



“Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo

João Valentin Wawzyniak
Departamento de Ciências Sociais
Universidade Estadual de Londrina

Resumo

Este trabalho tem por objetivo analisar o significado da categoria "engerar" para os ribeirinhos residentes na Floresta Nacional do Tapajós, Estado do Pará. A minha hipótese é a de que ela pode fornecer a chave para compreender as representações de pessoa, saúde e corpo dessa população. O seu significado será buscado no interior de um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si – homens, animais e demiurgos. A categoria está relacionada com a crença no "mau-olhado-de-bicho" como uma das manifestações da transmutabilidade das aparências, pois esses ribeirinhos acreditam que os agentes causadores de algumas modalidades de doenças sejam os "bichos", seres híbridos com poder de encantamento, que provocam uma alteração do estado tanto físico quanto psicológico da pessoa vitimada pelo seu olhar.

Palavras-chave

Cosmologia, saúde, "ribeirinhos"

Abstract

The paper aims at analyzing the meaning of the category "engerar" for the riverside residents ("ribeirinhos") of the National Tapajós Forest in the state of Pará. My hypothesis is that such category can provide the key to understanding this population's representations of person, health and body. Its meaning shall be sought within a cosmological system that postulates the permutability of beings among each other – men, animals and Demiurges. The category is related to the belief in "a creature's evil eye" ("mau-olhado-de-bicho") as one of the manifestations of the transmutability of appearances, for these riverside residents believe that the agents causing certain types of illnesses are "creatures" ("bichos"), hybrid beings with enchantment powers who can alter the physical and psychological state of a person victimized by its gaze.

keywords

Cosmology, health, "Ribeirinhos" (Riverside residents).

"Engerar": uma categoria cosmológica sobre pessoa,
saúde e corpo *

João Valentin Wawzyniak

*"Quem é esse moço que mexe com filha alheia?
Será filho da sereia que Boiuna engravidou?
Caiu no rio, virou boto aquele moço.
(...)*

*Pajé eu vi lá na beira
Aquele moço que mexe com filha alheia" ¹*

A letra da canção em epígrafe faz uma alusão explícita à categoria "engerar" e ao pensamento que supõe o caráter transformacional dos seres do universo do caboclo² ribeirinho da Amazônia. O moço que aparece nas festas para namorar as mulheres e desaparece na forma de peixe é o filho de um ser híbrido, humano e peixe, com a boiúna, uma cobra capaz de se transformar em diferentes espécies de seres, animados ou inanimados. Este trabalho tem como objetivo compreender o significado da categoria nativa "engerar" como um instrumento de apreensão do mundo e de organização da experiência social entre os ribeirinhos residentes na Floresta Nacional do Tapajós, Estado do Pará. A minha hipótese é que ela pode fornecer a chave para compreender as representações de pessoa, saúde, corpo e meio ambiente dessa população, e das práticas relacionadas a essas dimensões. Para tanto, o seu significado será buscado no interior de um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si – homens, animais e demiurgos –, a partir do material etnográfico de que disponho e da bibliografia relativa à cultura do caboclo ribeirinho da Amazônia. Lembro que este trabalho se encontra em fase preliminar, por ser parte de uma pesquisa ainda em andamento, razão pela qual não disponho, até ao momento, de dados para responder algumas questões relevantes.

A categoria está associada à perturbação denominada de "mau-olhado-de-bicho", pois esses ribeirinhos acreditam que os agentes causadores de algumas modalidades de doenças sejam os "bichos" capazes de mudarem de aparência, seres híbridos com poder de encantamento que provocam uma alteração do estado,

tanto físico quanto psicológico, da pessoa vitimada pelo seu olhar. Além disso, seguindo a orientação de Dumont (1993: 23), tentarei estabelecer as relações da categoria com outros elementos da configuração global, e ver em que medida a categoria oferece "ao pensamento os recursos de organização e operação do mundo" (Dumont 1993: 201), sobretudo os relacionados com saúde, corpo e pessoa.

Compreender o universo cultural da população cabocla da Amazônia me tem motivado reflexões há algum tempo, embora apenas recentemente eu tenha direcionado a minha atenção para empreender uma pesquisa sistemática sobre o seu sistema cosmológico. Os primeiros dados que levantei sobre o caráter moral da relação entre homem e meio ambiente foram aqueles utilizados em minha dissertação de mestrado (Wawzyniak 2000), escrita a partir da pesquisa de campo realizada no período de 1990 e 1992, entre seringueiros residentes na Reserva Extrativista do rio Ouro Preto, Rondônia. Contudo, este trabalho estava fortemente influenciado pelas teorias sobre campesinato que se revelaram insuficientes para explicar a fluidez dessa organização social. Além disto, a etnografia apontou para dimensões cosmológicas que estabelecem uma relação moral entre humanos e não-humanos. Entretanto, tais dados não foram, então, submetidos a uma análise mais intensiva porque priorizei compreender as estratégias que orientavam as transformações das formas de apropriação, gestão e transmissão dos recursos naturais. Hoje, olhando retrospectivamente, percebo que pelo fato de não ter explorado com mais abrangência e profundidade tais dimensões, e não me ter apoiado, nalguma medida, na etnologia indígena, não foi possível compreender satisfatoriamente as idéias nem os valores presentes na sociabilidade daqueles seringueiros, uma vez que o seu pensamento está imbuído de concepções indígenas. Entretanto, as constantes indicações sobre uma concepção relacional entre homem e meio ambiente, na qual diferentes espécies de ser eram tratados como pessoa, nunca deixaram de me inquietar.

Nos anos de 1993 e 1994 realizei um levantamento sócio-econômico em algumas comunidades situadas na região ribeirinha do município de Santarém, Pará, para uma organização não-governamental que atua na área de atendimento à saúde primária (Wawzyniak 1994). Nesse período, pude tomar conhecimento da existência de um conjunto de idéias e práticas locais relacionadas com doenças consideradas não-naturais, bem como de testemunhar

o encantamento de um rapaz pelo Boto e, ainda, acompanhar parte do itinerário terapêutico do seu desencantamento.

Esse fato ocorreu em 1994, na comunidade de Cachoeira do Aruã, situada no alto rio Arapiuns. O maquinista do barco em que eu viajava com uma equipe de estudantes do nível técnico de enfermagem, um rapaz de aproximadamente vinte anos, atirou-se na corredeira embaixo de uma queda d’água bastante perigosa. Após ser trazido a bordo, explicou que pulou no rio porque estava sendo atraído pelo Boto para ir ao seu encontro. Depois de algum tempo voltou a jogar-se novamente ao rio, causando grande alvoroço e preocupação em todos os que se encontravam no barco. A sua atitude provocou a tomada de uma série de medidas – simpatias – visando proteger as pessoas, especialmente as mulheres, de serem também elas vítimas do encantamento. O rezador da comunidade foi vê-lo a bordo, pronunciou algumas palavras que me eram ininteligíveis, e indicou outro rezador, declarando não ter poder para desencantá-lo. Seguindo o seu conselho, percorremos várias comunidades durante uma noite de forte chuva, procurando um curador com poderes para desencantar o rapaz, que permanecia desacordado no salão do barco – mas em vão. Cada um dos agentes de cura indicado pelo anterior assumia a sua impotência para tratar do caso, salientando a sua gravidade. Finalmente, o “paciente” foi enviado a Santarém, onde, segundo informações, residia um homem capaz de desencantá-lo. Não cheguei a saber se ele procurou o curador de Santarém, ou se chegou a ser desencantado, pois esse foi nosso último encontro.

Tal acontecimento foi tratado pelos coordenadores da ONG para a qual eu trabalhava como mais um exotismo da região, mais uma crença a ser superada, ou mais um caso de histeria. Para não alimentar as versões anedóticas que começaram a tomar corpo a cada vez que o caso era contado pelos coordenadores aos visitantes do projeto, optei por calar-me, após verificar serem vãs minhas tentativas de interpretar o significado do acontecimento. A despeito da dimensão etnográfica deste episódio, que poderia revelar muito sobre a concepção local de saúde (lembramos que a ONG em questão atua na área de assistência primária à saúde), ele não foi, à época, objeto de reflexão sistemática.

Entre dezembro de 2000 e fevereiro de 2001, em consultoria realizada para o ProManejo/IBAMA, cujo objetivo era levantar e registrar narrativas míticas que explicitassem a relação dos mora-

dores da Floresta Nacional do Tapajós³ com o ambiente natural (Wawzyniak 2001), as referidas dimensões cosmológicas se tornaram ainda mais evidentes. Nas diferentes idas às comunidades, tive oportunidade de ouvir relatos sobre o poder de encantamento de alguns seres capazes de mudarem de aparência e afetarem o comportamento individual e a vida social. Durante a pesquisa, foram recorrentes as referências à transformação dos seres entre si, expressas na categoria “engerar” e ainda no “olho de bicho” como a causa de uma perturbação denominada “mau-olhado de bicho” – consequência, em princípio, do desrespeito de determinadas restrições quanto à apropriação e ao uso dos espaços e dos recursos naturais neles existentes. O material etnográfico aqui apresentado resulta em grande parte desse último trabalho, embora a minha análise esteja largamente informada pela minha convivência com essa população durante os oito anos em que residi em Santarém. A existência de um conjunto de crenças em seres sobrenaturais median-do a relação dos ribeirinhos do Tapajós é também indicada por Vaz (1996).

Devo fazer aqui uma sintética descrição dessa região, compreendida pela bacia hidrográfica do Tapajós. Em ambas as margens desse rio estão situadas várias comunidades, cujos moradores mantêm entre si vínculos de parentesco e vizinhança, formando uma ampla rede que se estende para o contexto urbano. Em geral, estas localidades possuem uma população média de 400 pessoas. Todas estão na área de influência do município de Santarém, maior cidade da região, onde reside um ou mais membros de praticamente todas as famílias. Nesse sentido, talvez não haja uma dicotomia entre sociedade da cidade e sociedade da floresta, pois os dois contextos transcendem a territorialidade em termos de distribuição física dos indivíduos vinculados pela consangüinidade e pela afinidade, constituindo o que Sahlins (1997: 114) designa por “sociedade bilocal”. Esse caráter bilocal possui uma importância estratégica em diferentes aspectos, tanto para aqueles que residem na cidade quanto para os residentes no interior. A importância disto revela-se na busca de atendimento clínico nos serviços de saúde pública para os casos de doenças cuja cura não se pode efetivar pela via dos processos terapêuticos tradicionais na própria comunidade, ou numa comunidade próxima.

De acordo com a orientação de Duarte (1998a; 1998b), para distinguir metodologicamente os sistemas culturais de onde são

obtidas as representações, tais sistemas podem ser caracterizadas como sociedades "pertencentes à cultura ocidental, mas que, por muitos motivos, manifestam uma baixa ou heterogênea institucionalização da ideologia individualista". Para Maués (1994: 79), elas não se constituem no "espaço para o indivíduo, no sentido historicamente constituído na tradição ocidental [pois] todos se comportam, ou devem comportar-se, como pessoas num universo hierarquizado". Isso porque, entre outros aspectos, o "primado tradicional das relações entre homens [não foi plenamente substituído] pelas relações entre coisas" (Dumont 1993: 50).

Na concepção desses ribeirinhos, o espaço por eles habitado é subdividido em diferentes áreas, as "paragens", que, além de possuírem características ecológicas específicas, são dotadas de significados próprios e tidas como domínio de seres demiúrgicos, considerados seus "donos" ou suas "mães". Eles são reconhecidos como protetores das árvores, dos lagos, dos igarapés, das praias, do rio, dos aningaís⁴ e dos animais terrestres ou aquáticos, os quais são apreendidos como animais domésticos dos encantados. Esses seres possuem a faculdade de se transformar em seres de outras espécies e, em determinadas circunstâncias, lançarem o seu olhar sobre os homens, encantando-os ou deixando-os doentes.

Numa homologia com a sociedade humana, os "donos" estabelecem "regulamentos" definindo atitudes para o acesso e uso dos espaços e dos recursos naturais neles existentes. Além desses espaços, situados no plano imediato da natureza, existem também os "encantes", especialmente aquáticos, considerados como "morada", onde os encantados da água formam sociedades análogas àquelas dos homens, e para onde estes podem ser "arrastados" para curarem, no "hospital do encanto", os animais por eles feridos. As descrições desses "encantes" como cidades com ruas, casas, mobiliário, automóveis, etc., sugerem imagens que apresentam um universo simetricamente inverso àquele das pessoas que vivem no plano aqui de cima, conforme sugere Da Matta (1993).

A despeito de os "bichos" aparecerem fisicamente aos humanos, e de ser possível conversar com eles em algumas ocasiões, eles freqüentemente permanecem invisíveis, mas sem deixar de dar sinais da sua presença através de sons, odores ou da sua sombra. Admitindo o reconhecimento desses seres como "entidades morais", pode-se considerar esse universo como amplamente

relacional, pois relações entre seres, humanos e não-humanos, são tratadas como relações entre pessoas (Da Matta 1993).

Desde já, é conveniente esclarecer que mesmo nas comunidades que possuem um caráter holista, os seus moradores interagem com diferentes agentes externos que atuam na área da saúde, como por exemplo os poder públicos municipal e estadual, organizações não-governamentais, vendedores clandestinos de medicamentos halopáticos e grupos religiosos, que disputam fiéis através da cura espiritual ou da implementação de serviços básicos de saúde e saneamento. Mesmo inseridos num processo de implementação de projetos “modernizantes” – envolvendo agências multilaterais de desenvolvimento, o poder público federal e organizações não-governamentais –, é possível que esses ribeirinhos apreendam, interpretem e atuem segundo esquemas culturais pré-existentes (Sahlins 1999). Inclusive o significado das mensagens educativas veiculadas pela mídia pode transformar-se “através de outro referencial englobante, norteador das práticas cotidianas, que envolve uma visão de mundo e todo um sistema de representações sociais” (Leal 2001: 18).

Para analisar a categoria “engerrar”, adoto a noção de perspectivismo, característica de alguns sistemas cosmológicos, porque ela está centrada na corporalidade e consiste numa “concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas ou não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro 2002: 347), e atribui a condição humana a qualquer espécie que seja pensada como sujeito, isto é, seres dotados de intencionalidade. Segundo Viveiros de Castro, “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (Viveiros de Castro 2002: 390). Outra característica das cosmologias e teorias ontológicas amazônicas relacionadas à citação anterior, e que merece ser salientada, consiste na existência de diferentes pontos de vista relacionados ao corpo como lugar da diferença, pontos de vista que variam de acordo com a permutabilidade dos corpos dos seres. Para o mesmo autor, o processo de transformação corporal “está fundado na equivalência subjetiva dos espíritos” (Viveiros de Castro 2002: 395). Em outras palavras, o pensamento ameríndio caracteriza-se por supor uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos como lugar da diferença, ao contrário do dualismo moderno, que desdobra as

diferenças culturais sobre uma natureza imutável (Descola 1998). Semelhante teoria, além de não negar aos animais a humanidade, supõe o corpo humano "como lugar de confrontação entre a humanidade e a animalidade" (Viveiros de Castro 2002: 388). De acordo com o perspectivismo, a categoria "bicho", "por ser mais abrangente, engloba a de animal [...] pode ser tudo: animal, espírito, aparição ou até mesmo uma pessoa" (Da Matta e Soárez 1999: 12). Se esta concepção for verdadeira também para os ribeirinhos, é possível admitir que no pensamento deles não haja uma dicotomia na definição do que seja gente.

Neste sentido, as concepções sobre saúde, corpo e pessoa parecem englobadas por um sistema cosmológico mais amplo sobre natureza e não-natureza, razão pela qual usarei a noção de cosmologia proposta por Arhem (1996), que a define como um constructo cultural holístico composto por um conjunto de representações e saberes que orientam os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza. No caso amazônico, trata-se de um sistema de pensamento em que a maioria dos seres, humanos e não-humanos, compartilham as mesmas faculdades, comportamentos e códigos morais atribuídos ao homem (Descola 1992, 1997), formando uma comunidade de pessoas ordenadas conforme os mesmos princípios (Arhem 1993).

O fato de os trabalhos de Arhem, Descola e Viveiros de Castro terem sido produzidos tendo como referência cosmologias indígenas não inviabiliza a sua aplicação para interpretar os dados etnográficos desse universo social. Além disso, os dados já disponíveis indicam que o termo "engerar", usado para indicar a transformação dos "bichos" e recorrentemente empregado pelos ribeirinhos, sugere uma concepção de corpo como processo no qual ocorre uma permanente troca de aparências e de pontos de vista.

Acredito que a utilização da noção de perspectivismo apresenta um potencial rendimento analítico para a compreensão do universo cosmológico dos ribeirinhos do Tapajós, uma vez que as sociedades e culturas caboclas da Amazônia são, de uma forma geral, informadas pelas tradições indígenas, como observam vários autores orientados por diferentes perspectivas teóricas (Galvão 1976; Nungent 1993; Parker 1985; Slater 2001; Taussig 1993; Wagley 1988). Desenvolvido inicialmente para explicar o pensamento indígena sul-americano sobre Natureza e Cultura, o perspectivismo está sendo adotado por diferentes autores para analisar o material

etnográfico obtido em outros contextos, como por exemplo: Leirner e Toledo (1998) para interpretar a criação de animais domésticos no meio urbano, Da Matta e Soáres (1999) no estudo sobre o jogo do bicho no Rio de Janeiro, e Queiroz (2000) na análise do embate discursivo entre ambientalistas e moradores tradicionais da Estação Ecológica da Juréia. Embora a população ribeirinha não se identifique etnicamente como sendo indígena, considero aceitável estender para ela a afirmação de Rivière (1995: 192) segundo a qual o mundo é percebido como sendo “altamente transformacional, onde as aparências enganam”. Ou ainda, como sugere Da Matta (1995: 113), trata-se dum universo que não apresenta limites claros e nem fronteiras irreduzíveis entre natureza e sociedade. Cabe, contudo, lembrar o alerta de Érikson (2000: 44) para “não se fazer [do perspectivismo] uma interpretação por demais literal, [mas tomá-la como] dimensão metafórica da metáfora”.

Engerar em bicho

Ao que tudo indica, a categoria “engerar” parece estar associada às transformações do corpo e revela a importância da corporalidade na definição e na construção da pessoa (Mauss 1971; Duarte 1986; Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1987) e das implicações da doença nas alterações que afetam tanto o corpo quanto a pessoa. A orientação de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987: 20) de que “perguntar-se sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa” adquire uma complexidade ainda maior, se for considerado que algumas “perturbações” que implicam em alterações do corpo e da identidade só podem ser compreendidas no interior da cosmologia que reconhece a transformação permanente das aparências. São recorrentes na bibliografia sobre a cultura do caboclo amazônico as referências aos seres que se metamorfoseiam em outros, inclusive em humanos, e capazes de causar distúrbios físicos e psicológicos nas pessoas (Carvalho 1998, 1993; Galvão 1976; Lins e Silva 1980; Loureiro 1995; Luna 2002; 1994; Slater 2001; Smith 1996; Wagley 1988), embora nem todos os autores definam esse fenômeno como objeto de análise e nem o submetam a uma análise explicativa mais específica.

Dentre os seres encantados que se manifestam aos homens na forma humana, o mais conhecido é o Boto. Slater (2001) indica,

a partir das narrativas obtidas na pesquisa de campo realizada em Parintins, Amazonas, que os seus informantes sugerem que o Boto não apenas aparece sob forma humana, mas que é efetivamente humano quando comparece aos eventos sociais. Relata a existência dos "filhos do boto" e das doenças causadas pelo prolongado convívio com o encantado, doenças essas que podem levar o indivíduo à morte. Entretanto, há uma série de outros seres que possuem essa capacidade transformacional de interferir no comportamento e na vida cotidiana da coletividade. Um exemplo é o/a Curupira, uma entidade pan-amazônica, cuja primeira referência escrita foi feita por Anchieta em 1560 e que revela uma notável plasticidade ao incorporar diferentes atributos e formas físicas (Kok 2001). Este ser, além de "se engerar" na aparência humana, é capaz também de se manifestar como pertencente tanto ao gênero masculino quanto ao gênero feminino. Diante desta ambigüidade, é preciso adotar uma atitude prudente. Não disponho, ainda, de dados que indiquem os motivos nem as circunstâncias em que o ser aparece com o corpo de mulher ou de homem. Além da forma humana, a/o Curupira transforma-se também em diferentes espécies de animais de maneira a ludibriar um caçador imbuído da intenção de matar para além de uma quantidade considerada aceitável, ou que esteja caçando num período em que há restrições.

Outro exemplo do caráter transformacional de alguns seres também pode ser indicado quando explicam que os índios, quando muito velhos, se transformam em encantados ou em alguma espécie de "bicho". O Jurupari e o Mapinguari são dois seres resultantes da metamorfose de humanos em não-humanos. Possuem o poder de interferir na vida cotidiana das pessoas, afetando a consciência dos indivíduos e os levando a perderem a memória e a desorientar-se no interior da floresta ou no seu relacionamento social, violando normas e valores socialmente estabelecidos.

Recorrentemente, os ribeirinhos comentam que algumas espécies de animais aquáticos assumem a forma humana para aparecer aos pescadores com o objetivo de conduzi-los ao fundo dos ambientes aquáticos. Isso ocorre porque, inadvertidamente ou propositalmente, durante a pesca algumas espécies são feridas, sobretudo quando se trata de um boto, e os seus "donos" exigem que o responsável pelo ferimento efetue o tratamento. O processo de cura, segundo dizem, é realizado no "hospital do encanto", para onde o homem é conduzido e de onde só retorna quando o animal ferido é curado.

Há relatos indicando que também objetos inanimados se transformam em seres animados, como pode ser constatado na história relatada por um morador de uma das comunidades sobre o caso de uma flecha a ele presenteada por um cunhado. Segundo ele, elas se transformou numa cobra e tentou matá-lo⁵. Interpreto que esses ribeirinhos interpretam também o IBAMA como uma forma assumida pela/o Curupira. Tal associação decorre de uma série de analogias do comportamento das duas entidades, o que os leva a adotarem uma atitude de suspeita em relação ao instituto, uma vez que ele pode ser uma aparência assumida pelo “bicho”. Nesse sentido, um órgão público federal apresenta-se como o “engeramento” de um ser com poderes de encantamento, diante do qual é conveniente assumir uma atitude de respeito e suspeita. Deste modo, tudo indica que o pensamento que postula a potencialidade de transformação dos seres abrange também outras agências. Se verdadeira essa interpretação, ela contradiz Lins e Silva (1980), que em estudo realizado no planalto santareno indica o desaparecimento das/dos Curupiras como consequência do desmatamento, por não disporem mais do espaço onde habitavam. Contudo, uma outra explicação pode ser possível, ou seja, a de que tenham “se engorado” em outra qualidade de ser.

Para essas pessoas, os encantados possuem a capacidade de se transformarem em seres de outras espécies e, em determinadas circunstâncias, lançarem o seu olhar sobre os homens, encantando-os ou adoecendo-os. A despeito de os “bichos” aparecerem fisicamente aos humanos na forma de determinados seres, e de ser possível conversar com eles em algumas ocasiões, eles freqüentemente permanecem invisíveis. Nessa condição, a sua presença ou proximidade é sentida através dos arrepios – “misura” ou “remosso” – que provocam nas pessoas. A sua aparição ao homem ocorre naquelas ocasiões em que se verifica a ruptura ou o descumprimento de uma norma de conduta em relação ao ambiente natural.

A presença ou circulação em determinados lugares deve ser precedida de pedidos de licença ao “dono”, pois, além do respeito, o contato com seres sobrenaturais em momentos não ritualizados pode ser perigoso. A permanência fica condicionada a uma atitude de respeito às “coisas” e ao compromisso de não “abusar”. Deve-se observar o silêncio, pois, segundo dizem os moradores, “tem bicho que não gosta de muito barulho”.

Quem transgride as normas de convivência com a natureza é punido – pois, como informou um dos entrevistados, “às vezes a pessoa quando abusa demais, pisa por cima do regulamento, abusa demais das coisas que ele [o “dono”] pede para a gente, ele vem, tipo assim, atacar. A gente chama mau-olhado de bicho. Tipo uma doença que dá. Sofre muito”. Isso porque, “se o dono acha ruim, taca-lhe mau-olhado, outras coisas. Até endoia. Vira o zezeu”.

Uma senhora, matriarca de uma das comunidades, contou-me que um dos seus sobrinhos foi acometido de “mau-olhado de bicho” após ter matado uma cobra que era considerada “pescador” da “dona” de um dos lagos situados na proximidade da comunidade. Dias depois, ele perdeu a consciência e não reconhecia nenhum dos seus parentes ou vizinhos. Vivia atormentado com visões de “pessoas” que estavam a persegui-lo para levá-lo à “casa da dona do lago”. Numa dessas ocasiões, o rapaz respondeu com a voz da “Mãe do lago” dizendo que veio buscá-lo com o corpo e a alma, pois ele havia matado um dos seus. Nesse caso, a “desinvoação do espírito que invoca em pessoa” se deu recorrendo-se a um conjunto de orações, explicou-me a tia do jovem.

Para conviver em tal ambiente, o indivíduo e o grupo precisam conhecer, ou criar, as regras e os princípios que orientam as condutas individuais ou coletivas no que toca ao meio natural. As explicações sobre como proceder devem ser buscadas com os “donos”: elas são dadas quando os encantados estão incorporados nos pajés. O conhecimento sobre o comportamento esperado pelo “dono” é fundamental para prevenir as causas do mau-olhado e se apresentar como regulador dos comportamentos sociais. Viveiros de Castro (2002: 354) sugere que os “donos” ou “espíritos-mestre” são dotados de intencionalidade análoga à humana, mas que corporalmente podem não se distinguir dos “animais empíricos não espiritualizados”. Para Slater (2001), o termo “dono” expressa mais uma posição de responsabilidade do que propriamente a posse de um bem.

Um “bicho” pode transformar-se num determinado animal com o intuito de ludibriar o caçador mal-intencionado e ambicioso, provocando a sua desorientação no interior da floresta. As indicações sobre o adoecimento causado pelo “olho de bicho” estão relacionadas com as ações que implicam ou resultam em descumprimento de convenções que orientam como os indivíduos ou o grupo devem portar-se em determinados espaços, horários

para circular pelos lugares, a quantidade de animais a serem abatidos na caça ou na pesca. Como sinal de respeito e cumprimento das regulamentações, o produto obtido nessas atividades não deve ir além do limite considerado socialmente satisfatório para atender o consumo familiar e os compromissos da reciprocidade com parentes e vizinhos. Poucas foram as referências à manifestação dos “bichos” durante a pesca; entretanto, elas foram significativas. Indicavam, como sugeri anteriormente, que os pescadores podem ser encantados e conduzidos para os “encantes” situados no “fundo” dos ambientes aquáticos.

Uma outra motivação não diretamente associada ao uso dos recursos naturais consiste – acreditam os ribeirinhos do Tapajós – na possibilidade de o “bicho” seguir ou encantar uma pessoa porque “se agradou dela”, como parece ser o caso do Boto em relação às mulheres. Embora seja amplamente conhecida a história dos Botos seduzindo mulheres, Slater (2001) faz referência a Botos fêmeas que encantam os homens; esse parece ser o caso do maquinista do barco em que eu viajava, em 1994.

Embora os “regulamentos” pautem a relação dos homens com os elementos da “natureza”, é possível estabelecer “contratos” com os “donos” com o objetivo de garantir uma boa caçada ou uma pescaria mais vantajosa, desde que respeitado um limite considerado equilibrado, para além do qual se revela um sentimento de “ambição”. Para ter o seu pedido atendido, o pescador ou o caçador compromete-se em abater o número de animais acordado e presentear o encantado com bens de seu agrado, tais como tabaco, cachaça, perfume, batom, espelho, pente, etc. A presença de produtos do universo feminino explica-se pelo fato de alguns seres poderem manifestar-se ora como machos ora como fêmeas. A Curupira, como vimos, é um exemplo.

Retomando a reflexão sobre o contrato, posso dizer que o não cumprimento dos seus termos implica penalidades, sendo as mais comuns a perda do produto, da caça ou da pesca, ou ainda a desorientação decorrente da privação de consciência – o que leva o indivíduo a perder-se na mata ou no rio.

Outro aspecto revelador da relação pessoal e moral dos homens com os encantados são os termos de tratamento usados pelos ribeirinhos para se lhes dirigirem: chamam-nos de “minha mãe”, “meu pai”, “minha vovó”, “meu vovô”, “minha tia”, “meu tio”. Essas formas de tratamento indicam, presumo, uma apreensão dos

encantados como algum antepassado que se "engerou em uma qualidade de bicho". Explicam os ribeirinhos que alguns demiurgos, como o Jurupari e o Mapinguari, "se engeram" de índios velhos que permaneceram vivendo isolados no interior da floresta. Acreditam também na transformação dos demiurgos em animais, em "todo tipo de caça do mato". Por outro lado, os animais ou os "bichos" podem aparecer na "formatura de homem", como é comum ocorrer com a/o Curupira e com o Boto, mas não exclusivamente. Se a suposição for verdadeira, ela evidencia uma das principais características do perspectivismo, a permutabilidade dos seres mediante a transformação virtual dos corpos.

Mau-olhado de bicho

Intimamente relacionado com a capacidade de permutabilidade dos corpos está o "mau-olhado de bicho", dado que essa interferência pode desencadear um processo de afecções corporais e implicar numa alteração da identidade da pessoa que for "invocada" por um "bicho" através do seu olhar, adquirindo com isto a capacidade de vir a metamorfosear-se em diferentes espécies de seres, como ocorre com os pajés. Maués (1990) distingue o "mau-olhado" em quatro tipos: de "bicho", de gente, da Lua e do Sol, cada um deles com características bastante particulares. Este autor é, talvez, um dos primeiros, senão o único, a abordar o fenômeno dessa doença não-natural no seu estudo sobre o sistema médico de uma comunidade de pescadores do litoral paraense, em que analisa o processo de diagnóstico das doenças não-naturais e as alternativas culturalmente aceitas para a sua prevenção e tratamento. Embora reconheça as importantes contribuições de Maués (1990, 1994) para a compreensão da religiosidade e do sistema médico do universo social do caboclo amazônico, proponho uma abordagem alternativa da crença no "mau-olhado de bicho", como uma "enfermidade" que interfere no corpo e na identidade da pessoa, tomando como referência outro contexto etnográfico, no qual, talvez, a fronteira entre "bicho" e gente seja porosa. Isso permitiria a metamorfose entre estes últimos, e uma sua abordagem a partir de outra perspectiva teórica.

Para analisar o "mau-olhado de bicho" utilizo, além da noção de perspectivismo, a categoria "perturbação físico-moral", desenvolvida por Duarte (1986) para indicar aquelas doenças que afetam simultaneamente os planos interpessoal e intrapessoal, resul-

tando numa construção diferencial da pessoa. A designação, primeiramente aplicada aos “distúrbios nervosos” entre a classe trabalhadora urbana, apresentou um elevado rendimento analítico, e passou a ser empregada mais generalizadamente, sobretudo por determinar o caráter relacional da doença. Não obstante Duarte (1998b: 13-22) restringir o sentido da categorização físico-moral ao interior de uma concepção dualista do humano, essa categoria possibilita reconstituir a mediação de fenômenos como “transe” e “posseção” entre a corporalidade e outras dimensões, inclusive a espiritual.

Há uma distinção entre o “mau-olhado de gente” e o “mau-olhado de bicho”. Tal distinção se dá porque o primeiro ocorre independentemente da vontade do sujeito causador, ou seja, não resulta de uma intencionalidade, por não se tratar de um ato premeditado. Sintetiza, antes, um “poder inconsciente [...] que assume vida própria” (Taussig 1993: 127) e é capaz de introduzir maus fluídos dentro de uma pessoa, causando-lhe, com isso, doença a levando à morte (Queiroz 1980). Além desta característica, a primeira modalidade está associada a sentimentos como inveja, cobiça e ódio, como indicam Maués (1990), Queiroz (1980) e Taussig (1993). Entretanto, Descola (1998) afirma ser também possível que os animais afetem o comportamento e o estado de espírito dos humanos à revelia destes últimos.

“Mau-olhado de bicho” é considerado pela população local como uma “malinação”, definida por Maués (1997) como uma força intrínseca do comportamento de encantados, pessoas, animais, objetos, estados emocionais e fisiológicos, e constitui uma categoria central da cultura ribeirinha, intimamente vinculada à noção amazônica de doença. A “enfermidade” é provocada pelo “olhar” do encantado ou de algum animal que sob uma aparência esconda outra identidade. Como em geral ocorre com caçadores ou em situações associadas à caça ou outra atividade extrativa, pode sugerir a idéia da doença como contrapredação em que há “uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal” (Viveiros de Castro 2002: 392), ou pelo menos alterar a capacidade perceptiva tipicamente humana. Afeta tanto o indivíduo quanto o grupo, uma vez que existe a possibilidade de outros membros da família ou da comunidade poderem ser atingidos. Em que circunstâncias isso ocorre é o que pretendo investigar através do trabalho etnográfico, especialmente porque com frequência resulta de um

comportamento considerado condenável em relação ao uso dos recursos naturais, ou de quebra da reciprocidade dos humanos entre si e destes com os não-humanos. Neste sentido, o "mau-olhado de bicho", ao contrário do mau-olhado de gente, resultaria de uma intencionalidade.

Os distúrbios físicos que caracterizam o "mau-olhado de bicho" apresentam os seguintes sintomas: dor de cabeça, dor de estômago, dor de ouvido, palidez, emagrecimento, dor de dente, perda de consciência e de orientação, enjôo e vômito. Tais sintomas nem sempre são imediatamente identificados como causados por um ser sobrenatural, uma vez que podem manifestar-se posteriormente ao encontro com ele. A gravidade da "doença" é caracterizada por alguns sintomas: comportamento fora dos padrões sociais normais, permanência de sintomas por longo tempo e perda dos sentidos (Maués 1990). Será o caráter crônico da doença que a colocará num nível de interpretação mais profundo (Buchillet 1991: 28), obrigando os familiares do enfermo a procurarem um especialista de cura com poderes para diagnosticar e tratar a enfermidade. Além destas características, a ineficácia dos procedimentos terapêuticos da biomedicina levanta a suspeita de se tratar de uma doença não-natural. Não obstante Loyola (1984) lembrar que os diferentes tipos de doenças, "materiais" e "espirituais", não constituem realidades independentes, somente um pajé poderá confirmar o diagnóstico de uma doença não-natural.

Ser afetado pelo "olhar" de um "bicho" pode também ser interpretado como indicativo de que a pessoa poderá tornar-se um pajé, sobretudo se, se trata de um 'dom de nascença'. Maués (1998: 77), observa que, na comunidade de pescadores em que realizou o seu estudo, o processo de formação xamânica inicia-se com os primeiros sintomas e a cura não se efetiva completamente. Isto porque a realização de um tratamento completo implicaria na perda do dom xamanístico, uma vez que a pessoa ficaria impedida de se comunicar com os encantados, por ter interrompido o processo de alteração das suas capacidades perceptivas. Neste sentido, este agente de cura caracteriza-se como um doente com poder de cura, um médico ferido, como define Caprara (1998) a partir do conceito de Gadamer.

Possuir o dom de trabalhar com o espírito confere ao pajé a faculdade de se comunicar com os encantados e, assim, descobrir se o que a pessoa está sentindo é ou não "mau-olhado de bicho".

Durante o tratamento, “desinvocação”, o pajé torna-se “bicho” e quem fala é este, fornecendo orientações para o tratamento e para o comportamento humano em relação ao ambiente natural. Dizem os ribeirinhos do Tapajós que os “donos” aparecem através dele e transmitem um conjunto de conhecimentos relativos ao comportamento a ser adotado em relação ao meio ambiente, ou, nas palavras de um morador, “conviver com a natureza pegando explicações dele”. Uma possível explicação para este fato seria a de que, ao ser acometida pela “doença”, a pessoa adquire o ponto de vista do ser que o olhou. Nesse sentido, o ritual terapêutico possui um caráter cognitivo que confirma noções-chave sobre o mundo (Bouchillet 1991: 29).

O processo de cura realizado pelo pajé inclui alguns procedimentos básicos. Em primeiro lugar, é preciso identificar o lugar em que o paciente se encontrava quando foi fitado pelo “bicho”, bem como a transgressão cometida. Depois, profere um conjunto de admoestações sobre as atitudes dos indivíduos ou do grupo em relação ao lugar pertencente ao encantado. No processo terapêutico, o pajé reza, benze e defuma o paciente com o objetivo de “desinvocar o bicho” da pessoa vitimada pelo seu “olho”. O processo de cura realizado pelo pajé, além de uma recuperação individual, possibilita a reinserção do enfermo no seu ambiente social. Porém, mesmo que o processo terapêutico promova a cura, é possível que não haja um retorno ao estado anterior à doença e que a pessoa seja introduzida em um novo contexto (Rabelo 1994).

As pessoas com quem conversei foram unânimes em dizer que hoje em dia já não existe mais “pajé sacaca”, este sim poderoso, capaz de também se transformar, adquirindo a aparência física de um “bicho”, e visitar os encantos. O último deles, residente numa das comunidades, cujo poder era reconhecido para além da região, inclusive por índios mundurucus, faleceu recentemente.

Suspeito de que o “mau-olhado de bicho” implique na possibilidade de ruptura de uma identidade tipicamente humana, uma vez que, ao ser incorporada pelos seres encantados, a pessoa passaria também a ter o ponto de vista deles, especialmente os pajés. Se o ponto de vista está no corpo, a perturbação físico-moral provocada pelo “olho de bicho” afeta o ponto de vista, podendo resultar em perturbação de uma determinada coerência do mundo, pois, como sugere Breton (1995: 65), “pensar o corpo é outra maneira de pensar o mundo”. Assim, a categoria “engerar” denota uma concep-

ção de corpo como processo no qual ocorre uma permanente troca de aparências, e revela-se como um processo de construção e desconstrução da pessoa levada a adotar outros pontos de vista sobre si mesma e sobre os outros seres, humanos ou não-humanos, a partir do "mau-olhado de bicho".

Considerações finais

Tudo indica, como dissemos, que a categoria "engerar" denota uma concepção de corpo como processo no qual ocorre uma permanente troca de aparências e de pontos de vista. Assim, importa explorar mais se a noção de perspectivismo, associada à noção de perturbação físico-moral, ampliará a sensibilidade do olhar antropológico, e contribuirá para revelar significados da experiência da "doença" como processo físico e espiritual de construção e desconstrução da pessoa que é levada a adotar outros pontos de vista sobre si mesma e sobre os outros seres. Se essa concepção estiver presente também entre os ribeirinhos do Tapajós, é possível admitir que no pensamento deles não haja uma dicotomia na concepção do que seja gente, e que existe uma porosidade na fronteira entre o mundo natural e o mundo não-natural.

O recorrente uso da categoria sugere ser bastante disseminada a idéia sobre a possibilidade de transformação dos seres uns nos outros, e reforça a sugestão de Riviére (1995) segundo a qual, na Amazônia, o mundo é percebido como altamente transformacional. Ao tomar o corpo como objeto e suporte de diferenciação, propõe a idéia de serem enganadoras as aparências, pois podem ocultar diferentes identidades, tendo, assim, implicações na vida social. A categoria salienta a apreensão do corpo como processo, experiência e expressão; do mesmo modo, as suas transformações implicam em mudanças identitárias, sobretudo se for admitido que o "mau-olhado de bicho" interfere na construção diferencial da pessoa. Se minha análise for adequada, ela evidencia uma das principais características do perspectivismo, a permutabilidade dos seres mediante a transformação virtual dos corpos.

O material etnográfico até agora disponível, embora parcial, indica ser adequado pensar o corpo de alguém com "mau-olhado de bicho", submetido ao itinerário terapêutico como um corpo performado, o que implica também em alterações das suas capacidades perceptivas. Suspeito que tal forma de doença não-natural implique a possibilidade de ruptura de uma identidade tipicamen-

te humana, pois, ao ser incorporada pelos seres encantados, a pessoa passaria também a ter o ponto de vista deles, especialmente os pajés; ou seja, se o ponto de vista está no corpo, o “mau-olhado de bicho” afeta o ponto de vista. Assim, as perturbações provocadas pelo “olho do bicho” podem resultar numa modificação de uma determinada coerência do mundo.

Ainda que a transformação dos corpos dos seres não se verifique materialmente, a afetação da percepção do corpo e das suas capacidades perceptivas causadas pelas perturbações provocadas pelo “olho do bicho” alteram a identidade da pessoa, e indicam que tais dimensões se cruzam, ao menos no nível do pensamento. Diante das transformações em curso na região, especialmente com a introdução dos projetos de desenvolvimento, cabe ampliar o estudo sobre a cosmologia dos ribeirinhos de modo a identificar em que medida ela muda, como muda e de que forma as mudanças são por eles interpretadas. Entretanto, compreender as concepções e práticas relativas ao corpo, à saúde/doença e à pessoa num contexto em que o sistema cosmológico postula a permutabilidade dos seres, e interage com outras formas de objetivação da natureza, exige dados etnográficos mais consistentes. O trabalho etnográfico permitirá verificar em que medida as ações desencadeadas por diferentes agentes externos, sobretudo aqueles ligados à área da saúde, implicam um processo de individuação, e em que medida esse processo vem sendo orquestrado de modo nativo.

Finalmente, analisar o pensamento que postula a capacidade de transformação ou hibridação dos seres, e as práticas a ela associadas, ensejará que se ponha em perspectiva alguns problemas levantados pela intervenção cada vez mais intensa da biotecnologia sobre os corpos humanos – intervenções essas que estão conduzindo a um embaralhamento das fronteiras entre o humano e o não-humano.

Referências Bibliográficas

- ARHEM, K. 1996. “The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. In: P. Descola. e Palsson, (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- _____. 1993. “Ecosofia Makuna” In: F. Correa (org). *La selva humanizada: ecología alternativa em el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC.

- BOYER, V. 1999. "O pajé e o caboclo: de homem a entidade". *Mana* 5(1): 29-56.
- BRETON, D. 1995. "A síndrome de Frankenstein". In: D.B. Sant'anna. (org.). *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- BUCHILLET, D. 1991. "Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde". In: *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: CEJUP.
- CAPRARA, A. 1998. "Médico ferido: Omulu nos labirintos da doença". In: P. C. Alves e M. Rabelo (org) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- CARVALHO, M. 1998. "De doente a "encantado": o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de "espírito mau" em uma comunidade rural na Amazônia". In: P. C. Alves e M. Rabelo (org) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 1993. *An invisible universe of evil: supernatural malevolence and personal experience among amazon peasant*. Dissertação de Doutorado. San Diego: University of California.
- DA MATTA, R. 1995. "Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações. In: *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DA MATTA, R. e SOÁREZ, Elena. 1999. *Águias, burros e borboletas: um estudo antropológico do jogo do bicho*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DESCOLA, P. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana* 4(1): 23-45.
- _____. 1997. "Ecologia e Cosmologia". In: E. Castro e F. Pinton *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP.
- _____. *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- DUARTE, L. F. D. 1998a. "Pessoa e dor no Ocidente". *Horizontes Antropológicos*. Ano 4, N. 9: 13-28.
- _____. 1998b. "Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução" In: L.F.D. Duarte e O. F. Leal (org) *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- _____. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / CNPq.
- DUMONT, L. 1993. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ÉRIKSON, P. 2000. "'T', 'UUU', 'SHHH': gritos, sexo e metamorfose entre os Matis (Amazônia Brasileira)". *Mana*. 6(2): 37-64.
- GALVÃO, E. 1976. Santos e visagens. São Paulo: Ed. Nacional/INL.
- KOK, G. 2001. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Ed. UNICAMP.
- LEAL, O. F. 2001. "Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas". In: *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*. 2 ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- LEIRNER, P. C. e TOLEDO, L. H. 1998. "Mundo cão: um exercício sobre as fronteiras entre natureza e cultura no meio urbano". *Sexta Feira: Antropologia, Artes, Humanidades*. São Paulo. 3:128-133.
- LIMA, D. de M. 1999. "A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. Belém, 2 (2): 5-32.
- _____. 1992. *The social category caboclo: the history of social organization, identity and outsider's social classification of rural population of an Amazonian region (the Middle Solimões)*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge.

- LINS E SILVA, T. 1980. *Os Curupira foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica*. Dissertação de Mestrado Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- LOUREIRO, J. J. P. 1995. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP.
- LOYOLA, M. 1984. *Médicos e Curandeiros*. São Paulo: Difel.
- LUNA, L. E. 2002. "Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural". In: B. C. Labate e W. S Araújo. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: FAPESP/Mercado de Letras.
- MAUÉS, R. H. 1997 "Malineza: um conceito da cultura Amazônica". In: P. Birman, R. Novaes e S. Crespo (orgs.) *O Mal à brasileira*. Rio de Janeiro.
- _____. 1994. "Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia". In: P. C. Alves e M. C. S., Minayo. *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- _____. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: NAEA.
- MURRIETA, R. 2001. "Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará". *Revista de Antropologia*. São Paulo, 4 (2): 39-88.
- NUNGENT, S. 1993. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg.
- PARKER, E. 1985. "Caboclication: transformation of the Amerindian in Amazonia, 1615-1800". In: E. Parker (ed.) *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Studies in Third World Societies, v 32, Virginia.
- QUEIROZ, R. C. 2000. *Multinaturalismo x Multiculturalismo na Estação Ecológica da Juréia*. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de pesquisa 3: Conflitos socioambientais e unidades de conservação.
- QUEIROZ, M. de S. 1980. "Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções - Aldeia de Icapara". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, (5): 131-160.
- RABELO, M. C. "Religião, ritual e cura". In: P. C. Alves e M. C. S. Minayo (org.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- RIVIÈRE, P. 1995. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia*. 38(1): 191-203.
- SAHLINS, M. 1999. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte II)". *Mana* 3 (2): 103 - 150.
- SEEGER, A. DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: J. P. Oliveira Filho. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ.
- SLATER, C. 2001. *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- SMITH, N. 1996. *The enchanted amazon rainforest: stories from a vanishing world*. Gainesville: University Press of Florida.
- TAUSSIG, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VAZ, F. A. 1996. "Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta". *Cultura Vozes*. Petrópolis, 90 (2): 47-65.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naif.
- WAGLEY, C. 1988. *Uma comunidade amazônica*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp.
- WAWZYNIAK, J. V. 2001. *Resgate de mitos, lendas, contos e histórias e transformação deste material para divulgação*. Santarém: ProManejo/IBAMA.

- _____. 2000. *Do barracão à casa: uma etnografia das transformações nas formas de apropriação, gestão e transmissão dos recursos naturais por seringueiros do rio Ouro Preto – RO*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: PPGAS/UFPR.
- _____. 1994. *Diagnóstico sócio-econômico de nove comunidades ribeirinhas do município de Santarém onde atua o Projeto Saúde e Alegria*. Santarém: PSA/The British Council-ODA/BC.

Notas

¹ Letra de "Boto Moço", canção composta por Chico Malta, músico e compositor santareno.

² Seguindo Murrieta (2001: 43), usarei o termo caboclo para "usufruir da sua utilidade analítica", sem lhe atribuir qualquer caráter de identidade étnica. Uma revisão crítica do termo caboclo como categoria de classificação social da população rural amazônica de ocupação histórica pode ser encontrada no trabalho de Lima (1999, 1992)

³ ProManejo/IBAMA é um projeto que compõe o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), a ser implementado pelo MMA/IBAMA com o objetivo de apoiar o desenvolvimento e adoção de sistemas de manejo florestal na Amazônia, especialmente nas unidades federais de conservação de uso direto como a Floresta Nacional do Tapajós.

⁴ Aningal consiste num nicho ecológico caracterizado pela presença de diferentes espécies da flora aquática, que se emaranham formando uma ilha flutuante.

⁵ Esse homem mostrou-me um recipiente de vidro no interior do qual havia uma vespa conservada em álcool. Explicou-me que ela fora inserida na sua mão através de um feitiço realizado por uma mulher. Para retirá-la, precisou recorrer aos serviços de um curador.

* Trabalho apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul. GT 18: "Pessoa, Saúde e Corporalidade: Cruzamentos." Florianópolis, dezembro de 2003.