

Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru¹

Raquel Dias Teixeira²

Resumo

Este artigo tem como foco principal formulações de uma comunidade ribeirinha amazônica (e remanescente de quilombo), articuladas à luz de considerações da antropologia. Deste modo, busca oferecer uma noção geral sobre a multiplicidade e dinâmica das relações 'sociocosmológicas' da comunidade, que estão assentadas em conceitos próprios, como *encantado*, *mães* e *sacacas*, problematizando-os junto a noções como pontos de vista, perspectivismo e natureza – cultura.

Palavras-chave: comunidades quilombolas, cosmologia, Oriximiná, perspectivismo, natureza-cultura.

¹ Este artigo advém de algumas reflexões propostas em minha monografia de conclusão de curso, apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense no ano de 2006. Gostaria de agradecer à minha família, à minha orientadora e amiga, Tania Stolze Lima, por ter dado todo apoio necessário durante a pesquisa, a Camila Correa Felix, companhia de vida e campo, e especialmente a todos os remanescentes que me receberam com tanto carinho e atenção.

² Formada em ciências sociais pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é servidora pública da FUNARTE (Fundação Nacional de Arte) E-mail: raqueldiasteixeira@hotmail.com

Abstract

This article has as its principal focus, formulations of an Amazonian riverside community (and remainder of *quilombos*), articulated in the light of anthropological considerations. By this way, I intend to offer some general notion of the multiplicity and dynamics of 'social cosmology' relations of the community, based on native concepts such as *encantado*, *mothers* and *sacacas*. These will be analyzed in relation to notions like points of view, perspectivism and nature-culture.

Key words: *quilombola* communities, cosmology, Oriximiná, perspectivism, nature-culture.

Apresentação

Procuro investigar a multiplicidade de relações e significados que envolvem o cotidiano e que responde pela existência de um complexo sistema cosmológico que se estende pela imensa região amazônica. Tendo como foco elaborações das comunidades auto-identificadas, remanescentes de quilombo, que estão dispersas ao longo do rio Erepecuru (afluente do Rio Trombetas)³. Mais especificamente pela comunidade do Jauari; já que foi nesta comunidade onde passei a maior parte do tempo em que estive em contato com as comunidades remanescentes de

³ As comunidades quilombolas de Oriximiná estão dispersas ao longo do rio Erepecuru, na seguinte ordem: Serrinha, Terra Preta, Terra Preta Dois, Água Fria, Arancuã de Baixo, Arancuã de Cima, Arancuã do Meio, Jaráuaca, Boa vista do Cuminã, Varre Vento, Jauari, Espírito Santo, Araçá, Araçá de Dentro e Cachoeira da Pancada. A identificação entre as comunidades é grande, estão sempre em contato seja em decorrência de atividades sociais promovidas pelos próprios (jogos de futebol, bingos, celebrações, e outros) ou políticas ARQMO, seja pela grande quantidade de laços parentescos que as unem.

quilombo da região de Oriximiná (Pará)⁴.

Primeiramente, gostaria de deixar claro que neste artigo focalizo, propositalmente, a atenção em certos temas que, geralmente não costumam ser privilegiados, quando se está falando de populações remanescentes de quilombos.

Sobre os remanescentes da região, protagonistas deste artigo, poderia dialogar com inúmeras questões pertinentes à antropologia, como identidade, etnicidade, territorialidade, memória social referente à escravidão, insurgência de movimentos políticos negros ou luta pela terra. Optei por evidenciar aspectos outros, que são produzidos na vida social destas comunidades, como uma tradição. Contudo, as características citadas, anteriormente, poderão aparecer de maneira direta ou implicitamente, assim como, muitas vezes, acontece nas tramas da vida cotidiana.

O Jauari apresenta uma rica constituição. Comunidade ribeirinha, amazônica e remanescente de quilombo. Desse modo, além de trazer uma herança cultural e material quilombola, se insere num plano que perpassa muitas culturas ribeirinhas amazônicas. Principalmente no que diz respeito à cosmologia, a comunidade pode facilmente ser aproximada a um conjunto básico (mas nada uniforme) de práticas características em várias 'pajelanças' caboclas e indígenas amazônicas⁵.

Segundo Maués (1994:73), a chamada pajelança cabocla é muito popular, principalmente na Amazônia rural. Sendo composta por um conjunto de práticas xamanísticas e tendo origem em costumes dos índios, 'sincretizados' pelo contado com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. Contudo, apresenta enorme variedade de contextos e práticas de acordo com a população nativa de cada região.

⁴ Trabalho de campo realizado nos meses de outubro e novembro de 2005.

⁵ Para maiores informações sobre o tema ver Prandi (2001).

Diante do contexto exposto, se justifica o menor uso de um repertório bibliográfico a respeito dos chamados remanescentes de quilombo para base de análise e os motivos pelos quais o artigo busca situar a comunidade estudada, principalmente, no horizonte das pesquisas sobre os sistemas cosmológicos amazônicos, indígenas e não-indígenas. Privilegiando o estudo etnográfico do *encantado*, das *mães* e dos *sacacas* ('grandes curandeiros').

A comunidade do Jauari faz parte das comunidades filiadas a ARQMO⁶ e recebeu a titulação coletiva de suas terras no ano de 1998. Localizada em ambas as margens do rio Erepecuru (área de várzea e terra firme), contava na ocasião da pesquisa com uma população de cerca de 150 pessoas, em alto grau de parentesco.

A comunidade desenvolve agricultura de subsistência através de roças, tendo como alimento essencial a farinha de mandioca, que é também comercializada na cidade de Oriximiná. A castanha do Pará é um importante alimento na dieta e culinária das comunidades da região e a principal fonte de renda provem da atividade sazonal (dezembro-março) extrativista. Além disso, os ouriços da castanha são utilizados, principalmente pelas mulheres, para a produção manual de artesanato. A pesca e a caça fazem parte das atividades cotidianas, sendo também, essenciais à alimentação.

⁶ ARQMO significa: Associação dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná. A associação tem enquanto agentes políticos e articuladores representantes das comunidades quilombolas filiadas do rio Trombetas e seus afluentes, o Erepecuru e o Cuminã. Luta por diversos interesses políticos e sociais e, principalmente, por direitos territoriais.

Encantado

Iniciarei dando luz a algumas questões, conceituais, referenciais e teóricas que dizem respeito ao modo com o qual pretendo tratar o pensamento aqui estudado.

O modelo relativista moderno pressupõe que diferentes povos possuem diferentes visões do mundo; ou seja, um mesmo mundo, múltiplas visões. O mundo corresponde à natureza, universal, e as visões múltiplas, às interpretações, à cultura.

Segundo Latour (1994:96-9), tal modelo propõe que todas as outras culturas são apenas representações, enquanto a do antropólogo – moderno – passa por mundo único; não é apenas mais uma visão: é a própria realidade. Isso acontece porque a cultura moderna identifica a ciência à natureza; é como se cada uma das outras culturas enxergasse “através de uma nuvem”, nunca a realidade límpida que os modernos enxergariam. Enquanto os outros possuem apenas representações da natureza, os modernos possuem a própria (idem: 98).

Latour, assim, sustenta uma crítica à modernidade segundo a qual antropologia é refém desta concepção que realiza a separação entre dois pólos opostos, entre a Natureza – objetivo, real, fatos naturais, universal – e a Cultura – subjetivo, crença, simbólico, relativo, particular. Tal concepção é assumida pelos antropólogos não como um esquema cultural, mas sim como uma representação fiel da realidade.

Ou seja, a antropologia tomou o dualismo – natureza versus cultura – como um dado universal e não como uma construção política particular. Deste modo, aplica a toda e qualquer cultura um sistema que não é compatível com eles (idem: 99-103).

A fim de suspender as assimetrias metodológicas causadas por inter-

pretações fundadas na cosmologia moderna, como é o caso da separação entre natureza e cultura, Latour propõe a superposição desses dois lugares. Que a antropologia não compare culturas “colocando a sua de lado como se esta possuísse, por um espantoso privilégio, a natureza universal” (idem: 96), mas compare naturezas-culturas.

Desse modo, com a simetria, a antropologia perderia o seu elo exclusivo com as culturas, mas ganharia diversas naturezas a serem exploradas, pois todos os coletivos constituem naturezas e culturas próprias “e constroem ao mesmo tempo os humanos e não humanos que os cercam” (idem: 102-104).

A negação de uma “lógica” hierárquica que supõe um todo (natureza) que engloba e determina suas partes (cultura) e de certa distinção ontológica entre o que se convencionou chamar de natureza e cultura, faz parte do viés aqui desenvolvido. Assim, tanto faz dizer que naturezas e culturas existem, quanto que nenhuma das duas se sustentam. Pois o relevante é que uma não vale sem a outra, ou seja, no momento em que se reivindica a singularidade de uma, necessariamente a outra, em sua singularidade distinta, deve ser levada em conta, deixando de tratar, assim, possíveis diferenças, enquanto divisores intransponíveis. Tomo de outro contexto uma frase de Deleuze “se duas coisas realmente distintas podem ser inseparáveis, duas coisas inseparáveis podem ser realmente distintas” (Deleuze 1991:28).

Como sustenta Viveiros de Castro, a clássica divisória natureza – (multinaturalismo) versus cultura (monoculturalismo) – não deve ser utilizada para descrever domínios internos das cosmológicas não-ocidentais, pois tais categorias não possuem o mesmo conteúdo, nem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais. No Jauari, portanto, pretendo propor que natureza e cultura são construídas (ou, desconstruídas, se vista por ótica, outra) simultaneamente e originalmente. Assim, cada cultura

gera suas próprias condições de existência e define o que conta como seu exterior.

Neste artigo, pretendo sempre tratar as idéias e conceitos formulados pela comunidade do Jauari e a extensão que a cerca nesta direção. Ou seja, tudo se passa como se, seja o que for que esteja sendo construído, o é de modo original. De modo que, o que está sendo legitimado, são naturezas e culturas próprias.

A fim de se pensar a comunidade do Jauari nos termos aqui propostos, me parece fundamental desdobrar o conceito de *encantado*, pois imagino este essencial à natureza-cultura do Jauari. Neste esforço, aparecerão tantos outros conceitos, que serão também objetos de reflexão.

Mas o que seria o *encantado*? O *encantado* pode ser muita coisa, pode ser um lugar, um animal, uma pessoa, pode estar no fundo, na mata e pode não estar, nem ser nada específico. O *encantado* é um *continuum* de linguagem, história, valores e de ser; ele está em toda parte e é algo incluído no cotidiano da comunidade.

Parece-me ainda que o conceito de *encantado* pressuponha um sistema ‘sociocosmológico’ bastante similar aos sistemas xamânicos da Amazônia indígena, tal como descritos, em suas linhas gerais, por Jean Langdon (1996:27). Isto é, pressupõe a “idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível”. Pois, como certa vez me disse uma mulher:

Essa terra aqui tem dentro, debaixo disso, uma cidade e tudo. É o mesmo que o céu tem gente lá em cima, tem nós aqui e tem a gente do fundo.

“Todo lugar tem uma mãe”, me disse certa vez um homem. A mãe é um *encantado*, a “dona” do lugar. A mata tem mãe, bem como o rio, a

terra, a cachoeira, o corpo humano⁷ e até mesmo a comunidade do Jauari. A mãe pode se manifestar de muitas maneiras. Geralmente é reconhecida como um determinado animal, e, em certas situações, pode *judiar* e causar doenças. Sendo assim, o *encantado* exige que se tenham determinados cuidados a fim de manter o bem estar humano.

No dia-a-dia da comunidade, as pessoas evitam estar no rio, ao meio dia ou às seis da tarde. É que no mundo dos *encantados*, estes são os horários em que descansam, por isso “não se pode estar bagunçando” no rio, nem na mata nessas horas. Caso contrário, o *encantado* pode *judiar* da pessoa, causar doenças.

A *mãe* da floresta também pode *judiar*, muitas vezes fazendo a pessoa se perder de seus companheiros na mata. Em Itapuá (Pará), segundo Maués (1994:76), o chamado “encantado da mata” (anhangá e curupira) também tem o poder de “mundiar” as pessoas, isto é, fazer com que se percam na floresta. “Isso acontece, sobretudo, no caso de caçadores que cometem abusos, matando, persistentemente, um só tipo de animal ou uma quantidade de caça superior às suas necessidades”.

Na comunidade da Cachoeira da Pancada e suas imediações, quando uma pessoa quer levar uma pedra da cachoeira para casa, tem que pedir permissão à *mãe* do lugar, senão, ela a obriga a voltar e devolver a pedra. Dizem que a *mãe* atormenta a pessoa, não lhe deixando dormir, entrando em seu sonho, até que a pedra seja devolvida.

Bruce Albert (2002:257), ao falar das cosmologias das sociedades amazônicas, descreve-as como parte de um complexo sistema de intercâmbio entre sujeitos **humanos** e **não-humanos**. Isso vale para a natureza-cultura do Jauari. Muitas vezes, o *encantado* se associa a, ou se manifesta através, de outros animais. É imprescindível lembrar que a negativa

⁷ A *mãe* do corpo, segundo me disseram, fica bem abaixo do umbigo. Disseram-me também: “a *mãe* do corpo é bem no útero”.

acima formada pela colocação do não antes de humanos, não implica que estes outros sujeitos não possam ser humanos também, mas são, antes de tudo, algo além de humanos, *encantado*. Que muitas vezes são animados e habitados por suas *mães*.

Na época da seca, há duas praias que são muito apreciadas para banho pela comunidade do Jauari, a praia do meio e o baixo. A *mãe* da praia do meio é um camaleão, e ela não gosta que se grite ali. Certa vez, uma menina ficou gritando nesta praia, então, a *mãe* judiou dela, que não conseguia dormir de jeito nenhum, ficou doente e teve que ir ao benzedeiro para ser rezada. O baixo também é *encantado* e sua *mãe* é uma cobra que mora em um poço ali existente. O baixo é bastante freqüentado, mas há pessoas que nunca vão nele, por medo, dizendo que a praia é perigosa. Uma menina de dez anos, conta-se, depois de tomar banho ali: “Começou a sentir dor de cabeça e teve febre, então foi dormir e o sono já foi sua morte. Essa praia tem *mãe* ruim”.

A *mãe* do Jauari é uma vaca branca que tem três patas e umas orelhas enormes. A *visagem* desta vaca acontece à noite, mais às sextas-feiras.

Quando ela não passa dia 9, dia 19, ela sai dia 29. Essa vaca é dona daqui, é a *mãe*, aí se uma pessoa qualquer olhar esta vaca, tem que ter cuidado.

O Dadito enxergou essa vaca, logo deu uma dor no estomago dele; foram pegar chá para ele tomar e ele falou: eu vou morrer, eu vou morrer; e morreu mesmo.

Dizem que a pessoa não demoraria a morrer. Há quem diga querer ir embora do Jauari, pois tem medo da *mãe* do lugar.

O *encantado*, geralmente, não pode ser visto pelas pessoas comuns. Às vezes, podem até escutar, mas não podem ver; em caso contrário, correm o risco de ficar doentes, morrer ou se encantar. O *encantado* en-

xerga tudo o que as pessoas fazem e escuta tudo o que dizem, porque, como as pessoas afirmam, ele está em toda parte. Sua onipresença era por vezes invocada para justificar porque eu não poderia gravar as conversas que tive sobre o *encantado*. “O *encantado* sabe que a gente está falando dele”, as pessoas me diziam.

Parece haver assim uma assimetria importante entre a capacidade de percepção humana e a do *encantado*. Arrisco-me ainda a propor uma relação com o que Viveiros de Castro diz sobre um contexto “sobrenatural” típico do mundo ameríndio; assim, esses encontros com o *encantado* muitas vezes podem ser letais para o interlocutor, pois “subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela” (Viveiros de Castro 1996:135). Deste modo, a pessoa que se depara com o *encantado* pode ficar gravemente doente podendo chegar à morte, ou pode encantar-se, transformando-se assim em um ser de “ordem” semelhante ao *encantado*⁸.

Neste ponto, poderíamos retornar a problematização teórica sobre natureza-cultura.

Analisando tais dados de campo, pode-se perceber claramente que natureza e cultura enquanto lugares preestabelecidos⁹ não encontram correspondência nesta realidade. Seria inconcebível colocar questões como: é a natureza que engloba a cultura ou a cultura que é englobada por ela?

Não existe uma linha divisória nítida e estática que determina a partir de que momento o homem se torna um *encantado* ou como se estabe-

⁸ Um caso muito conhecido é de Josefa. Ela morava numa terra bem próxima ao Jauari junto com outras famílias, e ninguém sabe ao certo por que Josefa se encantou. Ela passou a andar nua pela mata, passava dias “embrenhada” no mato. Dizem que jogava pedra durante a noite em cima das casas, contudo, quando iam procurá-la não a encontravam, então as pessoas que moravam ali foram embora e o lugar ficou desabitado.

⁹ Universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, etc.

lece a onipresença do *encantado* no cotidiano do homem. Tais ‘coisas’ se perpassam e se sobrepõem em determinadas circunstâncias, sendo constituídas por um dinamismo próprio.

Os diversos relatos sobre o *encantado* que atravessam o cotidiano e a história da comunidade do Jauari não funcionam, como propõe Latour (1994:89), como um mundo em si, mas como “uma população de actantes que se misturam tanto às coisas quanto às sociedades, que sustentam ambas, e que as mantêm”.

Utilizar o termo natureza-cultura enquanto instrumento de análise, permite deslocar tais lugares, de pólos opostos, a construções simultâneas e particulares, para, deste modo, descortinar seus enredos e conceitos operantes.

O lugar construído pela comunidade do Jauari para a mulher menstruada está extremamente ligado ao rio, tanto em sua ordem prática quanto em sua ordem cosmológica, encantada.

O rio no cotidiano da comunidade; além de fonte de alimentação, é em sua *beira* que todos tomam banho, brincam, lavam roupas, louças, e limpam os peixes e caças; mas também é também morada do *encantado*.

Para os moradores do Jauari quando as mulheres menstruadas lavam-se no rio, o sangue escorre e o boto sente o cheiro. Quer dizer, o sangue das mulheres abre o caminho para o boto persegui-las, podendo judiar, causando doenças. Além disso, o boto pode entrar nas pessoas, fazendo com que *pule*.

O boto que persegue as mulheres menstruadas é um tipo muitas vezes conhecido como *tuaxi*. Certa vez, uma mulher me disse que “são dos pequenos e eles perseguem por que têm raiva de sangue”.

A menstruação pode ser perigosa tanto para as mulheres quanto para os homens, uma vez que o boto não persegue necessariamente a mulher menstruada que entrou no rio, podendo judiar de alguém que *passar em seu rastro*. Só é preciso que o boto, por algum motivo, se *agrade*

da pessoa, ou simplesmente quando o *encantado* não “*bate*” com alguém.

Tereza (nome fictício), quando tinha treze anos, entrou no rio menstruada, e o boto entrou nela. Isso já faz dois anos e desde então ela passou a *pular* toda semana.

Quando alguém *pula*, muitos falam que é como se o espírito do boto, o encantado, se apoderasse da pessoa. *Pular* é uma expressão para falar das coisas “estranhas” que a pessoa passa a fazer nesse estado.

Tereza anda em cima do fogo, dança, grita, se machuca, coisas desse gênero. Dizem que quando ela *pula* tem que ter, pelo menos, três homens para segurá-la, pois ganha muita força e se debate toda. Existe a idéia de que quando o boto se apodera, enquanto ele judia, é como se a pessoa estivesse dormindo; a própria Tereza não se lembra de nada depois.

No dia a dia, ela dificilmente frequenta a praia; diz que tem problema, que pula, e por isso tem medo de atravessar o rio sozinha, por causa do boto. Sua mãe está sempre a vigiá-la, mesmo quando simplesmente está na beira, chamando-a para sair do rio. A mãe de Tereza se refere ao estado da filha como “problema de espiritismo” e me disse que a primeira vez que Tereza pulou, os antigos disseram que era o boto e ela acreditou, mas depois da segunda ou terceira vez não tem mais certeza de onde vem esta força, “se é força do fundo, da mata, ou se é boto”. Mesmo assim, ela segue as recomendações dos antigos e dos rezadores¹⁰.

¹⁰ Tudo começou há dois anos. Dizem que em certas ocasiões Tereza pulava duas ou três vezes por semana; quando cheguei à comunidade, havia, contudo, um mês que isso não lhe acontecia. A sua melhora devia-se ao remédio e às recomendações feitas por um dos filhos de Chico Melo, o finado *sacaca* (‘grande curandeiro’) do Jauari. O remédio era mistura de alho, sal virgem e pião roxo (uma planta). Durante três dias, ao meio dia e às seis da tarde, o padrasto da Tereza a banhou bem no meio do rio com essa mistura, sendo que ela não podia olhar para trás ao regressar para casa.

Sacacas

Balduíno vivia na comunidade da Serrinha; ele morreu na década de setenta, mas tanto em sua época como nos dias de hoje, é reconhecido pelas diversas comunidades do rio Erepecuru como tendo sido um grande *sacaca*. Eliane Cantarino O'Dwyer, antropóloga pesquisadora desde a década de noventa das comunidades remanescentes de quilombo do rio Trombetas e seu afluente Erepecuru-Cuminã, relata o seguinte:

Balduíno é citado por seus feitos notáveis: relatos de cura, de possessão e previsões desconcertantes sobre o futuro, como o surgimento de uma grande cidade iluminada dentro da floresta, que é hoje o porto Trombetas, cidade industrial construída pela MRN (mineração porto trombetas). Tinha também o dom da onipresença, sendo visto por eles e até pelas suas crianças nos locais mais distantes: dentro das matas, no fundo dos rios, sentado em cima de uma sucuriju, como se fora um trono onde passava dias sem aparecer na superfície. Dizem que ele se apresentava na Serrinha – comunidade onde vivia – situada no início do curso do Erepecuru-Cuminã – e no lago do *Encantada*, localizado atrás da comunidade do Jauari, quilômetros acima da Serrinha, ao mesmo tempo. (O'Dwyer 2002: 276-7)

Apesar de ser contemporâneo de Balduíno, é usual se referirem a Chico Melo como tendo sido seu sucessor (de fato, ele morreu há apenas cinco anos). Chico Melo era também “filho do Erepecuru” (expressão local) e morava na comunidade do Jauari.

Maria Roberta é viúva de Chico Melo, com quem foi casada por cinquenta e cinco anos. Ela contou-me que ao completar vinte e quatro anos, Chico começou a sentir umas tonturas, ninguém sabia do que se

tratava. Ele ficava tonto e algumas vezes até desmaiava:

Então nós o levamos pra Serrinha... Balduino, o chefe dos curandeiros. Chegou lá, Balduino foi ver o espelho mágico dele e disse: Olha, ele vai ser um *sacaca*, tá aqui o povo dele, tá aparecendo tudinho no meu espelho. Então, Chico disse assim: Maria, besteira, como eu posso ser *sacaca* se eu não sei nada?.

Depois de um tempo, teve uma noite que, no sonho dele, ele tava no fundo do rio dentro de um hospital muito grande, um monte de camas, e tinha um corredor, dois homens e peixes, dizendo pra ele: Olha Chico, esta folha aqui é para esta doença, esta outra folha assim é pra esta outra doença; [foram] levando ele até no fim do hospital; depois dele passar em todas as camas é que acordou. Aí ele me chamou e falou: Maria, meu espírito tava no fundo e ihhhh Maria! Eu sei remédio pra isso, sei pra aquilo... Aí ele começou a fazer remédio e começou a curar.

O termo *sacaca* é aplicado apenas aos grandes curandeiros, adivinhos. O *sacaca* é aquele que já nasce com esse “dom”, pois são os espíritos que lhe ensinam. Eles são *encantados* e levados para o fundo do rio onde aprendem sua arte.

Ele não sabia ler nem escrever, mas sabia fazer tudo que é remédio... Quando é de nascença, assim que nem o Chico, quando não se aprende com ninguém nem em livro, diz que nasceu assim, que *a gente* dele é do fundo.

Chico Melo aprendeu, pois, a curar com homens e peixes do fundo do rio. Ele dizia que o fundo era muito bonito, mas só era possível ficar lá se criasse guelras.

No tempo em que era vivo, conta-se, o porto da comunidade era

muito movimentado. Sempre havia três ou quatro motores (barcos) cheios de pessoas de outras comunidades que vinham se tratar com ele; “vinham até pessoas fugidas do hospital” — ressaltam.

Ao chegar um doente, o *sacaca* benzia-o com alho e somente no dia seguinte depois de dormir é que dizia se ia “dar conta ou não” da doença. Caso achasse que o tratamento poderia demorar, construíam-se casas provisórias, nas quais os pacientes moravam, até a cura.

Para Chico Melo, o sonho, tanto em sua iniciação quanto nos tratamentos que fazia, era onde aprendia sua arte de curar: viajava para o fundo e mantinha relações com o *encantado*.

O *sacaca* é capaz de curar diversas doenças. Chico Melo tratava moléstias como gripe, febre, dor de cabeça, lepra, câncer e outras, mas também doenças causadas pelo *encantado*, por inveja ou feitiço. Às vezes, previa que um determinado doente estava para chegar; também adivinhava outras coisas, e preparava garrafadas, principalmente para mulheres que desejassem ou engravidar ou parar de ter filhos. Segue um relato de cura:

Judiaram de uma mulher com osso de cobra; aí ela defecava e só saía cabeça, espinhaço, não saía títica, só mesmo osso de cobra. Fizeram um feitiço pra ela, mas o Chico botou o osso de dentro da mulher todinho pra fora e colocou-a boa. Ele tirava o feitiço da pessoa sem estar chupando, ele tirava só com remédio do mato, tirava e a pessoa via. É que o seu saber vinha dali, do fundo!

Casos como este acima, envolvendo feitiços, onde sempre estão submersos possíveis algozes e vítimas são comuns de se escutar na comunidade do Jauari. Normalmente, a pessoa invejosa é perigosa, pois, estimulada por esse sentimento, é capaz de fazer promessas ou feitiços, desencadeando diversos problemas na vida das suas vítimas. Assim,

existem diversos relatos de promessas (ou feitiços) realizados por pessoas invejosas. Ainda mais corriqueiro são histórias sobre olho envenenado, mau olhado ou quebranto.

O olho venenoso, também chamado de olho ruim ou olho vermelho, pode atingir pessoas, animais, plantas, plantações e até produtos do trabalho. Geralmente, o olho venenoso pode afetar alguém ou alguma coisa, independentemente da vontade de seu portador - este não tem necessariamente consciência de seu poder - caso a tenha, não há a intenção. Uma das propriedades do olho venenoso é fazer com que um ferimento piore ou uma dor se intensifique¹¹.

Provocado pelo olho envenenado, o mau-olhado está sempre presente no cotidiano, e também não depende da maldade intencional, raiva ou inveja. Pode atingir as pessoas provocando a chamada *pisíca*, quer dizer, a vida pára ou então começa a andar para trás. Também pode fazer minguar alguma comida ou produto, como óleo de castanha. Coisa muito comum é o olho venenoso atingir as pessoas “alojando-se” em seus corpos, provocando doenças. Principalmente as crianças são afetadas por esta “via” do mau-olhado, causando o quebranto.

Normalmente, se atribui a causa do quebranto à admiração excessiva que alguém manifesta pela criança; assim sendo, muitas vezes se identifica seu agente na pessoa que fez muitos elogios à beleza, saúde e outras aptidões das crianças, ou até de animais domésticos ou plantas. As crianças pequenas são as mais vulneráveis ao quebranto, uma vez que ainda estão, diz-se, com o corpo muito aberto; os sintomas podem ser diversos, como dor de cabeça, enjôo, diarreia, vômito ou febre. A cura se dá

¹¹ Fala-se, das pessoas que têm o olho venenoso, que se forem mulheres e estiverem grávidas, o veneno fica ainda mais forte. Há um caso que muitas pessoas contam como exemplo; uma mulher, moradora do Jauari, passou em cima de uma cobra quando estava grávida e “só de ela olhar [para a cobra], a cobra morreu!”.

através de rezas feitas por benzedeiros.

No Jauari, no lado da várzea, há um casal de “benzedeiros”. Geralmente, o “benzedeiro” usa orações e, muitas vezes, água e ramos de ervas no momento da *benzeção*. Já sua mulher não utiliza rezas, porém conhece imensa quantidade de remédios caseiros.

O benzedor é conhecedor de grande número de rezas. As mulheres grávidas vão se benzer com ele, além de pessoas que estão sofrendo de mau-olhado ou quebranto. Este homem é reconhecido por saber 114 rezas; o poder adquirido por esse conhecimento provoca uma ambivalência quanto à sua pessoa, pois o mesmo saber de curar também o capacita para causar doenças. Principalmente as pessoas do lado da terra firme o acusavam de ser mal e sempre me alertavam a levar alho a fim de me proteger quando fosse para o lado da várzea. Todos conhecem muitas histórias em que as pessoas o acusam de ter feito maldades.

Toda esta ambigüidade em torno de pessoas que curam, funciona de forma que está bastante claro: a mesma coisa que capacita um curandeiro a curar, o capacita a provocar doenças ou a matar. Todo curandeiro é um feiticeiro potencial.

A ambigüidade do *encantado* e de pessoas que curam também aparece em outros estudos sobre comunidades amazônicas e xamanismo, que estão inseridas no contexto de pajelança cabocla. Maués & Villacorta (2001) procuram apresentar a perspectiva da região de Itapuá (Pará). Ali, os xamãs, às vezes conhecidos também por *sacacas*, aprendem a curar no fundo com os *encantados* e passam a realizar curas quando incorporados pelos *caruanas*.

Os *caruanas* são descritos como *a gente* do xamã. O *encantado* pode manifestar-se de diversas maneiras, como *bichos do fundo*, quando estão nos rios, e igarapés em forma de algum animal; como “*oiaras*” que se apresentam em forma humana nos manguezais e praias; ou como “*caruanas*” que se incorporam nos pajés.

Os dois primeiros casos são vistos como *encantados* que causam o mal e provocam doenças, enquanto os *caruanas* praticam o bem, curando doenças (Maués & Villacorta 2001:20-1). Segundo os autores, esta ambigüidade do *encantado* junta-se à dos pajés, “porque, assim como eles sabem curar, também são vistos como capazes de provocar doenças” (idem: 32).

Os *sacacas*, enquanto “grandes curandeiros”, também são acusados como autores, ou ditos vítimas, de feitiços. A morte de Chico Melo é atribuída a um feitiço, apresentada através de uma narrativa extremamente detalhada, onde aparece, motivo (inveja), circunstâncias e autores (o casal de benzedeiros, com os quais a vítima tem um vínculo de parentesco de irmão-irmã e a de cunhado).

Pode-se perceber que na comunidade do Jauari, as pessoas, os animais, as plantas e certos produtos acham-se sempre suscetíveis a males que, seja através da feitiçaria, inveja e principalmente mau-olhado, provêm de outras pessoas. Um sentimento como a inveja ou até um olhar são capazes de desencadear acontecimentos. Algo como a inveja se torna poderosa e real a partir do momento em que, efetivamente, acontece alguma doença ou problema na vida das pessoas, engendrando uma seqüência de acontecimentos que termina por comprovar a vulnerabilidade de todos.

Os problemas cotidianos, pessoais e coletivos da comunidade, desde traições entre casais até brigas no futebol, são, assim, muitas vezes atribuídos à maldade de alguém; essas situações vão sendo interpretadas e descortinadas, realizando-se uma interpretação desenvolvida a partir da experimentação de possíveis suspeitos e motivações. Diante desse contexto, é interessante ressaltar que a feitiçaria, a inveja ou o olho venenoso são constituintes de uma sociabilidade dinâmica, onde se misturam ‘agrados’ ou trocas de comida e favores às desconfianças e suspeitas.

Taussig, propondo o conceito de “conhecimento social implícito”,

enquanto uma característica manifesta do relacionamento social, aponta brilhantemente neste trecho para a sociabilidade dinâmica social de que falo:

O conhecimento social implícito [...] deve ser pensado igualmente como uma atividade experimental, ensaiando esta ou aquela possibilidade, imaginando esta ou aquela situação, esta ou aquela motivação, postulando outra dimensão para uma personalidade, em resumo, experimentando, por meio da imagem verbal e visual, a gama de possibilidades e quase impossibilidades da relação social, consigo e com o outro. (Taussig 1993:369)

Assim como este autor, penso que as características do conhecimento social implícito, explicitam o quanto a inveja impregna as contingências da vida e estão ligadas às ambigüidades das relações sociais. A comunidade do Jauari é um grupo relativamente pequeno, praticamente todos são parentes, ao mesmo tempo em que, como a maioria dos relatos indica, o invejoso, o acusado, é sempre alguém próximo, e comumente alguém da família. É indubitável que em uma comunidade de tais características existem relações de solidariedade assentadas. E o interessante é que a descoberta da identidade do autor da malvadeza, não significa, de modo algum, que se passará a tratar explicitamente tal pessoa como inimiga ou algo parecido. Portanto, independentemente da certeza que se tem sobre um agente da infelicidade, muito dificilmente ocorre um rompimento do laço social entre esse agente e sua vítima. Em nuances muito mais sutis no cotidiano do Jauari que se pode perceber os limites que o laço social pode atingir.

Perspectivas

Narrei anteriormente que o *tuaxi* é descrito como um perseguidor das mulheres menstruadas. Além dele, existe um boto conhecido por muitos como *fomalha*. Uma mulher contou-me o seguinte:

Quando, antigamente, o finado Balduíno fazia festa lá no Puraqué [um lugarejo situado entre o Jauari e a Pancada], ia muita gente, muito rapaz bonito e cheiroso; mas isso só durava até uma hora da madrugada. Quando dava uma hora, os rapazes sumiam. Quando era de manhã, Balduíno falava: Mulherada, vocês sabem com quem estavam dançando? Era com o boto!

Deste tipo de boto, diz-se que “tem gente dentro”, que “é um cristão que está dentro da capa”. Quando virado em homem, ele aparece de branco e sempre bonito; seduz as mulheres da região. Ressalto que na história que acabo de citar, as mulheres dançavam no meio de muita gente com o boto e não percebiam; só quem era capaz de ver era o *sacaca*, pois somente ele pode enxergar o encantado, sem maiores problemas.

No Jauari, além do boto que na verdade é gente, contam-se muitas histórias de pessoas que viram bicho (cavalo, macaco, porco, onça etc.). O aprofundamento de conceitos da comunidade sobre bicho, corpo e pele seria interessante para se fazer uma aproximação do sistema socio-cosmológico do Jauari com o ‘modelo’ de perspectivismo proposto para os povos ameríndios (ver Lima 1996, Viveiros de Castro 1996). Contudo, limito-me aqui a registrar um pouco do material narrativo que registrei em campo, e realizar algumas interpretações.

Há alguns anos, na cidade de Oriximiná havia uma mulher que

virava porca. Dalila era morena, de cabelos compridos, magrinha e bem feia, mas dizem que era muito alegre e agradável, “quando dava aquelas coisas, ela saía e virava bicho”. Dizem que Dalila tinha a obrigação de sair toda noite e que ela avançava em cima das pessoas, parecia que queria matar; uma mulher contou-me que nunca a viu porca, entretanto o benzedeiro da comunidade e o *sacaca* a viram assim muitas vezes; o benzedeiro foi inclusive agredido por ela: “Ela já me atacou, se eu não subo lá no parapeito rápido, ela tinha me mordido; ela tinha um ataque perigoso, ela virava porco, era bicho”.

Uma noite, Dalila, enquanto porca, avançou em um homem que estava passando na rua, então ele pegou e bateu nela com pedaços de pau diversas vezes; dizem que pela manhã quando sua filha foi chamá-la para levantar, “ela tava partida, toda machucada, com o braço que não podia estender”.

Conta-se também que no Puraquer havia duas pessoas que viravam onças, Antonio Sauvari e Pedro Lonato. Um homem contou-me que certa vez seu primo foi caçar acompanhado de Antonio e Pedro, e quando já na mata em um momento em que virou para trás, não viu mais ninguém; então seguiu caçando. Horas depois, ele foi perseguido por duas onças, e disse que quando tirou a espingarda para atirar nas onças, elas simplesmente desapareceram, “era gente com medo de morrer em pele de onça”.

Atualmente, a benzedeira que mora ao lado da várzea é acusada de virar onça, os seus próprios netos contam que já deram com a rede da avó, só com o corpo dentro, e sem a cabeça! Dizem que quando ela vira onça, ela faz mal aos outros. “Não é que seja ruim, o coração dela é bom, mas quando vira onça faz maldades”. As pessoas sempre ressaltam que pelo fato dela ser alegre e extrovertida, nem parece que vira onça!

Viveiros de Castro (1996:130-5), falando sobre o perspectivismo ameríndio, afirma que as mudanças corporais são correlatos necessários

às mudanças da identidade social e são, ao mesmo tempo, causa e instrumento de transformações das relações sociais. Pode perceber que para as pessoas do Jauari, quando alguém vira bicho, sua identidade ganha uma outra extensão, muitas vezes má. Nas histórias acima, independentemente de laços como amizade ou da índole da pessoa enquanto gente, quando animal, ela quer atacar e até matar; além disso, quando alguém está em pele de bicho, tudo o que lhe acontecer tem consequências ao voltar a ser gente.

A afirmação de Riviere (1995:122) segundo a qual “os povos nativos da Amazônia vivem num mundo altamente transformacional, onde as aparências enganam, no sentido de que podem ser colocadas ou retiradas como uma roupa” é, acredito, significativa.

Concordo com muitas das restrições a esta teoria referentes a povos indígenas (ver Viveiros de Castro 1996, Fausto 2002). Para tanto, não recorro a falsos dualismos e hierarquias entre corpo e alma, onde muitas vezes se toma a “aparência corporal como inerte e falsa, e a essência espiritual como ativa e verdadeira” (Viveiros de Castro 2002).

Então, em que medida se aplica tais idéias circulares no Jauari, de peles ou capas na qual um animal ou uma pessoa se esconde? Penso que “trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” (Deleuze 1991:40).

Explico. Idéias tão recorrentes que às vezes explícitas e outras perpassando atitudes e relatos, como, “era gente se escondendo em pele de bicho”, “um *encantado* em pele de gente” ou ainda “parece um animal, mais na verdade é um *encantado*”, devem estar em algum lugar, que não na falsa dicotomia essência, aparência. Imagino que estas idéias estejam dentro das diferenças de perspectivas ou de pontos de vistas, de quem vê, e de quem é visto.

Penso que, na comunidade do Jauari, na perspectiva de quem se

transforma, seja *encantado*, seja gente, este está, antes de qualquer coisa, ativando aptidões, poderes, qualidades, que este corpo lhe permite. Desse modo, estaria de acordo com Viveiros de Castro, quando este afirma, para populações indígenas, que “trata-se menos de o corpo ser uma roupa do que uma roupa ser um corpo, no sentido que, vestir uma roupa é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal, que ativar os poderes de um corpo outro” (1996:133). Sugiro que no Jauari, realmente aparece a idéia de que *para quem se transforma*, é muito menos, esconder-se em um novo corpo, do que correr como uma onça, seduzir mulheres, ter algo de onipresente (como o *encantado*) ou até certo legado, de se adquirir uma ‘identidade’ que vem submersa neste corpo.

Entretanto, na perspectiva de quem vê, principalmente, sendo este um ‘sujeito comum’, muitas vezes o que acontece é realmente um ‘jogo de esconde-esconde’; para quem vê, o fato de saber se estar-se tratando com um animal, um *encantado*, ou uma pessoa, é substancialmente determinante para seu próprio bem estar e até para o bem estar de com quem se está tratando.

Como ressalta Deleuze, é esta variação (circular, dinâmica) que caracteriza o ponto de vista e fundamenta o perspectivismo. Não existe um sujeito definido previamente, será sujeito aquele que se instalar no ponto de vista. “Eis por que a transformação do objeto remete a uma transformação correlativa do sujeito” (Deleuze 1991:39).

Existe uma invocação recorrente de que “a gente do *sacaca*” é do fundo (do rio), conferindo-o algo de *encantado*.

Somente o *sacaca* é capaz de enxergar o duplo animal de uma pessoa, que também poderia ser chamado de duplo *encantado*, ou o duplo animal de um *encantado*. Ele sempre sabe de quem e com quem se trata, e a partir do que vê, quando lhe é conveniente, traduz para todos a realidade dessa outra ‘dimensão’.

Os *sacacas* geralmente aprendem a curar na própria morada do *encantado*, no *encante*. Como disse acima, os *encantados* são considerados “o povo do *sacaca*”, “a gente do *sacaca*”. Em situações que envolvem a infelicidade, é o *sacaca* quem confere sentido aos infortúnios, sentido que vem a ser tido como verdadeiro por todos. O *sacaca* descreve o acontecimento que gerou o infortúnio, relata o que é visível somente para ele. Vou ilustrar com um exemplo.

No Jauari, há alguns anos, em um dia como qualquer outro, havia muitas pessoas na casa de farinha, raspando mandioca. De repente, ouviram uma voz dirigida a uma das crianças, “Sai daí que a terra vai afundar!” Abriu-se nesse instante um rombo na terra e começou a sair de dentro da terra uma árvore jauari podre, com seus galhos e muitas outras sujeiras, como “uma panela fervendo”. “Saía aquela espuma grande branca da água”. Chico Melo, o *sacaca*, então, mandou um rapaz que estava navegando ali perto sair do rio para não morrer. Ele afirmou que se tratava de uma cobra, uma cobra muito grande, listrada de preto e branco e dotada de dois rabos. Disse que o buraco que se abriu na terra devia-se ao fato de a cobra estar respirando.

Sua esposa, Maria Roberta, assim me contou: “Eu disse: Chico, e esse bicho não vai comer isso aqui tudo? Olha [respondeu ele], eu vou fazer todo jeito pra meter a cabeça dela para dentro do lago...”.

Isso era uma maneira de fazer com que a cobra deixasse de ter a sua cabeça no interior da terra, pois era o fato da sua respiração e do seu movimento dentro da terra que provocava toda aquela espuma e estranha crepitação das raízes das árvores que as pessoas estavam escutando. Às seis horas, disse-me Maria Roberta, o barulho foi interrompido e tudo parou. Chico Melo¹² conseguira finalmente colocar a cabeça da cobra

¹² Conta-se também que, antes de morrer, o *sacaca* perguntou sobre quem iria buscar para ele um remédio que havia em baixo daquela cobra. Ninguém foi e por

virada para dentro de um lago, lago que se formou justamente do próprio suspiro da cobra gigante. Já o seu rabo ficou embaixo da terra, bem no centro da comunidade, no subterrâneo.

Esta cobra vive até hoje embaixo do Jauari. Uns dizem que não há mais perigo, pois Chico conseguiu amansar a cobra e “depois que ela foi lá pro lago, tinha comida pra ela, ficou por lá”. Contudo uma moradora contou-me que se a cobra resolver ir embora, o Jauari afunda, a terra vai rachar e tudo afunda; e que o único que também tem o poder de amansar a cobra de modo que ela não vá embora é um dos filhos de Chico Melo que vem sendo visto como um “possível” *sacaca*.

Através deste relato, é possível perceber como a coisa funciona. As pessoas que presenciaram este fato somente escutavam barulho de raiz e viam a terra rachar, elas não enxergavam a cobra, mais a partir do momento em que esta foi descrita pelo *sacaca*, a cobra passou a ter seus dois rabos, suas listras e colorações e é deste modo que, para si mesmos, a cobra se torna real. Assim, os *sacacas* partilham com o grupo os seus conhecimentos sobre o estado e a qualidade do que vêem; por meio das narrativas, vão tecendo a construção dos coletivos de humanos e não-humanos que os cercam e conferindo-lhes uma existência legítima.

Ao que parece, o sistema sociocosmológico construído pelas comunidades da região e mais especificamente, pelo Jauari, tem como conceito fundamental o *encantado*, além disso, a ordem não está estabelecida de uma vez por todas; onde, em suma, são necessárias diversas intervenções do *sacaca* e outros tantos ritos e medidas assumidas pelas pessoas, a fim de se garantir o bem estar humano.

conta disso, diz-se, ele morreu.

História

Estes rios foram desde sempre habitados por nações indígenas, a que mais tarde se juntaram os escravos negros fugidos das grandes fazendas de Santarém e Óbidos. Estes negros formaram Mocambos¹³ acima das cachoeiras e ali viveram durante certo tempo. Aos poucos baixaram e ocuparam as regiões ribeirinhas ao longo dos Trombetas, Erepecuru e Cuminã. (CEDENPA 1989:17)

A aproximadamente onze horas de Oriximiná e duas horas do Jauari, existe o *barracão de pedras*, trata-se de uma formação rochosa à margem do rio Erepecuru.

Há muitos anos atrás, conta-se, o *barracão de pedras* ficava embaixo da superfície da água e ali morava a cobra do Erepecuru. Como o corpo dessa cobra ocupava todo o rio, os *antigos* tinham que encostar a canoa antes do *barracão*, num ponto chamado Socorro, para, a partir daí, ir por terra; depois novamente colocava-se a canoa no rio e era só assim que se podia chegar à cachoeira.

“No dia em que a cobra saiu, descobriu o rio”. Ou seja, depois que a cobra foi embora, pôde-se passar pelo rio e o *barracão de pedra* veio à superfície, permitindo que antigamente se fizesse até festa em seu interior. Conta-se que o *barracão* servia de esconderijo para os negros fugitivos da escravidão, e que ali eles faziam suas adorações e rituais.

Dizem que foi a mãe do Erepecu – nome do rio que banha as comunidades do Cuminã – quem mandou buscar a cobra do Erepecuru, a fim de fazer um casamento para ela, só que ela [Erepecuru] ficou brava com a irmã Erepecu, provocando uma imensa briga. Conta-se que durante os três dias de briga, houve um imenso temporal e a água do

¹³ No século XIX, os quilombos eram chamados de mocambos.

lago Erepecu ficou mal cheirosa e imunda. Nesta luta, a cobra do Erepecuru morreu, e a cobra do Erepecu ficou cega – há quem diga que ela ainda sobrevive.

Há no *barracão* vários tipos de desenhos em suas rochas, o mais comentado tem o formato de uma santa, identificada como Nossa Senhora de Fátima. Existe também um *encante* localizado embaixo do *barracão*, que aparece todo mês de maio.

Nesta ocasião, primeiro se escuta um galo cantar, por três vezes, e se inicia uma batucada que dizem ser uma festa. Ao fim desta, ouve-se o barulho de um foguete e, em seguida, o silêncio. O som só volta a soar no ano seguinte.

Relatos como este, fazem com que o território, o rio, vá adquirindo dimensões e contornos menos óbvios. O *barracão de pedras* constitui um cenário de memórias. Lugar antes submerso, em que os antepassados, os *antigos*, eram obrigados a retirar a canoa do rio, arrastando-a na mata, para somente mais adiante retornar ao rio, sendo deste modo um importante obstáculo natural a seus perseguidores.

Esta memória social está, pois, costurada à uma dimensão cosmológica do lugar. Toda vez em que se fala no *barracão*, ou quando se vai à cachoeira e passa-se em frente a ele, atravessa-se um rio, antes intransponível, algo que somente se tornou possível por não ser mais morada da cobra do Erepecuru.

Sempre que a história é repetida, ela é revisada e também retificada. Assim, quando alguém avista ou ao menos procura nas rochas do *barracão de pedra* a imagem de Nossa Senhora de Fátima ou todo mês de maio em que se escuta o galo cantar novamente, o relato é “sublinhado”, permitindo às pessoas dele extrair uma continuidade e uma história.

A terra, enquanto espaço social, é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação da cultura local. É, portanto, a experiência social atual, arti-

culada às histórias dos *antigos*, que permite às pessoas se considerarem enquanto pertencentes a um determinado lugar no espaço.

As diversas transformações envolvendo o *encantado* não estão presentes somente no tempo e espaço dos antepassados. Acontecem na vida cotidiana e se dão em diversas vias (gente que vira bicho, bicho que na verdade é cristão, *encantado* que entra em gente...). É esta perspectiva que permite que o *encantado* seja um *continuum entre 'coisas'* (linguagem, história, valores e de ser) que se estabelecem em ambos os lugares, dizendo respeito à natureza e cultura.

A construção de certa identidade através de uma relação mitológica com o território, domínio onde estão inscritas características étnico-culturais, é o que permite que uma praia, uma cachoeira, ou a mata, não sejam somente lugares de lazer ou trabalho, mas também moradas do *encantado*.

Eduardo Viveiros de Castro, ao falar das idéias indígenas, propõe que estas não sejam tratadas como um sistema de representações, mas sim como idéias dotadas de uma significação filosófica.

É experimentando o pensamento local como prática de sentido, como dispositivo auto-referencial de produção de conceitos, ou seja, como “símbolos que representam a si mesmos” (Viveiros de Castro 2002:122-8), que se passa a tratar com a devida legitimidade inteligibilidade de cada cultura.

Através de todos os relatos, aqui apresentados, é possível vislumbrar uma série de conceitos (*sacaca, encantado, mãe*) que são formulados e preenchidos de sentido por aqueles que os criam. É importante pensar que todos eles fazem parte de um universo específico construído pelas comunidades do Erepecuru, que eles são articulados à sua existência cotidiana, sua história e sua filosofia.

Muitos destes conceitos – como *judiar*, ou se o *encantado* ‘bate’ ou não com a pessoa, *mãe* ruim – não existem enquanto significados coesos

professados por todos; na verdade, nem é necessário explicitá-los. Quando se fala que a gente do *sacaca* é do fundo, não é necessário dizer mais nada. Tais conceitos estão ancorados em um universo múltiplo de significações e quando se fala neles todos sabem do que se trata.

É dentro destes referenciais dotados de consistências particulares que é possível entender a sutileza de idéias que estão tão bem tecidas por quem as compartilha, que se tornam e realmente são a realidade de todos.

De tal modo, é fato que cada cultura constrói suas próprias condições de existência, num eterno fazer e desfazer de significados. Edificam-se conceitos diversos, repletos de pensamentos sobre o ser e estar no mundo. O que na realidade é a própria natureza-cultura do local.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza." In _____ & RAMOS, Alcida Rita (org.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, pp. 229-70. São Paulo: Editora da UNESP/ IRD/ Imprensa Oficial do Estado.
- DELEUZE, Gilles. 1991. *A dobra :Leibniz e o Barroco* São Paulo: Papyrus.
- FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia." *Mana*, 8(2):7-44.
- LANGDON, E. Jean. 1996. "Xamanismo: velhas e novas perspectivas." In _____ (org.): *Xamanismo no Brasil*, pp. 9-31. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 43.
- LEACH, Edmund R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi." *Mana*, 2(2):21-47.
- MACIEL, Orivaldo. 2003. "Balduino (o mito)." In: *Contos da minha terra*, p 16. Oriximiná: Entidade GAGUT.
- MAÚES, Raymundo Herald. 1994. "Medicinas populares e pajelanças caboclas na Amazônia." In ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.): *Saúde e doença: um olhar antropológico*, pp. 73-81. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- _____ & VILLACORTA, Gisela Mocambira. 2001. "Pajelança e encantaria amazônica." In PRANDI, Reginaldo (org.): *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, cabodos e encantados*, pp. 11-58. Rio de Janeiro: Pallas.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. "Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá." In _____ (org.): *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp. 255-80. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- PRANDI, Reginaldo (org.). 2001. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, cabodos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- RIVIERE, Peter. 1995. "AAE na Amazônia." *Revista de Antropologia*, 38(1): 191-203.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana*, 2(2):115-44.
- _____. 2002. "O nativo relativo." *Mana*, 8(1):113-48.

Recebido em setembro de 2006

Aprovado para publicação em novembro de 2006