco de morte, principalmente se não tratados com curadores especialistas. Apresento a seguir uma descrição de uma sequência de eventos deflagrados com

⁹⁷ Uma das condições patológicas da pessoa sem sombra é o *espanto*.

esses ataques a partir de três perspectivas: da minha própria observação ao presenciar um desses ataques em outra comunidade na margem direita do baixo Tapajós; da perspectiva de um jovem não especialista, mas pertencente à família de curadores e *sacacas*, narrado em primeira pessoa; e o último de um velho senhor, filho de um antigo *sacaca* já falecido, também narrado em primeira pessoa, mas como testemunha ocular do ocorrido.

O primeiro caso foi observado durante o trabalho de campo em 2016 e diz respeito ao poder desses seres em atrair pessoas para seus domínios, infortúnio cujo sintoma são ataques em que o *bicho* tomar posse temporária do corpo da pessoa. Essas incorporações involuntárias, diferentes da incorporação controlada do pajé, constituem um sério risco à saúde. O caso que presenciei aconteceu com uma menina durante “seu tempo” [menstruação]. O ataque ocorreu durante uma assembleia promovida pelo CITA (Conselho Indígena Arapiuns Tapajós) na comunidade Taquara e que contou com a participação de indígenas de diversas localidades do baixo Tapajós.

Nessa ocasião eu acompanhava alguns moradores do Curucuruí e durante uma madrugada, uma menina, que dormia junto com um grupo de pessoas na pequena capela da comunidade, começou a apresentar os sintomas do ataque. No dia seguinte, os sintomas retornaram com maior intensidade e um curador local foi chamado para interceder. Antes de sua chegada outro curador que visitava a comunidade ficou observando de longe sem querer intervir e acompanhando com atenção disse que a menina estava sendo judiada. A garganta “tufada” [inchada], me disse, era o sinal de que o que estava acontecendo era judiação de espírito.

A respeito da postura reservada do curador visitante, fui informado que, em casos desse tipo, existe uma etiqueta entre curadores e que visitantes evitam atuar nas proximidades do território de outro curador. Juntei-me aos curiosos que comentavam sobre causas do ataque (especulando se teria sido ‘encosto’ ou ‘mãe da mata’) e dos parentes que a observavam e tentavam se comunicar e apaziguar a menina que se contorcia numa rede. Cinco rapazes que a seguravam, levaram-na para uma maloca mais no centro da comunidade à espera do curador do lugar.

Alguns tratamentos foram realizados enquanto esperavam a chegada do curador local que, ao chegar, observou a menina e a reconheceu. O curador, que já havia tratado dela antes,

rezou com um pedaço de metal de cerca de dez centímetros passando-o pelo corpo da menina, nas costas fazendo o sinal da cruz enquanto murmurava orações inaudíveis. Rezou por cerca de cinco minutos e depois apontou as causas do problema: falta de cuidado com o corpo e um tratamento anterior incompleto. A menina tinha o ‘corpo aberto’ e ‘falta de cuidado’ no ‘tempo’ da menstruação. Nos casos em que o corpo da pessoa está aberto os espíritos “se aproveitam”.

A mulher menstruada assim como a mulher recém-parida “atiçam” os espíritos que atacam quem aparece em sua frente. Quando a mulher tem um bebê, para os *bichos* ela tem cheiro de abacaxi e “fica cheiroso pra eles”. Se para alguém que tem um ferimento ou para caçadores elas são *reimosas*⁹⁸, para os espíritos são como uma comida, uma presa. “Eles sentem e vêm pra cima. Se alguém passar na frente deles, quem vai receber é aquele que está na frente”. No caso da menina atacada, a reza do curador, no entanto, não aliviou os sintomas e este recomendou que passassem sal grosso em sua cabeça além de uma defumação.

Depois da aplicação do sal, a menina foi encaminhada a outro curador na mesma comunidade, numa casa um pouco mais afastada. O curador já bem idoso e com dificuldades de locomoção era irmão do que a havia tratado pouco antes. Examinou a menina enquanto passava alho em seus pulsos e tendões de Aquiles e a benzina com uma folha de peão roxo (*Jatropha gossypifolia*). Durante o benzimento, sua filha perguntou o que havia ocorrido e o diagnóstico foi semelhante, mas mais completo e multideterminado. As causas das doenças eram variadas e envolviam a *malineza* de humanos e não humanos pois a menina era alvo de inveja, de ataque de mãe da mata, tinha o corpo aberto e “não queria aceitar os *mestres* nela”.

Após o benzimento a menina parou de se contorcer, começou a se tranquilizar e recobrou a consciência, e foi encaminhada para tomar um banho com ervas receitado pelo curador. A intervenção do curador nesse último ataque envolveu um tratamento mais leve no sentido de amenizar os sintomas do mal que ainda continuava a assolar a menina que sofria das tentativas dos *mestres* em se apoderar do corpo dela. Quando isso ocorre, a pessoa atacada deve redobrar os cuidados com o corpo e procurar compreender sobre a aproximação dos mestres.

⁹⁸ Relativo à qualidade da *reima*, conceito sobre a propriedade deletéria e agravante de enfermidades presente em certos alimentos (MAUÉS e MOTTA-MAUÉS, 1978; WOORTMANN, 2008) e constituinte do processo social de produção de corpos e pessoas.

Ataques desse tipo geralmente são prenúncios de uma iniciação xamânica, a não ser que a pessoa relute em aceitar, como ocorreu no caso em questão. Esse ataque, que demanda a intervenção curador, pode ser também o começo de um processo iniciático em que a pessoa, passando por tratamento mediado por um curador que tenha acesso ao *peçoal do fundo*, pode vir a se tornar um pajé. Um tratamento alternativo é afastar os encantados e livrar a pessoa dos sintomas incômodos que o ataque acarreta. Curas para esse tipo de ataque são percebidas como provisórias porque quanto os encantados se agradam de uma pessoa eles tentam se aproximar se apoderando de seu corpo por meio da incorporação involuntária ou atraindo-lhes para o *fundo*, caso em que implica na morte da pessoa.

Um dos jovens que eu acompanhava nessa viagem, no momento do ocorrido, relatou-me sua própria experiência com um tipo de ataque parecido e que descreveu como “incorporação” e que é considerada mais grave do que a própria *judiaria de bicho*. Maués (1995: 194) mostra que esse tipo de ataque é entendido na região de Vigia como “corrente do *fundo*” e é caracterizado por possessões descontroladas onde um encantado tenta levar a pessoa para o *fundo* transformando-a em um encantado.

Meu interlocutor contou que sofreu o ataque depois de uma caçada num lago central na região do Zaire/Aminã. Depois de matar uma garça, uma cotia e um porco, sentiu uma dor de cabeça que foi aumentando. "Não aguentou a pressão", a dor de cabeça foi tanta que sua vista escureceu e ele diz ter incorporado. A experiência de incorporação desse não especialista foi explicada como a ida para outro lugar que chamou de “paraíso”. “Eu gostava de ir no paraíso, tipo umas grama assim um tapete, verdinho, verdinho. Quando a gente sai do corpo vara nesses negócios..é muito bonito...você anda, parece não sai do lugar. Pra voltar é tipo uma coisa...é tipo assim...me deu um sono, eu deitei...” Após as incorporações, o jovem procurou um curador, parente de seu padrasto, que o tratou. No entanto, foi necessário ir a outro curador mais velho em uma comunidade próxima.

Sobre a recorrência desses acontecimentos e da gravidade dos ataques disse que "nós tudo já sofremos com isso. Os outros meus irmão foi só judiaria de *bicho*, doer de dente, esses negócios, dor de estômago. Eu incorporei mesmo.” Enquanto a vítima deixa seu corpo e vai para outro lugar, o encantado ocupa o seu corpo. A visão de “outro mundo” sugere que o sujeito

atacado teria sido atraído, ainda que provisoriamente, para o domínio dos encantados figurando um modo de relação de predação familiarizante cujos efeitos puderam ser revertidos pela ação de um curador que fechou seu corpo.

A partir do ataque que implica na atração da vítima para o *fundo* é como se o corpo da pessoa ficasse mais suscetível a outros ataques, sendo necessário procurar um curador para fechar o corpo. Foi o que fez o jovem ao procurar um curador mais velho e mais experiente. Entre os tratamentos, que estão intimamente relacionados às causas do ataque, fechar o corpo é considerado o procedimento técnico mais eficaz no sentido de tratar a vulnerabilidade de ataques desse tipo. Alguns ataques que implicam no encantamento da vítima costumam ser fatais.

Discuto agora dois casos de ataque fatal à crianças e adolescentes. Os desdobramentos desses ataques são narrados desde a perspectiva de um senhor já bem velho, filho de um antigo *sacaca* da região do Curucuruí. Os casos, narrados em primeira pessoa, se referem a um ataque gravíssimo de roubo de *sombra* sofrido por duas irmãs do narrador, que morreram logo em seguida. Os relatos, que trago na íntegra abaixo, se refere à descrição da sessão de cura de sua irmã, logo após o ataque, e é bastante elucidativo das relações cosmopolíticas envolvendo familiares da vítima e *bichos*/encantados que são incorporados na sessão de cura. As narrativas reproduzem com níveis de detalhe as percepções e perspectivas envolvidas nas relações entre os participantes da sessão, principalmente entre os familiares da menina atacada e o *cara* do *fundo* que roubou sua *sombra*.

Antônia morreu com 12 anos de idade. Ela foi fazer um trabalho no tempo dela. Foi beber água no igarapé. Encostou a boca na água e o bicho chupou ela, comeu a sombra dela. Ela foi chegou em casa, ia com uma dor da cabeça, uma febre., tudinho o corpo. Você sabe como é que doença dá... completo mesmo..é frio e dor na cabeça. Com uma semana morreu. Agora, tinha uns cara que sabia esse negocio de benzer e defumar de baixar aqueles negócios [...] e brlummmmm [incorporava]. Nonato foi ver como ela estava. Pediu para comprar uma garrafa de pinga e fazer um aluá⁹⁹. Nonato não conseguiu dar jeito. Ele contou onde ela estava, lá no igarapé onde ela bebeu água, era a casa do cara. Do cara que estava com a sombra. Ele diz que não entrega. A mãe disse 'tá bom. Se ele quis ela eu não vou brigar não. Só quero que você não maltrate ela'. Ameaçou ele com uma pisa, pôôô. O cara falou que não ir

⁹⁹ Bebida doce feita a partir de frutas fermentadas.

maltratar. O caro baixou na sessão e falou direitinho com o pessoal lá. O nome dele era Raimundo. Ele cantou uma cantiga linda que eu fiquei doidinho com aquela cantiga. Entraram vários... quarenta e poucos que baixaram. Ia até de madrugada. Convidaram umas quatro pessoas no barraco. Na hora ele tinha umas vassourinhas de pena de arara... foi... defumaram a mão, costas cabeça, pé... aí deu um pulo 'boa noite', todo mundo respondeu, 'vocês ficaram com medo?'. Ninguém ficou com medo. 'Aonde que a mulher foi trabalhar?' A mãe contou que foram tirar uma palha na passagem num igarapé e na volta bebemos um chibé e ela meteu a boca na água e o bicho pegou ela. 'Ela tava no tempo dela. Se ela não bebe ele não ia fazer nada. Mas olha, abraçou ela direto'. Com oito dias ela não aguentou e morreu.

Esse primeiro caso envolve diretamente o tema da vulnerabilidade do corpo feminino durante o período da menstruação e a sobreposição dessa condição ao domínio dos encantados. A menina “bebeu água na casa do cara” durante seu período menstrual e teve sua *sombra* subtraída pelo *bicho*. O roubo da *sombra* por parte do *bicho* implica na transmutação da pessoa ao patamar do *fundo*, embora seu corpo permaneça inanimado na superfície. O resgate da *sombra* é a condição que permite a pessoa reestabelecer sua saúde, processo que a intermediação de um curador *sacaca*.

Recuperar a *sombra* roubada envolve uma tensa negociação entre os familiares e o *bicho* que se manifesta “invocado” no pajé. Os atributos de personalidade do espírito se expressam pelo seu nome próprio e por sua expressão poética, se apresentando na sessão cantando uma “cantiga linda”. Note-se que, diferentes de práticas de incorporação ligadas à umbanda, não é o pajé que canta uma canção ou ponto para atrair o espírito, mas o próprio *encantado* é quem canta anunciando sua presença por meio de uma expressão poética que seduz os participantes.

A relação entre os familiares e o *bicho* personificado revela as estratégias discursivas dos parentes da menina no sentido de minimizar as assimetrias envolvidas na relação. Os diálogos entre familiares e o *bicho* é feita de forma direta, sem intermediários, uma vez que o pajé, quando incorpora, dá lugar à perspectiva do *encantado*. O *bicho* e outros *encantados* falam por meio do pajé e durante a conversa a família chega a ameaçar o agressor caso ele não trate a menina bem.

O *bicho* não cede em devolver a *sombra* da menina, mas concede em tratá-la bem. A relação se desdobra dentro do idioma de uma aliança matrimonial em que a posição de gênero atribuída pelos familiares ao *bicho* fica subentendida nos acordos em que a menina é entregue sob a condição de ser bem tratada. Neste sentido, o ataque pode ser visto como uma forma de

predação por parte de um espírito que ao ver uma mulher menstruada a percebe como uma presa. Essa predação se consuma de maneira definitiva por meio de uma aliança de parentesco entre os familiares da vítima e o *bicho*, e a presa se torna mulher do espírito.

O segundo caso envolvendo o roubo da sombra de outra irmã do narrador cujos desdobramentos são semelhantes.

Foram na Maria. A mesma situação, mas foi outro cara que empurrou a Maria. Antônio. Ficou amarelinha que não deu jeito. Aí não quis mais comer. Antes de ela morrer mandou benzer para ver qual era a doença. [O pajé] era o Saturnino. O cara queria ela e ela não queria ir pro lado dele. Ela não estava no tempo dela. O cara só fez dar uma porrada e ela caiu e quebrou a perna. O cara que queria ela era o cara que invocava no Satuco e entrava dentro da água de novo. Era outro primo do cara que ficou. Ela não quis aceitar ele. Com duas semanas ela não queria mais comer nem beber. Ele ficou com ela. Ele não deixa mais ela. Ele vai ficar com ela do jeito que ele e ela quer. Lá eles tem uma casa boa, tem tudo que tem na superfície.

Nesse caso, é revelado que os *bichos* que atacaram suas irmãs, além de personificados e possuir nomes próprios, eram primos, indicando que o modelo do parentesco é utilizado não apenas para apreender a relação entre humanos e encantados, mas também destes entre si. A menina que inicialmente não queria ir ficar junto do encantado foi atacada e gravemente ferida. Com o ataque o encantado ficou com a menina, que passou a morar em uma boa casa com “tudo que tem na superfície”.

Outro tipo de ataque realizado pelos encantados se refere à ação do boto, animal aquático que ocorre em duas espécies: o boto cor de rosa e o boto tucuxi. Nesse caso, o ocorrido se desdobra em um enredo mais idealizado das relações cosmopolíticas entre homens e encantado. O boto, animal que na cosmologia das populações do baixo Amazonas é indicador do potencial transformacional (SLATES, 2001), nesse caso assume o papel de *bicho* e *encantado*. Diferente dos casos em que o roubo da *sombra* acarretou a morte, nesse caso a pessoa foi curada, casando-se logo em seguida.

Agora quem viu, o cheiro do estrato do cara. Um extrato muito cheiroso no caminho. Já lá para a banda da dona lá pro Tucão. O cara foi falar com ela. A mãe da Jovita disse, Raimunda... Ela se explicou, disse que foi lavar roupa quando tava no tempo em que não se pode ir na beira, 'foi a ocasião de que o boto passou perto de mim. Aí eu vim com dor de cabeça'. Foi ficando amarela.

A mãe falou que ela ia morrer. 'Não diga uma coisa dessa mamãe' Então vamos pra vila. Vamos com seu tio Pifânio. Não, vamos lá com Nonato. Tomaram banho e foram. Pifânio tinha as mãos tortas. O que ele falava era verdade, real. Era a oração dele que dava aquele negócio. Pifânio viu que não podia curar, mas disse que Nonato poderia. Não cobrou nada pela consulta. Foram no Nonato. Ele chamou a Raimunda, defumou e [disse] 'vou ver o que esta faltando e você compra para mim'. Ele bebia mas fazia coisa boa. Nonato deu o diagnóstico. Foi um botinho que passou. Mas ele vai sair. Ele vai ficar bravo mas vai sair. Às dez horas começa [a sessão], agora tem muito curioso na rua. Pediu uma garrafa de pinga e faz um aluá. Pegaram a mangarataia e fizeram... Começaram...Começaram a chegar [os caboclos]. Vieram três, no quarto o cara [boto] veio também. O boto falou que não levou a mulher por que não quis..que se quisesse a levaria de corpo e alma. Boto tem medo de alho. [Simula o som do boto se contorcendo e pulando na água por causa do alho.] Acabou a sessão. Com uma semana a mulher estava boa. Ela arrumou um homem, meu tio.

Essa última narrativa também trata de eventos ocorridos no contexto familiar do narrador e se desenvolve em torno do tema do poder de atração do sangue menstrual em relação aos espíritos, no caso corporificado em um boto cuja expressão sensível mais significativa é o seu perfume. A diferença em relação aos outros casos se dá na gravidade do ataque e principalmente no desfecho em que a predação do *bicho* não se consuma e o evento se desdobra numa aliança matrimonial no patamar da superfície. No processo de cura, menos do que o reconhecido poder do pajé é sublinhado a agência do encantado que “se quisesse levaria ela de corpo e alma”.

As graduações dos efeitos desses ataques mostram que os encantados podem levar as pessoas para o *fundo* não somente roubando-lhes a sombra, mas levando-as “de corpo e alma”, expressão que sugere uma transmutação completa da pessoa do nível da superfície para o *fundo*. A expressão “de corpo e alma” é também um designativo de um atributo que se refere à potência diferenciada de certos *caboclos*, espíritos auxiliares dos curadores. Outra acepção dessa expressão diz respeito à habilidade de poderosos pajés de se deslocar até o domínio do *fundo* viajando não só com o espírito, mas de “corpo e alma”, condição reveladora de seus poderes superiores, na medida em que são capazes de operar transmutações reversíveis aproximando os diferentes patamares do cosmos.

Enfim, a categoria de *bicho* se refere aos animais de forma geral, mas também tem um sentido mais específico que se fere à capacidade de alguns animais em especial *malinar* os seres humanos, causar-lhes mal, provocando efeitos como dor de cabeça, enxaqueca aguda, perda da

consciência, dos sentidos, loucura e até a morte. Como nota Wawzyniak é uma categoria abrangente “aplicada para classificar qualquer ser estranho ou potencialmente perigoso” (*id.*, 2012: 24).

A categoria *mãe* está próxima a de *bicho*, mas sublinha a noção de liderança sobre uma determinada espécie e de domínio sobre certo ambiente particular. A categoria encantado, por sua vez, está associada ao processo pelo qual seres humanos viventes da superfície se transmutaram ao domínio do *fundo*, aproximando-se das potências dos *bichos*¹⁰⁰. Entre os *encantados*, os *caboclos* são aqueles que possuem mais conhecimentos e mantêm uma relação de proximidade e reciprocidade com os curadores, auxiliando-os e atuando em sua iniciação, em sua formação e nos processos de cura. Encantados, além de atrair perigosa e definitivamente os homens para os seus domínios, também os conduzem – principalmente os pajés – de forma temporária, controlada e segura em viagens ao fundo, introduzindo-lhes novas experiências e conhecimentos.

4.5 – Trânsitos verticais e potências cósmicas e epistêmicas

Quem tem o dom é convidado um dia. Eles defumam a beira da água, entre a praia e a água, eles fazem só suspender e a pessoa entra... Quando chega na beira do rio onde tem um encanto, defuma com o cigarro tauari, faz a oração e levanta... Você levanta a água como se tivesse levantando com um tapete. Mas nessas comunidades aí o pessoal ainda vão muito.

Ao se referir aos modos de relação com os lugares e os seres que os habitam, a cosmologia dos povos baixo Tapajós postula, de forma geral, pela existência de três patamares do cosmo (céu, terra e *fundo*) habitados por distintas classes de “gente” (santos, pessoas comuns e encantados) que interagem entre si como no plano da vida cotidiana. Ao longo desse capítulo, abordei essa compreensão do mundo, aprofundando nas percepções, sentidos e conhecimentos envolvidos na experiência e vivência cotidiana da territorialidade.

O *fundo* e a *mata* são os domínios dos seres encantados, que também podem circular nos ambientes em que vivem os homens comuns. Diferente da *mata*, o *fundo* diz respeito a outro

¹⁰⁰ Animais com atributos de *malineza*, isto é, a potência de provocar doenças e sofrimento aos humanos. Na perspectiva dos encantados são espíritos de pessoas más que se encantaram e transmutaram-se ao domínio do *fundo*.

patamar do cosmos e apresenta estreitas relações com a atualização dos conhecimentos de cura. Do ponto de vista narrativo o Encante, cidade magnificada que existe no patamar do *fundo*, pode ser interpretado como uma metáfora de um mundo ainda povoado por forças ancestrais disposto no plano de múltiplos fluxos históricos e culturais. Metáfora que se aplicaria também à vivência de um mundo em rápidas transformações, caracterizado pela degradação ambiental, pelo avanço de agências externas modernizantes e por certo desencanto do mundo (SLATER, 2001).

No entanto, observado sob a ótica das relações de domínio e maestria (FAUSTO, 2008), esses deslocamentos espaciais verticalizados do curador *sacaca* abrem a análise para uma perspectiva não representativa, mas vivencial dos fluxos de conhecimentos e pessoas entre o domínio territorial dos homens e o domínio dos encantados. Trata-se de um nível do cosmo, vivido como parte de uma mesma realidade e que se apresenta como espaço de captação de potencialidades cuja fonte está diretamente associada à presença de seres encantados, espíritos corporalizados e detentores de conhecimentos ancestrais.

Esses encantados, embora se situem “abaixo de Deus”, são regidos por uma lógica específica e compartilham o plano dos cosmos associado ao devir de algumas classes de mortos que não ascenderam ao domínio do céu. Por um lado o rio está associado aos pecados humanos e neste sentido o patamar do *fundo* é percebido como uma passagem temporária de espíritos de diversas ordens (maus, penitentes, errantes, apegados aos bens deixados na terra) cujo devir ideal é o patamar celeste, mas que ainda não se desprenderam dos níveis aquáticos/terrestre e subaquáticos/subterrâneo por onde circulam. Mas diferentes destes espíritos ordinários, os encantados descritos como *caboclos* além de terem corpo próprio não são percebidos como mortos pelos curadores, mas como pessoas que passaram a viver em outro plano.

Nessa ótica o fundo do rio é não somente lugar de perigos e pecados, mas também uma rica fonte de recursos e de conhecimentos ancestrais, um domínio que reúne espíritos de *mestres*, antigos pajés e *sacaca* encantados. O Encante é, portanto, entendido como um lugar de grande perigo, mas de aprendizado e cura em função de ser morada desses mestres que atuam junto com os curadores da superfície. Neste tópico abordo alguns sentidos associados à categoria *encante* na medida em que abre a análise para as formas de conhecimento e atualizações epistemológicas entre as populações do Lago Verde. Para isso, trago algumas narrativas sobre os trânsitos

verticais realizados por sacacas e os sentidos que informam a produção de conhecimentos entre esses curadores.

Além de se referir à classe de curadores que mantém um relacionamento direto com seres do *fundo*, chamando-os para participar de sessões em que “baixam” em seu corpo, o termo *sacaca* também se refere aos curadores que, no plano das relações cosmopolíticas com esses seres, possuem acesso voluntário aos seus domínios e ao *encante*. Como apresentado na epígrafe, a capacidade de efetuar esses trânsitos está relacionada ao “dom” trazido pelo curador e pelo fato de este ser convidado pelos mestres para conhecer os seus domínios.

Conversas com especialistas de cura e parentes próximos constituem o cerne das descrições etnográficas que apresento. Algumas das narrativas que servem como base para o esse exercício remetem às andanças do pajé Xereba, narradas por seu filho. Habitante do Curucuruí, Xerabafoi iniciado nos conhecimentos xamânicos por um homem de Manaus chamado Zé Pernambuco. O encontro com Zé Pernambuco aconteceu durante uma de suas viagens periódicas para Santarém para levar os produtos de seu padrinho que morava no rio Moju Grande. Xereba estava tratando um peixe na praia de Santarém, quando um homem emergiu do rio, seco e com a barra da calça dobrada. O homem desconhecido se aproximou e o chamou pelo seu nome. Parte de uma memória autobiográfica e que ressalta o poder sacaca de seu pai, as lembranças desse encontro apontam que o homem foi de Manaus à Santarém pelo encante e que durante o trajeto pelo *fundo* deu “conselhos para um cara metido a bonito”, indicando seus poderes superiores mesmo entre os *encantados*.

As memórias sobre as andanças de Xereba se desdobram num amplo espaço geográfico compreendido entre o Acre e Belém. Essas movimentações são pontuadas por referências a locais dominados por donos e encantados, como por exemplo, o “menino de pedra” que existe no rio Arapiuns e que dá sentido ao topônimo da ponta do Curumin. O menino de pedra que aponta a mão para determinada direção está situado em cima de outra pedra e exige algum objeto, um “brinquedo” para permitir a passagem dos viajantes. A etnografia de Mahalem Lima (2015) mostra que esse local possui centralidade na vivência dos povos indígenas do rio Arapiuns, mas que também pode ser visto como importante rota de circuitos regionais mais abrangentes.

Os “passeios” pelo Encante, no entanto se situam no contexto de circulações mais amplas e o primeiro caso, narrado em primeira pessoa, envolve as movimentações ao *fundo* de pai e filho. Numa empreitada em busca por balata chefiada pelo padrinho de Xereba, este e Zé Pernambuco vão ao *fundo* para buscar comida para os trabalhadores. Chegando próximo ao igarapé, ouviram um trovão, indício de uma festa no *fundo* e da presença próxima dos encantados. Preparam-se com defumações e, por meio de orações, ordenam a abertura do portão para o *fundo*. Os dois seguem entrando num lugar seco, como a superfície, um lugar onde tem tudo o que tem na superfície, mas onde “tudo é bonito”. Contrariando as recomendações sobre como seres humanos devem se comportar nesses lugares, eles vão numa taberna buscar comida. No entanto, ao retornar à superfície os pajés não a comem e apenas a distribui entre os seringueiros que a comem sem suspeitar de sua origem. Comer no domínio dos encantados é uma proibição básica para quem o adentra, convidado ou não, e cuja infração implica no encantamento da pessoa. A referência a um menino que “entendida dessas coisas” e que rejeita a comida oferecida destaca essa norma de conduta com as coisas sociais do *encante*.

Vou contar minhas passagens, que eu já passei. Eu já estava com 15 anos. Meu pai chamou para buscar balata. Aquela que faz os bolão de até 50kg. Saímos no mundo, num besta barcão. Doze caboclos naquele barco. Botou a despesa no barco e fomos. A correnteza forte. Pesquisador: Onde isso? Lá pro Acre. Acabou o rancho. Tinha duas serras, o igarapé passava bem no meio. Fez um trovão. ‘Será que vai chover papai?’ ‘É era uma festa que estava tendo debaixo da serra’. ‘Festa?’ Um velho chamou papai para ir no fundo buscar comida na festa. Ele aceitou. Um cigarro desse tamanho, aceso. Aquele tabaco bem cheirosinho. Deu uma cigarrada nele e ficou bambo de fumaça. Abre a porta. A água meu filho. Foram embora para dentro da água. E ele mais Xereba ninguém mais. Quando vararam já vieram aqui pelo campo, com panelão cheio de comida. Comida cheirosa. Tinha um moleque que não queria comer a carne, ele entendia dessas coisas.

O fato de ir buscar comida na festa ressalta a intimidade do *sacaca* com o *fundo* e a familiaridade e os vínculos estreitos entre ele e o habitantes do *encante*. Um aspecto importante é o fato de que, assim como os humanos na superfície, os encantados no *fundo* também gostam de festejar. O som dos tambores tocados em suas festas são os sinais mais evidentes de seus domínios, também revelados por outro registro auditivo, uma trovoadas entre serras nos vales interfluviais da terra firme. Outra referência importante nesses trânsitos verticais é o cigarro de

Tauari, utilizado como preparador do corpo e do lugar. A fumaça protege o corpo e produz uma alteração dos sentidos, atuando como um dispositivo indispensável para a passagem de um domínio ao outro. Essa passagem e o trânsito para o outro domínio pode ser feita apenas em espírito ou “de corpo e alma”, quando a pessoa se faz presente no encanto com seu próprio corpo físico.

A narrativa acima expressa o ponto de vista de acompanhante de um *sacaca* “aprendiz”, ou seja, daquele que aprendeu e obteve conhecimento de outra pessoa não encantada. De forma geral, as viagens a cidade encantada que o *sacaca* fazem é vista como uma obrigação de curadores que tem o dom de nascença, como um fardo de ter que aceitar os *caboclos* nele, dando passagem para que eles baixem periodicamente em seu corpo. Um fardo que ao mesmo tempo se reverte na aquisição de conhecimentos e poderes de cura. Os passeios geralmente são intermediados por seres encantados que convidam os *sacacas* que trazem o dom de nascença para conhecer sua morada. Note-se que no caso exposto acima, o convite não é feito pelos *caboclos* do *sacaca*, mas por um outro *sacaca*.

O *encante* também desvela a perspectiva dos encantados sugerindo aproximações com a teoria do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Uma realidade que se expressa em termos de diferentes perspectivas. O que os humanos na superfície pensam como uma “cidade” magnificada no fundo é, na perspectiva de seus habitantes, uma aldeia. O que os humanos comuns que adentram nos domínios do encanto veem como simples objetos são, do ponto de vista dos encantados, seres plurais, animais transfigurados e utilizados como objetos. O que para os humanos são bancos, para os encantados são tartarugas; cintos são poraquês, espadas são peixes alongados, etc. Ou seja, somente os encantados conseguem perceber a animalidade desses artefatos de constituem o encanto.

Em relação ao perspectivismos, como aponta Viveiros de Castro (*ibid*), não são apenas os referenciais que mudam, mas os próprios referentes, na medida em que são apropriados e percebidos por perspectivas associadas à corporalidades distintas. Um banco é um banco para encantados e humanos. Mas um banco no encanto é apenas um banco para os humanos comuns que adentram nesses domínios; para os encantados, no entanto, um banco é também uma tartaruga. Ou melhor, uma tartaruga que se manifesta sob uma “capa” de banco. Aos olhos dos

seres humanos são simples objetos, pois estes não conseguem, sem uma alteração de perspectiva, percebê-los em sua dimensão plural.

No encanto, os encantados fazem o poraquê de cinto. Quem não é encantado e vai ao Encante não faz o que encantado faz, por exemplo, usar animais como objetos, poraquê como cinto. Ele apenas vê o objeto cinto. Perceber que o cinto é também peixe depende do encantado lhe mostrar...

Na exemplificação da diferença de perspectivas entre encantados e homens, a percepção do ambiente por parte destes pode ser alterada por uma intermediação dos encantados, sugerindo a possibilidade de uma alteração controlada da perspectiva. Na narrativa abaixo o encanto se revela como conceito para interpretar uma realidade espacial bastante peculiar experimentada por um não sacaca em um passeio com o pai na cidade de Belém. Esse primeiro contato com a cidade de Belém remete à década de 1930 quando o narrador tinha cerca de dez anos.

Como a narrativa que trata da busca de comida no Encante, essa também se situa no plano da memória da figura do pajé Xereba, personagem marcante da vivência histórica da *parentagem* do Lago Verde. Aqui, no entanto, trata-se da experiência no ambiente aparentemente inusitado da maçonaria, entidade descrita nos termos de conceitos xamânicos. Com o objetivo de preservar o nível de detalhes narrativos sobre a visita a maçonaria de Belém e os aspectos pelos quais esse lugar é apresentado como uma cidade do *fundo*, transcrevo a seguir as anotações do caderno de campo a respeito desse assunto.

Ainda jovem, seu pai o convidou para ver a maçonaria em Belém, acompanhando o padrinho que era maçom e possuía habilidades de pajé. Não tinha dez anos. A mãe autorizou ir, “para conhecer onde é Belém”. Inajatuba era o nome da lancha do velho. Embarcaram em Santarém. “Era só o céu e água”, me disse em referência a paisagem da viagem fluvial. As ondas eram grandes. O padrinho de Xereba, Feliciano, conhecido como Vêi Chico ou Fichico, morava em Belém. Foram para lá. Os compadres do seu pai eram maçons. Quando chegaram na casa do Vêi Chico estranhou que no banheiro tinha escovas de dente, objeto que desconhecia. Tomaram café, com “boas conversas”. Quando foi oito e meia da manhã pisaram na terra e viram muito carro. Pegaram um elevador e desceram. “A maçonaria é em baixo da terra”, disse como quem revela um segredo. O velho pegou 22 cartões. Pegou um grandão roxo. Uma mulher falou para entregar o cartão para uma moça em uma mesa e “depois você escuta o que ela vai dizer para o senhor”. A mesa estava vazia. Naquele tempo não tinha caneta, era pena e tinteiro. Tinham duas penas em cima da mesa. Ele pensou que era outra pessoa que ia escrever. “E eu

reparando, espiando.” O pai entregou o papel. A mulher mandou deixar perto do tinteiro e “esperar o resultado”. “Com poucas horas danou-se: oh, oh, oh.. fiquei escutando... Tinham quatro cadeiras...pode sentar. Demétrio sentou com o velho. O narrador ficou em pé. A voz disse então... ‘bom seu Fichico’... ‘que tal seu fulano’... ‘porque você falhou a sessão fulano?’ Ninguém, ninguém na mesa. Nem sentado e nem em pé, só a voz falando aqui.. ‘Por que você falhou a sessão mais essencial para o senhor. Ah eu sei a doença, o copo né [alcoolismo]. Olha seu Feliciano você tem três anos de vida. E quanto você está precisando de grana: - Cinco mil...- ah por cinco mil você não vinha aqui...- leve quinze’. Naquela época era muito dinheiro. A voz: ‘assina o papel Fichico’. A pena assinou sozinho papel. Fichico disse: ‘viu Demétrio, aqui é assim. A maçonaria é assim. Tudo invoca. A voz invoca no cara. É mesmo que o pajé. O cara invoca no cara.’ Agora você vai lá recebe a grana, guarda, pega outro talão e entrega ali. Outros 22 cartõezinhos. Ele veio pegando e entregando até na porta. Entregou um branco sem escrita nenhuma. Cada lugar ele entregava um cartão para passar. Isso é seu documento. Andaram, andaram e subiram de novo para cima da terra. Viu Demétrio como são as coisas. Lá é como aqui. Você olha muito longe e enxerga, como aqui (na superfície). Tudo lindo, tudo a luz bem limpinho, a luz é bem clara. Eu pergunto demonstrando incredulidade: o senhor foi lá também? Enfático e convicto meu narrador responde: fui, nós andemos, no carro... Lá em cima no alto tinha muitos carros, mas eram umas coisas feias, caindo os pedaços. E lá (em baixo) não tinha nenhum carro quebrado, era tudo perfeitinho. A gente parou numa butique. Tudo que era peixes que se come, tudo tem por lá. Lá por dentro da terra. Lá no açougue, numa feira que tinha lá...barato de demais... Se a gente conta o cara vai dizer ‘é mentira dele. Então vai ver para você saber onde é meu irmão.

Confesso que, assim como a narrativa sobre as onças que nasciam de plantas, o relato dessa experiência também me causou grande desconforto mental tanto pelo fato de que o nível de detalhes, como pelas passagens fantásticas que sustentavam a ideia de que o que acontecia ali “é o mesmo que o pajé”. Diferente da cidade dos encantados, a visão da maçonaria no idioma da pajelança parece estar menos relacionada a uma diferença de perspectiva do que a captação de potencialidades expressas na ideia de que “lá tudo invoca”, até mesmo objetos como uma pena da caneta.

A potencialidade de invocar é tão extremada que a voz “do cara” se expressa sem apoio a meio material algum. A menção à busca por dinheiro parece sublinhar o potencial de captação de potencialidades disponíveis a quem “vai ver para saber” e se dispõe a conhecer outros domínios territoriais. A maçonaria entendida como encanto sugere a potencia do idioma do xamanismo para as formas de conhecer o mundo e neste sentido como uma forma de interpretação da realidade e da apropriação de agências e forças externas.

Tomando como referência etnografias recentes sobre a cosmologia e os modos de relação com os lugares entre populações indígenas e ribeirinhas da região do baixo Tapajós (WAWZYNIAK, 2010), do rio Arapiuns (LIMA, 2015) e do baixo rio Amazonas (CORDEIRO, 2017) proponho compreender as relações com os viventes do *fundo* não como crenças de uma cultura residual, mas como elementos constitutivos de dinâmicas civilizatórias que provê mecanismos e dispositivos próprios para compreensão e resignificação de fluxos culturais entendidos como externos.

Os desdobramentos etnográficos das relações entre lugar, pessoa, doença e cura, bem como as ideias a respeito da capacidade de transformação corporal desses seres têm levado à novas perspectivas e à diferentes nuances locais sobre o fenômeno amplo da chamada “pajelança cabocla” (MAUÉS, 1995). Essas perspectivas têm buscado se aproximar das premissas cosmológicas (WAWZYNIAK, 2010; LIMA, 2015) e das filosofias e epistemologias (CORDEIRO, 2017) ameríndias considerando a não dualidade entre natureza e cultura que se expressa nas práticas e formas de pensamento nativo na Amazônia.

Há pouco mais de duas décadas Heraldo Maués (1995) iniciou um debate sobre os pontos de encontro e afastamento entre o que chama de “catolicismo popular” e a “pajelança cabocla”, sublinhando o caráter compósito das formas religiosas dos ribeirinhos amazônicos. Com foco no panteão dos seres que compõe essa cosmologia, Maués abordou a hierarquia, origem e poder de santos e encantados como “entidades perfeitamente distintas, mas complementares entre si”. Para Maués (1995), as tensões que existiriam entre o catolicismo e a pajelança no município de Vigia/PA, derivada de uma história de longa duração de repressão colonial, seriam também um reflexo da dualidade, no plano do pensamento nativo, entre natureza e cultura.

Frente aos elementos da “pajelança cabocla”, Maués considera que os santos teriam, no seu presente etnográfico, maior relevância dos que os seres encantados em um esquema cosmológico que postularia por um devir estabilizado e objetivado numa realidade pré-mítica ameríndia. De acordo com o autor, essa estabilização se daria pela a submersão da cidade da superfície e sua fusão com as cidades e pessoas do *fundo*, promovendo uma ligação direta e

perene entre seres humanos e divinos, prescindindo de mediações e expressando um desejo de “domar a natureza” (1995: 258).

Em sua análise, enquanto os seres encantados (expressão da natureza) desejam se desencantar para cumprir um destino verdadeiramente humano, os santos (expressão da cultura), por outro lado, mantêm uma posição estável e não deixam de ser santos. Maués sublinha uma premissa da cosmologia ameríndia (a cerca de uma realidade pré-mítica sem individuações), mas argumenta sobre a preponderância dos sentidos de transcendência inerentes ao catolicismo e o desejo por um devir estabilizado em “unicidade com o sagrado”. Embora Maués sublinhe a importância de considerar as continuidades estruturais e “(...) a persistência de certas estruturas que continuam existindo por séculos, a despeito de mudança em outros níveis, conjunturais ou estruturais” (1995: 25), sua análise se concentra nas continuidades observáveis no plano da matriz católica.

Leandro Mahalem de Lima, em tese recente sobre a cosmologia e a relação entre homens e encantados entre os povos do rio Arapiuns (2015), propõe uma abordagem diferente. Para isso, faz um apanhado breve de etnografias contemporâneas e sugere que a cosmologia da população ribeirinha do baixo Amazonas pode ser vista como análoga às cosmologias indígenas, principalmente no que se refere à percepção do mundo e da pessoa no contexto de uma dinâmica transformacional e não dualista entre cultura e natureza. Lima sugere um afastamento do que considera uma perspectiva culturalista (que subentende a cultura indígena como um componente da cultura rural amazônica) e propõe compreender as “cosmologias caboclas” como atualizações das “cosmologias indígenas” (*ibid*: 352).

Nesse sentido, o antropólogo aponta não para os resíduos culturais da filosofia ameríndia que subsistiriam nas “culturas caboclas”, mas para o que chama de “dinâmicas civilizatórias”, para os mecanismos de complexificação sociocultural ao longo do tempo e para a capacidade de incorporar coisas, ideias e pessoas. Tais dinâmicas, expressas tanto no campo do parentesco, quanto no campo das relações cosmopolíticas, compõe o amplo espaço político dos povos indígenas e tradicionais no rio Arapiuns.

Postulando contra uma tendência de reificação de modelos de referência exógenos, a tese de Lima reformula a ideia de sincretismo como uma relação política, destacando a importância de

compreender as estratégias de controle de poderes percebidos como externos. Nessas estratégias os pajés ocupariam posição de destaque, pois atuariam diretamente na atualização de modelos de relações próprios, já que são pessoas que agem diretamente no plano das relações entre forças, seres e domínios que configuram os sistemas cosmológicos particulares no baixo Amazonas.

Em relação à capacidade das formas de conhecimento ameríndias em dar sentido e atualizar fluxos culturais e políticos mais amplos, a etnografia de Audirene Cordeiro (2017) sobre os atores e as práticas de cura não biomédicas em Parintins/PA é significativamente relevante, pois além trazer uma aproximação etnográfica de um contexto amazônico urbano apresenta um novo tratamento às categorias nativas associadas às práticas e saberes xamânicos. Realizando uma aproximação entre as filosofias ameríndias e a de filósofos pós-estruturalistas, como Deleuze e Guatarri, Cordeiro aponta que as categorias culturais associadas à capacidade de transformação corporal devem ser vista não apenas no plano das instabilidades entre cultura e natureza, mas como “dispositivos cosmológicos e ontológicos imanente aos modos de vida dos povos do Baixo Amazonas” que possibilitam e potencializam as atualizações culturais entre as populações indígenas e não indígenas do baixo Amazonas (2017: 20).

Sobre esse aspecto, ao analisar a relação entre *sacacas* e encantados em Parintins/PA, Cordeiro se atenta para a categoria engerrar não apenas como expressão da capacidade de transformação corporal, mas como dispositivo de potencia, agenciador do devir e vetor de apreensão de afecções e afetamentos. Neste sentido, a prática xamânica baseada na incorporação do espírito pelo pajé é apreendida como uma forma de engerramento, como um “dispositivo cosmo-ontológico” que possibilita a alteração das perspectivas e a mutabilidade das formas de vida.

Um dispositivo cosmo-ontológico imanente ao modo de vida dos povos do baixo Amazonas, capaz de assegurar a complexificação das atualizações das diferentes culturas indígenas e não indígenas, instituindo cosmologias e ontologias em fluxo, por meio de desterritorializações, reterritorializações e devires. (CORDEIRO, 2017).

A ideia de “cosmologias e ontologias em fluxo” parece implicar no reconhecimento do caráter construcionista dessas formas de conceber o mundo e os seres vivos, não no sentido da primazia constitutiva dos artefatos (SANTOS-GRANERO, 2008), mas no sentido em que os

seres vivos habitam um cosmos em constante transformação, sujeito à “desterritorializações, reterritorializações e devires”. Como o engerar, o encantar também pode ser entendido como um dispositivo de atualização cultural que se ancora em saberes ancestrais e na estreita relação com pessoas e lugares do passado, no plano de complexas dinâmicas de personificação das paisagens e de *emplacement* de pessoas magnificadas.

Tais dinâmicas tem como motoperpétuo o poder de atração que encantados exercem sobre os homens que, ao atravessar seus domínios, estão sujeitos aos efeitos de sua *malineza*. Além de doenças e sofrimentos, o encantamento é o maior perigo que a relação com esses seres acarreta, implicando no rompimento dos laços sociais pré-existentes na superfície e no estabelecimento de novos em outros domínios. Apenas o pajé, figura cosmopolita por excelência, pode transitar por esses domínios, sem o risco de se encantar, pois este fenômeno está vinculado quase que inexoravelmente ao seu devir pós-vida. Ao invés de risco, o trânsito do pajé pelo fundo constitui o cerne dos processos de cura e captação de potencialidades na medida em que estabelecem relações impensadas para o homem comum. Para o pajé, as viagens horizontais e verticais são formas de obtenção de conhecimento, prestígio e poder, que derivam diretamente da experiência vivida e da relação com outros potencialmente perigosos. Neste sentido, contar algum evento ocorrido em primeira pessoa é premissa básica das formas de narrativa locais, pois confere coerência e suporte epistemológico à narrativa, distinguindo de antemão o vivido do “ouvido falar”.

No que se refere ao devir dos pajés, a etnografia de Audirene Cordeiro (2017) junto aos curadores de Parintins sugere que os processos de encantamento poderiam ser vistos como contrapontos dos dispositivos de engeramento na medida em que os antigos pajés, passados ao domínio do *fundo*, constituiriam o cerne da potencialidade dos seres do *fundo* que, por sua vez, são os espíritos *mestres* dos pajés vivos na superfície. Assim como certas paragens dominadas por *bichos* e donos, o *sacaca* e o *mestre/caboclo* encantado são os principais elementos dessa trama de produção de lugares e pessoas que envolvem todos os vivos em processos dinâmicos de geração de doença, cura, conhecimentos e vitalidade.

Neste sentido, e ainda de acordo com a análise de Cordeiro (2017), podemos avançar e pensar tanto o engeramento quanto o encantamento como dispositivos cosmo-ontológicos complementares que operam nas atualizações do sistema de conhecimento das populações indígenas e tradicionais no baixo Tapajós. De um lado, o encantamento atua como um modo de relacionar o devir humano à constituição das paisagens por meio de um processo gradual de subjetivação e “*ensoulment*” (SANTOS-GRANERO, 2008) dos lugares em um movimento que parte da superfície em direção ao *fundo*. Do outro, o engerar, que se refere de maneira geral aos processos de transformação corporal, mas cuja manifestação prototípica se dá no processo de incorporação de espíritos pelo pajé, pode ser visto como um movimento reverso aos processos de subjetivação da paisagem. Lugares impregnados de subjetividade de pessoas encantadas ao longo de várias gerações emanam seus poderes sobre os viventes da superfície por meio dos processos de adoecimento e cura.

Pelo engeramento, o espírito de um morto, geralmente de um poderoso pajé associado a uma determinada feição da paisagem, passa a preencher de subjetividade um corpo na superfície. Através de um movimento na direção oposta (do fundo para a superfície), o engerar implica a tentativa, por parte dos encantados, de buscar entre plantas, animais e humanos da superfície suportes corporais para suas formas de expressão. Se o morto for uma pessoa má sua manifestação principal serão as visagens ou *bichos* que podem gerar doenças nos humanos. Se for um curador poderoso e reconhecido sua manifestação ideal será a de *caboclos* encantados agentes nos processos de cura xamânica e na atualização de princípios morais. Mais do que a agência dos pajés que “invocam” espíritos nos processos de cura, a etnografia indica que o que está em jogo é a subjetividade e a agência desses seres plurais que primeiramente “se agradam” das pessoas, vão “se encostando” e com o tempo demandam “passagem” para “baixar” em seu corpo.

Por fim, considerando a interação entre os viventes dos diferentes patamares do cosmos, é possível apontar aqui – de maneira ainda preliminar – para algumas das dinâmicas complexas das relações entre humanos e santos e das relações entre humanos e espíritos encantados. Entre humanos e santos é possível observar dois processos gerais estruturando a relação entre pessoas entendidas como habitantes de diferentes patamares do cosmos: a santificação e a promessa. Pela primeira, pessoas distantes, habitantes de terras longínquas e desconhecidas se tornam pessoas

magnificadas, mas cujos poderes afetam a vida local. A santificação é um processo que não é vivenciado localmente e é percebido de forma indireta por meio da manifestação das *imagens* que emanam os poderes daquelas pessoas magnificadas no céu e cujo potencia deriva da proximidade com Deus. Assim como encantamento, a santificação também gera um ser plural que atua localmente transfigurado em objeto.

Por outro lado, a promessa é o dispositivo que em nível local engendra as dinâmicas de cura e produção de vitalidade derivadas dos poderes dos santos. A promessa, ao tempo que significa o cumprimento de um acordo feito com os santos e deflagra um evento (a festa) que marca as relações de reciprocidade entre estes e humanos, também representa o vetor de continuidade desses eventos e dessas relações. Por meio de promessas pagas nos eventos festivos se renovam as disposições do santo para com os humanos e, com isso, se enseja a manutenção de um ciclo contínuo de dádivas e contradádivas entre os habitantes da superfície e do céu.

No que se refere às relações entre humanos e encantados, dois dispositivos já esboçados anteriormente desvelam aspectos das dinâmicas envolvendo seres os *fundo* e da superfície. Pelo engeramento os encantados temporariamente saem de seus lugares, ganham um corpo e constitui com o curador um ser plural cujo modo de relação com os doentes é pautado pela afeição e pelo cuidado. Através do encantamento, seres humanos, de forma duradoura, perdem seu corpo e ganham um novo lugar. Em sua condição genérica de encantados, humanos transmutados ao encante, também constituem seres plurais com certos animais. Seus modos de relação com os humanos na superfície são pautados pela defesa de seus domínios e pela emanção de sua *malineza*.

Operando como dispositivos que captam potencialidades e engendram transmutações entre seres em distintos patamares do cosmos, o engeramento e o encantamento revelam aspectos dos complexos processos de subjetivação e objetivação da experiência dos lugares, bem como da “temporalidade das paisagens” tapajônicas (INGOLD, 2000: 189). Abrangendo diferentes escalas temporais, esses dispositivos encompassam o ritmo da vida cotidiana com o passar das gerações e, assim, ligam a sincronia dos eventos sociais cotidianos a uma dinâmica histórica de longa duração em que pessoas (do fundo e da superfície) e paisagem se fundem e constituem-se mutuamente.

Por um lado, a santificação e o encantamento remetem às dinâmicas de transmutação da morte em uma condição em que seres humanos, transpostos a outros patamares do cosmos, se dispõem como pessoas magnificadas cujos poderes interferem diretamente na vida dos viventes da superfície. Por outro, a promessa e o engeramento reforçam as relações de reciprocidade entre humanos e santos e entre humanos e encantados, renovando e atualizando as possibilidades de captação das potencialidades de vitalidade e cura dispostas no céu e no *fundo*.

Ao continuar fazendo e cumprindo suas promessas, bem como ao manterem-se dispostos a “dar passagem” aos *caboclos do fundo*, as populações do Lago Verde atualizam, em diferentes contextos históricos, suas formas próprias de pensamento. Como isso, reforçam o pertencimento a uma cosmologia estruturada pelo agenciamento de dispositivos de captação de potência, agenciadores do devir e vetores de apreensão de afecções e afetamentos. E no contexto social e histórico contemporâneo, o campo das práticas xamânicas de cura atualiza modos próprios de pensar e se posicionar diante das transformações modernas e dos fenômenos da atualidade.

CAPÍTULO 5

“SE PRECISAR É SÓ MANDAR ME CHAMAR”

Eu, por exemplo, eu não sei nada, de dizer: ‘vou benzer uma pessoa’. Eu não sei. Mas quando o pessoal está perto eu sei, eles falam.

Os caboclos são mesmos como os santos. São os curandeiros antigos que se invocam em outros curandeiros. São esses caboclos e essas caboclas que vem. Como eles estão lá, que eles sabem mais ainda, eles vêm para ajudar justamente naquilo.

5.1 – Do domínio à maestria

No presente capítulo abordo os encantados sob a chave das relações de maestria, isto é, enquanto *caboclos*, de acordo com os termos nativos. Tratar os encantados nessa ótica requer vê-los como seres plurais que se manifestam no plano das relações que mantêm com os curadores *sacaca*. Nessa ótica, os *caboclos* são considerados como espíritos de maior conhecimento e poder que mantêm uma interação regular com esses curadores. No registro do domínio, a relação do *sacaca* com os encantados *bichos* é pautada por mediações e negociações para tentar apaziguá-los e reverter os efeitos da sua malineza, aliviando os sintomas de alguma doença/ataque e restituindo a saúde da vítima.

Por outro lado, a relação de *maestria* com os encantados *caboclos* se orienta pela transmissão de habilidades e conhecimentos com base em processos comunicativos em vigília, em sonhos e também por meio da incorporação, uma das formas mais elaboradas das relações de *maestria*. Porém, antes de apresentar uma etnografia com foco na relação *caboclo-sacaca*, faço uma breve recapitulação da linha de raciocínio desenvolvida nos capítulos anteriores e apresento um preâmbulo teórico que servirá de base para a análise que pretendo empreender.

Nos dois capítulos anteriores apresentamos uma etnografia das práticas rituais mais expressivas das populações do Lago Verde e sublinhamos alguns dos princípios cosmológicos subjacentes à elas. Ao discutir os modos de relação que caracterizamos como de “domínio e maestria”, assinalamos alguns dispositivos acionados no contexto da relação dos humanos com os

encantados e com os santos, compreendo-os como parte de uma forma de pensamento de caráter holístico. Um princípio fundamental assinalado sobre essa forma de pensamento diz respeito à ideia de que o mundo é extensamente habitado por pessoas humanas e não-humanas dotados de habilidades transformacionais.

Abordamos esse princípio no registro dos modos de relação de *domínio* (FAUSTO, 2008), no qual humanos e encantados mantêm uma interação territorial de dono-inquilino de delicado equilíbrio. A interação entre homens da superfície e *bichos* que figuram como *mães e donos* se orienta pela noção de respeito, por protocolos de conduta amparadas em premissas eco-cosmológicas e por negociações. Diferente das relações homens-santos, não se observa devoção, culto ou renovação das prestações realizadas em retribuição à algum objetivo alcançado. Trata-se de uma relação de respeito, coabitação, vizinhança, geralmente expressa no idioma da afinidade. As práticas cotidianas dos homens como circular pelos diversos ambientes aquáticos e na floresta, caçar e realizar festas são momentos deflagradores dessas tensas e delicadas interações cosmopolíticas.

No capítulo quarto, abordamos a relação com os seres do *fundo* com foco na ambiguidade e ambivalência constitutiva dessas relações, na medida em que se constituem como fonte de doenças. As relações cosmopolíticas com esses seres, no entanto, não são apenas pautadas pelo perigo que representam à saúde humana, mas também pelo fato de que eles e seus domínios representam uma inesgotável fonte de conhecimentos, sabedoria e poderes de vida e morte. O poder dessas fontes é creditado ao acúmulo de gerações de poderosos pajés (curadores e/ou feiticeiros) que desde tempos antigos se encantaram e tornaram-se potencia do *fundo*. Bons curadores se tornam encantados habitantes do Encante, da *cidade de luz*, onde existe o conhecimento tanto do bem quanto do mal. Aqueles designados de feiticeiros também se encantam, mas habitam uma *cidade de sombras*, próximos aos *bichos*, de espíritos de “pessoas ruins” e daquelas que cometeram pecados graves. Nessa cidade, fica circulando a sombra daqueles que sofreram algum ataque na superfície.

Como donos dos lugares, os encantados exercem uma agencialidade poderosa e perigosa sobre os lugares ocupados por esses “inquilinos”, que precisam se relacionar com seres espirituais dotados subjetividade, intencionalidade e de potencia de *engeramento*. O *engerar*,

categoria de importância central e de abrangência regional entre o sistema cosmológico das populações do baixo Amazonas e Tapajós, foi tomado como princípio-dispositivo inerente aos seres espirituais na medida em que figuram como *bichos, mães, donos dos lugares e mestres*.

Desta forma, o *engerar* pode ser visto como um processo de alteração de perspectivas e produção de seres-plurais, do qual a transformação corporal em geral e a “incorporação” do *sacaca* podem ser vistas como desdobramentos e manifestações práticas. Com base em análises etnográficas de contextos semelhantes ao estudado, propomos compreender o *engerar* como uma forma (princípio-dispositivo) de captação de potências cósmicas associada à habilidade de certos seres encantados e curadores *sacaca* em “vestir capas ou roupas”, isto é, em assumir temporariamente e controladamente a perspectiva de outro ser.

Assinalamos que os seres não-humanos e humanos que tem o potencial de *engerar* também carregam consigo uma *malineza* inerente, que é causa de doença principalmente entre estes últimos. Como fonte de doença, o *engerar* está associado à capacidade de um ataque consciente ou inconsciente advindo de espíritos de menor conhecimento e benevolência. Esses espíritos podem tanto judiar como infligir diversos sofrimentos que vão desde uma dor de cabeça renitente, diarreias, pancadas físicas até perseguições em sonhos, roubos de *sombra*, perda da consciência, loucura e alterações irreversíveis da perspectiva propriamente humana.

Perder a perspectiva humana é entendido como a consequência de ataques de espíritos que exercem poderes de proteção e defesa sobre seus domínios. No limite desses poderes, eles podem familiarizar os humanos aos seus domínios no *fundo*, implicando em morte ou encantamento. Nesses ataques, as relações e a comunicação entre humanos e encantados parecem ser moduladas pelo idioma da afinidade e da coabitação. Nas interações analisadas, os encantados emergem como genro, cunhado ou mesmo como um vizinho. Para os humanos da superfície, se familiarizar com o mundo dos encantados implica, por fim, em assumir a posição de espírito. Essas familiarizações operam não só como o resultado de ataques, mas também como uma dimensão inerente do devir dos curadores *sacaca* que superam a sua própria morte por meio da transmutação ao plano do *fundo*, onde se tornam potencia de cura no *encante*.

Devir alternativo à morte, o encantamento pode atingir a qualquer humano que figura como alvo do poder de atração dos encantados, que os levam para viver em suas cidades no

fundo. Como desdobramento do encantamento, as tentativas dos encantados em se desencantar podem ser vistas como esforços de familiarização destes junto aos humanos na superfície, fato que se mostra como uma impossibilidade prática. Ou por medo ou por não conseguirem guardar segredo, os humanos nunca conseguem cumprir os protocolos exigidos para trazer o encantado de volta a sua vida na superfície, mesmo que isso implique na negação de riquezas ofertadas.

No que se refere ao encantamento, o que para os encantados é visto como uma dinâmica de familiarização, para os humanos são processos patológicos, ataques que podem levar a perda da “sombra” [perspectiva humana] e à morte se não forem tratados por curadores especializados. Em caso de ataques mais severos – como, por exemplo, no “roubo da sombra” – os próprios encantados são recrutados pelos curadores *sacaca* para atuar no processo de cura, por meio de dinâmicas de incorporação em que “baixam” no corpo do curador e “invocam” neste.

Neste sentido, mostrei também que o *engeramento* e o *encantamento* se constituem como dispositivos elementares e complementares de captação e atualização das potências cósmicas. Como dispositivo complementar ao *engerar*, o encantamento foi apontado tanto como dispositivo em que os encantados buscam familiarizar os humanos, como um processo de povoamento do patamar do *fundo* de subjetividade humana e, neste sentido, pode ser visto como uma forma de construção dos lugares (BASSO, 1996).

A complementaridade entre esses dispositivos cosmológicos constitui uma dinâmica que engendram trânsitos verticais caracterizados não só pelo risco patológico da perda da perspectiva humana implicada pelo encantamento, mas também pela potência de cura e de atualização de saberes derivada da possibilidade de permutabilidade de perspectivas que caracteriza esses trânsitos empreendidos por *encantados* e *sacacas*. Se nas viagens ao fundo é como se o *sacaca* “vestisse a capa” do *encantado* e assim tivesse franqueado seu acesso aos domínios do *fundo* e a perspectiva de seus habitantes, no processo de incorporação é o *encantado* que “veste a capa” de *sacaca*, assumindo sua corporalidade para curar, ensinar remédios, dar conselhos e transmitir sua sabedoria. Como elemento constituinte da dinâmica encantar-engerar, o intercâmbio de perspectivas entre *encantados* e *sacacas* deflagra dispositivos de captação de potências cósmicas e estruturam a relação entre humanos e encantados na longa duração.

Subjacente a esses dispositivos e às dinâmicas que engendram há um processo geral de atribuição de subjetividade que tem o efeito de povoar o *fundo* com agencialidade e intencionalidade humana, produzindo uma paisagem de poder, personificada pela potencia de cura dos curadores *sacaca* que ao longo de gerações se transmutam ao *fundo* como encantados. Tais formas seriam uma expressão específica do que alguns autores apontam como modalidades fundamentais e transculturais de produzir os lugares (*ibid*) e ancorar identidade ao lugar, revelando modos de identificação com aspectos da paisagem que, como sublinha Kaj Århem (1998: 94), derivam de um profundo envolvimento experimental e prático no ambiente local.

Os processos de atribuição de subjetividade aos lugares podem ser pensados como formas de atualização de princípios cosmológicos fundamentais por meio da mobilização de dispositivos e dinâmicas específicos. Associados a essas dinâmicas observam-se processos de produção e atualização de paisagens personificadas, de não-humanos com subjetividade, de seres plurais e de dispositivos de captação de potências cósmicas. Tais processos se mostram como formas elaboradas de ancorar, em uma dimensão profunda, a identidade aos lugares.

Neste sentido, o processo geral de atribuição de subjetividades humanas a plantas, animais e lugares revela também uma dimensão cosmológica construcionista na medida em podem ser vistas como resultantes dos modos relação com os donos dos lugares e da mobilização e atualização de determinados dispositivos de captação de potências. As atualizações desses modos de relação exercem um papel fundamental na percepção, nas formas de pensamento e nos modos de produção de conhecimentos envolvidos na interação entre pessoas e lugares.

Se, como vimos, os curadores acessam o *fundo* por intermédio dos caboclos – seja em sonhos ou assumindo capas corporais – os *caboclos do fundo*, por sua vez, utilizam o corpo do *sacaca* como suporte material para suas mais elaboradas manifestações na superfície, onde emergem eventualmente. Enfim, como parte do processo de cura, a incorporação dos encantados revela outra face dos modos de relação generalizados entre humanos e não-humanos: a *maestria*. Nesse aspecto reside a especialidade e a especificidade dos espíritos designados de *caboclos*, pois são vistos como pessoas que habitam o patamar do *fundo* e que mantém relações com curadores *sacaca* na superfície. Seja como vetores de doenças ou agentes da cura, a relação entre

encantados e os viventes da superfície é intermediada pelo *sacaca*, curador que apresenta o *dom* e recebe o preparo ritual para conduzir esse relacionamento.

No plano dessas relações, os encantados revelam-se como conselheiros e agentes da cura, portadores de saberes ancestrais e potencialidades latentes dispostas no patamar do *fundo*. Sob este modo de relação, os encantados são designados de *mestres* e geralmente referidos como *caboclos*, designação que remete indiretamente às classificações sociais impostas às populações da calha do rio Amazonas, mas que, em uma dimensão mais profunda, sinaliza para os sentidos mais abrangentes das formas de identificação que estruturam a experiência (DESCOLA, 2005; AMOROSO, 2013) entre as populações dessa região.

5.2 – Experimentações analíticas

Apresento neste tópico algumas considerações teóricas do campo da etnologia indígena sobre a condição de “gente” dos não-humanos descritos como encantados. As relações entre humanos e não-humanos, bem como a amplitude dos processos de atribuição de subjetividade aos seres que habitam o cosmos é um tema central na etnologia desde as primeiras elaborações teóricas sobre o animismo no final do século XIX. Estudos mais recentes entre os povos indígenas amazônicos têm gerado novas perspectivas analíticas, retomando, em novas bases (se distanciando dos antigos debates evolucionistas que opunham religião e magia) as implicações da ideia geral de que os não-humanos possuem atributos de interioridade entendidos como tipicamente humanos, tais como intencionalidade e habilidade de comunicação, entre outros.

Processos de atribuição de alma a seres não-humanos foram notados por Marcel Mauss (2003 [1923-1924]) ao discorrer sobre as dádivas trocadas e da obrigação em retribuí-las entre os povos da polinésia. Ao tratar das trocas de artefatos entendidos como propriedade pessoais, o autor mostra como os Maori, por exemplo, possuem uma categoria específica (*hau*) para designar o “espírito das coisas”. O *hau* é um poder espiritual que objetos adquirem por meio da relação que mantém com o seu dono. Como decorrência dos sentidos dessa categoria, o autor aponta que as relações de trocas implicam em “vínculos de alma”.

Mauss nota que mesmo que o objeto seja alienado por seu dono, continua conservando algo dele e possui vontade própria, pois age com algum grau de intencionalidade no sentido de retornar ao lugar de seu nascimento, ao seu proprietário. Sem entrar na questão das trocas, noto que o *hau* aponta para princípios bastante gerais de atribuição de subjetividade aos não-humanos que parecem estar presentes em diferentes sociedades indígenas em todo o planeta.

Como algumas etnografias contemporâneas mostram, tais princípios estão presentes entre povos indígenas situados em diferentes partes do mundo. Antropólogos recentes têm buscado conceituar essas relações a partir de alguns desdobramentos de teorias recentes que partem de uma crítica à universalidade do conceito ocidental de natureza (DESCOLA & PÁLSSON, 1996; LATOUR, 1994). O foco etnográfico se volta para a investigação dos princípios que estruturam a experiência vivida e os modos de identificação e relação com a alteridade entre diferentes povos.

Na etnologia amazônica, a renovação do conceito de animismo busca desvendar os modos pelos quais esses povos identificam e se relacionam com os múltiplos seres que coabitam o cosmos com os humanos. Como vimos, nas chamadas ontologias animistas destaca-se o fato de que os humanos atribuem aos seres não-humanos uma interioridade idêntica à sua, permitindo não só que ajam de acordo com as normas sociais e preceitos éticos humanos como também possa se comunicar com eles (DESCOLA, 2005: 199).

Esse movimento teórico se ramificou em novos desdobramentos com a exploração da “qualidade perspectiva” do pensamento indígena (ÅRHEM, 1993) e a proposição de uma teoria mais geral (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que contrasta as formas de compreensão e relação ameríndias e ocidentais sobre os atributos de subjetividade dos seres que compõem o que estes últimos chamam de natureza. O predicado de sujeito de seres não-humanos observado por Descola e Århem foi trabalhado em profundidade por Viveiros de Castro. De acordo com este autor, para cada perspectiva há um mundo singular que está estruturado nos termos dos humanos. Em suas perspectivas próprias, homens e animais se percebem como humanos, e veem e vivem o mundo tal como estes. A humanidade reside na capacidade de ocupar a posição do sujeito, e o sujeito prototípico é um predador. Disso decorre que a linguagem de fundo das relações cosmopolíticas é a predação, onde o sujeito é predador e o objeto é a presa. Nessa ótica, a

humanidade corresponde à capacidade de ocupar a posição de sujeito. Ser captado por outra perspectiva implica em não mais reconhecer o mundo de acordo com sua posição de sujeito prévia, tornando-se humano de outro mundo e perspectiva.

A posição de sujeito (se presa ou predador), vinculada ao suporte corporal, expressão de afecções e habitus próprios, constitui uma perspectiva particular na qual a pessoa (humana ou não-humana) vê a si mesmo como humano e as demais espécies como animais de presa ou espíritos predadores. No plano dessas relações, os processos de adoecimento e morte estão associados à perda, por parte dos homens, de sua perspectiva própria e da consequente adoção de uma perspectiva associada aos espíritos predadores.

Os atributos de subjetividade e os pontos de vista dos múltiplos seres que compõem as cosmologias indígenas, apontada no animismo e no perspectivismo, constituem parte da agenda atual da etnologia entre os povos indígenas amazônicos. No entanto, como sugerem alguns autores recentes (SÁEZ, 2012; RAMOS, 2012; CAYON, 2017), a qualidade perspectiva das cosmologias ameríndias parece não esgotar as possibilidades de compreensão das formas de pensamento e dos modos de relação entre esses povos.

Descola, por exemplo, aponta que no quadro geral da experiência humana relativa às formas de identificação estrutural da alteridade, quatro formas básicas podem ser observadas a partir das combinações possíveis entre as diferenças e semelhanças verificadas em aspectos da interioridade e da fisicalidade dos seres vivos. Além do animismo – do qual o perspectivismo pode ser entendido como uma variável conceitual – o naturalismo, o totemismo e o analogismo são os grandes tipos de ontologia que compõem um sistema geral de contrastes elementares da experiência humana (2005: 189). Essas diferentes formas de ver o mundo não são sistemas fechados e um mesmo povo pode articular, dependendo das situações, campos e relações envolvidas, diferentes modos de estruturação da experiência (CAYON, 2017: 26).

Mostrei anteriormente que as etnografias recentes sobre os povos indígenas e “ribeirinhos” do baixo curso do rio Amazonas caracterizam as cosmologias desses povos a partir de aproximações com o animismo e o perspectivismo (WAWZYNIAK, 2010; LIMA, 2012; LIMA, 2015; CORDEIRO, 2017) sugerindo a pertinência analítica de abordagens sob essa ótica. Sem pretender aprofundar no debate sobre as categorizações das ontologias indígenas, as

considerações de Calavia (2012), Ramos (2012) e Cayon (2017) propõem uma abordagem mais heterodoxa de nosso material do etnográfico.

Uma obra recente também parece seguir essa tendência de fomentar a criatividade teórica. *The Occult Life of Things*, organizada por Fernando Santos-Granero (2009) busca analisar de forma aprofundada a qualidade subjetiva dos seres não-humanos no pensamento ameríndio. Nesta obra, diferentes etnografias tratam da abrangência e da centralidade dos processos de atribuição de subjetividade entre povos indígenas sul americano, cuja expressão mais marcante é a consideração sobre a posição de sujeito de objetos e artefatos. Nessa coletânea diferentes etnografias abordam a subjetividade atribuída a objetos na cosmologia de diferentes povos, que além de atributos animistas e perspectivistas, são caracterizadas por uma marcada dimensão construcionista. Nessa mirada, o cosmos é compreendido como produto de transformações derivadas da modificação de um estado primordial de indiferenciação no qual certos objetos se constituem como elementos fundamentais de composição de todas as coisas e seres. Neste processo de alteração de um estado inicial sem individualizações, passando pela ação dos demiurgos e pelas transformações subseqüentes, os objetos possuem centralidade nas transformações que levam a uma crescente individualização dos ambientes e seres que habitam os cosmos.

Além da atribuição de subjetividade a plantas e animais, e da centralidade destes últimos nos modos de relação apontados no perspectivismo, Santos-Granero (2009) argumenta que os objetos seriam elementos primordiais dessas cosmologias, compondo o que denomina de “anatomia artefatural” dos seres viventes, na medida em que a eles são atribuídas funções cruciais na criação e constituição de humanos, animais e plantas. No que se refere ao potencial de subjetividade dos não-humanos, Santo-Granero evoca as teorias ameríndias da personalidade e nota que a ideia de “pessoa” entre os povos ameríndios está vinculada a seres com vontade e que mantém relações sociais, com os quais comunicação e reciprocidade são possíveis. A capacidade de “self” dessas subjetividades não-humanas são pensadas como sendo ativadas pela interação com outros, apontando para o aspecto relacional destas subjetividades.

Neste sentido, e como Descola (2005) nota entre o povo Achuar, os diferentes seres animados e inanimados dotados de subjetividade são entendidos como pessoas na medida em que

possuem intenção e mantém relações sociais. No entanto, nem todos os seres não-humanos percebidos como pessoas possuem o mesmo nível de subjetividade, aspecto que varia a partir de suas habilidades comunicacionais. Essa consideração é relevante para a compreensão das cosmopolíticas das populações do Lago Verde na medida em que uma classe especial de encantados identificados como *caboclos* são entendidos como pessoas que mantêm relação regular com os curadores e com eles se comunicam e se manifestam por diferentes formas, figurando no topo da hierarquia de conhecimento e poder entre os espíritos que habitam o *fundo*.

Ao evocar a abordagem de Santos-Granero (2008), meu propósito não é deslocar a ênfase da relação com os animais ou plantas para a relação com os artefatos – aspecto que para mim ainda é pouco evidente entre as populações do Lago Verde. Pretendo apenas sublinhar a amplitude dos processos e dispositivos de atribuição de subjetividade, bem como os intercâmbios de perspectiva realizados em algumas modalidades de relações. Desde a ótica das cosmologias construcionistas, poderíamos compreender a subjetividade de seres não-humanos e a potencialidade de formação de seres plurais como um processo em constante construção e cujo desencadeamento está associado a produção de dinâmicas e ao agenciamento de dispositivos cosmológicos e relacionais pelos quais o tema mais amplo das transformações é compreendido. Nesse processo, a alternância de perspectivas emerge não apenas como fator patológico, mas como potencia cosmológica de sabedoria, cura e vitalidade.

A partir dessas considerações sobre as variações e aproximações teóricas dos processos de subjetivação em relação a seres não-humanos e do alargamento dos debates sobre as qualidades animistas e perspectivistas das cosmologias ameríndias apresento a seguir a etnografia da tradição local de conhecimento xamânico descrita como “nosso trabalho”. Analiso a relação *sacaca-caboclo* desde a perspectiva de curadores e dos próprios encantados. Apresento alguns conceitos e princípios básicos que ancoram o que denomino de *topofiliações xamânicas*, descrevendo os *caboclos* como viventes do fundo, abordando seu ponto de vista próprio e seu poder em alternar de perspectiva.

Descrevo o esboço de uma “geografia xamânica” dos grupos de *caboclos* descritos como “nossos caboclos” e as dinâmicas de circulação do *dom* entre curadores identificados com essa tradição local. Do ponto de vista dos encantados, abordo a forma como os *caboclos*

compreendem a si mesmos, o patamar do *fundo* e os seres humanos e não-humanos com os quais se relacionam. Teço alguns comentários gerais, experimentais e, portanto não conclusivos, sobre a dimensão construcionista da cosmologia dos povos do baixo Tapajós, em especial das populações do Lago Verde. Busco com isso assinalar alguns princípios subjacentes ao atributo de viventes desses espíritos e apontar para algumas relações de sentido e implicações cosmopolíticas do enunciado de que os “encantados não são mortos”.

5.3 – Itinerários etnográficos

Recapitulo aqui alguns entendimentos derivados de minha própria experiência etnográfica nesse campo de conhecimento. Faço isso por meio do que aprendi nas narrativas que me foram contadas por curadores e seus parentes próximos, e por meio de observações diretas em “trabalhos” envolvendo a presença de *caboclos*. Como mencionado anteriormente, minha inserção no campo das práticas e conhecimentos de cura xamânica derivaram das relações que fui gradualmente estabelecendo com diferentes interlocutores, inicialmente com leigos e posteriormente como especialistas da prática da cura. Nesse processo, a percepção de que os encantados eram pessoas com as quais os curadores *sacaca* ainda se comunicavam e mantinham relações próximas foi se apresentando muito lentamente para mim.

Em minhas primeiras abordagens esse tema era geralmente apresentado como “lenda”, parte das narrativas cantadas nas músicas de carimbó e nos enredos musicados das apresentações folclóricas do festival do Sairé. Nesse registro, essas relações foram narradas como reflexo de um passado perdido, e as referências aos curadores que ainda atuavam na região eram expressas como “o que restou de bom dos nossos pajés”. Todavia, a inserção, ainda que breve e episódica, em circuitos mais restritos permitiu percebê-las como elemento central de práticas terapêuticas contemporâneas e de um sistema de conhecimento atual.

Somente a partir dos últimos meses do trabalho de campo pude acessar e dialogar com os agentes mais diretamente envolvidos nessa trama. Do discurso público da negação e das posturas de tergiversação, atingi lentamente esferas e recintos em que as práticas foram se revelando como

parte de uma tradição local situada no plano de um sistema cosmológico mais abrangente de dimensão regional.

Descortinando uma dimensão invisível e indizível do cotidiano local, fui percebendo lentamente que as práticas de cura ainda eram operantes apesar do discurso público contrário. Em sua expressão mais acessível, esse universo da cura não-biomédica envolvia um conjunto de práticas de base católica fundadas em orações e em práticas baseada principalmente na atuação de curadores que realizavam puxações e benzimentos, agindo aparentemente sem o auxílio de espíritos designados de *mestres*.

No campo das narrativas, as práticas de cura são apresentadas como soluções para o alívio de sofrimentos e para a cura de doenças percebidas como comuns, bem como para aquelas derivadas de ataques de seres humanos e não humanos. Os tratamentos com os *sacacas* se voltavam tanto para aliviar ataques realizados por espíritos e encantados bem como para aliviar e contrapor ataques feitos por humanos, atos descritos eufemisticamente como “porcarias”. Esses ataques, quando feito por humanos, se apresentavam principalmente como expressão de rivalidades interpessoais geralmente deflagradas por disputas territoriais, questões amorosas ou por atos de vingança. De maneira geral esses ataques eram descritos como a influência deletéria da *malineza* dos donos dos lugares, de espíritos em geral e dos seres humanos.

A minha aproximação etnográfica dos curadores foi, como mencionado, um processo difícil, tenso e intenso, marcado por negativas, tergiversações, agressões e por um itinerário próprio de cura. Na vila, um importante interlocutor – com habilidades de pajé, mas que não foi preparado e nem exerce a prática – intermediou minha primeira aproximação inicial com um curador, abordagem que se mostrou aparentemente improdutiva, mas que gerou uma espécie de mal entendido produtivo que levou ao desvelamento de princípios lógicos relevantes às práticas de cura xamânica locais. O impacto desse primeiro contato me levou a adotar a delicada e temerosa postura de dispensar intermediações, mas que por fim se mostrou etnograficamente valiosa.

Em uma dessas aproximações mediadas fomos visitar um curador que mora nas imediações de Santarém e o resultado desse encontro, embora não tenha se desdobrado numa relação de interlocução, revelou importante aspectos da postura dos curadores e do papel dos seus

caboclos em situações de tensão. Apresento abaixo as anotações que fiz a conversa entre o curador, meu interlocutor da vila (ex-genro do curador) e eu.

Chegamos por volta de oito e meia da manhã, o curador estava na pequena taberna que tem ao lado de sua casa, onde vende alguns poucos produtos de primeira necessidade como açúcar, óleo, macarrão. Estava com a esposa e um neto de cerca de dois anos. Sentamos com eles por uns dez minutos até que ele nos convidou para entrar na sua casa. O curador falou sobre seu pai, sua mãe e irmã. Seu pai era um “índio legítimo”, filho de “índia pura” e de pai português. Seu avô engravidou sua avó indígena e foi obrigado pelos parentes desta a se casar sob pena de alguma ação violenta. Sua avó era do rio Cupari, início do médio Tapajós, e era Tupinambá. Contou que seu pai recebia visitas frequentes dos índios dessa região. Falou também sobre os índios de que paravam em Alter do Chão. Em sua fala evocou diferentes sentidos para o termo indígena. Índios puros, índios misturados, índios falsos. Falou sobre os conflitos com o vizinho em Alter do Chão e a decisão de se mudar para Santarém. Mudou porque não queria matá-lo. Falou da habilidade de atirar dele e de seu pai. A conversa fluía com alguma descontração quando seu ex-genro o interrompeu para fazer uma pergunta sobre “questões espirituais”. Desconversando, o curador começou a falar de plantas curativas e casos que havia tratado pessoas que ele havia diagnosticado com Aids, câncer e diabetes. Nesse instante o clima subitamente ficou tenso e eu senti um forte incômodo. Cheguei a pensar que, com aqueles exemplos, estivesse sugerindo algo para nós. Na sequência tentei mudar de assunto e abordar a história de vida dos antigos pajés da vila como Satuco e Xereba [na verdade me mantinha no mesmo assunto, sem saber]. O curador me ignorou solenemente e continuou falando sobre outros temas, como se não tivesse ouvido minha pergunta. De repente sua esposa chamou meu companheiro para dentro da casa. Quando ele voltou percebi que não havia mais condições para continuar a conversa, embora o curador permanecesse visivelmente inabalado, com o mesmo semblante tranquilo, mas com uma incógnita em sua expressão. De vez em quando durante a conversa olhava para o lado direito. Um pequeno incidente que ocorreu nesse mesmo instante foi a deixa para nos retirarmos: seu neto havia aberto um saco de açúcar e estava comendo. Despedimos-nos com uma estranha sensação. No carro percebi que não era somente eu que sentia isso. Perguntei e então ele relatou suas impressões e sua interpretação para o ocorrido. “O pessoal” não havia autorizado ele falar.

Esse encontro, marcado por uma comunicação inicialmente descontraída, mas que descaminhou para um diálogo desencontrado, foi uma das primeiras vivências indiretas que tive com o “pessoal” de um curador. Como muitas outras experiências vividas em campo, somente depois de um longo tempo pude obter uma compreensão mais apurada do que aconteceu, ou seja,

da reação do curador e do por que seu “pessoal” não havia autorizado ele falar. Os desdobramentos desse encontro tiveram repercussões inquietantes nos dias seguintes, principalmente para mim e meu interlocutor que fez, em meu nome, uma pergunta sobre “questões espirituais”.

Talvez coincidência, mas no dia seguinte a primeira visita a esse curador, quase me acidentei durante uma pescaria no rio Tapajós, em companhia deste meu interlocutor e outros dois parceiros de pesca. Ao descer da lancha, dei uma pisada em falso bem na na ponta do Cururu e quando percebi que não era raso voltei ligeiramente assustado à embarcação. “Por pouco não afundo”, pensei. Senti uma sensação estranha de que o fundo puxava, como se aproximasse de correntes aquáticas que se moviam em direção ao fundo.

Ainda no final dessa pescaria, na segunda volta ao Cururu, já no começo da noite, um dos companheiros de pesca indicou o caminho e paramos em frente ao banco de área que estava cerca de 50 centímetros submerso, no final da ponta, no mesmo peiral¹⁰¹. A poucos metros desse banco de areia o rio tem uma profundidade enorme e suas fortes correntes conduzem para longe das margens. Novamente, quando tentei encostar o pé no banco de areia todos me olharam apreensivos e me alertaram para que me mantivesse no barco. “Porque incorri no mesmo erro”, me interroguei. Nesse exato momento, minha consciência foi se intensificando e só então percebi o enorme perigo que corri. Nesse momento, senti em meu corpo os sentidos das estórias sobre os lugares de respeito que havia ouvido a título de lendas e como narrativas em terceira pessoa. Nesse momento fui tomado pela sensação de que a Ponta do Cururu, parte central de uma paisagem aquática descomunal e de proporções colossais, era de fato um lugar diferenciado. A imagem de uma paisagem turística, insistentemente sugerida nos meios de comunicação, deu lugar a uma percepção diferente do lugar e à consciência de estar em uma área de acesso ao domínio do *fundo*.

Essa experiência foi marcante para mim. Os efeitos do desencontro com o curador da periferia de Santarém também afetaram meu companheiro de visita, que atribuiu ao ocorrido o fato de ter se envolvido num quase fatal no dia seguinte, quando caiu de uma lancha que pilotava

¹⁰¹ Ponte de areia subterrânea que se projeta para a parte mais funda do rio. No plano da cosmologia são espaços liminares, lugares que dão acesso aos encantos dos grandes rios.

e por pouco não foi atropelado e dilacerado pelo motor de popa. Ao me encontrar mais tarde, me relatou o acidente e o associou, sem muitos detalhes, ao ocorrido na casa do curador. Nessa mesma ocasião, ele também parecia estar num estado de sensibilidade apurada e de dentro do rio me chamou a atenção para o que interpretava como um presságio: um galo que cantou “fora de hora” e “triste”: “é alguém que vai morrer”, me disse.

De modo surpreendente, no dia seguinte percebi um movimento de folia perto do cemitério e fui averiguar. Era uma homenagem a um velho curador que havia morrido, do qual eu havia tentado manter contato dias antes, mas devido à sua condição de saúde não foi possível. Quando recebeu a notícia da morte, meu interlocutor reafirmou seu presságio no dia anterior, reforçando a cadeia de causalidade deflagrada pelo desencontro etnográfico com o curador. Enfim, mais do que apenas interpretações minhas sobre o ocorrido, os desdobramentos do encontro com o curador foram parte da experiência de meu interlocutor e, nesse movimento dialógico com ele, os significados dessa mútua compreensão se desvelaram a partir de sentidos relevantes sob a ótica local.

Muito tempo depois, em contato com outro curador consegui acessar outros sentidos envolvidos na recusa do curador em responder a questão posta por meu interlocutor. Este, ao ser abordado abruptamente com um pergunta delicada e inesperada, teria acionado uma proteção contra uma atitude percebida como potencialmente ameaçadora, pois “quando um curador se aborrece os *caboclos* deles todos vêm. É como se ele vestisse uma capa”. O “pessoal” acionado pelo curador passou a manifestar uma presença ostensiva, sobretudo porque meu interlocutor era uma “pessoa muito forte”, mas que “não exercia”, constituindo-se, por isso, como uma ameaça potencial.

Foi a partir desse momento e como resultado desse encontro mediado que reorientei minhas estratégias de abordagem e passei a me aventurar na interlocução direta com os curadores da vila. Pouco tempo depois, durante uma viagem para participar da Assembleia da Coordenação Indígena do Tapajós e Arapiuns (CITA) realizada na comunidade Taquara, no *beiradão* da margem direita do baixo Tapajós, em companhia com moradores do Curucuruí, por exemplo, pude observar a ação de curadores durante um ataque de bicho que relatei (descrito no capítulo anterior) e perceber como esses processos de atração dos humanos ao *fundo*, por parte de uma

“gente” que lá morava, faziam parte da experiência mais geral dos moradores do baixo curso do rio Tapajós. Até então, ainda não havia me familiarizado com a etnografia de Valentin Wawzyniak (2010), que trata diretamente desse assunto.

Esse encontro reuniu cerca de duzentos indígenas de diversas comunidades da região e foi realizado em uma comunidade que teve papel central nos processos de reafirmação da identidade indígena na região do baixo Tapajós em função de prover as bases de um discurso etnopolítico amparado no idioma da pajelança (IORIS, 2003; 2014; VAZ FILHO, 2008, 2010). Esse contexto parecia ser o palco ideal para as estórias sobre a relação entre humanos e encantados, das quais a figura do pajé Laurelino era evocada como patrono do movimento indígena e como potencia cósmica personificada a ancorar a resistência política em todo o baixo Tapajós. Foi durante esse evento que obtive importantes informações sobre os processos de adoecimento (ataques) e cura com interlocutores de Alter do Chão e reconhecer um acesso qualificado e mais próximo do universo dos conhecimentos xamânicos locais. Antes de designar suas práticas como pajelança ou curandeirismo, essas eram geralmente referidas como o “nosso trabalho”.

Da experiência derivada das conversas com diversos habitantes locais, percebi que o universo da cura não-biomédica na vila de Alter do Chão parecia múltiplo e diversificado, embora estruturado por uma cosmologia de abrangência regional cujas princípios gerais abordamos no capítulo quarto e que podemos sumarizar como: 1) a importância do ambiente aquático; 2) a multiplicidade de seres não-humanos que habitam o cosmo e se relacionam com os humanos enquanto pessoas; 3) a relevância da agência dos encantados na vida cotidiana e na produção dos lugares; 4) o papel do curador sacaca como mediador entre humanos e não-humanos habitantes de diferentes patamares do cosmos; 5) as dinâmicas complexas entre dispositivos de captação de potências cósmicas e dispositivos de subjetivação dos lugares. Retomando uma observação de Eduardo Galvão (1955) que ainda não foi analisada em profundidade, observo que uma das peculiaridades mais expressivas das formas de pajelança no baixo Tapajós é sua íntima, profunda e longa ligação com as paisagens e lugares vividos e os modos como essas vinculações agem na modelagem da percepção, das formas de produzir conhecimento e atualizações culturais.

Sem ignorar a multiplicidade desse universo de práticas e formas de saber, bem como a complexidade das relações entre os saberes locais e globais, minha etnografia se concentrou nos conhecimentos enunciados por uma rede de parentesco específica dentro do campo da *parentagem* descrita no capítulo segundo. Apresento alguns aspectos dessa tradição de conhecimento que se estrutura na relação íntima com um conjunto de *caboclos* associados a lugares específicos da microrregião do Lago Verde e do baixo Tapajós.

5.4 – Topofilicações xamânicas

Como expressão de uma tradição local, a memória de antigos pajés revela traços importantes das práticas de cura, as quais desvelam os complexos modos de relação com os lugares engendrados pela potencia do *engerar*. Por meio do acionamento dessas potencias, curadores “chamavam” para os trabalhos de cura encantados de diversas ordens. Além de mortos que eventualmente “baixavam” para revelar aos parentes vivos os motivos de sua morte, os *bichos* “chegavam” para elucidar aspectos da familiarização e os *caboclos* para curar, ensinar e aconselhar. Pelas narrativas sobre a memória desses antigos pajés foi possível observar também que o poder de cura de cada *sacaca* estava associado à quantidade de *caboclos* mobilizados, resultando disso um maior poder de cura e um maior reconhecimento social.

Como mostramos a partir das narrativas apresentadas no capítulo anterior, antigos pajés eram reconhecidos como poderosos pela grande quantidade de *caboclos* que mobilizavam em suas sessões. Naquele tempo as sessões eram realizadas de maneira menos sigilosa, e parte da memória coletiva dos antigos moradores da vila se remete aos fenômenos mais marcantes vividos nesses momentos como aqueles em que parentes mortos “baixavam” no *sacaca* para relatar o motivo de sua morte, aos *bichos* que se apresentavam para explicar como haviam familiarizado pessoas da superfície e aos *caboclos* que vinham para curar e transmitir sabedoria.

Um diálogo que tive com um grupo de caçadores eventuais¹⁰² da vila de Alter do Chão, a respeito das recorrentes aparições de espíritos durante as caçadas, revela como a prática de “chamar” os *caboclos* apresenta uma estreita ligação com os modos de relação com os lugares. Nessa conversa o tema das *visagens* foi evocado tanto como algo “que falavam”, como uma vivência dos próprios narradores, experimentada durante as caçadas.

Assim como muitas outras coisas que me foram ditas em campo, só me atentei para a profundidade dos sentidos dessas falas durante o processo da escrita, momento em que pude analisar distintas narrativas e dispô-las frente ao restante do material etnográfico produzido. O desdobramento das falas sobre as aparições de visagens e “misuras” apontam para as condições e os modos de ativação de uma relação peculiar entre o *sacaca* e os espíritos dos lugares, marcada pelo profundo conhecimento daquele em relação ao domínio destes últimos. Neste sentido, a capacidade de relacionamento e comunicação com esses espíritos revela uma estreita conexão com conhecimentos ambientais particulares.

Homem 1: é. Uma visage né, que falavam, faziam festa... Aí ouviam pei!pei!pei! lá do igarapé né. E aí o pessoal ficavam com medo de passar pra lá né. A gente de cima da serra ficava caçando da serra lá, aí a gente escutava bem o barulho lá, de modo que era bem pertinho da gente, o igarapé ficava uma distância mais ou menos uns 200 metros né, longe dessa serra que eu tô falando, então a gente escutava a misura. Tau!Tau!Tau, o tambor né... Uma vez foi isso.

Pesquisador: não era gente não?

Homem 1: era o pessoal encantado, que o pessoal falava.

Homem 2: o Seu Satuca ele chamava esse povo pra participar da seara com ele.

Pesquisador: era visagem ou o encantado?

Homem 2: era encanto

Homem 1: era encantado.

Homem 2: aí ele incorporava esses pessoal tudinho, conhecia toda área aí. E era o Seu Satuca. O Seu Izibinho ele contava que ele aprendeu como então ele sofreu muito como... porque o Seu Satuca não, o Seu Satuca veio de berço isso dele. O Seu Izibinho ele aprendeu. Então ele sabia onde tinha todas essas áreas com os encantados e eles incorporavam nele (grifo meu).

¹⁰² Assim como a agricultura a atividade de caça está em franco processo de regressão. Além da ameaça diminuição das espécies animais de caça causada pela crescente degradação ambiental na região, a prática da caça tem sido alvo de criminalização por parte dos órgãos públicos ambientais.

As formas sensíveis da presença dos seres encantados (sons de tambor), bem como a diferenciação entre as diferentes classes de espíritos designados por este termo, foram temas tratados no capítulo anterior. Chamo a atenção aqui para as últimas linhas dessa conversa em que um dos participantes distingue diferentes tipos de pajé pela forma de sua iniciação e aponta para as formas espacializadas de atuação do pajé que trouxe o conhecimento “de berço”: “ele sabia onde tinha todas essas áreas com os encantados e eles incorporavam nele”.

A importância dos lugares nos processos de cura parece um aspecto central dos “trabalhos” dessas populações. A ideia de que os poderes de um curador estão ancorados em determinados lugares se expressava em referência tanto aos ambientes domésticos em que vivem, quanto aos “lugares de poder” enquanto continentes de potencialidade de cura. Ideias mais gerais sobre a localidade dos processos de cura também envolviam procedimentos que implicam na agencia de certas espécies vegetais. A cura de “rasgaduras” e de hérnias escrotais, por exemplo, se vale do poder do apuizeiro (*Ficus Insipida*) ou do peão branco de colar, de restaurar a integridade de alguma parte do corpo por meio de um procedimento ritual.

Embora exista um curador especialista local nesse tipo de cura morando na periferia de Santarém e que trabalha com o auxílio de seus *mestres*, o procedimento de se “tratar com um apuizeiro” descrito foi realizado por um leigo. Com um pedaço de pano ou fio mede-se o órgão ou parte do corpo afetada. Esse pano ou fio é dobrado para que seja inserido no tronco de uma árvore de apuí ou peão-branco, como um enxerto. A partir de então a árvore faz o resto, mas a eficácia da cura permanece diretamente ligada à proibição do doente voltar no lugar da árvore. É como se por meio dessa uma técnica específica o curador deixasse a doença naquele lugar.

Esse é apenas um dos diversos exemplo da importância dos lugares e da agencialidade dos não-humanos nos processos de cura, de cuja profundidade eu pude ter apenas uma pequena noção. Todavia, foi possível notar que a incorporação se apresenta como a forma mais complexa e profunda da relação entre lugares, subjetividades não-humanas e processos de cura. Essa prática, ao envolver uma relação íntima e um alto nível de comunicação entre humanos e *caboclos*, pode ser vista, de acordo com Descola (2005), como um indicativo de que essa classe de encantados é percebida como dotada de uma subjetividade idêntica à dos homens. A diferença é que vivem em outro plano, veem o mundo de uma perspectiva própria e são entendidos como

peças antigas, magnificadas, dotadas da potencia do engeramento e, desta forma, “mestres” e “donos dos lugares”.

As relações entre a cobra *mãe do lugar* e membros de um grupo familiar realizadores da festa da Santíssima Trindade apontadas no capítulo anterior também sugerem que a capacidade de comunicação com os encantados está associada ao profundo conhecimento e ao íntimo relacionamento mantido com os ambientes habitados¹⁰³. Se, por um lado, as relações com a cobra foram expressas em termos de coabitação e vizinhança, por outro, as relações com o ambiente o foram no idioma do parentesco: “temos ele como um parente”. Esse exemplo aponta que a relação com os lugares carrega o potencial de se desdobrar em uma relação com os espíritos que se encantaram por ali.

Avançando na espacialidade das relações entre curadores e encantados, é possível observar como a habilidade dos curadores *sacaca* em captar as potencialidades dos espíritos nos processos de cura está relacionada com a capacidade de comunicação com esses seres e com o conhecimento de seus domínios. Embora o curador nem sempre conheça o local de origem, o *encante do caboclo* que incorpora, a relação que mantém com este conduz a um tipo de conhecimento ancorado em paisagens e lugares específicos, nos quais a toponímia da superfície está referenciada aos encantos em que cada caboclo habita.

Obras como *Wisdom Sits in Place* (BASSO, 1996) e *Sense of Place* (FELD e BASSO, 1996) ressaltam a importância da toponímia na percepção e construção dos lugares, revelando que as histórias e significados associados a lugares nominados ajudam a codificar condutas morais e estabelecer princípios cosmológicos que apontam para modos específicos de construção do pensamento. Em relação à região do Baixo Tapajós e rio Arapiuns as etnografias de Vaz Filho (2010) e Mahalem Lima (2015), destacam a importância da toponímia para atualização das narrativas e significados sobre os encantados, bem como para a codificação da biografia de determinados *sacacas*.

No rio Arapiuns, o pajé Merandolino, ícone dos processos contemporâneos de reelaboração étnica e de reivindicações territoriais na Terra Indígena Cobra Grande, tem sua

¹⁰³ Habitação aqui entendida na perspectiva vivencial apontada por Tim Ingold com a noção de *dwelling* (INGOLD, 2002).

biografia associada às pontas do Toronó e ponta do Curumy, onde se relacionava com os encantados do lugar (LIMA, 2015). Sobre a região de Pinhel, à montante de Alter do Chão, Vaz nota que as histórias sobre os encantados estão nos nomes dos lugares e que “quando passam por esses lugares, ao longo da praia ou nas embarcações, os mais velhos vão contando e recontando histórias para os mais jovens e as crianças” (2010: 194). Enfim, no baixo Tapajós, boa parte dos nomes dos lugares está associada a histórias que desvelam modos de relação de domínios e maestria entre humanos e os donos do lugar, orientam condutas morais e também remete à biografia de importantes curadores (VAZ FILHO e CARVALHO, 2013).

Na microrregião do Lago Verde as histórias associadas à toponímia e seus significados dão acesso às cosmopolíticas e a territorialidade própria dos *caboclos*, revelando modos específicos de construção do pensamento e uma cosmologia em que os nomes dos lugares possuem destacada centralidade. Essa importância pode ser vista como parte dos sentidos de pertencimento dos próprios *caboclos*, que estão intrinsecamente vinculados a lugares específicos, suas terras de origem, onde viveram ou se encantaram.

O conjunto de *caboclos* mobilizados por um curador pode se dividir pela *linha* da qual fazem parte. A categoria *linha* designa e distingue um grupo de *caboclos* a partir de seu alinhamento moral, isto é, se pertencem à linha branca ou à linha negra, se fazem trabalhos de cura e/ou de ataque. *Caboclos* de diferentes linhas podem compor uma mesma *linhagem*. A *linhagem* corresponde a um conjunto mais ou menos estável de *caboclos* que um curador *sacaca* mobiliza ao longo de sua vida de atividade xamânica e que pode transmitir para algum parente, afim ou para alguém pelo qual se agrade. Essa categoria também evoca a ideia de transmissão, na medida em que a *linhagem* se constitui como parte fundamental das “coisas” de um curador e que podem ser transmitidas para outra pessoa. No caso da *linhagem* de *sacacas* que pude acompanhar, os *caboclos* poderosos e desejados são descritos como “de luz e de força” e percebidos como compondo uma “linha branca”.

No plano da *linhagem* de *caboclos* de um *sacaca*, essas vinculações compõem uma configuração regionalizada onde a rede de relações estabelecida entre o *sacaca* e seus diversos *caboclos* revela a existência de uma “geografia do encanto”. Nessa geografia, cada *caboclo* específico possui “sua terra” e “sua especialidade”, compondo lugares-pessoas-saberes que, por

meio de movimentações regulares, atuam nos processos de cura. O caboclo se movimenta para atender os chamados dos *sacacas* em diferentes lugares da Amazônia. A *sacaca*, pelo domínio das técnicas que permitem controlar as incorporações, se constitui como um ponto aglutinador dessas movimentações, podendo mobilizar diversos *caboclos* em uma única sessão. As configurações espaciais da *linhagem* estão relacionadas aos trajetos biográficos do *caboclo* antes de se encantar. Não se trata tanto de seu local de origem, mas principalmente de onde se encantou.

A *linhagem* que pude conhecer abrange a região entre o rio Tapajós e a costa do oceano Atlântico e o conjunto de *caboclos* se distribuem como apresentado na tabela abaixo. A *linhagem* de *caboclos* que apresento é descrita como o conjunto de espíritos que fazem parte dos “trabalhos” de curadores atuais e antigos do Lago Verde e do *beiradão*. Este conjunto não é estático e cada curador mobiliza um grupo de tamanho variável de *caboclos*, geralmente relacionados entre si e que se percebem como uma “turma”. Cada caboclo de frente tem sua turma que varia de acordo com o *sacaca* com quem trabalha. Alguns destes são mais velhos e detém conhecimentos mais elevados e, por isso, se constituem como “*caboclo* de frente” e “chefe de turma”. São eles que conduzem os “trabalhos”. Abaixo vemos a “turma” de Pena Verde na *linhagem* de um *sacaca* específico.

<i>Caboclo</i>	Encante
Pena Verde	Coroa de Areia - Santarém.
Paituna	Serra do Erere – Monte Alegre
Pajé Velho dos Imburari	Serra do Mocotó - Alter do Chão
Imburari	Serra do Mocotó - Alter do Chão
Daiana	Tepoceio - Rio Tapajós - Alter do Chão
Noratinho	Terra Vermelha - Rio Tapajós - Alter do Chão
Mariquinha	Lago Verde - Alter do Chão
Mariola	Lago Verde - Alter do Chão
Rosinha	Lago Verde - Alter do Chão
Marinheiro	Pedreira/Arioca - Baixo Tapajós/Alter do Chão
Mestre João	Lago Verde - Alter do Chão

Piritinho	Cabeceira do Aruã – Rio Arapiuns
Zé Tupinambá/Caboclo Flecheiro	Oceano Atlântico
Anú	Não informado
Caboclo Muito Velho	Não informado
Alasão	Não informado

Tabela 8 – Nomes e lugares dos *caboclos* da turma de Pena Verde na linhagem de um *sacaca* específico

A listagem acima apresenta parte do conjunto de *caboclos* mobilizados por um *sacaca*. Nota-se que a grande maioria dos *caboclos* é da própria região do Lago Verde e do baixo Tapajós, havendo outro próximo na margem oposta do rio Amazonas, um mais distante no Oceano Atlântico e outros três cuja localização não foi especificada. No entanto, todos eles são classificados como “*caboclos* da região” e são percebidos como pessoas da região Amazônica. Neste sentido, se observa uma delimitação regional situada entre a foz do rio Amazonas e os rios Tapajós e Arapiuns, indicando uma conexão geográfica no sentido leste-oeste. Se dispostos em uma base cartográfica é possível observar que a maioria são habitantes de terras próximas, circunscritas a Santarém e a Monte Alegre. Entre estes figuram dois índios – um jovem e um velho – da etnia que habitava originalmente a aldeia Borari, que falam uma língua conhecida apenas por um ou outro *caboclo* e que possuem os mais profundos conhecimentos de cura. O jovem, em certa ocasião, já demonstrou antipatias com uma pessoa que entende ser descendente dos Munduruku, expressando um amplo imaginário sobre as rivalidades históricas entre indígenas do baixo e médio curso do rio Tapajós.

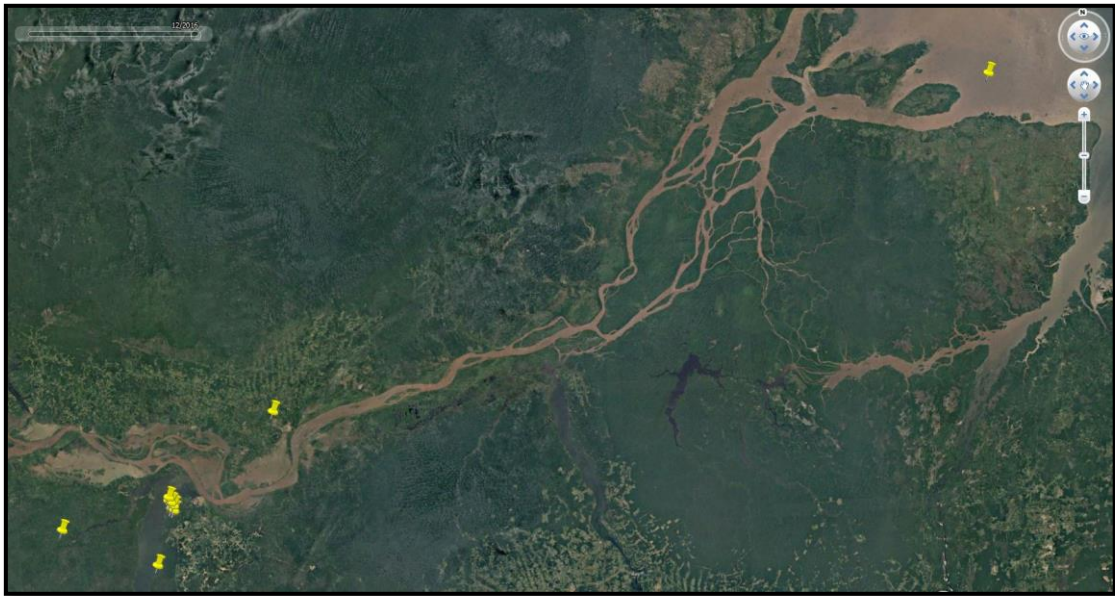


Imagem 4 – Distribuição geográfica de uma *linhagem de caboclos*

Note-se que alguns *caboclos* possuem nome semelhante às entidades também denominadas de “caboclos” e cultuados na umbanda, mas os curadores com quem pude conversar foram enfáticos ao afirmar que os “nossos *caboclos*” são todos da região amazônica, “não foram trazidos de outro lugar”. E entre estes, se observa uma grande concentração de *caboclos* locais, encantados no baixo Tapajós e na microbacia do Lago Verde. Entre todos os *caboclos* dessa *linhagem*, o da Serra do Erere, conhecido como Paituna, figura como centralidade nas narrativas históricas sobre os processos ameríndios de produção da paisagem na região de Monte Alegre, nos quais o relevo e as formações rochosas dessa região são pensados como parte do processo do encantamento do *caboclo* de frente de Paituna.

O “*caboclo de frente*”, o mais importante de todos dessa *linhagem*, é bastante conhecido em Santarém e seu local de encantamento é a ponta de areia que fica em frente da cidade. Ali habita em seu *encante*. Cada *caboclo de frente* tem sua turma e essa turma varia de acordo com a *ave* em que “baixa”. A *ave* é o termo pelo qual os *caboclos* designam os curadores em que atuam e cada *caboclo* pode ter diversas aves, em diversos lugares da Amazônia e mesmo fora. Parte significativa de suas vidas passam circulando por longas distancias, atendendo aos chamados de suas aves.

O *caboclo de frente* tem toda a responsabilidade sobre o trabalho, dirigindo-o e permitindo a chegada de outros *caboclos*, controlando o fluxo e o tempo em que cada um permanece na *ave*. Ele geralmente é o primeiro ou o último a chegar e os outros *caboclos* só baixam se ele permitir. Eventualmente, durante os trabalhos, outros *caboclos* que não fazem parte da linhagem se aproximam para “abelhudar” ou “bagunçar” e cabe ao *caboclo de frente* não os deixar “encostar”. Neste sentido, o momento do “trabalho” é visto também como um campo de lutas espirituais em que diferentes espíritos e encantados tentam se aproximar da *ave*, cuja segurança é garantida pelo *caboclo de frente*.

É aquele que é mais forte de todos. Que tem um conhecimento bem... É o temido. A voz dele é a mais forte de todas. Quando estão trabalhando, que o Pena Verde vem os outros caboclos silenciam, falam baixo em sinal de respeito ao chefe que está lá. Eles respeitam muito eles. E só vai entrando no corpo aquele que vai escolhendo. As vezes no trabalho a gente percebe eles falando 'é tua vez, entra'. 'Agora é tu', 'para de falar besteira'. Por isso que eu digo, é muito diferente. A gente imagina como se eles estivessem todos sentados. As vezes lá fora quando tão lá pra fora que está falando muito, que sabe que ele está lá dentro, a gente escuta o barulho da pessoa andando, as vezes escuta uma discussão lá pra fora como se eles estivessem chamando a atenção. É muito incrível o trabalho dela. Eu já vi pessoas de umbanda trabalhando, já vi pessoas que benzem, mas como ela eu nunca vi.

Cada *ave* possui seu *caboclo de frente* e no caso da linhagem aqui tratada esse *caboclo de frente* foi apontado como o mesmo que chefiava a turma de um importante pajé da comunidade Taquara e símbolo de referência nos processos contemporâneos de afirmação da identidade indígena no baixo Tapajós (IORIS, 2005; VAZ FILHO, 2008, 2010). Outro importante *caboclo* que compõe essa linhagem foi indicado como *caboclo de frente* de outros *sacacas* dessa área, indicando que a transmissão ou o compartilhamento de *caboclos* vinculados a determinados lugares estruturam uma tradição de conhecimento em diferentes localidades no baixo Tapajós.

5.4.1 – Linhagens, “coisas” e circulação do dom

A *linhagem* pode ser vista como parte das “coisas” de um *sacaca* cujos conhecimentos gerais são compostos por um amplo rol de saberes sobre as disposições dos *caboclos*, suas formas

de manifestação e aproximação dos humanos, as técnicas de formação de novos curadores, técnicas de proteção, de cura, de captação de potências em viagens oníricas, nos trânsitos aos encantos e na “invocação”, etc.

A organização da *linhagem* é percebida em termos hierárquicos e se refere a uma “turma” chefiada por um *caboclo de frente*, que, como vimos, possui autoridade sobre a sessão de incorporação e geralmente coordena os trabalhos de cura, sendo respeitado pelos demais *caboclos* que baixam sob sua autorização no corpo do curador. Em cada sessão, de acordo como os propósitos e o tipo de cura ou “trabalho” a ser realizado, um conjunto determinado de *caboclos* da *linhagem* é mobilizado. Outro princípio central das *linhagens*, além das topofilias e da hierarquia expressa na autoridade do *caboclo de frente* é a especialidade de cada *caboclo*, ao tipo de conhecimento que pode dispor nos trabalhos. Esses conhecimentos específicos estão relacionados à trajetória pessoal de cada um e de suas experiências como viventes na superfície e, posteriormente, no *fundo*. Relação com os lugares, hierarquia e especialização são, neste sentido, os princípios básicos da organização de uma linhagem.

A linhagem de um curador antigo é também uma linhagem potencial dos novos curadores que vão se formando dentro dos círculos familiares e das redes de parentesco. *Caboclos* que compõem as linhagem e as “coisas” dos curadores e *sacacas* tendem a circular e a noção de que o *dom* deve circular é estruturada pela premissa de que a vitalidade do *dom* reside em não cobrar pela prestação da cura, de fazer para os outros em retribuição pelo reconhecimento divino de um merecimento humano. Nesse sentido, é possível observar uma aproximação da noção maussiana de dádiva (MAUSS, 1974), no contexto da relação de reciprocidade entre o curador e as potências cósmicas emanadas de Deus. Como contraprestação por curar de graça, seus dons são mantidos e podem ser desenvolvidos, ensejando também a continuidade das relações de reciprocidade com os *caboclos* e fontes de poder e conhecimento do *fundo*. Dos humanos curados, o curador recebe “o que o coração mandar”. Assim, uma regra geral que vale para os curadores é que a cura deve ser feita para fora da família. Curar dentro da família é perigoso e pode implicar no desgaste do corpo do curador e de seus dons.

No entanto, essa é uma regra disposta no plano do ideal e atualmente a maior parte das curas xamânicas que pude presenciar na região do Lago Verde foram feitas em ambiente familiar

e para familiares. Essa regra assinala o caráter de obrigação em retribuir o dom fazendo com que circule para além do âmbito familiar. Os curadores afirmam não curam dentro da família porque coloca seu corpo em risco, mas é comum que não atinjam esse ideal. O afastamento das práticas em relação à norma ideal, nesse caso, parecer ter algo a ver com o longo histórico de relação com a igreja católica em sua dimensão de instituição estatizante. Como notamos anteriormente, no plano dessas relações, as dimensões rituais mais essenciais dessas populações parecem ter sido canalizadas para o ambiente doméstico.

Outro aspecto da circulação do dom é a sua transmissão para outros curadores. Embora o dom primordial – a capacidade de se comunicar com os encantados – seja concedido por Deus, existem outras capacidades, igualmente designadas de dons, que pode ser transmitidos de um curador para outro. Esse é um processo que começa na tenra infância quando uma criança tem seus dons primordiais de cura identificados. As manifestações elementares do dom transmitido são "benzições" que compõem conjuntos de conhecimento que se dispõe como “coisas” de um curador, assim como é a sua *linhagem* dos caboclos. São parte das "coisas" que podem ser deixadas para outros.

As “coisas” que curadores antigos deixavam para os mais novos dentro dessa tradição podem ser entendidas tanto como um conjunto de conhecimentos gerais – orações, técnicas de benzimento e de cura – como uma referência à uma *linhagem* de *caboclos* mobilizadas por um curador. As relações entre caboclos e curadores são transversais às relações dos curadores entre si que, geralmente interagindo em redes colaterais de parentesco e afinidade, disputam e trocam – positivamente e negativamente – “suas coisas” e, em linhas sucessórias, tendem a transmiti-las para novos curadores.

Os conhecimentos de cura envolvendo a relação do *sacaca* com os *caboclos* foram explicados como o desenvolvimento de habilidade pessoal por parte daqueles que possuem um “dom de nascença”, havendo também a possibilidade da transmissão desses conhecimentos via aprendizado. A distinção entre dons inatos e adquiridos se desdobra também em uma premissa epistemológica expressa na diferenciação entre as categorias *sacaca* e “aprendiz” como os tipos elementares de curadores que podem mediar uma relação com os *caboclos*. O primeiro, entendido como mais poderoso, se relaciona em uma comunicação sem intermediários, pelo

desenvolvimento de uma capacidade/habilidade dada por Deus. O segundo, embora possa ter seus *guias*¹⁰⁴ (espíritos protetores) produz seu conhecimento por meio de intermediações, aprendendo com outros *sacacas* e curadores. Em relação a esse ponto, todos os interlocutores com que pude manter contato e conversar, sublinharam a forma de aquisição do conhecimento como critério básico de distinção dos tipos de curadores, hierarquizados em função de seus poderes de cura.

Sacacas com dons inatos também podem aprender coisas, mas o risco de aprender “porcaria” é visto como ofensivo ao dom. O conhecimento do *sacaca* possui maior legitimidade por se produzir mediante um canal de comunicação direto com os espíritos e encantados, enquanto o aprendiz, por receber o conhecimento de forma indireta, está mais sujeito a não ter discernimento e assim “aprender o que não presta”, realizando coisas que se distanciam dos desígnios de Deus. *Sacacas* e *caboclos* afirmam que, no final das contas, é Deus quem cura. Os encantados não são intermediários de Deus, mas junto com os *sacacas* atuam ativando a fé das pessoas em Deus. Assim, antes de qualquer cura mais importante é comum que o curador pergunte se o aflito acredita em Deus. E, nesse sentido, a fé da pessoa também pode ser vista como um captador da potencia de cura emanada de Deus.

Em relação aos dons transmitidos, um curador se referiu a eles como se fossem dispositivos de invisibilidade para proteger o curador. “É tipo como se você tivesse construindo uma capa para quando os outros bruxos se invocarem ali, você não vai aparecer. É um fechamento do corpo.” A transmissão das coisas para um novo curador é, via de regra, um processo delicado e potencialmente tumultuado, pois depende do estabelecimento de uma relação de confiança entre o curador e a família do novo curador que o conduz para se “endireitar”. Durante o endireitamento pode haver incompatibilidade, de “um não bater com o outro”, o que pode refletir incompatibilidade entre as “coisas” de cada um ou mesmo em tentativas de empurrar “porcarias” ou mesmo do “roubo de *caboclos*”.

¹⁰⁴ Como já indicado anteriormente a agência dos *mestres* extrapola os processos de cura. Estes podem atuar presentes em plantas, protegendo o ambiente e as pessoas ao redor. Independente de incorporação, esses mestres também protegem determinadas pessoas comuns, atuando em momentos de necessidade e emprestando suas forças e poderes ao seu protegido. Nessa situação os espíritos protetores são denominados de *guias*. Muitos adultos me disseram possuir *guias* que os acompanhavam onde fossem, dando-lhes proteção e transferindo-lhes aspectos de sua subjetividade (força, determinação, energia, raiva) em momentos críticos.

As narrativas que pude ouvir enfatizavam uma tendência de circulação desses conhecimentos e mesmo do dom dentro das redes de grupos familiares. São aos curadores integrantes dessas redes que os ativistas do movimento indígena local se remetem quando ancoram suas reivindicações identitárias no idioma das práticas de pajelança¹⁰⁵. Se por um lado em quase todas as famílias mais numerosas haviam curadores reconhecidos socialmente, certas famílias específicas se marcavam pela ênfase na prática da pajelança e pelo repasse de suas “coisas” a parentes próximos. A circulação desses conhecimentos, bem como o “dom” que caracteriza os curadores mais poderosos parecia seguir as redes de parentesco constituídas no âmbito de *parentagem* do Lago Verde e do *beiradão*.

No âmbito dessas redes, grupos familiares específicos eram descritos como marcados pela prática da transformação corporal, bem como pelas habilidades de *sacaca*. Algumas vezes, quando circulava entre os grupos familiares locais, ouvia a advertência dita em tom de brincadeira: “olha, não vai se engerar pra lá ein”. Se por um lado o rótulo de “engerados” atribuídos por uma família à outra pode certamente fazer parte de tensões e conflitos interfamiliares locais, por outro, apontava também para nexos microlocais desses conhecimentos. Certas famílias, de forma ainda mais explícita, são marcadas publicamente pela fama de que seus membros ainda engeram, figurando, no ambiente da vila, como personagens centrais de contos e anedotas.

Apesar da tendência de canalização do ritual para o ambiente familiar, o aprendizado e a circulação de conhecimento xamânico não estava circunscrito a essa rede estendida de parentes, mas estava aberta a receber influência de elementos externos como vimos no caso do pajé que aprendeu a ler umas linhas ensinadas por um *sacaca* de Manaus e seu padrinho, um pajé-maçom que “entendia dessas coisas”. Essa abertura a outros conhecimentos, como pretendo argumentar adiante, não parecem ser pensadas como uma mistura, uma vez que são interpretadas no seio de uma tradição local e assimiladas como acréscimos, tal como os Tupinambá da Serra do Padeiro entendem a umbanda como “boa de usar”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Sobre a importância da pajelança como um “sistema interpretativo indígena” nos processos de “emergência étnica” no baixo Amazonas ver Vaz Filho (2008).

¹⁰⁶ Ao descrever o candomblé como uma prática “boa de usar”, os Tupinambá apontam para um elemento externo apropriado no plano de uma cosmologia específica e que dispõe sobre a centralidade do papel dos encantados como

As variações na forma de conceituar e classificar os espíritos e seus atributos apontam também nexos mais específicos das redes de conhecimento no baixo Tapajós. Um curador de outra comunidade do baixo Tapajós, mas que reside em Alter do Chão há cerca de dez anos descreveu sua atividade como estruturada pela comunicação com espíritos do céu, descritos como anjos. Em sua visão existem duas classes de pajés, aqueles que trabalham com espíritos do fundo e aqueles que trabalham com espíritos do céu. Os primeiros estariam mais próximos da influência divina enquanto os últimos estariam mais sujeitos a uma ordem amoral, independente do juízo de Deus.

O grupo familiar com que pude ter mais contato fazia uma distinção semelhante, mas opondo *caboclos* do *fundo* como “espíritos de força e de luz”, aos espíritos designados de “exus” e associados ao panteão afroamazônico e aos trabalhos de “linha negra”. Outras variações, como aquelas referentes à conceituação do processo de preparação de novos curadores e ao repasse de “coisas” antes de indicarem tradições divergentes, apontavam para as construções diferenciais, como variantes de um padrão mais geral.

Um aspecto dessas construções diferenciais das formas xamânicas locais se refere às identificações derivadas do enunciado de que “os caboclos vivem como a gente”. Já destacamos que no aspecto da vida social eles vivem com seus parentes, trabalham, fazem festas, creem nos santos e em Deus, adotando uma vida tipicamente humana. Parece ser nesse sentido que eles vivem como os humanos da superfície. Mas esse enunciado, feito no registro do “como se fosse”, aponta também para a perspectiva própria dos encantados e da forma diferencial como eles e o *sacaca* entendem o mundo, apesar de poderem, em situações específicas, intercambiar as suas perspectivas.

Um exemplo pode ser visto na forma como cada um entende o processo iniciático. Para os *sacacas*, o reconhecimento do dom geralmente envolve tensões sociais ou familiares, bem como processos patológicos em que é atacado por possessões incontroláveis. Para os caboclos, o processo iniciático é percebido como uma forma de aproximação dos *sacacas* na superfície. Os encantados podem se aproximar de qualquer um que invada seus domínios ou descumpra algum

os verdadeiros “donos da terra”, potências cosmológicas dos processos de “retomada” territorial e dos “resgates da cultura” (UBINGER, 2012 *apud* GOLDMAN, 2015: 656).

protocolo de conduta, mas os *sacacas* são percebidos como pessoas especiais, merecedoras dos dons que carregam e das quais os encantados se agradam e tentam se aproximar no intuito de estabelecer uma relação duradoura de *maestria*.

5.4.2– Gente do *fundo*

A história e a etnografia indicam que a categoria de “gente” é um atributo geral dos encantados tal como eles são percebidos em diversas localidades do baixo Amazonas e do baixo Tapajós. Como assinalou Maués (1990: 86) em relação às populações da região de Vigia, no Pará, os encantados são vistos como um tipo de gente, de seres humanos que se distingue pelo poder de se tornarem invisíveis. De acordo com o autor, os encantados são divididos em duas classes: da *mata* e do *fundo*. Tais observações etnográficas são compatíveis com aquelas feitas no baixo Tapajós, onde os *caboclos* emergem como uma categoria específica de encantado. Além de manterem uma socialidade tipicamente humana e de se comunicar de diferentes formas com os humanos, os *caboclos* compõem uma classe especial de encantados marcados por atributos de personalidade.

Em relação aos termos de identidade pelo qual se definem são autoreferidos como “filhos da terra”, “*caboclos da região*” ou “*caboclo de pé no chão*”, como referência ao fato de que não andam calçados. Essas identificações se remetem também aos vínculos com diferentes lugares da região amazônica, pois diferentes de algumas “entidades”, “não foram trazidos de nenhum lugar”. O termo entidade é usado localmente para designar os espíritos auxiliares de médiuns e curadores ligados à umbanda e em campo fui repreendido por me referir dessa forma aos *caboclos*: “eles não gostam que chamem eles de entidades”.

Cada *caboclo* possui também uma biografia cujo principal aspecto destacado é a forma e o local de seu encantamento. Aspectos da biografia são também enunciados nas canções que os *caboclos* cantam. Como sublinhou o curador com quem conversei, essas canções não são como

os “pontos cantados” para chamar os *caboclos* tal como feito na umbanda¹⁰⁷. Elas são cantadas pelos próprios *caboclos* anunciando sua chegada ao recinto onde acontece um trabalho. Abaixo vemos algumas estrofes cantadas por diferentes *caboclos*. Cada estrofe abaixo aponta para aspectos de um *caboclo* específico.

*Mas noite serena.
E vem andando na praia bem nessa noite serena.
Ele é caboclo Pena Verde. Ele é feito de pena (2x)
Ele cantou na serra. A mata toda escutou (2x)
Segredo de Pena Verde quem é sabe é cobra coral (2x)
Pena Verde aqui chegou. Veio ver este amigo (2x)
Meu amigo e camarada, preste muita atenção (2x.
Os caminhos da tua vida, preste onde põe os pés
Pena Verde aqui chegou neste lindo seu recinto*

*No meio daquele oceano
Tem uma pedra que não vai ao fundo
Aqui mora José Tupinambá meu irmão
Para dar a volta ao mundo.
Brincar com quem não conhece
É apanhando que tem que aprender
Ele é caboclo ele é flecheiro
Ele é José Tupinambá.
Ele é José Tupinambá, quando ele flecha ele não sabe errar.*

Ai o Anú é passo preto meu senhor (2x)/Serenó no agoá.

¹⁰⁷ A umbanda é uma forma de culto afrobrasileiro baseado no transe de possessão e na relação entre homens e entidades também designadas de *caboclos*. Nesse sentido, possui pontos de convergência com as formas de “pajelança cabocla” (MAUÉS, 1995) e manifestações afrobrasileiras denominadas de encantaria. Mas apresenta aspectos peculiares em sua formação histórica e estrutura do ritual. De acordo com Reginaldo Prandi (2004), a umbanda é “síntese dos antigos candomblés banto e de *caboclo* transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX”. A umbanda se espalhou por todo o país e passou a ser descrita como “a religião brasileira” por excelência, por inspirar-se em elementos das culturas negra, indígenas e no catolicismo branco. O culto da umbanda acontece em locais denominados de terreiros, é dirigido por um pai de santo que media a relação do “filho de santo” com a entidade. O ritual se desdobra fundamentalmente em torno de um altar, lugar de centralidade cosmológica e onde figura a *imagem* de algum *caboclo* determinado. Para referências sobre o amplo campo das chamadas religiões afrobrasileiras ver Reginaldo Prandi (2006). No tocante ao tema que tem se designado de “relações afroindígenas”, Márcio Goldman (2014, 2015) apresenta um panorama geral do campo e no primeiro semestre de 2016, em parceria com a professora Luisa Elvira Belaunde, ofertou uma disciplina (MNA 823 – Antropologias afroindígenas) no Museu Nacional (UFRJ) apresentando uma ampla bibliografia sobre o tema. Essa bibliografia também inclui referências à produções antigas e recentes sobre o tema do xamanismo entre grupos sociais rurais e segmentos urbanos.

Era um velho muito velho/Que orava numa casinha de palha/Na beira da casa só melangue melangue micsangue melangue/No seu alanguê.

O Daianinha, o Daianá, tuas folhas caíram serenas dentro desse recinto. Lá no meu Tepoceio tem uma linda pedra, embaixo daquela pedra onde vive a Daiana. Daianinha, o Daianá, tuas folhas caíram serenas dentro desse recinto.

*Eu me chamo Noratinho, Noratinho encantador
Na água sou cobra grande, na terra bom curador
Estava na beira da praia, uma voz que me chamou.
Não sei se foi engano meu, ou foi só sombra que levou.
Eu me chamo Noratinho, Noratinho encantador
Na água sou cobra grande, na terra bom curador.*

Corre, corre meu cavalo, ai corre corre meu cavalo. Meu cavalinho alazão, ai meu cavalinho alazão. Quando corre espalha areia (2x).

*Vim andando pelo caminho, Paituna (2x)
Lá da Serra do Erere, Paituna (2x)
Em cima daquela serra, Paituna (2x)
Tem um torrador de ferro, Paituna (2x)
Na beira do torrador, Paituna (2x)
Tem um papagaio de ouro, Paituna (2x)
Iarara, iarara cantadeira quem chegou é o Paituna para matar as feiticeiras (2x)
Oooo conga, o congá você fique aí
Se precisar é só mandar me chama
Eu vou embora eu vou pra minha serra as águas me trouxe meus caboclos leva (2x)
Eu vou embora que nem passarinho vou quebrando o ovo, desmanchando o ninho (2x).*

Sem aprofundar na exegese desses cantos, tarefa que conduz a ricos sentidos associados à personalidade de cada caboclo, noto que além das movimentações, dos caminhos e lugares percorridos, as canções sublinham seus lugares de morada, aspectos de suas especialidades nos trabalhos de cura e se desdobram em versos improvisados de acordo com cada situação. Cada aspecto sublinhado pode abrir a etnografia para sentidos e relações de relevante rendimento analítico, mas que nesse trabalho me limito a apontá-las.

No que se refere as formas de comunicação, os *caboclos* podem falar diretamente ao pajé “de forma espiritual” ou mesmo “de corpo e alma”, aparecendo como uma pessoa comum de carne e osso. Além de se comunicar via pensamento, os *caboclos* se expressam verbalmente em

idiomas específicos. A maioria fala em português e cada um apresenta um sotaque e expressões verbais características. Alguns ainda falam em língua indígena e são traduzidos por outros *caboclos*.

O predicado “de corpo e alma” se refere à condição de corporalidade de antigos viventes da superfície que se passam, sem morrer, para o plano do *fundo*. A corporalidade desses espíritos conduz a uma reflexão mais profunda sobre seus atributos de não-simultaneidade, impossibilidade de onipresença e, desta forma, de sua posição de viventes. De acordo com os *sacacas*, eles diferem de “entidades” vinculadas ao panteão da umbanda porque durante as incorporações não podem estar em mais de um lugar simultaneamente.

No “trabalho”, o agente da cura é o *caboclo*, sendo o pajé o suporte corporal para sua manifestação e atuação. Essa premissa já foi apontada por Eduardo Galvão (1955), que apontou para o fato de que a incorporação implica na domesticação dos espíritos auxiliares pelo pajé. Não questiono a ideia de domesticação como fundante da relação *sacaca-caboclo*, mas com base em outras aproximações etnográficas (CORDEIRO, 2017) e em meu próprio material, entendo que a direção da domesticação dispõe os humanos viventes da superfície como domesticados e não como domesticadores, aspecto que sublinha ainda mais a agência dos encantados sobre os humanos.

A incorporação é a forma mais elaborada da comunicação desses seres e, embora seja a forma mais íntima da relação *sacaca-caboclo*, não se trata de uma comunicação entre o *caboclo* e o pajé, mas entre aquele e o paciente e/ou os demais que presenciam a sessão, pois, quando incorporado, a pessoa do pajé é temporariamente anulada e seu corpo dá lugar à pessoa do *caboclo*. Ao incorporar o *caboclo*, o *sacaca* parece se decalcar de sua própria personalidade e se transfigurar em outra pessoa, o que se expressa nas afecções e comportamentos que assume, observáveis em mudanças na sua postura corporal, gestos e em sua voz. Como expressão de que estava em um “sono profundo”, ao fim da incorporação, com o corpo fatigado pela pressão que o corpo do *caboclo* exerce sobre o seu, o *sacaca* não se lembra do que foi dito durante a sessão e recorre aos seus parentes para saber o que foi falado, cantado, ensinado e aconselhado aos presentes.

No campo do tratamento do paciente, cada *caboclo* possui uma especialidade. O *caboclo de frente* é aquele que “conhece tudo. Se ele não sabe, vai indicar o *caboclo* que sabe. É como clínico geral”. No caso da linhagem analisada ele é “um *caboclo* respeitado tanto entre os *sacacas* quanto na umbanda”. Outros trabalham apenas com o corpo, não detendo conhecimento mais elaborados sobre os processos associados à dissociação de componentes imateriais da pessoa. Existe também um especializado em “trabalhar com as sombras”, nos casos em que há necessidade de resgatar e recolocar a sombra de alguém que está com a “sombra fora do lugar”.

Como mencionado anteriormente a *sombra* é um princípio imaterial fundamental da pessoa que corresponde à “força do pensamento” e que pode ser roubada por algum *bicho*. Diferente de trabalhar com o corpo, trabalhar com as sombras exige um conhecimento mais apurado dos processos de cura e das relações cosmopolíticas no *fundo* e envolve a necessidade eventual de adentrar no domínio dos *bichos*. Outros curadores se especializam em determinados públicos como, por exemplo, os pescadores. Outros são voltados à atividade guerreira e à defesa.

Apesar de suas especialidades, “todos dependem do cigarro tauari”. Quanto aos artefatos rituais utilizados, os *caboclos* usam apenas vela branca, às vezes verde dependendo da cor associada a determinado *caboclo*. O único e principal elemento do ritual de incorporação é o cigarro Tauari, que idealmente deve ser feito pelo próprio *sacaca* ou por um ajudante, e nunca comprado. Associados a diversos lugares da Amazônia, os *caboclos* são pessoas que estão em constante movimento, geralmente atendendo chamados de *sacacas* em diversos lugares. Transitam tanto pela superfície como pelos encantos, onde podem “parar um tempo” como hóspedes. Enfim, além de faculdades de socialidade, intencionalidade, os *caboclos* possuem também uma personalidade própria, que se vincula aos seus lugares de vivência e encantamento, bem como às suas especializações na prática de cura.

5.5 – O ponto de vista dos *caboclos*

Por que cada um de nós fica responsável por cada ave. Tem aves que tem os mesmos caboclos, mas é cada um que escolhe a sua ave. Mas eu cheguei já a achar o Satuca pedindo permissão para Mestre João e eu ia lá. Assim quando eu quero baixar em algum eu peço permissão do caboclo de frente pra eu poder ir lá. (Caboclo Paituna).

Neste tópico aprofundo na posição de sujeito, no ponto de vista próprio dos *caboclos* e na forma como compreendem a relação *caboclo-ave*. Os encantados de forma geral veem o mundo de forma espiritual e enxergam as pessoas como espíritos e o mundo como povoado por espíritos. Com vimos, sob a ótica do espírito, a materialidade do encanto é entendida como composta de seres vivos, animais aquáticos constituídos em seres-artefatos. E apenas os encantados compreendem o lado subjetivo, de animais-pessoas, dos artefatos.

A noção de espírito aqui não indica um ponto de vista ou uma perspectiva própria, mas antes um atributo interativo e comunicativo comum do ser que o dispõem em um campo de comunicação e interação com outros seres pertencentes a diferentes comunidades humanas e não-humanas que habitam o cosmos. A forma própria de ver o mundo dos encantados aponta para a sua condição de espírito (modo como enxergam as pessoas na superfície e artefatos no encanto), como um atributo que os dota de ampla capacidade comunicacional.¹⁰⁸

Poderíamos pensar assim que por meio do *espírito* diferentes seres possuem a faculdade de interagir pensamentos e desejos e de modificar mutuamente estados de animo e comportamento. O *espírito* constituiria um princípio essencial de interioridade comum aos seres humanos e não-humanos dotados de subjetividade, mas que entre os *caboclos* revela sua forma mais elaborada. Entre os *caboclos* o *espírito* é percebido como “de maior conhecimento” em comparação ao humano e, neste sentido, de moralidade norteadora da convivência de viventes tanto no fundo quanto na superfície. O enunciado de que são “espíritos de força e luz” parece indicar nesse sentido.

¹⁰⁸ Em sentido semelhante, Descola desvela a categoria *wakan* entre o povo Achuar como um atributo do ser que se estende entre homens, plantas e animais e que torna tais seres pessoas, dotando-os de capacidade extralinguística e da possibilidade de comunicação cognitiva e extrassensorial.

Se tomarmos a dimensão “multinatural” desse modo de pensar a relação com os não-humanos, veríamos a perspectiva dos encantados ligada ao corpo como diferenciador ontológico, o que traz algumas implicações para o entendimento de qual perspectiva está em questão no momento da incorporação, pois o que se manifesta de forma visível é o corpo do *sacaca*. Mas na medida em que os *caboclos* baixam nos *sacacas* com sua corporalidade própria, inclusive com *habitus* expressos em comportamentos, gestos e entonações vocais, parecem se apresentar na posição de sujeito. Vistos pelos homens é o corpo do *sacaca*, mas visto por outros espíritos de conhecimento são a manifestação não só do espírito, mas da corporalidade do *caboclo*. Aqui a questão da visibilidade/invisibilidade, ou melhor, do que poder ser visto por quem, se coloca como eixo central para a (des)estabilização da perspectiva.

5.5.1 – Se agradando, encostando e pedindo passagem

Vimos que no contexto das relações de *domínio* que exercem sobre certos lugares, os encantados podem se agradar dos seres humanos e tentar atraí-los para o *fundo*. Nas relações de maestria, essa atração ocorre de forma análoga e a primeira manifestação dos caboclos em relação aos curadores é se agradar deles. Um encantado pode se agradar de uma pessoa que então passa a manifestar sintomas de uma enfermidade associada às tentativas de se apropriar temporariamente do seu corpo, de familiarizá-la e conduzi-la aos seus domínios no fundo. A pessoa se sente mal recorrentemente e os sintomas incluem a perda dos sentidos e sinais de loucura. Quando isso ocorre é necessário um tratamento adequado com um curador ou para “fechar o corpo” e afastar as tentativas de aproximação dos encantados ou mesmo para deflagrar o processo iniciático em que o paciente se tornará um curador apto a se comunicar ou mesmo “invocar” os *caboclos*.

Nesse caso, o tratamento é visto como um “endireitamento” ou mesmo como uma “formatura” em que o corpo do paciente é preparado para aceitar a presença dos *caboclos*. Há aqui uma analogia direta com os casos de cura de plantas e objetos discutidos no capítulo anterior em que procedimentos rituais são realizados para que continentes possam servir de suporte para

um conteúdo *caboclo*. Esse processo deve ser conduzido por um *sacaca* experiente e de confiança, pois existe o risco do “roubo dos *caboclos*”, processo em que o curador retira para si os *caboclos* poderosos que a pessoa traz consigo e tenta “empurrar” outros considerados como “imprestáveis”.

Discutirei adiante as relações e diferenciações entre a tradição de conhecimento xamânico local e outras derivadas da matriz afroamazônica, mas sublinho aqui que na rede de parentesco que pude conhecer as intercessões entre elementos locais e da umbanda estavam presentes nos “trabalhos” de curadores da geração passada, embora fossem concebidos como elementos parciais “aprendidos” dentro de uma estrutura local ameríndia pensada como “trazida de nascença”.

No processo iniciático, os *caboclos* se manifestam maltratando aqueles que resistem a se “endireitar”, fazendo com o que o corpo da pessoa fique como quem tivesse apanhado. No entanto, certos *caboclos* podem se agradar de tal forma por uma pessoa que fazem grandes esforços para curá-los durante seu endireitamento. O relato abaixo discorre sobre o “endireitamento” de um curador em que um *caboclo*, por meio de grandes esforços, mobiliza *caboclos* específicos para atuar no processo.

Uma vez aconteceu uma confusão muito grande que mexeu com ele(a). Ele(a) ficou como esquizofrênico(a) em surto. Não era mais ele(a), era outra pessoa. O caboclo ama muito ele(a), gosta muito dele(a). Ele foi em tudo quanto é lugar atrás de caboclo que soubesse reverter a situação. O único que ele encontrou que sabia era o pajé velho dos Imburari. Ele foi lá na serra do Mocotó buscar ele. Ele é muito velho, muito difícil ele vir. Ele fez um ritual dentro do igarapé com ele que reverteu a situação e ele voltou ao normal. A situação era crítica. Foi uma coisa incrível, foi muito bonito o ritual que ele fez. Parece que ele desenhava. Ele suspendia a água e criava uns desenhos assim. Uma coisa muito bonita. Ele fez esse ritual dentro da água.

Além do registro no idioma da biomedicina (“esquizofrênico”), a descrição dos sintomas de loucura do curador em processo de iniciação destaca principalmente a perda de sua perspectiva própria e o fato de que “era outra pessoa”. Nessa situação de crise, um encontro casual com um *caboclo* de corpo e alma deflagrou seu processo de cura/endireitamento. Esse *caboclo* se tornou um ator central nesse processo e após as primeiras intervenções intermediadas

por um *sacaca* o curador iniciado foi aprendendo a controlar as possessões e aperfeiçoar sua comunicação direta com este e outros caboclos.

5.5.2 - Vestindo capa de *sacaca*

Entre os viventes da superfície, os curadores *sacaca* são aqueles que mantêm relações de proximidade com os *caboclos* e com ele pode alternar de perspectiva e se constituir como um ser plural. A parceria entre o *caboclo* e sua *ave* é orientada por modos generalizados de relação em que um dono/cuidador interage com um ser que protege e orienta. E neste sentido, o curador é entendido como a *ave* do *caboclo*, sugerindo uma relação de domesticação. Isto aponta para a relação de domínio do caboclo sobre o curador, mas também para a dimensão do cuidado, da proteção. Diferentes de outros casos em que os pajés se mobilizam para amansar espíritos arredios e violentos, a relação entre curadores e encantados parece ser marcada pelo preparo do corpo e também de sua disposição para a aceitação de sua condição de possuidor de um *dom*, dinâmica que se constitui no processo de “formatura” ou “endireitamento” do curador que apresenta habilidades de *sacaca*. O termo *ave*, usada pelos *caboclos* para designar o curador em que incorpora sugere uma metáfora com a relação de domesticação, mas o que parece estar em questão é uma relação ambivalente de domínio e proteção.

No que se refere a relação de líder/liderado, podemos compreendê-la pela das noções de *maestria* e de modo semelhante à forma como os Mura entendem a categoria *peará* (o líder de algum grupo social específico e aquele que “sente a batalha” na frente do bando) (AMOROSO, 2013: 95), a categoria caboclo também conota sentidos de liderança na medida que são os que perscrutam o “campo de batalha” a ser enfrentado pelo curador. Sempre que se distancia do seu recinto ou em situações de tensão ou perigo, os caboclos geralmente “andam na frente” do curador prospectando os ambientes e prevendo situações nas quais aquele pode se envolver.

Neste sentido, “os caboclos veem e contam” ao contrário de outros seres invisíveis que podem espionar a vida de alguém para enganar ou para prestidigitar alguma situação. Nesse

sentido, a atuação do curador em parceria com seus *encantados* é assumida como uma batalha contra forças contrárias que atuam e influem na saúde, na prosperidade e na vida das pessoas.

A viagem ao encanto e a incorporação são duas dinâmicas que apontam para os princípios gerais de permutabilidade de perspectivas entre o *caboclo e sua ave*. Nas viagens ao fundo, assim como em eventos oníricos e em processos de extensão da capacidade perceptiva do *sacaca*, o intercâmbio de perspectiva ocorre no sentido de que o curador assume a *capa* de encantado. A extensão da capacidade perceptiva se dá por meio de dispositivos pelos quais os *caboclos* emprestam seus sentidos às suas *aves* dotando-as de uma consciência amplificada que os habilita e canalizar realizações por meio de sonhos e a ver ou escutar a distância.

Quando viaja ao *fundo*, o curador assume a perspectiva do *caboclo* podendo perceber o encanto na forma como ele se apresenta aos seus habitantes nativos, ou seja, a partir da qualidade plural de seres que se constituem mutuamente como seres animais e artefatos. Na visão dos encantados “cobra que vira madeira, puraque que vira palha, tudo é assim”. Sob essa ótica é possível compreender que a composição da paisagem do encanto é configurada não somente pela humanidade dos animais e pela ótica “perspectivista” de seus habitantes, mas sobretudo como desdobramento de uma dimensão construtivista em que os seres aquáticos se apresentam também como elementos constitutivos de animais, humanos e artefatos úteis aos humanos, revelando-se desta forma, como seres-coisas ou como entes plurais.

Podemos assim pensar que o *sacaca* quando viaja ao encanto o faz com a *capa* do *caboclo* encantado, assumindo a perspectiva deste e, como em um enunciado explorado no capítulo anterior, a percepção do *encante* como tal “depende do caboclo lhe mostrar”. Nos caso envolvendo deslocamentos oníricos, comunicações extrassensoriais e trânsitos verticais subterrâneos e subaquáticos é o curador quem alterna de perspectiva utilizando para isso técnicas de gatilho e controle, bem como de protocolos de conduta que visam garantir o acesso ao plano do *fundo* com segurança e a reversibilidade do processo.

Como argumentamos anteriormente, no momento da possessão xamânica o corpo do curador dá lugar à corporalidade e à perspectiva do *caboclo*, que traz elementos de suas afecções próprias. A perspectiva do curador fica suprimida, como em suspensão, e por isso ao terminar a sessão ele não se lembra do que foi dito ou feito durante os “trabalhos”. É como se o curador

ficasse sem o suporte corporal que o habilita a adotar uma perspectiva como sujeito humano. Técnicas elaboradas de controle da possessão, no entanto, são utilizadas para contornar essa supressão temporária de consciência permitindo que o curador presencie o momento da incorporação.

Nesses processos de alteração de perspectivas o cigarro de Tauari atua como um gatilho. Apesar de ser designado assim, o Tauari é mais do que um cigarro fumado pelo *sacaca* para se dispor a receber o *caboclo*, sendo também um objeto de defumação central no processo da cura. Como dissemos, a cura em sentido amplo pode ser entendida tanto nos processos de reestabelecimento da saúde, como nos processos de preparação de um continente (corpo do *sacaca*) para a recepção de um conteúdo *caboclo*, como ocorre durante o “endireitamento” do *sacaca* iniciante.

Quem fuma o tauari é quem sabe... Pessoal que eram sacaca sabiam trabalhar, fumava o tauari para trabalhar. Tauari é um instrumento sagrado que se usa pelo sacaca e que não era pra qualquer um estar fumando. Como diz José Tupinambá, brincam com o quem não conhece, mas às vezes é apanhando que tem que apreender.

A assertiva acima, feita por um *sacaca*, destaca a importância do Tauari como um artefato central na produção do conhecimento, bem como aponta para os riscos envolvidos na banalização de seu uso. Sua função está voltada para os trabalhos de cura. Por meio da inalação e da defumação com o Tauari, os *sacaca* tem seus corpos preparados, chamam os *caboclos* para ensinar e curar e abrem as porta do encanto para suas viagens ao *fundo* empreendidas pelos *sacacas*. Além de gatilho, o uso do Tauari é também apontado como elemento das formas locais de produção de conhecimentos genuínos de cura e índice de identidade das técnicas locais de incorporação.

5.5.3 – Geografia do *encante*

A minha terra é minha herança. A minha terra é o meu viver. A minha terra é terra dos meus antepassados. A minha história, o meu saber é ouro dos meus antepassados. Então quando uma pessoa tem este conhecimento ela consegue transmitir, passar. Quando ela vive a sua história, ela passa através do seu viver. Você entende? Quando tu fores contar tu conta a tua experiência, que tu viveu, firmando aquilo que tu viveu e aquilo que tu conheceu, porque quando nós vamos contar aquilo que os outros contaram fica dúvida. Agora quando eu digo, eu estive na serra do Erere, eu passei na serra do Erere, eu tive experiência com a serra do Erere, então não vai ter ninguém que vai dizer [contrariar]... Porque você viveu e não 'me contaram'. (Caboclo Paituna).

O epílogo acima traz a fala de um *caboclo* durante um processo de incorporação que presenciei. Nessa parte do trabalho, ele me aconselhava sobre a melhor forma de apresentar a experiência de minha vivência como “viajante”. Partindo dos sentidos de vínculo com suas terras – herança, vivência e relação com os antepassados – seu conselho sublinha a ideia de que a história se passa através do viver (INGOLD, 2002; 2015), associando a produção do conhecimento à experiência do corpo. A relação entre história e vivência do lugar é conduzida pelos sentidos de pertencimento a lugares específicos que, nesse caso, se refere à região de Monte Alegre, uma das áreas de ocupação humana mais antiga da Amazônia.

Se, por um lado, os *caboclos* são percebidos como donos de lugares na superfície, por outro, percebem a si mesmo como donos de cidades encantadas onde vivem com outros *caboclos* e levam uma vida tipicamente humana trabalhando, fazendo festas, devotando santos como “filhos de Deus”. Sua “terra” e as pessoas que lá habitam são semelhantes aos da superfície, mas com a marcante diferença de que lá é uma “terra muito bonita” onde “todo mundo vive bem”. Cada *caboclo* possui uma “terra” no *fundo*, onde figuram, entre outros encantados, como *mestres* detentores de conhecimentos e poderes ancestrais.

Na minha terra é uma cidade muito bonita. Muito bonita. Na minha terra, terra dos encantados. Muitos moram lá. Tem a cidade onde a gente tem todo o conhecimento do bem e tem a cidade mais abaixo onde tem todo o conhecimento do mal. Para baixo da minha serra tem o conhecimento dos feiticeiros. Para cima da minha terra tem o conhecimento dos curadores (Caboclo Paituna).

Cada encante é uma cidade. Existem cidades de luz, onde mora o “pessoal de corpo e alma” e existem também as cidades de sombra. A *cidade de luz*, morada dos *caboclos* se situam próximas também à *cidade de sombras*, habitadas bichos, feiticeiros, espírito de pessoas ruins e daquelas que cometeram graves pecados e onde ficam perambulando as *sombras* perdidas ou roubadas. Situando essa geografia do *fundo* com o plano mais amplo do cosmos habitado pelos não-humanos com os quais os homens e mulheres comuns interagem, temos a configuração que observamos abaixo.

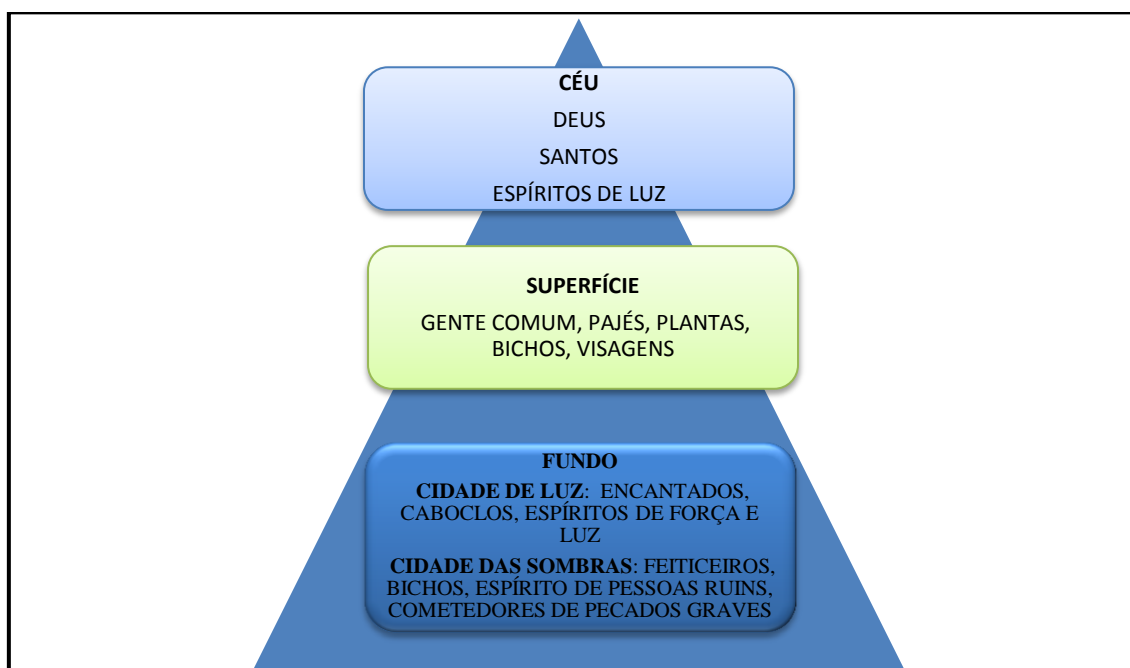


Figura 10 – Esquema básico dos patamares do cosmos e das gentes e seres espirituais que os habitam

No campo do xamanismo, as movimentações horizontais e verticais nos diferentes patamares do cosmos deflagram dispositivos cosmológicos que imprimem uma dinâmica geral que afeta todo o ciclo vital dos humanos. Em direção ao céu, a santificação, a promessa, as rezas e orações são elementos que alimentam as disposições de seus habitantes magnificados em conceder saúde e prosperidade para os humanos. Nessa mesma direção, também se destinam os mortos que em vida não cometeram pecados graves e foram “boas pessoas”. Na direção do *fundo* se destinam os espíritos dos bichos, feiticeiros e os mortos que em vida foram “pessoas ruins”.

Esses passam a morar na *cidade das sombras*, marcada pela preponderância do mal, da *malineza*. Seus trânsitos à superfície acarretam em visagens e seus potenciais de engeramento e sua atração pela *sombra* humana constituem fonte de malineza e doenças. Em direção ao *fundo* também se deslocam os *sacacas* em viagens controladas a busca de conhecimento, bem como em seu pós-vida alternativo, quando viram encantados e potência do *fundo*, donos de cidades encantadas e magnificadas, cidades de luz onde existe o conhecimento do bem e do mal. Esse anunciado sobre o conhecimento do bem e do mal ampara outro que dispõe sobre as habilidades necessárias a um bom curador, pois fazer o bem implica em desfazer o mal e, portanto, demanda conhecê-lo. Note-se que embora a figura acima sugira uma disposição vertical entre as cidades de luz e de sombras, estas estão dispostas no mesmo patamar de forma horizontalizada, constituindo-se como domínios colaterais e não sobrepostos.

Os encantados se dirigem à superfície como *caboclos* para tentar estabelecer relações duradouras com curadores *sacaca*, transmitindo seus conhecimentos e emprestando seus poderes. Nesse sentido, o potencial de engeramento se desdobra como poder de cura e de aconselhamento. Movimentações dentro do patamar do *fundo* também fazem parte da vivência dos encantados, que se deslocam por diferentes cidades encantadas e eventualmente vão às “cidades das sombras” para buscar *sombras* raptadas ou perdidas. Como na superfície, “todas essas terras tem dono”. Cada terra tem o seu mestre, cada lugar é um lugar de conhecimento. Geralmente quando uma sombra está perdida, um *caboclo* específico vai nessas terras ou pede para outros *caboclos* para ir. Quando alguém está com “besteira”, que algum espírito levou a *sombra* para essas terras os *caboclos* vão a essas terras “buscar para desmanchar por lá e ir trazendo. É assim que funciona”.

Essas “terras dos bichos” são habitadas por espíritos que se manifestam em visagens e em incorporações descontroladas de ataques descritos como “pegar espírito”. Nessa ótica, as visagens podem ser vistas como manifestações de *bichos* que vem a superfície sob a forma de gente, de um morto ou mesmo de animais. Muitas vezes esses espíritos fazem isso para confundir as pessoas e os curadores, os quais precisam ter discernimento para distingui-los dos verdadeiros mestres. As visagens são entendidas como coisas que existem desde o começo do mundo, desde quando existiu o bem e o mal. São aqueles que vêm para atrapalhar, para confundir. “É esse o trabalho deles”.

A geografia do *fundo* nos permite um novo olhar sobre a tipologia dos espíritos apresentada por Maués (1990). Para fins de análise, o autor divide os espíritos em encarnados e desencarnados. Entre os encarnados figuram os humanos e os outros tipos de gente como os encantados. As aproximações etnográficas de Maués nos conduzem, portanto, a uma reflexão sobre as implicações da corporalidade para as noções de vida e morte. Entendidos como um tipo de gente, encantados e viventes da superfície compartilham uma mesma condição e expressão corpórea antropomórfica. A condição corpórea desses espíritos expressa no predicado “caboclos de corpo e alma” evoca e sublinha sua condição de viventes.

Como apontou Viveiros de Castro em relação ao elemento de diferenciação fundamental entre vivos e mortos nas filosofias ameríndias, é a “catástrofe do corpo” que fundamenta a definição do que é um morto (1996). Quando este some e não é objeto de um enterro cristão é um potencial encantado. Pelo que pude observar a condição de vivente e o nível de conhecimento que detém são aspectos centrais da classificação dos espíritos entre os Borari. Frente a esses aspectos, considerações sobre moralidade parecem ficar em segundo plano. Os espíritos viventes e de grande conhecimento são os *caboclos*, “espíritos de incorporar”. Existem também espíritos de índios e pessoas desconhecidas com conhecimento e dom de cura, mas que não são de incorporar. Por outro lado, *bichos* e espírito de mortos, também podem ser incorporados, mas isso implica na perda irreversível da perspectiva humana e em perigo de morte aos viventes da superfície.

5.6 – Tradições locais, saberes *antigos* e *contramestiçagem*

...tem muita gente que tão inventando coisas, falando coisa, porque pra nós não existe o médium, existe o sacaca de nascença. (...) porque quem fuma o Tauari é o que sabe (Caboclo Paituna).

Orientada por princípios cosmológicos fundamentais, as formas de pensar e conhecer das populações do baixo Tapajós se atualizam na interação com diferentes fluxos de pessoas, ideias e artefatos percebidos como externos. A instituição igreja, a estrutura de governo local, a escola e a língua portuguesa são, assim, percebidos como aparatos “vindos de fora” e que se contrapõem em

alguma medida à noção de “comunidade”. No âmbito do pensamento e da cosmologia, os conhecimentos e práticas do catolicismo e de cultos afroamazônicos são os mais expressivos elementos externos que compõem o universo ritual nessa região.

Ao tomar o “nosso trabalho” como sistema de conhecimento de base local e como fonte epistêmica não proponho negar a longa experiência histórica de aproximações, intercessões, mestiçagem e misturas em diversos planos da vida social e cultural das populações do baixo Tapajós com tradições entendidas como externas. Ao contrário, procuro perceber como essas formas de conhecimento e interpretação próprias dialogam com formas mais regionalizadas e com múltiplos fluxos culturais que circulam localmente no plano de uma história de longa duração.

O universo da prática xamânica na vila pode ser visto dentro desse panorama. A cosmologia que a suporta, como sugeri no capítulo anterior, deve ser tomada não como uma forma compósita e híbrida, mas como um sistema estruturado por princípios gerais que orientam as formas de apropriação de pessoas, artefatos, ideias e práticas percebidas como externas, ancorando, em um nível mais profundo, as maneiras próprias de conceber as transformações nas quais estão envolvidos.

Quanto aos atores desse universo no espaço urbano da vila de Alter do Chão, notei que eram apontados como um conjunto de curadores de diferentes procedências, bem como por um núcleo de curadores locais, ambos classificados por sua especialidade ou técnicas utilizadas (puxadores, amassadores, rezadores, benzedores, costuradores de rasgadura, aplicadores de defumações e *sacacas* atuando com a “invocação” de mestres). No contexto das práticas de cura ligadas à pajelança, alguns curadores eram mais diretamente associados a cultos de matriz africana como a umbanda, prática historicamente consolidada nas cidades de Belém e Santarém e que atualmente se encontra em expansão na vila de Alter do Chão com a criação de novos bairros e com o fluxo de migrantes. Nas referências a esse campo de práticas, o termo macumba era evocado como uma de suas formas deletérias, espelhando o estigma conceitual que a noção de feitiço possui no campo da “pajelança”.

Certa vez, quando um caçador me explicava sobre a importância de certos banhos com ervas e outras práticas para tirar ou evitar a *panema* fez questão de ressaltar: “não é macumba, é

um preparo para o corpo”. Com isso diferenciava as práticas locais não apenas do campo dos ataques xamânicos, como demonstrava um esforço em se afastar da semântica das práticas afroamazônicas. Tudo isso se dava, no entanto, sob o pano de fundo de um lugar historicamente marcado pela fama ser terra de “mandinga” e de “macumbaria”, remetendo ao idioma da feitiçaria como expressão local de inimizades e disputas inter e intrafamiliares. Em relação aos curadores mais ligados aos cultos de origem africana, também designados de *médiuns*, estes eram geralmente migrantes de outros povoados amazônicos ou mesmo de regiões mais distantes, apesar de algum grau de interação histórica e aproximações sociais¹⁰⁹ entre indígenas e negros na vila.

Aproximações locais mais expressivas com a semântica das práticas de cura associadas à umbanda foram relatadas em relação a curadores mais antigos que nas sessões de cura com incorporação, além de *encantados*, chamavam também espíritos percebidos como pertencentes ao panteão afroamazônico e vinculados aos “trabalhos mais pesados”. O trabalho com essas “entidades” é vista como arriscada para o dom do curador, pois os caboclos da região tendem a “se afastar”, fato que acarreta na perda da força daquele.

A problemática da diminuição da quantidade dos caboclos mobilizados pelos curadores atuais em comparação aos antigos é não apenas uma compreensão das transformações modernas, mas indicativa das formas pelas quais a transformação, de forma ampla, é compreendida. Na perspectiva nativa, o “afastamento” dos caboclos com os quais estão historicamente acostumados a trabalhar está associado à profusão de novas religiões e “entidades” espirituais entendidas como “de fora”. Muitos curadores argumentam que, na medida em que alguns passam a incorporar

¹⁰⁹ No capítulo 2 examinamos alguns materiais que sugerem uma relação não determinada entre indígenas e “escravos negros” na vila de Alter do Chão. Não sabemos até que ponto o status de “escravo” denotava um modo de relação baseado na exploração intensiva do trabalho. Casos mais contemporâneos envolvendo relações afro-indígenas é o notável exemplo de Ana Cleta, uma filha de escravos africanos que vivia nas proximidades de Santarém, que passou a habitar a vila no final do século XIX, onde constituiu família e se firmou como a principal parteira, constituindo em torno de uma extensa rede de parentes, ligada à *parentagem* do Lago Verde. Sua interação com os habitantes locais aponta para o estabelecimento de relações de reciprocidade fundada no estabelecimento de alianças de parentesco, no engajamento nas redes de trocas envolvidas no trabalho da agricultura e nas festas de santo. Seu reconhecimento como parteira e a memória de muitos de seus incontáveis partos realizados também funda os sentidos de pertencimento social na vila.

entidades espirituais ligadas à umbanda, os *caboclos* ligados à tradição local vão se afastando. Não pretendo discutir aqui em profundidade as implicações dessas aproximações afroindígenas, mas apenas destacar os esforços de diferenciação entre esses universos não coincidentes, mas comunicáveis. Tais diferenciações ocupavam parte significativa das enunciações discursivas sobre as formas locais de “trabalhar” na região do Lago Verde.

Se por um lado existem esforços expressos de diferenciação entre práticas locais e formas afroamazônicas, por outro se percebe a busca por aproximações entre o mundo dos *caboclos* e o universo católico. A forma própria de realização dos cultos católicos, pela apropriação local dos ritos cristãos no plano do que apresentamos como uma *liturgia amazônica*, sugere uma imbricada aproximação cujas implicações mais profundas ainda não parecem muito claras. Os *caboclos*, de forma geral, são entendidos e se expressam como bons “católicos” que creem em Deus, comungam, frequentam missas e participam das festas de santo na superfície. A relação que mantém com os santos é análoga a que os homens também mantêm e, embora alguns afirmem que estes não possuam *imagens* como os viventes da superfície, realizam em seus encantos suas próprias festas em devoção aos santos católicos e idealizam um devir pós-vida no “reino dos céus”. Abaixo transcrevo a fala de um *caboclo* sobre esse tema.

São nossos santos de devoção. Tem todo o nosso respeito. Como você tem seu santo de devoção, a mesma coisa nós. Nós também somos filhos de Deus. Nós fazemos nosso pedido, nossa promessa, tudo fazemos, tudo. A gente acende estarrinas [velas] pros santos...

Por dentro da minha serra, Paituna (2x)
Tem a virgem nossa senhora, Paituna (2x)
Nossos joelhos, Paituna
Se dobram para rezar, Paituna (2x)

As aproximações dos *caboclos* com o catolicismo se expressam também na perspectiva dos próprios *caboclos*, revelando em detalhes uma relação de longa duração. Tive a rara oportunidade de acompanhar um trabalho em que um importante *caboclo* se dispôs a discorrer sobre temas sugeridos por mim. Mencionei que gostaria de saber sobre a presença de um padre que ele havia conhecido há muito tempo atrás. Esse acontecimento histórico teria ocorrido em meados do século XVIII, quando a brutalidade da dinâmica colonial exercia seus mais violentos

poderes de perseguição e captura de índios. O padre teria se tornado um aliado dos índios e também teria se encantado.

Ele mora no nosso encanto. Passou na serra do Erere, deu pra nós a Santíssima Virgem. Então nos ajudou muito, defendeu a nossa serra, defendeu a nossa terra, defendeu o nosso povo de gente que ia para matar e destruir. Falou a língua do nosso povo. Tucurépaiacy, língua do nosso povo. E nós quando fomos encantado ele também foi. Como nós chamava, Padre Sebastião. Padre Sebastião, tá velhinho. O padre fez um marco em nossa terra com nossa permissão.

*Sebastião reza missa no Encante
Sebastião tem um braço de valente
Sebastião é o padre do povo
Sebastião é o padre da devoção*

O padre também deu a esse caboclo um terço, chamado por este de a “corda da libertação”. Os relatos desse acontecimento histórico traz uma compreensão particular da hierarquia dos poderes católicos percebidos desde a ótica xamânica.

Que é a corda da libertação, que o Padre João nos deu, que o Padre João nos ensinou. Que quando tavam vindo matar nosso, nos deixou e foi o que nos livrou. Corda da libertação. Jesus cura, Jesus salva, Jesus liberta, serra do Erere. Se Jesus libertar a serra do Erere ela será verdadeiramente livre. E como ela é livre. Jesus, sabe quem é Jesus? A gente diz que é o caboclo de frente do Padre Sebastião.

O padre, visto como grande homem durante sua vida é percebido como encantado que também possui um *mestre*, Jesus. O redentor católico é entendido como seu *caboclo de frente*, revelando como as relações com o catolicismo são entendidas desde a lente do xamanismo. Apesar de se verem como católicos, os encantados, de modo geral, não são vistos pelo *sacaca* como imagens ou manifestações de Deus, mas sim como espíritos. A relação entre homens e eles foi definida, por um curador, em contraste com a relação mantida entre homens e os santos: um campo de relações vinculado à “essência de nosso povo”, pois “o catolicismo alguém trouxe e nos colocou”. Continuando, disse: “a nossa crença era outra, na força dos encantados, mas se acreditava numa força maior”, como se assim apontasse para o quadro mais geral dentro do qual o Deus católico parece ter sido “colocado”. Ainda que não sejam sua manifestação, os encantados

estão abaixo de Deus e “pra quem acredita, existe Deus em cima, santos abaixo e encantados” [mais embaixo].

Em relação ao universo cosmológico dos católicos convertidos em “crentes”, um curador me disse que eles mantêm Deus, tiram os santos e continuam acreditando nos encantados. No entanto, tendem a se aproximar de “entidades” do panteão afro, uma vez que a semântica dessas duas práticas, a despeito dos antagonismos práticos e institucionais, parece manter um alto nível de comunicabilidade.

Nesse quadro geral, entendo que a noção de sincretismo não seria a melhor forma de compreender a relação entre as tradições locais e os múltiplos fluxos culturais externos nessa região, uma vez que outras etnografias realizadas em áreas próximas sugerem a existência de “sistemas interpretativos” (VAZ FILHO, 2010), “dinâmicas civilizatórias” (LIMA, 2015) e “dispositivos de atualização e potencialização cultural” próprios (CORDEIRO, 2017) que orientam os termos pelos quais coisas, pessoas e ideias “de fora” são incorporadas. Caberia então indagar como essas potências são mobilizadas e as formas pelas quais elas se atualizam.

Se por um lado o *caboclo* constitui a potência do curador na superfície, por outro, o curador *sacaca* é um devir *caboclo* e uma potência de atualização das dinâmicas do *fundo*. Entre os viventes da superfície o *sacaca* tem o seu devir marcado pela potencialidade de se tornarem *caboclos* encantando-se e unindo-se aos antigos, renovando um ciclo de longa duração em que curadores do *fundo* atuam em parceria com os curadores da superfície na atualização de conhecimentos ancestrais virtualizados na paisagem do mundo abaixo da superfície.

Por virtual me refiro aqui a potencialidade e existência própria de forças e saberes ainda que não manifestos. São potências acionáveis e que “precisam de um motivo para sair”. Um exemplo prático dessa visão sobre captação de potências virtuais me foi sugerido quando conversávamos sobre os processos de retomada de antigas práticas que eram feitas nas festas de santo “de primeiro”. Um aspecto envolvido nesses processos de “resgate da tradição” se refere ao tratamento dispensado aos mastros que na festa da Santíssima Trindade realizada em 2017 passaram a ser pintados e ao fim da festa guardados para serem reutilizados. Com isso passaram a ser guardados como objetos de valor, recebendo tratamento parecido ao dedicado aos objetos rituais que, além da soberana *imagem*, compõe a processualística da *liturgia amazônica*. Sem

entrar na exegese desses procedimentos, um curador local se remeteu ao “regate do que estava guardado na memória”, como transcrevo abaixo.

Quando você resgata, você resgata a memória do povo. A retomada do mastro traz as histórias do mastro, as pessoas resgataram aquilo que estava guardado na memória, mas que não tinham encontrado um motivo para sair, para falar.

O processo de captação de potencialidade é uma dinâmica que depende, portanto, de “um motivo para sair” que pode ser engendrado tanto em situações do “resgate da tradição”, quanto em relações a dispositivos dispostos no campo da prática ritual, seja nas festas de santo (ver caso apresentado na última página do capítulo 4), seja nas práticas de cura envolvendo relações cosmopolíticas com os *encantados* e outros habitantes do *fundo*. Os conhecimentos captados são os conhecimentos deixados como uma herança dos antigos, assim como as terras são também referidas como uma herança dos antigos. Conhecimentos plasmados na paisagem e nos lugares e que derivam da relação *caboclo-sacaca* na longa duração.

Em perspectiva histórica, pude observar que havia entre os moradores locais uma forte memória sobre certos curadores de famílias locais que parecia indicar uma tradição de conhecimento local, constituída em uma dinâmica em que os antigos “deixam suas coisas” para parentes próximos. Essa tradição descrita como o “nosso trabalho” se apresenta discursivamente como tal em uma dinâmica relacional de aproximação e distanciamento da umbanda, apontando para a relevância das relações afroindígenas (GOLDMAN, 2015) na forma como as práticas de cura são conceituadas localmente.

Em que pese as aproximações, as diferenciações prevalecem e o “nosso trabalho” é pensado como derivado das práticas dos “curadores antigos”, percebidos em sua maioria como “índios” e “caboclos”. Essa dinâmica foi apontada durante um trabalho em que pude estabelecer um diálogo com o *caboclo* da Serra do Erere. Nesse diálogo, abordamos a significância dos *marcos*, inscrições feitas por antigos curadores na região de Monte Alegre e que os arqueólogos chamam de “arte rupestre” (PEREIRA, 2010; 2012). Parte do diálogo transcrito abaixo penetra diretamente no tema da relação dos conhecimentos atuais e o conhecimento dos antigos.

É a mesma coisa. Nós somos um só. Não tem nada de... Na minha serra, como eu falei, nós temos os conhecimentos dos marcos. Cada marco é um

conhecimento feito por um pajé ou sacaca e vai passando, passando, passando. Se eu digo para você aqui que essa folha serve para isso, você vai dizer para seu filho, seu filho vai dizer para o seu neto, e assim vai até chegar na futura geração. Assim é o nosso conhecimento. A gente aprende o que os nossos guias nos ensinam. O que a gente olha. O que a gente vê (Caboclo Paituna).

Além da oralidade do “nosso conhecimento”, essa passagem esclarece, sob a ótica dos encantados, o sentido dessas inscrições que vem intrigando os arqueólogos. Tais lugares seriam como escolas de pajé, onde cada inscrição seria a expressão do conhecimento deixado por um deles ao longo de incontáveis gerações. Esse é um tema que foge ao escopo dessa pesquisa, mas que aponta caminhos alternativos e experimentais para a compreensão do passado amazônico. Deixo, no entanto, esse “nosso conhecimento” evocado pelo *caboclo* e volto ao que dizia sobre o “nosso trabalho”.

Busco, como sugere Márcio Goldman (2015), situar no plano mais profundo da cosmologia e da ontologia a questão da diferença e das identificações entre as representações e práticas ligadas às diferentes tradições indígenas e negras. Neste sentido, ao tempo que apontam para pontos de intercessão entre variações de uma tradição mais geral entendida como “encantaria” (caracterizada pela incorporação, pela relação com *caboclos*, por nomenclaturas, pela categoria espacial *encante*), as enunciações discursivas da tradição local elaboradas na interface da relação *caboclo-sacaca* afirmam uma perspectiva própria e expressam a diferença em relação às práticas de matriz africana de forma comparável a como fazem, por exemplo, os Tupinambá da Serra do Padeiro, na Bahia. No baixo Tapajós, por exemplo, além de aspectos processuais do ritual de incorporação, percebidos desde o princípio do *engerar*, e da relação com os *caboclos do fundo*, o elemento central das distinções se referiria ao fato de que o “nosso trabalho” mantém relações diretas com *caboclos da região*, antigos habitantes locais (geralmente curadores) que, em sua maioria, foram encantados na região do baixo Tapajós e no baixo Amazonas.

Trata-se, portanto, de por em relevo as implicações que a relação com os encantados possuem para os modos próprios de identificação e estruturação da experiência, bem como para as modalidades de relação com os ambientes, para a produção dos lugares, bem como para os sentidos de territorialidade. Esses encantados são descritos como *caboclos da região* ou mesmo

como *caboclos de pé no chão*, em alusão tanto ao fato de sempre andarem descalços (uma disposição do corpo que enuncia uma posição de sujeito) como ao fato de serem todos antigos habitantes da região amazônica, em sua maioria indígenas (índio bravo) e “caboclos” (índio manso). Neste sentido, a categoria *caboclo* parece operar como um dispositivo cosmológico que ancora relações de pertencimento ao nível da profundidade histórica de vivência e das relações cosmopolíticas envolvidas na produção das paisagens amazônicas.

5.6.1 – O dispositivo *caboclo*

Quando o sacaca some e não é enterrado, nem é feito nada, esse foi para o encanto. Agora, quando morre e quando enterra e quando todos vem que morreu, esse morreu, morreu mesmo. E outra coisa é interessante, os caboclos podem morrer. São encantados de corpo e alma. Se uma pessoa fizer um feitiço pra ele, pega. Eles não são eternos.

Em *Almas e Encantados*, Mariana Petersen Soares (2013) aborda a crença relacionada ao mundo dos mortos entre populações não-indígenas de duas regiões do baixo Amazonas, estado do Pará, e sugere a existência de uma cosmologia subjacente às representações sobre o mundo dos mortos tanto nas práticas de encomendação de alma em Oriximiná e Óbidos, quanto no “curandeirismo” observado em Santarém e Curuá. Encantados seriam, para Soares, os espíritos dos mortos, que podem se manifestar em visagens, em sonhos ou mesmo em incorporações em leigos e em curadores *sacaca*.

Essa visão também é sugerida por Audirene Cordeiro ao apontar que as potencialidades de cura captadas pelos curadores *sacaca* de Parintins, estão diretamente relacionadas ao poder de antigos pajés que depois de mortos se *engeram* em força, apesar da assertiva dos curadores locais de “curador não morre, vai pro fundo onde se engera em força” (2017: 265, grifo meu). Caberia, portanto, apreender a forma como os nativos compreendem a morte e o encantamento como fenômenos correlatos. Essa ideia dos encantados como espíritos viventes foi sublinhada por Heraldo Maués (1995) em relação à população da vila de Vigia no nordeste do Pará, sugerindo que o encantamento se apresenta como um devir alternativo à morte.

Apresentei anteriormente, com base na comparação com contextos etnográficos correlatos (MAUÉS, 1990), um esboço de classificação dos espíritos com os quais as populações do Lago Verde se relacionam no contexto de suas cosmopolíticas. E neste sentido, vimos que os encantados emergem como uma ordem diferenciada de espíritos. Diferentes daqueles que se manifestam em visagens, os encantados mantêm uma relação com curadores *sacaca* pautados também pela possibilidade de captação de potencialidade oriundas de seus domínios – como mostramos ao descrevermos as narrativas sobre as viagens ao Encante.

Pelo que pude perceber, na região de Alter do Chão, os encantados não são confundidos com os mortos. Ao menos, não pelos especialistas. Ao contrário, nas narrativas sobre eles há sempre uma enunciação sobre sua condição de viventes. Assim eles também são sujeitos à doenças e à morte, pois como afirmou um curador ele “não morreu, ele sumiu desse mundo, continua vivendo”. Durante um “trabalho” tive a oportunidade de ouvir diretamente de um encantado uma enunciação categórica sobre essa condição. Essa condição era contrastada com a dos espíritos que se manifestam em visagens, percebidos como *bichos*, espíritos de “pessoas ruins” que podem tomar a forma corporal dos mortos ou espíritos de mortos apegados a objetos deixados no mundo dos vivos e dispostos em lugares específicos.

O que podemos depreender desse enunciado que demonstra ter uma ampla abrangência entre povos indígenas e “caboclos” na calha do rio Amazonas e seus tributários? Em uma palestra realizada na UFOPA em março de 2015, o antropólogo Mark Harris relatou uma estória que ouviu de um senhor de Vila Franca, povoado que fica de frente para Alter do Chão, na outra margem do rio Tapajós. A narrativa faz alusão exatamente a esse tema e acontece no tempo da Cabanagem. Ao ser capturado pelas tropas contratadas pelo Império que perseguiram os “cabanos”, um índio chamado Venâncio subiu no mastro do barco e cantou uma música logo antes de ser morto pelos soldados combatentes. A exegese nativa conclui que ele não teria propriamente morrido, mas se encantado.

Esboçando uma interpretação, Harris aventou que a atitude de Venâncio seria uma forma de “enganar a morte” em que o canto seria um pedido a Deus. Interessante notar a importância do canto nessa estória como dispositivo associado ao encantamento, uma vez que é elemento constituinte da forma pela qual os *caboclos* atuam na superfície. Essa mirada histórica e

etnográfica de Harris nos remete também aos escritos do Padre João Daniel, jesuíta que viveu na Amazônia entre 1741 a 1757 e que relata a existência de “homens marinhos”, narrados pelos índios das missões como um “gente humana”¹¹⁰ do fundo do rio.

Passando para o registro etnográfico recente, entre os Mura do baixo rio Madeira, Marta Amoroso (2013) mostra que a categoria *caboclo*, entre outros sentidos, alude à distância entre vivos e mortos, no contexto das práticas de cura e dos trânsitos xamânicos para a recuperação de *sombras* perdidas no *fundo*. Sem entrar em mais detalhes sobre esse ponto e sem especificar exatamente os termos pelos quais essa distância é modulada, Amoroso sublinha a ambivalência da categoria *caboclo* como habitante do fundo, podendo tanto ser espíritos que tentam familiarizar viventes da superfície (roubando sua sombra e atraindo-os para o fundo) quanto os auxiliares do pajé, que o ajudam a curar doenças percebidas como resultados dessas tentativas de familiarização. A autora destaca principalmente a espacialidade que essa categoria desvela. Como identidade autoatribuída remete aos sentidos de ligação com as paisagens e lugares envolvidos em suas circulações históricas e sazonais pela região. No plano da cosmopolítica se remete aos viventes do fundo que, ao se depreender da alusão de que “tinham corpo como nós” (2013: 109), parecem ser pensados como viventes.

Neste sentido, Viveiros de Castro (1996: 134) nota que a distinção fundamental entre os vivos e os mortos se trata de um tema clássico da etnologia indígena e as diferenciações passam pelo exame do corpo e não, precisamente, pelo espírito.

A morte é uma catástrofe corporal que prevalece como diferenciador sobre a comum “animação” dos vivos e dos mortos. As cosmologias ameríndias dedicam igual ou maior interesse à caracterização do modo como os mortos vêem o mundo que à visão dos animais, e, como no caso destes, comprazem-se

¹¹⁰ Apesar de apresentar uma descrição etnográfica sobre a forma como os índios os viam como “gente humana”, o padre nega uma dimensão propriamente humana desses seres. Os sons de tambor que muita gente alegava escutar foi o elemento que parece ter intrigado o padre. Para ele os sons de tambores que todos relatavam ouvir ou eram ecos de aldeias vizinhas ou uma estratégia do “inimigo comum” para leva-los para o fundo do rio. Apesar de negar uma humanidade completa a esses seres, Daniel reconhece que “experiência bem tem provado a sua existência”. Mas o que é interessante é que Daniel também aponta que os índios que habitavam as missões entendiam os “homens marinhos” como “gente humana” que habitava no fundo do rio, viviam com seus parentes, faziam suas festas ao som de tambores, se comunicavam com os homens e eventualmente emergiam à superfície. (1976: 63). Os “sinais de gente humana” compilados por Daniel foram relatados por índios, religiosos e militares.

em sublinhar as diferenças radicais em relação ao mundo dos vivos. Os mortos, a rigor, não são humanos, estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é se transformar em animal (Pollock 1985:95; Vilaça 1992:247-255; Turner 1995:152), como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, os afins e os inimigos.

A generalização de que os mortos não são humanos entre os povos ameríndios parece não se sustentar desde o prisma da longa duração e frente a evidências arqueológicas e etnológicas envolvendo a centralidade dos mortos em práticas funerárias com enterramentos secundários e, no caso do Tapajós, a importância das múmias dos antepassados, objeto central de um complexo ritual cuja prática foi notada mesmo depois de mais de um século de tentativas de conversão religiosa pelos missionários jesuítas. Mas retenho aqui a reflexão sobre a morte como a catástrofe do corpo para sugerir que os *caboclos* constituem seres que não se confundem com os mortos justamente pelo fato de não terem se separado de seus corpos. Assim, são percebidos em sua condição humana, como vivos e descritos como “encantados de corpo e alma”. Essa linha de interpretação é sugerida por Goldman (2015), ao analisar dois exemplos etnográficos distintos sobre o tema abordado acima da (contra)mestiçagem e no campo do que denomina de relação afroindígena. Ao trazer o exemplo de contramestiçagem dos Tupinambá da Serra do Padeiro, Goldman sublinha a significância cosmopolítica do enunciado de que os encantados não são mortos.

Ao afirmar que não são mortos, mas de pessoas que passaram para outro plano, submergindo, se metamorfoseando em *caboclos* capazes de viverem na invisibilidade, afirmam as potências cósmicas que sustentam os processos políticos contemporâneos de retomadas de áreas invadidas por fazendeiros, principalmente durante o século XX (UBINGER *apud* GOLDMAN, 2015). Nesse sentido, a categoria *caboclo* também pode ser vista como um dispositivo cosmopolítico que ancora elaborações de devires e projetos de futuro. Essa visão se aproxima daquela que propõe analisar as transformações e as formas indígenas de diferenciação em relação aos “brancos”, tal como apontado por José Kelly em relação aos Yanomami (2005). Nesse caso o devir-Outro se apresenta não como um processo de perda cultural, da maneira como os brancos entendem, mas como uma forma de diferenciação “realmente indígena”.

A centralidade da noção de invisibilidade nas representações sobre o tipo social “caboclo” e no plano das relações entre pajés e espíritos auxiliares foi observada por Veronique Boyer (1999) em cultos de possessão de religiões de matriz afrobrasileira na cidade de Belém. A abordagem da autora sugere, em chave representacional, uma aproximação entre o debate das identidades sociais e as cosmopolíticas. Entre os Borari, a expressão de “corpo e alma” parece ser uma referência à humanidade plena dos encantados. Com isso estão dizendo que os encantados são se confundem com os mortos nem com os bichos, pois estes, sem corporalidade própria são espíritos que se manifestam em *visagens* e em corporalidades alheias. No campo das relações cosmopolíticas trata-se de humanos, viventes, sábios que transitam entre a vida e morte e emprestam seus poderes e forças para aliados dadivosos e merecedores na superfície.

Marta Amoroso em artigo recente, já referido anteriormente, propõe um diálogo com o perspectivismo indígena no sentido de descortinar os sentidos da categoria *caboclo* como posição de sujeito e como marcador enunciativo de uma identidade social, no registro da “nossa linguagem” do povo Mura. Em suas práticas discursivas, o termo *caboclo* é utilizado tanto como autoidentificação quanto elemento central do sistema xamânico, pois designa os não-humanos que habitam o patamar do *fundo* e que possuem faculdades de agência, intencionalidade, socialidade e cultura (2013: 95). De acordo com a autora, se trata de espíritos domesticados pelo pajé e agentes da cura que orientam os procedimentos a serem ministrados ao paciente. Sua posição de sujeito desvela uma noção particular de doença percebida como transformações do corpo ocasionado por um ato homicida de origem humana ou não-humana.

A análise de Amoroso, com base na teoria do perspectivismo, sugere que os sentidos e estabilizações pressupostos na categoria *caboclo* revelam uma concepção específica do mundo e de pessoa. É como se a categoria *caboclo* fosse um enunciado cosmológico que condensa a noção de pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 22). Mais do que uma identidade e autoatribuição ancorada em vinculações com os ambientes vividos, a categoria *caboclo* pode ser vista enquanto elemento de identificação que aponta para dimensões mais profundas da noção pessoa, lugar, vida e morte, revelando-se tal como um “pronomo cosmológico”, ou seja, um “eu” que ocupa uma posição de sujeito e que se apresenta como o humano numa relação. Compreender a categoria *caboclo* dessa maneira permite percebê-la como uma expressão particular de uma

característica geral da filosofia ameríndia onde um ser se constitui como “um devir possível estabilizado no mundo dos outros” (AMOROSO, 2013: 111).

Conceito utilizado como classificação no processo de colonização da Amazônia e apropriado de forma problemática na antropologia, entre o povo Mura, por exemplo, é usado como autoatribuição de um “eu” narrativo que busca estabelecer vinculações com elementos da paisagem vivida, com os lugares que recompõem as trajetórias de vida em variadas localidades na beira e no leito dos rios. Na medida em que denota “mestiço” opera como intermediário entre as categorias de índio selvagem e o branco. Como ser que habita o *fundo*, se mostra como chave de acesso às relações entre humanos e não humanos no campo das práticas xamânicas. Nessa ótica, a categoria *caboclo* se reporta a distancia entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Dois modos de relações podem ser vislumbrados a partir do dispositivo caboclo: autoafirmação identitária e a distância dos mortos.

Nessa última ascepção, se observa que em seus trânsitos ao *fundo*, o curador capta potencialidades de cura e tenta recuperar sombras raptadas. Como mediadores entre o mundo dos vivos e dos mortos os *caboclos não se confundem* com os espíritos dos mortos, mas sim de *antigos* vivos, geralmente curadores poderosos. Mediando uma distancia entre vivos e mortos figura a categoria *antigoganha* uma nova profundidade e se apresenta como um conceito que encadeia inúmeras gerações de vivos da superfície, compondo uma noção difusa de ancestralidade na longa duração.

Como expressão de uma identidade autoatribuída e de formas de identificação que se associam à topofilias e à dispositivos de modulação da distancia com os mortos, os *caboclos* figuram como suporte das potencialidades cósmicas que ancoram e constituem mutuamente, em uma dimensão histórica profunda, pessoas e lugares, humanos e não humanos, natureza e cultura, vida e morte. E como vimos, sua manifestação imediata se dá experiência dos lugares vividos e na territorialidade expressas no registro do parentesco e das relações de domínio e maestria.

Por fim, se destaca a excepcionalidade pela qual o processo de encantamento é entendido como um desdobramento de um devir-sacaca e de modos próprios de produção dos lugares. Nesse processo, o *caboclo* desvela o devir da pessoa magnificada, de um *sacaca* poderoso que se transmuta a outros planos da paisagem. Mas, ao final, vivos humanos do *fundo* e da superfície,

pensados como “filhos de Deus”, tem como devir ideal o patamar celeste, nas proximidades dos espíritos de luz, dos santos e de Deus. Durante sua passagem mais ou menos duradoura pelo *fundo*, os *caboclos*, enquanto aglutinadores de saberes associados aos *antigos* curadores, se colocam a disposição de suas aves que, mesmo com a chegada de muita “coisa de fora”, ainda continuam dispostos a chamá-los.

*O congá você fique aí
Se precisar é só mandar me chamar
Eu vou embora pra minha serra
As águas me trouxe meus caboclos levam*

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa tese busquei apresentar uma interpretação alternativa da territorialidade do povo Borari de Alter do Chão. Para isso recorri a uma análise histórica sobre as populações dessa região e a uma etnografia com foco nos modos de relação com os lugares. No plano diacrônico me orientei por uma antropologia histórica (OLIVEIRA FILHO, 1998), ampliando a dimensão temporal da análise e observando a posição de sujeito indígena nas entrelinhas da historiografia. A intenção principal foi compreender as múltiplas formas de engajamento dos indígenas de Borari frente aos ordenamentos coloniais e estatais.

Inicialmente, optei por uma metodologia de acompanhar os autodeclarados índios de Alter do Chão, signatários de um importante documento histórico encontrado por Mark Harris (2010) no Arquivo Público do Estado do Pará. Tomando o período da elaboração da Carta de Alter do Chão como um marco temporal, essa opção conduziu a um movimento pendular na história, levando primeiro a um recuo no tempo (Cap. 1) e posterior um avanço (Cap. 2) até nos aproximar do período contemporâneo.

No movimento de recuo, dialoguei com orientações teóricas recentes de disciplinas que estudam o passado pré-colonial amazônico, principalmente no que se refere à complexidade do fenômeno das etnicidades ameríndias, assim como à importância da abrangência regional da análise. Por meio do conceito de etnogênese, assinalamos a abrangência dos fenômenos de reelaboração étnica entre as formações sociais ameríndias pré-coloniais. Ao resgatar a profundidade temporal e generalidade desses fenômenos, ressaltamos o caráter estrutural desses modos de reorganização social e étnica, evidenciando que a abertura para a alteridade e a plasticidade das unidades sociais compõe elementos constitutivos dessas sociedades.

Com essa visão, reavaliamos as intervenções coloniais nos sistemas regionais ameríndios pré-cabralinos não como criações completamente novas, mas como transformações – ainda que radicais – das antigas formações sociais ameríndias. Observamos assim aspectos das continuidades ameríndias no que a historiografia convencionou denominar de “núcleos coloniais”. Nessa linha tentei responder a indagação de como os habitantes indígenas da missão Borari, um aldeamento formalmente sujeito à ordem e à administração colonial, produziram na

longa duração, o espaço da missão e da vila como lugar de pertencimento. Outra questão que tentamos responder foi como, em meio aos frequentes movimentos e fluxos migratórios, formou-se em Borari uma comunidade relativamente estável ao ponto de se posicionar coletivamente frente aos acontecimentos políticos mais gerais do início do século XIX.

A partir da leitura de um vasto material historiográfico foi possível perceber que diversos elementos emergiram como resposta a essas questões. O parentesco e a manutenção de estruturas locais de autoridade, por exemplo, emergem com centralidade como fatores de continuidade. As diferentes formas de engajamento, como a mediação, a negociação, a adaptação e a resistência apontaram para a centralidade de grupos de parentesco como elemento dos sentidos de continuidade ameríndia nesse povoado.

A mediação entre interesses familiares e lealdades coloniais se apresentou como uma dinâmica importante dos esforços para manter a autonomia dos grupos de parentesco que se consolidaram e se fortaleceram durante o período das missões e o período pombalino. Nesse sentido, argumentamos que o período pombalino, diferente do que se costuma pensar, não significou uma ruptura radical para os indígenas que habitavam os principais povoados no interior do Pará. Todavia, sua revogação no final do século XVIII foi mais drástica, implicando na reformulação da hierarquia administrativa colonial e afetando a estabilidade de antigas famílias indígenas cuja hegemonia local foi consolidada ao longo do período pombalino.

A mobilidade espacial é outro importante elemento que ajuda a explicar os modos de resistência indígenas frente aos aparatos materiais e ideológicos coloniais. Resistindo à sedentarização e atualizando dinâmicas espaciais estruturadas por movimentações entre as margens dos rios e as florestas de terra firme, as populações indígenas do baixo Tapajós não apenas se evadiam do trabalho compulsório, como também se mantinham afastados da influência ideológica da igreja e das contínuas tentativas de convertê-los em cristãos. A atualização de um núcleo essencial de concepções próprias e modos de se relacionar com os lugares se apresentaram como uma contraparte da mobilidade espacial dessas populações.

Com isso sugerimos que certas persistências cosmológicas estariam subjacentes às formas de apropriação de novos lugares e à constituição de sentidos de pertencimento e de localidade no contexto da ordem colonial e dos planos de sedentarização e de conversão religiosa perseguidos

pelos missionários. Como exemplo, buscamos na historiografia elementos que apontavam para os modos pelos quais essas populações percebiam e se relacionavam com os múltiplos lugares e ambientes habitados e transitados. Por fim, reposicionamos o foco de análise na aldeia Borari apontando a persistência e continuidade de práticas econômicas e rituais, de antigos padrões de uso comum da terra e de estruturas de governança locais.

Apontamos assim que a existência de uma elite indígena local, cujo poder se relacionava principalmente ao acesso à terra, à capacidade de mobilização de mão de obra e à ocupação de posições administrativas dentro da administração colonial local conferiu a vitalidade a certos grupos familiares cujas estratégias de reprodução social se orientavam sobretudo na modulação das alianças entre indígenas recém aldeados, suas próprias redes de parentesco e membros da administração colonial. Apontamos também que essas formas de alianças abrangiam dispositivos sociais voltados para a recorrente interação de elementos exteriores ao grupo social e a eventual incorporação seletiva de forasteiros no plano de uma tendência mais geral de fortalecer suas próprias redes de parentesco.

No capítulo seguinte abordamos como esses grupos de parentesco constituídos durante a formação da missão Borari e da vila de Alter do Chão foram desestruturados com a guerra da Cabanagem. Argumentamos por uma nova visão sobre os efeitos sociais desse evento traumático para grande parte dos povos da calha do rio Amazonas. Para isso exploramos o ponto de vista dos indígenas de Alter do Chão e analisamos as reações adotadas frente ao conturbado período que se seguiu aos confrontos generalizados da Cabanagem. Revisamos as teses cristalizadas sobre o arruinamento dos povoados indígenas no baixo Tapajós e propomos reunir fragmentos da historiografia que apontavam para processos de reorganização social das populações fragmentadas e dispersadas pela ação das tropas imperiais. Com base em pesquisa no arquivo do cartório local, reconstruímos alguns elos de parentesco que ajudaram a contra-argumentar as teses reeditadas sobre o extermínio dos indígenas nessa região. Com isso foi possível aproximar a perspectiva histórica da memória coletiva dos Borari de Alter do Chão e lançar novos argumentos sobre a recomposição do povoado nas últimas décadas do século XIX. Antes de se constituir como uma coletividade inteiramente nova, mostramos que grande parte de sua população se formou a partir de um retorno de membros e descendentes das antigas famílias fragmentadas com

a Cabanagem, bem como da aliança com comerciantes que representavam parte da elite santarena. Ao final do capítulo retomamos o tema das tentativas de combate à religiosidade indígena, revelando o insucesso dessas práticas em períodos anteriores. Focalizamos as tensões e disputas entre indígenas e forasteiros pelo protagonismo de um importante ritual local, o Sairé. Mostramos como esse contexto foi influenciado pela emergência de novos fluxos econômicos globais, como a economia da borracha, a qual vigorou com mais intensidade no baixo Tapajós no período chamado de “segundo ciclo”. Esse contexto significou uma intensificação da atuação estatizante da igreja católica levando à descontinuidade do ritual do Sairé, evento marcante da história Borari. Notamos, contudo, que mesmo diante da ordem estatal, a descontinuidade desse ritual pode ser percebida como envolvendo uma escolha dos próprios indígenas que preferiram esconder seu aparato ritual, a cedê-lo a estranhos.

No terceiro capítulo aprofundamos nos sentidos atribuídos ao ritual do Sairé e às festas dedicadas aos santos católicos. Em relação ao Sairé tentamos escapar da perspectiva dualista, orientada pela dicotomia sagrado-profano e expressa nas narrativas hegemônicas a seu respeito. Com base na memória e em registros históricos apresentamos o Sairé não como representação do sincretismo ou como resultado da ação missionária, mas como ele é pensado atualmente, como expressão de uma lógica social de incorporação do outro que revela uma perspectiva própria do processo de mestiçagem (BOCCARA, 2001) e formas próprias de compreender e se posicionar frente à interação com o outro. Mais do que símbolo figurativo e representativo, o Sairé se revelou como objeto da vivência ritual indígena, da devoção e da fé em artefatos poderosos, não pelo que representam, mas em sua própria potência sobre o real.

Seguimos as festas dedicadas aos santos católicos buscando revelar os princípios de organização social e de territorialidade subjacentes a sua realização. No plano da territorialidade abordamos tanto a constituição de localidade e irmandades conectadas por especialistas rituais, bem como introduzimos o conceito de *malineza*, que aponta para o plano cosmopolítico da territorialidade. Na ótica das premissas cosmológicas, argumentei que o conceito de *liturgia Amazônica* expressaria a forma pela qual o catolicismo é apreendido localmente. Apontamos seus elementos constitutivos e a noção de que os diversos momentos rituais das diferentes “festas de

santo” constitui um só rito realizado em torno de objeto de poder, no caso, a *imagem* do(a) santo(a).

Dando sequencia a esse raciocínio esbocei uma interpretação dos sentidos atribuídos a esses objetos centrais das práticas rituais. Para isso me apoiei nas premissas cosmológicas das populações dessa região acessadas através do conceito de *engerar*. Sugeri por fim uma interpretação focalizada não na dimensão representacional desses objetos, mas em sua dimensão metonímica, em sua faculdade de captar potencialidades cósmicas e alterar a realidade. Ainda nesse tópico introduzi a temática dos modos generalizados de relação com pessoas magnificadas, maneira pela qual propus analisar os sentidos atribuídos aos santos e, assim, preparar o terreno para abordar a relação com os seres encantados no capítulo seguinte. Pela ideia de pessoas magnificadas, foi possível perceber a interação entre humanos e os principais seres poderosos dos cosmos no plano de modos generalizados de relação tipicamente ameríndios, isto é, como relações de domínio e maestria.

No quarto capítulo propus realizar uma abordagem fenomenológica da territorialidade com foco na relação entre humanos e os seres encantados. Propus abordar esses modos de relação no contexto do campo doméstico no qual emergiram durante o trabalho de campo. Utilizando também minha própria experiência nesse campo, abordei a dimensão patológica dessa relação sublinhando a importância dos curadores como intermediadores. Apontei a importância dos *lugares respeitados* habitados por espíritos *donos* e as normas subjacentes aos modos de relação com esses lugares-pessoas.

Mostrei também que as consequências da inobservância dessas normas deflagram ataques de *malínez*, entendidos como um dos principais fatores causais das “doenças que pertencem ao curador”. Apresentei também outras categorias pelas quais os encantados são entendidos, apontando as sutis diferenças de sentido envolvidas entre seres pensados como pertencentes a uma classe. Por fim abordei as movimentações xamânicas dos curadores, encantados e santos entre diferentes patamares do cosmos, propondo ver nessas movimentações formas de próprias de captar potencialidade e de produzir conhecimento. Prosseguindo, identifiquei princípios, dispositivos e dinâmicas cosmológicas subjacentes a essa movimentações e argumentei que, no contexto social e histórico contemporâneo, o campo das práticas xamânicas

atualiza modos próprios de pensar e se posicionar diante das transformações modernas e dos fenômenos da atualidade. Com foco nas dinâmicas cosmológicas com os seres do *fundo*, interpretei o *engerar* e o *encantar* como processos que se desdobram como dinamizadores de transmutações entre seres em distintos patamares do cosmos, operando em uma dinâmica mais ampla de captação de potencialidades e de produção de lugares. Essa dinâmica aponta para aspectos dos complexos processos de subjetivação e objetivação da experiência dos lugares, bem como para a “temporalidade das paisagens” tapajônicas (INGOLD, 2000: 189). Abrangendo diferentes escalas temporais, a dinâmica engerrar-encantar encompassa o ritmo da vida cotidiana com o passar das gerações e, assim, ligam a sincronia dos eventos sociais cotidianos a uma dinâmica histórica de longa duração em que pessoas (do fundo e da superfície) e paisagem se fundem e constituem-se mutuamente.

No quinto e último capítulo abordei a dimensão de maestria da relação entre curadores e os donos dos *donos dos lugares*. Focalizei nos atributos de pessoa dos *caboclos*, espíritos auxiliares dos curadores que atuam como *mestres*. Em perspectiva experimental, propus analisar a dimensão construcionista da cosmologia dos Borari, cujo aspecto mais evidente se observa na “anatomia artefactual” (SANTOS-GRANERO, 2008) dos seres que compõem o encanto. Assim, tentei compreender a subjetividade de seres não-humanos e a potencialidade de formação de seres plurais como um processo em constante construção e cujo desencadeamento está associado a produção de dinâmicas e ao agenciamento de dispositivos cosmológicos e relacionais pelos quais o tema mais amplo das transformações é compreendido. Apresentei os atributos de pessoa dos *caboclos* e notei que, além de faculdades de socialidade, intencionalidade, esses *mestres* são percebidos como “viventes” e possuem também uma personalidade própria, que se vincula aos seus lugares de vivência e encantamento, bem como às suas especializações na prática de cura. Explorei em seguida as noções de contramestiagem enunciadas pelos curadores com quem tive contato, retomando a questão das noções nativas sobre os processos de interação cultural geralmente entendidos como sincretismo.

Por fim, argumentei que a categoria *caboclo* parece operar como um dispositivo cosmológico que ancora relações de pertencimento ao nível da profundidade histórica de vivência e das relações cosmopolíticas envolvidas na produção das paisagens amazônicas. Esbocei, neste

sentido, uma interpretação da condição de viventes dos *caboclos* como o devir dos curadores *sacaca* mais poderosos, viventes da superfície que driblam a morte e se transmutam ao patamar do fundo que, plasmados aos lugares, dão continuidade aos modos de relação generalizados de domínio e maestria. Nessa ótica, pode se perceber a forma como seres do panteão católico são percebidos e figuram no âmbito da cosmopolítica Borari.

Ao longo da tese apresentei diferentes aportes analíticos de modo a retirar o melhor proveito dos materiais históricos e etnográficos trabalhados. No entanto, não me aventurei em análises teóricas mais elaboradas ou profundas, com o objetivo de dar realce ao próprio material apresentado. Em cada um dos capítulos foram sugeridas algumas linhas de interpretação que podem ser exploradas futuramente e servir como ponto de partida para outras pesquisas a serem realizadas na região. Optei por conduzir a escrita de modo a deixar que o próprio material histórico e etnográfico também possa servir a esse propósito. No plano histórico da argumentação sobre as continuidades ameríndias, essa tese dialogou com os enunciados de pertencimento étnico entre os Borari e cujos sentidos mais amplos abrangem grande parte da população ribeirinha do baixo Tapajós. Esses sentidos de pertencimento foram observados não no plano das afirmações identitárias, mas no engajamento com o ambiente e com os lugares vividos.

No plano etnográfico o foco nos modos de relação com os lugares possibilitaram perceber as premissas cosmológicas e os quadros mais gerais da experiência Borari pelos quais temas contemporâneos como a modernidade, o desenvolvimento, a transformação da paisagem e as reivindicações territoriais são percebidos. A interpretação alternativa da territorialidade que propus considerou novos olhares sobre antigos materiais históricos, bem como a análise de materiais desconhecidos com vistas a dispô-los frente ao material etnográfico obtido em campo e diante de novas perspectivas teóricas da antropologia em relação aos lugares. Neste sentido, as dimensões da mobilidade espacial, das negociações e resistências político-culturais, bem como a centralidade das práticas rituais figuraram como planos analíticos centrais. Em relação ao plano das práticas rituais e dos conhecimentos xamânicos, fomos conduzidos à noção fundamental de que os verdadeiros *donos* da terra se constituem em uma dinâmica de produção de lugares que engloba a experiência cotidiana no fluxo de uma história de longa duração. Nesta dinâmica os curadores *sacacas* figuram com centralidade. Por fim, com essa empreitada etnográfica foi

possível perceber que subjacente às concepções civilistas de propriedade figuram noções mais profundas (de domínio e maestria) derivadas do engajamento prático no ambiente e das atividades rituais, principalmente do xamanismo e das festas de santo. Dessa abordagem analítica se desdobra uma implicação política significativa, na medida em que desvela que a noção instrumental do território figura no plano de uma experiência dos lugares profundamente arraigada em modos peculiares de relação e de identificação. Nessa ótica, invisibilidade, transformação e potencialidade se apresentam como noções fundamentais para a compreensão do pensamento e das práticas dessas populações, que postulam por um universo em construção, aberto à alteridade e indiferente às dicotomias radicais entre a natureza e a cultura. Se por um lado esse universo é percebido como dotado de potencialidades associadas a determinados lugares (em parte sobrepostos ao território que reivindicam), por outro, é marcado por uma grande carga de indeterminação e de mistério.

7 - ANEXOS

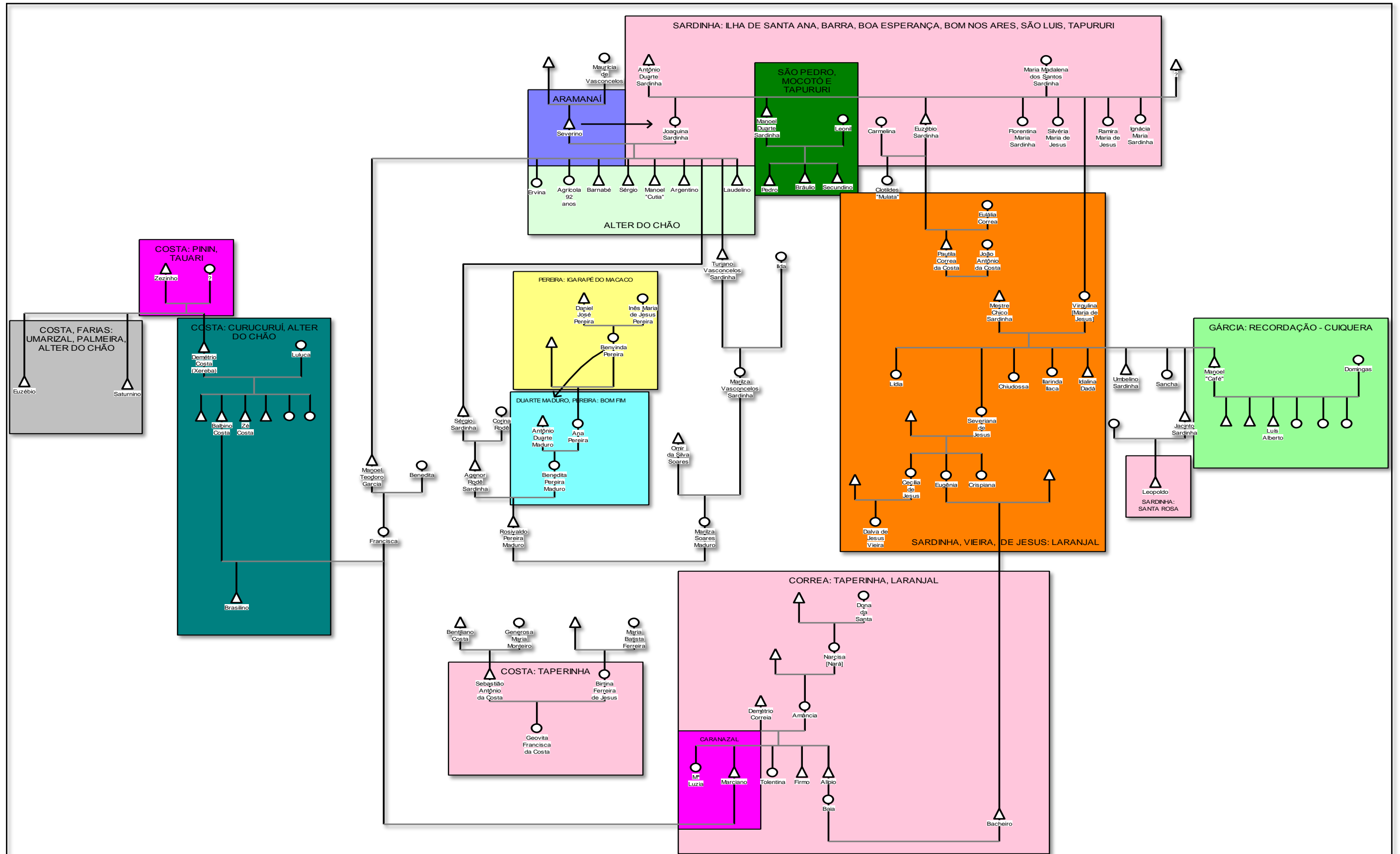
1 - Comparativo dos dados demográficos em Alter do Chão entre 1730 - 1950

1730	1783/4	1792	1812	1833	1833*	1849	1852
235 índios	524 índios	434 índios aldeados	não mais que 400 ou 500 habitantes "pela maior parte índios"	818 (ente índios e brancos) + 10 escravos	699 "quase todos índios"	913	60 a 70 famílias de "índios semi-civilizados"

1868	1872	1875	1876	1954	1973	1986
138 pessoas + 2 escravas	592 nacionais + 1 [estrangeiro]. 40 <i>casas de palha</i>	430 <i>indivíduos</i> . 37 <i>palhoças</i>	524 nacionais e 1 eleitor	Cento e tantas pessoas de ascendência indígena	598	900

Referências bibliográficas: 1730 - Leite (1943); 1783/4 - Sommer (2000: 326); 1792 - Sommer (2000: 328); 1812 - Castro (1886); 1833 - Baena (1885); 1833* - Cerqueira e Silva (1833); 1849 - Harris (2010:281); 1852 - Bates (1979); 1868 - Fererira Pena (1869); 1872 - Rodrigues (1875); 1875 - Rufino Tavares (1876); 1876 – Jornal A Constituição (1876); 1954 - Nunes Pereira (1989); 1973 - Anuário da Prelazia de Santarém (Figueira, 2014: 56); 1986 – Piacese (1986)

2 – Representação espacial, simplificada e esquemática da parentagem entre os Borari de Alter do Chão



3 – “Manifesto Borari lido em reunião da Câmara 02/10/2017”

Queremos dizer que nosso território é protegido por nossos encantados, os lagos, os igarapés, as praias, os olhos d’água, a savana e nossos sítios arqueológicos, todos sofrerão com a ganância daqueles que só querem destruir a Mãe Terra. E essa lei que querem aprovar só irá trazer desgraças para nós e nossos filhos que aqui vivem.

Nós indígenas do território Borari, apoiamos o ofício no 27/2017 do Conselho de Desenvolvimento Comunitário da vila de Alter do Chão e demais instituições afins, repudiamos o projeto de lei PL 1621/2017 e contrapomos os seguintes pontos que altera a lei complementar 007/2012 referente ao Plano Diretor do Município de Santarém, estado do Pará.

Das alterações propostas:

Art. 4º Propõe que seja considerado área urbana o conceito previsto do código tributário do município, independente de lei municipal definir como área rural.

Destaca-se que o referido conceito, rege o imóvel que é passivo de ter cobrança de IPTU. Não pode ser usado como instrumento de planejamento e ordenamento territorial. Se aprovada essa alteração, basta o poder público realizar as melhorias previstas para qualquer área se tornar urbana. Isso fere os instrumentos de planejamento e tornam todas as áreas vulneráveis a interesses da iniciativa privada e interesses econômicos que não estão em consonância com os objetivos de planejamento e desenvolvimento sustentável do território.

Art. 21 c) e d) Propõe alterar a altura das edificações para até 19 metros em Alter do Chão, Ponta de Pedras, Tapari, Carapanari e Pajuçara.

Destaca-se que alterações dessa ordem não podem ser realizadas sem estudos preliminares de impactos ambientais, capacidade suporte do ambiente, sem planejamento urbano que preveja a destinação de resíduos e efluentes domésticos, sem ampla discussão com a população local, e sem debates sobre o modelo de desenvolvimento pretendido para essas localidades.

Art. 39 Propõe que atividades extrativistas mineral, vegetal e animal, hoteleira e de loteamento sejam realizadas nas Zonas Especiais de Preservação Ambiental.

Destaca-se que as ZEPAs são áreas prioritárias para a preservação ambiental, representam locais de grande fragilidade e importância ambiental e não podem abrigar atividades de extrativismo mineral, empreendimentos hoteleiros e de loteamentos e ao revogar os incisos de I a XII o presente PL representa um retrocesso deixando um mar de ambiguidade e subjetividade na interpretação de que atividades podem vir a ser desenvolvidas nas ZEPAs.

Nos parágrafos 3º e 4º o PL dispõe sobre atividade minerária.

Destaca-se que não compete ao município tais questões e sendo assim, o PL se aprovado irá infringir normativas que dispõem sobre as atividades minerárias. É o que versa o Art. 22, inciso XII, da Constituição Federal, “Compete privativamente a União legislar sobre: jazidas, minas, outros recursos minerais e metalurgia”.

Art. 41 Dispõe sobre loteamentos e chácaras de recreio nas áreas da APA.

Destaca-se que tais questões devem ser estabelecidas no plano de Uso da APA e outros instrumentos de gestão desta Unidade de Conservação como seu Plano de Manejo. Sendo assim, se o PL for aprovado, este artigo irá infringir o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, Lei Federal nº 9.985/2000.

Art. 42, parágrafo 2º Dispõe sobre supressão de vegetação nativa em Áreas de Preservação Permanente e áreas de Savana.

Destaca-se que este artigo permite obras e supressão vegetal desde que para fins de utilidade pública. No entanto, se aprovado desta forma, irá abrir possibilidades de impactos significativos à tais áreas de grande importância ambiental, pois de acordo com as definições apontadas, poderiam ser contempladas como utilidade pública abertura de estradas e obras de infraestrutura, sistemas viários para parcelamento de solo, mineração, entre outros. Deixando claro que os interesses aqui reservados estão associados a interesses econômicos que degradam o ambiente.

Destacamos que o PL se propõe a alterar pontos do Plano Diretor Participativo e que o mesmo não pode ser alterado sem ampla participação popular.

E como população tradicional, ancestral e indígena, declaramos que qualquer alteração do Plano Diretor, que afete nossos territórios tradicionalmente ocupados sem a ampla participação infringe a Convenção 169 da OIT, que assegura o direito à consulta livre, prévia e informada de povos indígenas e populações tradicionais nas questões que envolvem seus interesses e que podem afetar seus modos de vida e sua sobrevivência sociocultural. Nesse sentido, em conformidade com o Art. 2 da Convenção 169 da OIT, os governos terão responsabilidade de desenvolver com a participação dos povos interessados uma ação coordenada sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito a sua integridade, assim o presente PL em tramite viola os direitos assegurados a nós, povo indígena Borari.

Sendo assim, reivindicamos o arquivamento deste PL, que infringe legislações municipais, estaduais, federais e convenções internacionais.

Ainda, ressaltamos conforme já citado no ofício enviado pelo Conselho de Desenvolvimento Comunitário da vila de Alter do Chão e demais instituições afins que:

Em conjunto com outras nove (9) comunidades do Eixo Forte, a construção do Plano de Uso da APA Alter do Chão se deu de forma ampla, democrática e participativa, envolvendo um grande número de atores da sociedade civil local. E, após cinco (5) anos de aprovação do Plano de Uso queremos que tenham força de lei os artigos propostos e aprovados em assembleia. Nossas

propostas de conteúdo para esta revisão da Lei do Plano Diretor estão detalhadas e estruturadas no documento do Plano de Uso da APA e esperamos que sejam integralmente incorporados. Além disso, reivindicamos que a Prefeitura Municipal de Santarém tome o Plano de Uso como base para priorizar, assegurar a elaboração e implementação do Plano de Manejo da APA Alter do Chão. Visto que, tal processo resultou da mobilização comunitária para garantir ampla participação e o atendimento dos anseios dos moradores de Alter-do-Chão.

Queremos a realização de várias oficinas de socialização e mobilização na vila de Alter do Chão, com ampla mobilização comunitária, antes da aprovação do Plano Diretor, em que a Prefeitura Municipal de Santarém apresente todas as informações referentes ao zoneamento do município. Principalmente, pelo distrito de Alter do Chão estar na sobreposição de uma APA municipal, um assentamento federal e uma área sob reivindicação como território indígena, consta que está na Zona de Expansão Urbana e na Zona Especial de Proteção Ambiental.

Queremos entender a lógica do zoneamento, debater e propor a categorização do território de Alter do Chão com base em informações consistentes e transparentes e clareza os critérios e regras aplicados a cada zona. Para finalizar, para nós povo Borari, a terra é nossa identidade, da floresta e dos rios vem nosso sustento. Não queremos especulação imobiliária nas margens dos nossos rios, lagos e igarapés. Não queremos prédios maiores que nossas árvores. Não queremos um falso progresso. Queremos liberdade, justiça e democracia.

Cacique Borari – TI Alter do Chão

(Em <http://www.o-boto.com/2017/10/02/manifesto-borari-lido-por-leila-borari-em-reuniao-na-camara-09102017/>).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter A. Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. Annablume, 2006.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Unesp, p. 239-270, 2002.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Unesp, 2002.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. MODALIDADES DE USOS E SABERES DO CIPÓ CABI. Sæculum–Revista de História, n. 27, 2012.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; DA SILVEIRA, Dayana Dar'c Silva. Práticas de cura, magia, educação e saberes sobre plantas poderosas na Amazônia. Revista Cocar, v. 9, n. 18, p. 255-284, 2016.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. O diretório dos índios. Brasília: ed. UnB, 1997.

ALVES, Daiana Travassos. Ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260-960 AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2012.

AMOROSO, Marta. “O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira”. In: AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Ed. Terceiro Nome. Pp.93-114. 2013.

ANDRADE, Karenina. “Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana”. In: Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. W. Trajano Filho (org). Brasília: Athalaia. 185-204. 2010.

ANDRELLLO, Geraldo. Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. G. Andrello (org). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012.

ARENZ, Karl Heinz. São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização. Quito, Equador. Abya Yala. 2003.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco. Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia. 2001.

ÅRHEM, Kaj. “The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. En *Nature and Society*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 185-204. London: Routledge. 1996.

_____ “Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia”. In *Local Belonging*, Lovell, Nadia (ed.) 78-102. London: Routledge. 1998

BANEA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Typographia de Santos e Santos Menor. Pará. 1838.

BALÉE, William L. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21(2). 2008.

_____ *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. University of Alabama Press, 2013.

BARRETO, Cristiana. Modos de figurar o corpo na Amazônia précolonial. In: Rostain, Stéphen (Ed). *Antes de Orellana. Actas del 3er encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Embajada de EEUU. 2014.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BASSO, Keith. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Apache*. Albuquerque:University of New México Press. 1996

- BATES, Henry Walter. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, [1863] 1979.
- BETTENDORF, João Felipe. *Crônica da Missão dos padres missionários da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Revista do IHGB, [1699] 1910.
- BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. Em *Debates*, 2001, Puesto en línea el 08 febrero 2005. URL: <http://nuevomundo.revues.org/426>.
- BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.
- _____. “Sairé ‘religioso’ ou Çairé ‘profano’: Uma patrimonialização em tensão”. HAL Id: hal-01415907. Em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01415907>. 2016.
- BRANCH, Lyn C.; SILVA, Marlene F. da. Folk medicine of Alter do Chao, Para, Brazil. *Acta Amazonica*, v. 13, n. 5-6, p. 737-797, 1983.
- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. *Revista de História*, v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.
- CAEIRO, José et al. *Jesuitas do brasil e da india, na perseguicao do marques de pombal, seculo xviii*. Escola Tipográfica Salesiana. Bahia.1936.
- CABALZAR, Aloísio. *Manejo do mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*. Instituto Socioambiental, FOIRN, São Paulo. 2010.
- CANTO, Sidney. *Alter do Chão e Sairé: contribuição para a história*. Editora e Artesanato Gráfico Tiagão. Santarém, PA. 2014.
- CÁRDENAS, Omaira Bolaños. *Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon*. Tese de Doutorado apresentada na Universidade da Flórida (EUA), 2008. 287 p.
- CARVAJAL, G. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana*. Traduzido por Oviedo e Medina e por Raul Reyes y Reyes. Quito: Biblioteca Amazonas I. 1542 [1942].

CASAL, Aires de. BRASÍLICA, Corografia. fac-simile da edição» de 1817. Instituto Nacional do Livro. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1947.

CASCUDO, Luís da Câmara. Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro. Agir. 1978.

CASEY, Edward. “How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena”. In: Senses of place. S. Feld & K. Basso (orgs.). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 13-52. 1996.

CAVALCANTE, Fábio Gonçalves. Músicas de Domínio Público do Folclore Santareno: Livro de Partituras I-Melodias. Santarém: Creative Commons, 2010.

CAYON, Luis. Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). 2013.

_____. Seres Plurales, transmutaciones y especies: creatividad y curación en el pensamiento chamánico makuna. Universidade de Brasília. No prelo. 2017.

CAYÓN, Luis e CHACON, Thiago “Conocimiento, historia y lugares sagrados”, Anuário Antropológico, V. 39, No. 2: 201-233. UnB. (2014).

CEDEAM. Boletim de Pesquisa da CEDEAM. v.6 n.11 p. 159. Manaus. Universidade do Amazonas. 1987.

CLEMENT, Charles R. et al. Origin and domestication of native Amazonian crops. Diversity, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010.

COELHO, Mauro Cezar. O diretório dos índios e as chefias indígenas: uma inflexão.

CAMPOS-Revista de Antropologia Social, v. 7, n. 1, 2006.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. “A canoa da cura ninguém nunca rema só”: o se *ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM). Tese de Doutorado. Manaus. UFAM. 2017.

COUDREAU, Henri Anatole. Viagem ao Tapajós. Belo Horizonte. Itatiaia. 1977.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. Revista de cultura e política, v. 1, n. 1, p. 35-39, 1986.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo. Editora Shwarcz Ltda. 1998.
- CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araujo. *Almas, corpos e especiarias: A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira*. *Pesquisas. Antropologia*, n. 65, p. 5-170, 2007.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas. Tomos I e II*. Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional. 1975.
- DE CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)*. *Revista de História*, n. 168, 2013.
- DE CASTRO, E. Viveiros. *Imagens da natureza e da sociedade*. ID., *A inconstância...*, *ibid*, p. 319-344, 2002.
- DE PAULA MORAES, Claide; NEVES, Eduardo Góes. *O ano 1000: adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central*. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 122-148, 2012.
- DEAN, Warren. *Luta pela borracha no Brasil*. Studio Nobel, 1989.
- DESCOLA, Philippe. *Mas allá de naturaleza e cultura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2005.
- DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Ed.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Taylor & Francis, 1996.
- FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. University Press of Florida, 2007.
- FELD, Steven y Keith BASSO, eds.. *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research Press. 1996.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Diário do Rio Branco. Relatos da fronteira amazônica no século XVIII*, São Paulo, NHII-USP, p. 81-96, 1994.

- FIGUEIRA, Cláudia Laurido. Festa popular na Amazônia: Sairé a reinvenção da tradição em Alter do Chão (PA)-(1973 a 1997). 2014.
- FONSECA, Wilde Dias da. Santarém: momentos históricos. Gráfica e Editora Tiagão. Santarém, PA. 1996.
- FONSECA, Wilson. Meu Baú Mocarongo. Vol. 2. Santarém, PA. 2006.
- GALVÃO, E. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas (Vol. 284). Companhia Editora Nacional. 1955.
- GOW, Peter. Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. New York: Clarendon Press. 1991.
- _____. "Land, People, and Paper in Western Amazonia". In: Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place. E. Hirsch e M. O'Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 43-62. 1995.
- GLASER, Bruno. Amazonian dark earths: explorations in space and time. 2004.
- GOLDMAN, Marcio "A Relação Afroindígena". Cadernos de Campo 23: 213-222. 2014.
- _____. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. Mana, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.
- GOMES, Denise Maria Cavalcante. Santarém: symbolism and power in the tropical forest. Unknown Amazon, p. 134-155, 2001.
- GOMES, Denise Maria Cavalcante. O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 1, n. 1, p. 133-159, 2012.
- GOW, Peter. Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford University Press, 1991.
- GOW, Peter. Land, people, and paper in Western Amazonia. The anthropology of landscape: perspectives on place and space. E. Hirsch e M. O'Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. p. 43-62. 1995.

HARRIS, Mark. 'What it means to be Caboclo': Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology*, v. 18, n. 1, p. 83-95. 1998.

_____. Traços de ser: Panema, santos e natureza na Amazônia. *Cultura e Etnicidade*. Belém, UFPA: Humânicas, p. 57-82, 2004.

_____. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, p. 81-108, 2006.

_____. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. Cambridge University Press, 2010.

_____. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais—os Tapajó e além na história ameríndia.. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 33-68. São Paulo. USP. 2015.

_____. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 15, n. 1, 2, p. 034-069. 2013.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo: Editora da USP, [1978] 2007, 816 p.

HERIARTE, Maurício de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupa, Rio das Amazonas*. Viena: Carlos Gerold, [1662] 1874. (Também disponível In: VARNHAGEN, Francisco A. *História Geral do Brasil*. Vol. III. 6 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1959. p. 171-190).

HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. University of Illinois Press, 2010.

HILL, Jonathan D. *Rethinking History and Myth: Indigenous South America Perspectives of Past*. Ed. Jonathan D. Hill. Ed. 1-17. Urbana: University of Illinois Press. 1988

_____ (org.). *History, power and identity: ethnogenesis in America 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press. 1996.

_____ Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 15, n. 1, 2, p. 034-069, 2013.

HIRSCH, Eric. "Introduction. Landscape: between Place and Space". In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O'Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 1-30. 1995.

HORNBORG, Alf et al. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia: Toward a system perspective. *Current Anthropology*, v. 46, n. 4, p. 589-620, 2005.

HORNBORG, Alf; HILL, Jonathan D. (Ed.). *Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory*. University Press of Colorado, 2011.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. 1979.

IBGE. BRASIL. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama>. 2010.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Tayolorfrancis e-Library. 2002.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes. 2015.

IORIS, Edviges. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Bragança-Marituba*. FUNAI, BRASIL. 2003.

IORIS, Edviges Marta. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Editora UFSC. 2014.

KELLY-NORMAND, Arlene M. Fontes primárias para a história dos índios destribalizados na região Amazônica. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*. V. 5 N. 8. Universidade do Amazonas. Manaus. Jan-jun/1986.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

LANDER, Edgardo (org.). La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Clacso. 1993.

LATHRAP, Donald W. Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: Spinden Revisited, or a Unitary Model for Emergence of Agriculture in the New World. In *Origins of Agriculture*. 1977.

LATHRAP, Donald W. The moist tropics, the arid lands, and the appearance of great art styles in the New World. *Art and Environment in Native America*, p. 115-158, 1974.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34. [1991] 1994.

LUI, G. H., & MOLINA, S. M. G.. Ocupação humana e transformação das paisagens na Amazônia brasileira. *Amazônica-Revista de antropologia*,1(1). 2009.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. *Festa popular na Amazônia: Sairé a reinvenção da tradição em Alter do Chão (PA)-(1973 a 1997)*. 2014.

LEHMANN, Johannes et al. (Ed.). *Amazonian dark earths: origin properties management*. 2007.

LEITE, Serafim. *História da companhia de Jesus no Brasil*. 1943. Lisboa: Portucália. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, v. 4, 1943.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos, NAEA vol.2, nº2 – dezembro 1999*.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. “Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social”. In: *Estudos Avançados* n 19 (54), 2005.

LIMA, Leandro Mahalem. *Rios vermelhos*. (Mestrado em Antropologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

_____. *No Arapiuns, entre verdadeiros e-ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2015.

LITTLE, E. Paul. *Amazônia: Territorial Struggles on perennial frontiers*. The John Hopkins University Press. Baltimore and London. 2001.

_____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia nº 322. Departamento de Antropologia . Unb. Brasília. 2002.

LOVELL, Nadia (Ed.). Locality and belonging. London. Routledge. 1998.

MACHADO, André Roberto de Arruda. A quebra da mola real das sociedades—a crise política do antigo regime português na Província do Grão-Pará (1821-1825). Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em História Social)—FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

MACHADO, André Roberto de Arruda. In WITTMANN, Luisa Tombini; SOUZA, Fábio Feltrin de. Protagonismo indígena na história. 2016 p.113:142. 2016.

MAUÉS, R. Heraldo. A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo Numa Comunidade de Pescadores, Belém: NAEA/UFPA, [1977] 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesial: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Edições Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos avançados, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. O modelo da “reima”: representações alimentares em uma comunidade amazônica. Anuário Antropológico, v. 77, p. 120-147, 1978.

MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito na noção de pessoa, a noção do eu” in Sociologia e Antropologia, vol. I, São Paulo: EPU/EDUSP. (1974) [1938].

_____. Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1923-1924].

MEGGERS, Betty J. Amazônia – a ilusão de um paraíso perdido. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, RJ. 1977.

MENENDEZ, H. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. Revista do Museu Paulista Sao Paulo, v. 28, p. 289-388, 1981.

MIRANDA E TOCANTINS. Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Presidente da Província pelos engenheiros Julião Honorato Corrêa de Miranda e Antônio Manuel Gonçalves Tocantins, sobre a

exploração do Rio Tapajós. Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós. Série: documentos regionais para pesquisa. Ano i – Número 02 – 2014.

MONTEIRO, John. Rethinking Amerindian resistance and persistence in colonial Portuguese America. 2008. (Paper apresentado na conferência e publicado como versão preliminar em <http://jg.socialsciences.manchester.ac.uk/docs/manchester/monteiro.pdf>.)

MONTEIRO, John. Rethinking Amerindian resistance and persistence in colonial Portuguese America. *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*, p. 25-43, 2012.

MOREIRA NETO, Carlos A. Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850), Petrópolis: Vozes, 1988.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. *Revista de Antropologia*, p. 53-61, 1953.

_____. Excursões pela Amazônia. São Paulo: *Revista Antropologia*, v. 44, n. 2, 2001.

_____. In Pursuit of a Past Amazon. *Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region*. Edited by Per Sternberg. Göteborg: Museum of World Culture, 2004.

NORONHA, José Monteiro de Noronha. Da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rio Amazonas e Negro. Tomo IV. *Typografia da Academia Real das Sciencias*. Lisboa-Portugal. 1856.

NUGENT, Stephen. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy. Providence, Rhode Island. Berg Publishers Ltd. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PAPAVERO, Nelson; MORAES DOS SANTOS, Christian Fausto. Evolucionismo darwinista? Contribuições de Alfred Russel Wallace à Teoria da Evolução. *Revista Brasileira de História*, v. 34, n. 67, 2014.

PEIXOTO, Rodrigo Correa; ARENZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. *Novos Cadernos NAEA*, v. 15, n. 2, 2013.

PEREIRA, Edith. Arte rupestre e cultura material na Amazônia brasileira. In: PEREIRA, Edith; GUAPINDAIA, Vera (Orgs). Arqueologia Amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, IPHAN, SECULT. V. 1. P.259-283. 2010.

_____. A Arte Rupestre de Monte Alegre, Pará, Amazônia, Brasil. Museu Paraense Emílio Goeldi. 2012.

PEREIRA, Manoel Nunes. O Sairé e o Marabaixo. Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana. Recife/PE. 1989.

PEREIRA, Marcia Leila de Castro. “Rios de História”: guerra, tempo e espaço entre os Mura do baixo Madeira (AM). Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2009.

PIACESE, Meive Ausonia. Festa do Sairé. Santarém-Pará, Mimeo. 1989.

PORRO, Antônio. O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. EdUSP, 1996.

_____. Arte e simbolismo xamânico na Amazônia. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 1, n. 1, p. 129-144, 2010.

PRANDI, Reginaldo. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. In: Trabalho apresentado no congresso da Associação Latinoamericana para o estudo das Religiões. São Bernardo do Campo. 2006.

PRATT, M. Ojos imperiales. Relatos de viaje y transculturación. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2011.

QUEIRÓS, Bishop João de São José. Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763'. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 9, p. 43-107, 1847.

RAMOS, Alcida Rita. The politics of perspectivism. Annual Review of Anthropology, v. 41, p. 481-494, 2012.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.. “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: Contribuições a antropología em homenagem ao professor Egon Schaden. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. 255-270. 1981.

RAIOL, Domingos Antônio. Motins políticos; ou, História dos principaes acontecimentos políticos da provincia do Pará desde o anno de 1821 ate 1835. Typographia do Imperial instituto artistico, 1890.

REIS, Arthur Ferreira. Santarém: seu desenvolvimento histórico. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. . 1979.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. Tempo, v. 11, n. 22, 2007.

RODRIGUES, João Barboza. Exploração e estudo do valle do Amazonas. Rio de Janeiro: Typografia Nacional. 1875.

_____ O muiraquitã e os ídolos simbólicos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 1, 1899.

ROLLER, Heather F. Amazonian routes: indigenous mobility and colonial communities in northern Brazil. California. Stanford University Press. 2014.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia amazônica. História dos índios no Brasil, p. 53-86, 1992.

ROSTAIN, Stéphen (Ed). Antes de Orellana. Actas del 3er ncuentro Internacional de Arqueología Amazónica. Instituto Francés de Estudios Andinos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Embajada de EEUU. 2014.

ROS-TONEN, Mirjam AF; WERNECK, Anna Flora. Small-scale tourism development in Brazilian Amazonia: the creation of a'tourist bubble'. Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies, p. 59-79, 2009.

SÁEZ, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. Campos-Revista de Antropologia, v. 13, n. 2, 2012.

SAHLINS, Marshall. O " pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um" objeto" em via de extinção (parte II). Mana, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SANTARÉM. Mapa da área de cobertura estratégia saúde da família de Alter do Chão. Fotografado em 2017 em frente ao posto de saúde de Alter do Chão. S/D.

SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1º Prelado de Santarém. Conselho Estadual de Cultural. Belém-Pará. 1978.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. Tupailândia. Santarém-PA: Gráfica Tiagão, 1999.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148. 1998.

_____(Ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. The University of Arizona Press. Tucson. 2009.

SÃO JOSÉ, Fr. João de. Viagem e Visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t.9, p. 83, 1847.

SARMENTO, Francisco. Povos indígenas e festas de santo no médio rio negro. Departamento de Antropologia, UnB. Mimeo. 2016.

SCHAAN, Denise. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia. Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek: Left Coast Press. 2012.

_____. “Arqueologia para etnólogos: colaborações entre Arqueologia e Etnologia na Amazônia”, *Anuário Antropológico*, V. 39, No. 2: 13-44. 2014.

SCHROTH, Götz et al. Rubber agroforests at the Tapajós river, Brazilian Amazon—environmentally benign land use systems in an old forest frontier region. *Agriculture, ecosystems & environment*, v. 97, n. 1-3, p. 151-165, 2003.

SILVA, Ignacio Accioly Cerqueira e *Chorographia paraense ou descrição physica, historica e politica da Provincia do Gram-Pará*. Bahia: Typographia do Diario Oficial, 1833.

SILVA, Georgia da. *Relatório de Identificação da Terra Indígena Maró*. Fundação Nacional do Índio. 2011.

SILVA, Raphael Acioli Moreira da. *Relatório de Viagem às Aldeias Indígenas Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, situadas no rio Maró, Gleba Nova Olinda*. Procedimento Administrativo nº 1.23.002.000792/2005-65. Ministério Público Federal. Pará. 2007.

SLATER, Candace *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro. Funarte. 2001.

- _____. *Entangled Edens: visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press. 2002.
- SMITH, Herbert Huntington. *Brazil, the Amazons and the Coast*. S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1880.
- SOARES, M. P. *Almas e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*. 2013.
- SOMMER, Barbara Ann. *Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Para, Brazil, 1758--1798*. 2000.
- SOUZA, Marcela Coelho de. *T/Terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. *Entreterras*, V.1, N.1, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.
- SPALDING, Karen. *The colonial Indian: Past and future research perspectives*. *Latin American Research Review*, v. 7, n. 1, p. 47-76, 1972.
- STENBORG, Per; SCHAAN, Denise; LIMA, Marcio Amaral. *Uso da terra e padrão de assentamento pré-colombiano na região de Santarém, baixo Amazonas*. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 222-250, 2012.
- STEWART J. (Ed.) *The Handbook of South American Indians (III)*. Washington: U.S. Gov. & Smithsonian Institution. 1946.
- STEWART, Pamela J. e Strathern, Andrew "Introduction". In: *Landscape, memory and History. Anthropological Perspectives*. London, Sterling: Pluto Press. 1-15. 2003.
- SURRALLÉS, Alexandre. "Intimate Horizons: Person, Perception and Space among the Candoshi". In: *The land Within. Indigenous territory and the perception of Environment*. A. Surrallés e P. García Hierro (orgs). Copenhagen: IWGIA. 126-148. 2005.
- SUSSUARANA, Felisberto. *Amazônia: Tapajônia: Santarênia. Enígmias e revelações*. Prefeitura Municipal de Santarém. Santarém/PA, 2000.
- SWEET, David. "Domestic" Indian Society in Para, 1650-1750. <http://davidgsweet.com/wp-content/uploads/2012/07/domesticindians.pdf>. 2007.

- TAVARES, Rufino Luis. *O Rio Tapajoz*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1876.
- TEIXEIRA, Pedro. Relação do Rio das Amazonas feita pelo capitão general Pedro Teixeira. Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós. Série: Documentos regionais para pesquisa. ANO I – Número 04 – 2014.
- TEIXEIRA, Wenceslau Geraldês et al. As terras pretas de índio da Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas. Embrapa Amazônia Ocidental-Livro científico (ALICE), 2009.
- VASCONCELOS, Mauro. Relatório Socio Ambiental de Alter do Chão. Projeto Agenda Cidadã. Escola Antônio de Sousa Pedroso. Alter do Chão, Santarém, Pará. 2010.
- VAZ FILHO, Florêncio. “História dos povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns a partir da ocupação portuguesa”. Rio de Janeiro, Santarém. 1997.
- _____. “Etnologia dos povos indígenas ‘renascidos’ às margens do rio Tapajós”. São Luiz: VIII Reunião Regional da Abanne. 2003.
- _____. “A Pajelança e a Emergência Étnica Indígena no Baixo Amazonas”. Porto Seguro: 26ª. Reunião da ABA. GT 24. 2008.
- _____. A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia. Tese de Doutorado. UFBA, Salvador. 2010.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida e CARVALHO, Luciana Gonçalves (Ed.). Isso tudo é encantado. Santarém: UFOPA. 2013.
- VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C. 1887.
- VIDAL, Silvia M.; ZUCCHI, Alberta. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). Colonial Latin American Review, v. 8, n. 1, p. 113-132, 1999.

VIEIRA, José Glebson; AMOROSO, Marta; DE MATOS VIEGAS, Susana. Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 9-29, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Resenha do livro *História dos Índios no Brasil*, 1993.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2 (2): 115-14. 1996^a.

_____. “Imagens da natureza e da sociedade. Em: *A inconstância da alma selvagem*, editado por Eduardo Viveiros de Castro, 317-344. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

_____. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss 1, Article 1. 2004.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Belo Horizonte. Itatiaia. São Paulo Edusp. 1988.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Livraria Itatiaia Editora, 1979.

WAWZYNIAK, João Valentin. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha Revista de Antropologia*, 5(2), 033-055. 2003

_____. Curupira 'engerado' em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos. *Teoria e pesquisa*, 5-18. 2004.

_____. Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós. UFPA, Pará. 2008.

_____. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós–Pará. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 1, p. 17-32, 2012.

WOORTMANN, Klaas. Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. *Caderno Espaço Feminino*, v. 19, n. 1, 2008.

WRIGHT, Robin. *Mysteries of the jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 2013.

FONTES DA IMPRENSA ESCRITA

Na Biblioteca Nacional Digital em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

A Constituição: Órgão do Partido Conservador, 1876/Edição 00232 (1).

A República: Órgão do Clube Republicano, 1886-1900/Edição 00086 (1).

Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial, 1868 a 1873/Edição 00001 (2).

Diário de Belém 1868/1889/Edição 00183 (1).

Jornal do Pará, 1868/Edição 177.

Jornal O Liberal do Pará, 1871/Edição 00292 (1).

Jornal Treze de Maio – 1845 a 1861/Edição 00048 (1).

No blog no Padre Sidney Canto (<http://sidcanto.blogspot.com>).

A Cidade de 10 de janeiro de 1925.

A Noite Ilustrada, 1932.