



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

THIAGO PINELA VARGAS DA COSTA

**BICHO QUE VIRA GENTE E GENTE QUE VIRA BICHO:
UMA ETNOGRAFIA DO SACAQUISMO EM ALTER DO CHÃO**

**SANTARÉM - PARÁ
2023**

THIAGO PINELA VARGAS DA COSTA

**BICHO QUE VIRA GENTE E GENTE QUE VIRA BICHO:
UMA ETNOGRAFIA DO SACAQUISMO EM ALTER DO CHÃO**

Apresentação da dissertação de mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Ciências da Sociedade - ICS, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais na Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Aparicio Suárez

**SANTARÉM - PARÁ
2023**



Universidade Federal do Oeste do Pará
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica
Instituto de Ciências da Sociedade
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ao trigésimo dia do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três, às 11h00, no Campus Tapajós, na sala multimídias da PROPPIT (BMT II, Sala 345B), em formato híbrido, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado do discente Thiago Pinela Vargas da Costa. A banca examinadora foi composta pelos professores Dra. Luciana Goncalves de Carvalho, UFOPA, examinadora interna, Dra. Ana Luiza Morais Soares, Vanderbilt University, examinadora externa, Dr. Eduardo Soares Nunes, UFOPA, examinador externo, e Dr. Miguel Aparicio Suárez, UFOPA, orientador. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do orientador, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, passou de imediato ao mestrando para que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada “*Bicho que vira gente e gente que vira bicho: uma etnografia do sacaquismo em Alter do Chão*”, marcando um tempo de 20 minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o Prof. Miguel Aparicio Suárez, presidente, passou a palavra aos examinadores, para arguirem o candidato. Após as considerações sobre o trabalho em julgamento, foi APROVADO o candidato, conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser concluída no prazo de trinta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção anexa, sob pena de o candidato não obter o título se não cumprir as exigências acima. Para efeito legal segue a presente ata assinada pelo professor orientador, pelos professores avaliadores e pelo mestrando.

Prof. Dr. Miguel Aparicio Suárez (orientador, UFOPA)

Profa. Dra. Luciana Goncalves de Carvalho, UFOPA

Profa. Dra. Ana Luiza Morais Soares, Vanderbilt University.

Prof. Dr. Eduardo Soares Nunes, UFOPA.

Thiago Pinela Vargas da Costa, mestrando



Emitido em 30/11/2023

CERTIDÃO OU ATA DE DEFESA Nº 1/2023 - PPGCS (11.01.08.08)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 01/12/2023 14:57)

EDUARDO SOARES NUNES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ICS (11.01.08)
Matrícula: ###261#7

(Assinado digitalmente em 05/12/2023 08:44)

LUCIANA GONCALVES DE CARVALHO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ICS (11.01.08)
Matrícula: ###462#0

(Assinado digitalmente em 01/12/2023 15:13)

MIGUEL APARICIO SUAREZ
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ICS (11.01.08)
Matrícula: ###932#7

(Assinado digitalmente em 01/12/2023 14:55)

ANA LUIZA MORAIS SOARES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.126-##

(Assinado digitalmente em 01/12/2023 17:05)

THIAGO PINELA VARGAS DA COSTA
DISCENTE
Matrícula: 2021#####0

Visualize o documento original em <https://sipac.ufopa.edu.br/documentos/> informando seu número: **1**, ano: **2023**, tipo: **CERTIDÃO OU ATA DE DEFESA**, data de emissão: **01/12/2023** e o código de verificação: **e72d53eb9a**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA

C837b Costa, Thiago Pinela Vargas da
Bicho que vira gente e gente que vira bicho: uma etnografia do sacaquismo em Al-
ter do Chão./ Thiago Pinela Vargas da Costa. -Santarém, 2023.
100 p. : il.
Inclui bibliografias.

Orientador: Miguel Aparicio Suárez.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da
Sociedade, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade .

1. Borari. 2. Encantados. 3. Não - humanos. 4. Pajelança Cabocla. 5. Xamanismo. I.
Suárez, Miguel Aparicio, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 299.8911

Dedico esta pesquisa ao povo Borari.

AGRADECIMENTO

Agradeço aos meus pais Raulff e Dener, pela contínua presença em minha vida, por sempre me apoiarem a estudar e por sempre me apoiarem nos meus sonhos. Agradeço a minha avó Maria, pelo eterno incentivo que sempre me dá aos estudos. Agradeço ao apoio da minha melhor amiga Suzane Lima e da sua mãe, a professora Andreлина Lima. Agradeço ao meu professor e orientador Miguel Aparício pelas valiosas contribuições à esta pesquisa. Por fim, agradeço especialmente ao povo Borari por serem extremamente acolhedores.

“O conga, o você fique aí.
E se precisar,
é só mandar me chamar.
Eu vou embora,
eu vou pra minha Terra.
As águas, me trouxe
e os caboclos leva.
Eu vou embora,
eu vou que nem passarinho.
Vou quebrando os ovos,
desmanchando o ninho.”
(Dalva Vieira)

RESUMO

Esta pesquisa etnográfica foca no estudo do xamanismo do povo indígena Borari de Alter do Chão e suas interações com seres não-humanos, particularmente com os seres chamados de encantados. A etnografia destaca a centralidade do estudo do xamanismo para entender a conexão dos Borari com seu território. O ensaio dirige sua atenção às relações xamânicas e ontológicas relacionais do povo Borari, tendo realizado um aprofundamento sobre o que a literatura chama de pajelança cabocla a nível local.

PALAVRAS-CHAVE: Borari. Encantados. Não-humanos. Pajelança Cabocla. Xamanismo.

ABSTRACT

This ethnographic research focuses on studying the shamanism of the indigenous Borari people of Alter do Chão and their interactions with non-human beings, particularly with the so-called enchanted beings. The ethnography highlights the centrality of the study of shamanism to understanding the Borari connection with their territory. The research directs its attention to the shamanic and ontological relational relationships of the Borari people, having delved into what the literature calls caboclo shamanism at a local level.

KEYWORDS: Borari. Caboclo Shamanism. Enchanted. Non-humans. Shamanism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Baixo Tapajós realizado pelo Conselho Indígena Tapajós Arapiúns - CITA

Figura 2 - Imagem de satélite de Alter do Chão com a identificação da região do Lago Verde, extraído do Google Earth em 03/09/2023.

Figura 3 - Imagem de satélite com as delimitações reivindicadas da Terra Indígena Borari de Alter do Chão e a microrregião do Eixo Forte, extraído do Google Earth em 03/09/2023.

Figura 4 - Trecho da obra original Viagem Filosófica: pelas Capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá: 1783-1792

Figura 5 - Muiraquitãs da coleção do Museu do Encontro do Estado do Pará, na cidade de Belém (Brasil), com indicação dos seus principais componentes minerais, foto de Marcondes Lima Da Costa.

LISTA DE SIGLAS

AIBAC Associação Indígena Borari de Alter do Chão

CITA Conselho Indígena Tapajós Arapiúns

FUNAI Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GCI Grupo Consciência Indígena

ICMBio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

MUTAK Mukameesawa Kitiwara Tapajowara - Mostra de Arte Indígena do Tapajós

UFOPA Universidade Federal do Oeste do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - AS REDES DE RELAÇÕES E HISTORIOGRAFIA REGIONAL	20
1.1 O Baixo Tapajós	21
1.2 Alter do Chão	30
1.3 O povo Borari	32
1.4 Nota preliminar sobre o xamanismo	37
CAPÍTULO 2 - ETNOGRAFIA DA PAJELANÇA EM ALTER DO CHÃO	39
2.1 As relações regionais da pajelança no Baixo Tapajós	44
2.2 Os encantos, os encantados e as relações de respeito	52
2.3 Judiado de bicho	62
2.4 O roubo da sombra e o encantamento	65
2.5 A capa e o engerar	70
2.6 A atuação dos sacacas	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa etnográfica de mestrado para a linha de pesquisa "Sociedades Amazônicas, sistemas culturais e sociabilidades", do Programa de Pós Graduações em Ciências Sociais - PPGCS da Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, tem como alvo o estudo do xamanismo do povo indígena Borari e das suas relações com os seres não-humanos denominados de encantados, focando especificamente no povo Borari que habita a vila de Alter do Chão¹.

Para compreender o contexto, é fundamental analisar a história do Baixo Tapajós, onde os grupos étnicos eram anteriormente identificados como caboclos, resultado de um processo de dizimação da população indígena da Amazônia, conhecido como "caboclicização". A partir da década de 1970, esses grupos enfrentaram conflitos territoriais devido ao crescimento desenfreado de interesses econômicos na região, principalmente ligados à exploração madeireira. Esses conflitos levaram a diferentes denominações para os indígenas, visando atrasar a demarcação de reservas e áreas protegidas.

No entanto, a Constituição de 1988 trouxe mais garantias jurídicas, permitindo um processo de "descaboclicização" e reafirmação étnica dos povos do Baixo Tapajós. Esse movimento foi impulsionado por eventos como a morte do pajé Laurelino, que uniu a comunidade indígena na busca por seus direitos e na proteção de seus territórios diante das ameaças territoriais.

Minha pesquisa com o povo Borari se iniciou no meu Trabalho de Conclusão de Curso - TCC para o bacharelado em Antropologia nesta mesma universidade, que foi denominado "O que é ser indígena para o povo Borari: um estudo etnográfico sobre identidade étnica". Naquela etnografia, obtive algumas conclusões que propiciaram um terreno fecundo para uma futura pesquisa. Uma delas, relevante para o entendimento do contexto da atual pesquisa, foi o vínculo da "indianidade" sobretudo, com a terra, marcado na falas de diversos Borari e exemplificado naquele TCC na fala do Cacique Maduro: *"O indígena é aquela pessoa que nasce, digamos, e que é originário do lugar"*.

¹ Não tratei aqui das relações do povo Borari do rio Maró com o seu território, mas já existem estudos que trazem algumas dessas relações, por exemplo: Roçados Borari: Identidade, Magia e Conservação da Natureza, FERREIRA, Tatiane Braga; SABLAYROLLES, Maria das Graças Pires, Cadernos de Agroecologia – ISSN 2236-7934 – Vol 9, No. 4, Nov 2014

Este entendimento, que permeou aquela etnografia, desloca o sentido de vínculo étnico com uma "cultura", categoria esta notadamente essencialista e até mesmo tradicionalista, para um vínculo com um território, com uma localidade. Sendo estes, muitas vezes, lugares com "mãe" (VAZ FILHO, CARVALHO, 2023) habitados por animais, plantas, encantados e visagens. Esta visão foi compartilhada por Ricardo Neves, que apontou para a centralidade do estudo do xamanismo local para a compreensão do vínculo dos Borari com seu território:

Em relação ao plano das práticas rituais e dos conhecimentos xamânicos, fomos conduzidos à noção fundamental de que os verdadeiros *donos* da terra se constituem em uma dinâmica de produção de lugares que engloba a experiência cotidiana no fluxo de uma história de longa duração. Nesta dinâmica os curadores *sacacas* figuram com centralidade. (PEREIRA, 2018, p.347)

Naquela pesquisa de TCC, acabei chegando à conclusão que o uso reificado e essencialista do conceito de identidade é demasiadamente abstrato. Pois o trabalho etnográfico indicou claramente que a tal da identidade é "muito mais relacional, vinculada à coletividade, à terra, à floresta, aos alimentos, às rezas, ao tarubá..." Demonstrando, então, que "ser indígena" é uma categoria ontológica relacional e que identidade é mais pertencimento, sobretudo territorial, do que "item preservado" ou elemento cultural estático (COSTA, 2022).

Esta relação especial dos indígenas com a sua terra é fruto de um vínculo de gerações. Estes laços com o território são parte fundamental de sua existência e demonstram que a luta pela demarcação e proteção de suas terras não é simplesmente uma reivindicação territorial, mas é também a demarcação e proteção de memórias passadas e presentes, histórias das comunidades e seus modos de existência (BOLAÑOS, 2010). Motivo pelo qual a demarcação dos territórios é a principal bandeira das lutas indígenas na região, pois é a partir da terra que existe e nasce o indígena. O que torna o Baixo Tapajós: "Um lócus privilegiado para se refletir sobre a dinâmica na produção das identidades sociais na Amazônia, especialmente na relação com o ordenamento dos espaços territoriais." (IORIS, 2009)

Seguindo a partir das conclusões mencionadas da minha pesquisa do TCC, que apontaram para a ontologia² relacional, foquei nesta pesquisa de mestrado em realizar um

² Faço uso da palavra ontologia para me referir a como o povo Borari constitui seu entendimento sobre si mesmos enquanto pessoas e sua concepção de mundo.

estudo etnográfico sobre o xamanismo de maneira a compreender melhor as relações do povo Borari de Alter do Chão com seu território, relações estas que se estendem a seres não-humanos. Dessa forma, decidi me aprofundar precisamente sobre essas relações me afastando do ideal essencialista dos estudos antropológicos clássicos, que procuravam nos povos indígenas categorias definidas de "identidade", "cultura" e "crença".

A partir deste foco, a pesquisa etnográfica do xamanismo local foi permeada pelo estudo do xamanismo regional, por compartilharem do mesmo sistema denominado por parte da literatura de pajelança cabocla. No entanto, optei por utilizar o termo sacaquismo ao invés de pajelança cabocla no título deste trabalho, pois ouvi ele falado por um rezador³ Borari como uma forma de se referir a "ciência dos sacacas", ou seja como um sinônimo.

Nesse sentido, este estudo etnográfico concentra-se particularmente na compreensão das relações dos Borari com o seu território de Alter do Chão e seus encantados. O sacaquismo, que abrange os conhecimentos da pajelança Borari, envolve uma profunda ligação com o território, os encantados, a flora e a fauna locais. Os sacacas, xamãs Borari, podem assumir formas humanas na superfície, mas adotam uma capa quando viajam para o mundo dos encantados, e após a morte, transformam-se em encantados que protegem a natureza e o povo Borari.

Ainda neste sentido, foi de grande destaque e centralidade nesta etnografia a conversa que tive com seu Zé Farias, filho do falecido Satuca, foi um dos últimos grandes pajés de Alter do Chão. Ele me contou sobre a história de seu pai, como o ajudava em seus trabalhos e, ao me contar sobre os seres não-humanos, ele me disse:

Existem na mata o bicho bom e o bicho mau. Os animais sabem seu passado, presente e futuro, são imortais, eles fazem e se transformam. Aqui tem bicho que vira gente e gente que vira bicho tem também... A gente via muitas coisas, tinha o pessoal que vinha de dentro [da mata], que vem, pesca e vão embora.

A fala do seu Zé Farias "*Aqui tem bicho que vira gente e gente que vira bicho tem também...*" acabou de servir como o título deste ensaio, pois sintetiza as potencialidades dos

³ Por rezador denomino uma categoria diferenciada de benzedor. Pois realiza os benzimentos e rezas somente a partir dos preceitos católicos, sem trazer o uso do cigarro tauari, por exemplo. Mas que, ainda assim, compartilha e faz uso da visão de mundo xamânica para explicar e até resolver, em menor escala, os males e mazelas que afetam os moradores da vila, como mau olhado e doenças. Oferecendo, sobretudo, um papel de guia espiritual.

seres humanos e não-humanos de transformação, desenvolvidas no conceito de engeramento⁴, que trabalharei na seção 2.5, “A capa e o engerar”. Este potencial de transformação dos corpos nesta região foi também notado por Zucker em sua recente tese *Fazer Mundos, Destruir Mundos* em que destaca a “instabilidade ontológica do corpo” dos Tupinambás da região, para os quais “a forma humana parece estar sempre em negociação” (ZUCKER, 2022).

Esta potencialidade permeia a cosmovisão dos Borari e a forma com que estes se relacionam com a natureza e com o seu território, tema mais explorado na seção 2.1, “As relações regionais da pajelança”. Esse estudo revela a singularidade das relações dos Borari com as paisagens da região do Baixo Tapajós, que são também habitadas por encantados que são, também, antepassados Borari. A interligação entre corporeidade, saúde e cosmopolítica é evidente, e os Borari são parte inseparável dessas paisagens.

A não observância dos acordos com os encantados e do respeito que seus lugares exigem resulta em castigos, dentre os quais o *roubo da sombra* é um dos mais temidos. O encantamento e a incorporação são mecanismos que permitem que humanos e não-humanos habitem essas paisagens de forma única. A preservação das terras indígenas é crucial para manter os ancestrais Borari em seus territórios.

Lá atrás, durante o TCC, para ter uma noção mais profunda sobre como o povo Borari enxerga a sua própria história, busquei as principais lideranças indígenas da vila e, também, os anciãos e anciãs mais comprometidos com os eventos sociais, como a tradicional Festa do Sairé, realizada todos os anos no mês de setembro pela comunidade.

Levaram alguns meses para conseguir de fato acessar os círculos que me fariam ter acesso as pessoas que praticam atividades de cura Alter do Chão e mais ainda para ganhar a sua confiança de que poderiam conversar comigo sem receios. Ainda que morando em Alter do Chão há alguns anos, sou visto aqui como uma pessoa “de fora”, alcunha que levam todos os estrangeiros que aqui se assentam.

A dificuldade de receber a confiança foi manifesta mais de uma vez com várias pessoas com quem conversei. Notei uma tentativa de omissão da existência de alguns curadores, o que também já foi notado por outros etnógrafos nesta região:

Há uma tentativa de invisibilizar a existência de pajés, que pode ser explicada por motivações históricas. Inicialmente devido às perseguições e à desqualificação de

⁴ O termo engerar se refere a capacidade de transformação dos seres. Pode se referir, por exemplo, a um ser humano que tenha se engerado para bicho.

práticas e saberes dos pajés pelos jesuítas; depois, à visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Grão-Pará (LAPA, 1978) e à perseguição pelos portugueses após a Guerra da Cabanagem (ALMEIDA, 2001); e, mais recentemente, devido à desqualificação das suas práticas terapêuticas promovida pelos agentes modernizadores em saúde, que induz os comunitários, sobretudo os ACSs, a omitirem a sua existência ou a falarem de forma ambígua sobre sua presença e intervenção nos processos terapêuticos. (WAWZYNIAK, 2008, p.138)

Curador é um termo que pode ser uma alternativa ao nome pajé ou sacaca. No entanto, é uma categoria que também pode designar outros praticantes de cura. Há, entretanto, um aspecto que diferencia o curador ou curandeiro do sacaca. Os curadores por vezes são capazes de estabelecer alguma comunicação com os bichos e encantados, mas ele não viaja para os *encantes* e não incorpora ou invoca espíritos. Um sacaca por outro lado, é capaz não só de incorporar um encantado para curar uma pessoa que foi vítima de alguma *judiaria*, como também de incorporar o bicho ou encantado que a causou para explicar o motivo.

Minha busca me levou, no devido tempo, a descobrir a inserção do xamanismo local num sistema regional mais amplo. Com o tempo, fiquei sabendo de uma parte pouco conhecida, mas ainda assim significativa, da vida cotidiana das pessoas da comunidade: práticas de cura estavam sim sendo usadas, mesmo diante de afirmações contrárias.

Destacaram-se técnicas baseadas no catolicismo em sua forma mais comum. Elas envolvem orações e bênçãos dos curandeiros, realizadas na maior parte das vezes sem a assistência de espíritos, que por sua vez são chamados de guias ou mestres. As técnicas de cura são apresentadas neste ensaio, principalmente na seção 2.6, “A atuação do sacaca”, como meios de aliviar o sofrimento e tratar doenças decorrentes de ataques humanos e não humanos.

Os tratamentos dos sacacas incluem remediação contra ataques de encantados e a defesa contra ataques humanos, que são eufemisticamente chamados de *porqueira*, podendo estes serem manifestações de inveja, disputas de herança ou propriedade, ou consequência de qualquer outro conflito interpessoal. Rotineiramente, esses tratamentos buscavam aplacar o *mau olhado* e a malineza de alguns encantados, conceito explicado no capítulo 2.

Dessa forma, a pesquisa de campo foi realizada com moradores da vila de Alter do Chão dentre os quais benzedores, rezadores, curadores, sacacas, puxadores, feiticeiros, bem como com descendentes destes e as lideranças dos movimentos indígenas, entre 2022 e 2023. Nesse período morei praticamente todo o tempo na vila, tendo me ausentado somente por 3

meses no início do último ano de pesquisa para um intercâmbio. Ainda assim, foi possível, além das extensas conversas, acompanhar em 2022 o Festival Borari e em 2023 a Festa do Sairé.

Foi assim que iniciei minha pesquisa e uma das pessoas que mais conversaram comigo foram o rezador e juiz do Sairé Osmar Vieira e a sua mãe, dona Dalva, Sairapora do Sairé, a anciã mais importante da festa e que conduz o símbolo do Sairé pelas procissões no decorrer da Festa. Digo isso de maneira formal, pois antes, informalmente, já os havia conhecido por que residi por 5 anos na vila de Alter do Chão e, em outras oportunidades, já havia conversado com dona Dalva e com Osmar. Mas, em termos etnográficos e narrativos, se destaca que nunca havia procurado eles para falar sobre xamanismo e encantaria e que estes assuntos surgiram naturalmente no decorrer dos relatos que me fizeram sobre a vila e sobre a sua família.

Os temas que foram abordados nestas conversas e contações de histórias foram muito significativos e marcantes para a percepção que adquiri da força e importância do xamanismo para os Borari e da riqueza das suas relações com a natureza e com o sobrenatural.

Um parte frutífera da pesquisa se deu, também, durante a realização dos documentários "Yacy Peçaçu - A lua sagrada" (CAMPOS, 2023) em que três pajés, quatro benzedeiros e uma parteira se encontraram para realizarem um ritual de batismo do filho do pajé Lucinato Tupinambá, morador da vila de Alter do Chão há muitos anos, período durante o qual compartilharam comigo muito dos conhecimentos abordados neste ensaio.

Outra parte de mesma importância foi desenvolvida durante a realização do documentário "Ninguém me viu, mas alguém me chamou" (CAMPOS, 2023), sobre os lugares encantados de Alter do Chão, narrados por uma família Borari de descendentes de parteiras e de sacacas. A partir destes, foi possível ter um panorama geral sobre o contexto local da pajelança para os Borari. O sacaquismo, como ouvi esta família Borari denominar os conhecimentos da sua pajelança, aborda profundamente a sua relação com o território, encantados, a flora e a fauna local.

Ainda de extrema importância foram as conversas com membros da Associação Indígena Borari de Alter do Chão – AIBAC, particularmente com a Cacica Neca Borari⁵. No escopo das discussões introdutórias deste ensaio etnográfico, uma narrativa de dona Neca foi muito marcante para pensar a socialidade do povo Borari.

⁵ A cacica Neca Borari (Ludinéia Lobato Gonçalves Dias) é liderança matriarcal do povo Borari e luta há muitos anos em Alter do Chão pelos direitos indígenas na região (SARDINHA, 2023).

Dona Neca narrou sobre a jovem líder indígena Juma que, num período de guerra entre os Borari e Tapajós há mais de 200 anos, fugiu para a mata e encontrou um velho pajé que coordenou a conciliação entre os dois grupos inimigos:

Teve uma época lá de trás dos meus tataravós, que foi dessa época que teve Borari se espalhando pra tudo que era lugar. Foi aí que a Juma saiu daqui. Varou pra mata do rio Curuauna e encontrou esse velho... E ele disse que “Esse povo não pode acabar” e botou a Juma pra fazer o batismo, disse olha tu vai fazer o batismo, o muciuca, dos dois povos. Eu vou te dar o gavião-real pra te guiar no teu dia e de noite, toma, vai te guiar a jaguatirica. Teve uma grande festa com um grande banquete que chama pra ele de muciruca, que o batismo né? É por isso temos até hoje aqui isso que fazemos o ritual da fartura seguido da partilha. Bota um comida pra todo mundo e aí depois vai repartir, né? Cada um come pra agradecer à terra pela fartura, sempre com espírito comunitário.

O ato de compartilhar refeições e comer junto gera laços duradouros, principalmente entre os que comem coisas específicas de um território (ZUCKER, 2022). E esta importante observação etnográfica foi também notada por Zucker dentre os Tupinambá na região, característica essa de comensalidade que origina um dos pontos principais das relações de socialidade não só entre os Borari, mas também com os seres não-humanos de seu território, pois para caçar é preciso pedir licença aos donos da mata, as mães dos lugares, assim como é importante respeitar os encantados:

Para os Tupinambá, a comensalidade define corporalidades de um modo distinto das sociedades modernas-ocidentais. Por predarem os mesmos animais, por ocuparem posições similares nas cadeias predatórias, boto e humano aparentam-se. Aparentam-se nos dois sentidos da palavra: se assemelham e podem se fazer parentes. (ZUCKER, 2022, p.147)

Em Alter do Chão, os seres encantados habitam muitos lugares e fazem parte do cotidiano. São marcantes as menções sobre a “mãe” dos lugares e a “casa” dos animais ou dos bichos⁶. A Mãe d'água, o Boto, a Cobra Grande, o Cavalo Branco, o Nego Guardiã da

⁶ Os bichos são diferentes dos animais. É uma forma nativa de mencionar encantados que habitam o domínio das matas e dos fundos das florestas, bem como em árvores grossas, nas pontas de praias e de pedras e em caminhos. O termo encantados é mais característico para os seres do fundo das águas embora possa ser usado nos dois casos. “Bichos estão sempre querendo pegar os humanos para comer (mapinguari e jurupari), assustar e matar (mães protetoras dos animais) ou para brincar e se divertir com eles (Curupira).” (VAZ, 2010).

Floresta Encantada, o Mestre João, o Curupira, são alguns dos mais conhecidos. O respeito por eles é passado de geração para geração e diversos são os testemunhos e histórias de quem já os viu, ouviu ou sentiu. Eles são seres não humanos que habitam a mata e o fundo dos rios, protegendo suas moradas de possíveis invasores.

São guardiões de lugares encantados denominados de *encantes*, sendo por vezes referenciados como os seus donos, expressão que originou o título da tese de doutorado de Ricardo Neves Romcy-Pereira, o trabalho mais completo sobre as relações do povo Borari com o seu território escrito até o momento.

Os sacacas de Alter do Chão e da região usam o cigarro de tauari⁷ para se conectarem com os encantados nos *encantes* ou lugares sagrados (as casas dos encantados) e receberem o poder da cura. Esse cigarro é preparado artesanalmente por eles próprios, pois sua preparação também possui cunho ritualístico. O uso do tauari será um dos pontos desenvolvidos na seção 2.6, “A atuação dos sacacas”. Os *encantes*, embora protegidos pelos encantados, vêm sendo ameaçados pela destruição da natureza e sufocados pela urbanização, "expulsando" os encantados que protegem o povo Borari.

Esta visão de fuga dos encantados e ameaça aos *encantes* possui estreita conexão com a visão do povo Borari sobre o impacto da modernidade em seu território. A atual pressão do desmatamento, da poluição do rio e de tantas outras causas de destruições das paisagens naturais do território Borari são interpretadas não só como destruidoras de paisagens físicas, mas também de paisagens sócio-históricas, afetivas e de outras, invisíveis, somente acessíveis para quem é Borari.

Em Alter do Chão existem diferentes pessoas que trabalham com cura ou que guardam conhecimentos sobre as ervas, plantas e até mesmo sobre os encantados. Algumas dessas pessoas aprenderam com nativos daquele lugar, outras vieram de fora e lá desenvolvem seus trabalhos de cura há muitos anos.

Nesse cenário torna-se importante esclarecer que há dissenso entre os próprios Borari quando o assunto é o xamanismo, pois aparentemente cada núcleo familiar parece experimentar o xamanismo de forma ligeiramente diferente. Sendo que determinadas histórias, conhecimentos e práticas são mais vivas para determinadas famílias, principalmente para as quais o tema marcou a história de um familiar, seja porque seu parente era um curador ou porque precisou de um em algum momento importante de sua vida.

⁷ O cigarro de tauari é fabricado manualmente a partir da casca da árvore do gênero *Couratari* sp.

Ainda assim, é possível dizer que de maneira geral para os Borari, o xamanismo é uma forma de buscar equilíbrio e cura através da relação com os seres encantados e com a natureza. Para eles os xamãs, também chamados de sacacas, são intermediários entre o mundo material e o espiritual, possuindo poderes curativos e protetores. São também os responsáveis por estabelecer essa conexão e relação com os encantados e as forças da natureza, portanto é seu papel invocar e incorporar os caboclos, as vezes de corpo e alma⁸, durante cerimônias e rituais comumente para aplacar a malineza de alguns encantados, ponto que será melhor abordado na seção 2.6, “A atuação dos sacacas”.

Em resumo, este estudo aprofunda o entendimento sobre o vínculo do povo Borari com seu território, destacando que eles são parte essencial das paisagens mais-do-que-humanas do Baixo Tapajós. A natureza, os encantados e os Borari estão interconectados, e a preservação dos territórios é fundamental para manter essas relações.

CAPÍTULO 1 - AS REDES DE RELAÇÕES E HISTORIOGRAFIA REGIONAL

Um cenário de mudanças profundas emergiu no Baixo Tapajós, moldando a vida das comunidades ribeirinhas e indígenas desde o "descobrimento" do Brasil. Particularmente no último século, muitas mudanças ocorreram e continuam a ocorrer como a significativa alteração nas paisagens, o avanço da modernidade e seus impactos econômicos e a diminuição do número de pajés e das festas de santo. Essas festas, que começaram no período das missões, não são apenas momentos de celebração católicos, mas são também períodos em que a espiritualidade converge com elementos indígenas. Nelas se manifesta o catolicismo, mas também a pajelança cabocla⁹.

⁸ Os Borari utilizam a expressão de “corpo e alma” para tratar definir uma categoria de encantados que podem possuir características humanas e transformar sua corporalidade em determinadas situações. Como afirmado pelo antropólogo Ricardo Neves: “No campo das relações cosmopolíticas trata-se de humanos, viventes, sábios que transitam entre a vida e morte e emprestam seus poderes e forças para aliados dadivosos e merecedores na superfície.” (PEREIRA, 2018)

⁹ Vários autores realizaram estudos sobre a pajelança cabocla na Amazônia dentre VERÍSSIMO (1887), GALVÃO (1951, 1953 e 1955), FIGUEIREDO (1975, 1976, 1979, 1994 e 1996), ARAÚJO (1977), MAUÉS (1983, 1995, 1999, 2001, 2002 e 2005), VAZ FILHO e CARVALHO (2023), VAZ FILHO (2016) e CORDEIRO (2014). O primeiro autor a de fato se aprofundar no tema foi Eduardo Galvão que definiu da seguinte maneira a pajelança dos caboclos: “No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da Igreja. A “pajelança” e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes... Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das freguezias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo.”

Aliás, os verdadeiros pilares espirituais das comunidades da região do Baixo Tapajós sempre foram os pajés. Presentes em todos os momentos críticos, eles servem como pontes entre o mundo físico e o espiritual dos encantados, curando enfermidades e protegendo as comunidades de ameaças espirituais. Alguns pajés, como o renomado Merandolino Cobra Grande (LIMA, 2018), possuíam habilidades especiais, como a capacidade de se transformar em animais ou comunicar-se com os encantados do fundo dos rios.

Contudo, a chegada do século XX trouxe desafios inéditos para a região. A influência dos missionários estadunidenses, a partir de 1943, desencadeou uma série de restrições às práticas de cura. As festas de santo começaram a ser vistas com desconfiança, e os pajés, antes respeitados, passaram a ser marginalizados (VAZ, 2016). Com o tempo, a presença dos missionários intensificou-se, e os pajés foram progressivamente excluídos da vida comunitária. O Hospital Municipal de Santarém, inaugurado em 1948, também trouxe impacto, pois trouxe novas formas de tratamento médico, reduzindo a dependência em relação aos pajés.

A consequência foi uma lenta diminuição das festas de santo, dos puxirum¹⁰ e até dos grandes pajés que, nas palavras das pessoas da região, deixaram um vazio. Foi nesse contexto que surgiu a figura de Laurelino (PEREIRA, 2018), um dos últimos grandes pajés, cuja morte provocou uma revolução profunda da comunidade de Takuara, na Floresta Nacional do Tapajós e foi responsável pelo início do movimento indígena na região (IORIS, 2009).

Em meio a esse turbilhão de mudanças, a persistência da pajelança, ou a sua teimosia, (ARENZ, 2000), e a lembrança dos antigos pajés tornaram-se um farol. A pajelança tornou-se o fio condutor que conecta o passado, o presente e o futuro do Baixo Tapajós.

1.1 O Baixo Tapajós

O Baixo Tapajós é uma região geográfica localizada da metade para o fim do curso do rio Tapajós, onde ele desagua no rio Amazonas. A região possui uma grande quantidade de comunidades indígenas, quilombolas e populações ribeirinhas, além dos imigrantes que vieram em diferentes períodos (portugueses até o século XVIII, americanos e nordestinos do Ceará no final do século XIX) e outros ainda que vieram na época do boom da borracha.

(GALVÃO, 1955). Embora sua descrição seja um tanto quanto essencialista, é uma das primeiras descrições etnográficas sobre a pajelança cabocla.

¹⁰ Puxirum é o nome indígena local dado aos mutirões coletivos em que várias pessoas se reúnem para a realização de uma tarefa coletiva, sendo este fundamental para as relações de reciprocidade (VAZ FILHO, CARVALHO, 2023).

Todos foram "de algum modo incorporados às redes de relações no Baixo Tapajós" (ZUCKER, 2022).

Nessa região atualmente existem 13 povos indígenas nas margens do rio Tapajós, do rio Arapiúns e no encontro destes com o Amazonas. Habitam cerca de 70 aldeais (ZUCKER, 2020) localizadas principalmente em áreas de preservação e também habitam a região metropolitana do município de Santarém. As 13 etnias são denominadas: Apiaká, Arapiun, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tapajó, Tapuia, Tupaiu e Tupinambá.

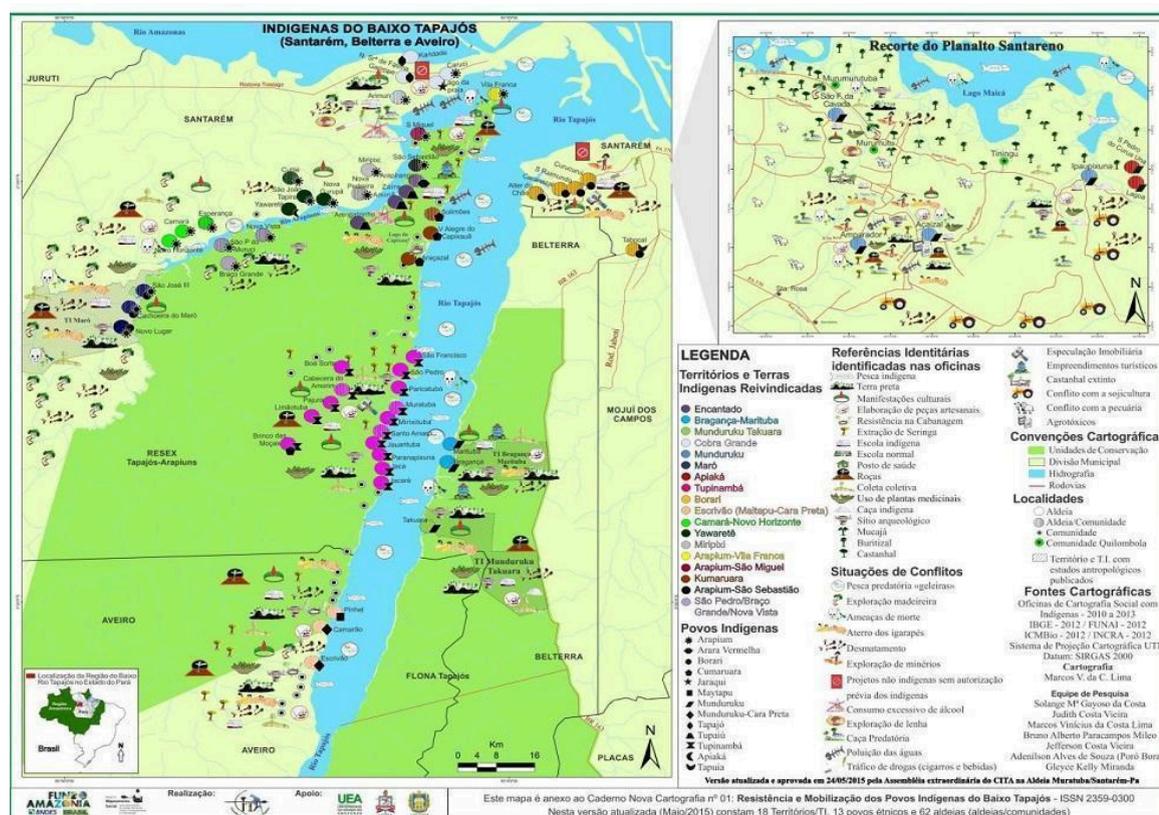
A região possui dinâmicas políticas e sociais características, onde ser indígena parte também do princípio de estar em permanente luta, fazendo parte do movimento indígena. Diferente de outras regiões da Amazônia, como no rio Purus, onde o etnólogo Miguel Aparicio - meu orientador e pesquisador na região há cerca de 20 anos - indica em suas etnografias que a vida social dos povos indígenas diga respeito "às distinções e cromatismos entre as diferentes etnias e grupos" (APARICIO, 2014).

O Baixo Tapajós se insere numa área de expansão da fronteira agrícola amazônica. Nesta região há uma presença intensa de atividades ligadas à agropecuária e à grilagem de terras. Se insere também no projeto do Governo Federal denominado de forma curiosamente maliciosa de Arco Norte, que tem o objetivo de trazer desenvolvimento para a região amazônica e integrar economicamente esta região ao resto do Brasil com megaprojetos que aceleram a "conversão da floresta em campos de soja" (ZUCKER, 2022).

A região possui uma grande quantidade de comunidades indígenas, quilombolas e populações ribeirinhas, além dos imigrantes que vieram em diferentes períodos (portugueses até o século XVIII, americanos e nordestinos do Ceará no final do século XIX) e outros ainda que vieram na época do boom da borracha. Todos foram "de algum modo incorporados às redes de relações no Baixo Tapajós" (ZUCKER, 2022).

Nos anos 90 os povos indígenas do Baixo Tapajós começaram a reivindicação formal de seus direitos e logo em seguida deram início a processos de demarcação de seus territórios. Atualmente, são representados pelo Conselho Indígena Tapajós Arapiúns - CITA, autor do mapa a seguir que identifica as aldeais e territórios indígenas na região:

Figura 1 - Mapa do Baixo Tapajós



Fonte - Conselho Indígena Tapajós Arapiúns - CITA

Os 13 povos compartilham de uma mesma forma de organização, que é um resultado histórico não somente das próprias redes de relações existentes desde antes da chegada dos portugueses, mas principalmente da influência da colonização (IORIS, 2009). A história recente destes povos é notadamente marcada por um movimento político de reivindicação de direitos indígenas e chamado na literatura por emergência étnica¹¹, que floresce numa região amplamente afetada pelas mazelas da colonização (VAZ FILHO, 2018), cujo processo histórico invisibilizou a existência, pois:

A obviação aqui é política e ontológica no sentido mais preciso do termo: a diferenciação como luta pelo reconhecimento da existência. Vale lembrar, que nada se cria do nada, certamente não no Tapajós nem em lugar algum. O movimento indígena no Baixo Tapajós positiva formas de vida que existem de forma encoberta, pensada pelo peso do colonialismo (VAZ FILHO, 2010), pelas tentativas de

¹¹ A emergência étnica ou etnogênese, de acordo com João Pacheco de Oliveira se constitui na “emergência de novas identidades étnicas ou na reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 1998). Este conceito já é amplamente discutido na literatura do Baixo Tapajós e sua discussão aprofundada não contribui para esta pesquisa. Para mais informações é recomendável consultar a maior referência no assunto: VAZ FILHO (2018).

embranquecimento, de transformar a floresta em soja e indígenas em pobres trabalhadores urbanos. (ZUCKER, 2022, p.222)

Os grupos étnicos da região foram tradicionalmente identificados como caboclos até antes da década de 90. Sendo que a figura do caboclo foi, na verdade, o resultado de um processo dizimador da população indígena da Amazônia (BOLAÑOS, 2010), também identificado pelo nome de "caboclicização".

Antropólogos que realizaram etnografias na região identificaram que o movimento de reafirmação étnica esteve atrelado a uma sequência praticamente cronológica de disputas sucessivas pelos seus territórios (IORIS, 2009) desde o período da ditadura militar e do seu projeto desenvolvimentista para a região amazônica desde a década de 1960.

Dessa forma, os povos do Baixo Tapajós a partir da década de 1970, começaram a enfrentar cada vez mais conflitos pelas suas terras devido aos interesses econômicos que começaram a crescer de forma desenfreada na região. Tendo sido as madeireiras responsáveis por parte expressiva disto. Os indígenas passaram a receber neste período também outras denominações, além de caboclos, como de populações ribeirinhas. O que visava, em certa medida, atraparalhar o processo de demarcação de reservas e áreas protegidas (IORIS, 2009).

O reconhecimento dos direitos sobre a terra acabaram por ser parcialmente atendidos e influenciaram fortemente por grupos sociais inicialmente nas duas margens do rio Tapajós. A luta pela terra se materializou de um lado, na margem direita do rio, na área da Flona - Floresta Nacional do Tapajós, com a mudança na lei das Florestas Nacionais, que a partir de então começou a corroborar com a existência dessas das populações locais na reserva (IORIS, 2009). Já na margem esquerda, foi criada a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Posteriormente, as terras nos rios Arapiuns também foram reivindicadas em outros processos de demarcação.

Embora tenham vivido um extenso período do que alguns chamam erroneamente de "desindianização"¹² e de "caboclicização" desde o período das Missões (VAZ FILHO, 2018), da década de 90 em diante os 13 povos citados se encontraram em um novo contexto histórico com mais garantias jurídicas, propiciadas principalmente pela Constituição de 1988, e começaram um processo inverso, de "descaboclicização" (VAZ FILHO, 2018), que passa diretamente pela ressignificação dos elementos caboclos regionais e valorização dos elementos indígenas que os compõem, como a pajelança e as festas de santo.

¹² Digo erroneamente pois nas etnografias da região é comum os povos indígenas dizerem que na verdade nunca deixaram de ser indígenas, mas que sofreram um processo de invisibilização

No contexto desta fase pós 88, um dos fatos que iniciou este movimento e que evidencia a importância do xamanismo na região, foi a morte do pajé Laurelino (VAZ FILHO, 2010), curador muito importante no Baixo Tapajós. Seu falecimento trouxe grande comoção a comunidade indígena de Takuara que buscou através da reivindicação étnica os meios de se defender frente as ameaças, sobretudo territoriais, que afetam os povos da região. Os conflitos regionais por terra e o avanço de madeireiras e grileiros também foram fatores catárticos que ensejaram a organização do movimento indígena.

No entanto, para constituir de maneira mais profunda um panorama geral da paisagem etnográfica do Baixo Tapajós, constituída principalmente pelo interflúvio dos rios Tapajós e Arapiúns e suas margens, torna-se necessária uma revisão da história desde os tempos que antecedem o período da colonização, pois:

Temos, como para a maior parte da Amazônia, pouquíssimas tentativas de juntar os fragmentos dos processos históricos que passaram a se desenrolar no baixo Tapajós a partir da colonização, e praticamente nenhuma sobre antes, de quando é dito não apenas ser habitado por numerosa e etnicamente diversificada população, mas também que produzia a sofisticada arte da cerâmica tapajônica (cerâmica santarena). Desta forma, pouco se sabe sobre quem eram, como viviam, ou o que aconteceu com aqueles numerosos e diversificados grupos indígenas que lá se encontravam, de quem se afirmava terem sofrido inexorável processo de extinção ... menos ainda (se sabe) como eram as relações que se estabeleciam entre estes vários grupos, ou como se conformava este contexto multi-étnico e multi-lingüístico. (IORIS, 2011, p.15)

Nos séculos que antecederam à chegada dos portugueses, esta região era densamente habitada e abrigava grandes aglomerados de povoações plurilíngues, politicamente organizadas e entrelaçadas. As intensas interações das populações nativas daquela época já demonstravam o caráter da importância da rede de relações nesta região. Estavam conectadas regionalmente por meio de redes multiétnicas, que englobavam atividades especializadas, incluindo agricultura, trocas e intercâmbio, preparo para a guerra e a formação de estruturas sociais hierarquizadas do tipo chefia (HARRIS, 2015).

Os primeiros contatos dos colonizadores com os indígenas da região do Baixo Tapajós datam de 1542, quando Francisco de Orellana navegou pelas proximidades do rio Tapajós (NIMUENDAJÚ, 1953), neste que foi o primeiro encontro com registro escrito de que se tem notícia entre os europeus e os nativos dessa região. No entanto, os povos originários que habitavam estas terras já estavam por aqui muito antes do que o registro feito pela escrita dos

conquistadores europeus. As escavações arqueológicas mais recentes da região de Santarém, por exemplo, nos trazem evidências concretas de que a civilização tapajônica teve origem no século V (HARRIS, 2015), mil anos antes dos primeiros brancos pisarem por aqui.

Os povos da região do Baixo Tapajós passaram por um processo de profunda transformação na história recente devido as intensas influências coloniais. Além das doenças trazidas pelos europeus e dos conflitos para a conquista, a sua reorganização social foi iniciada de maneira forçada no século XVII pelo missionário jesuíta João Felipe Bettendorff. Em 1671, com a fundação das primeiras missões e aldeamentos na região, foi originado um modo de vida único nestas missões, no qual:

os elementos das culturas indígenas (alimentos, remédios, danças, apego aos pajés) e também da cultura ibérica (procissões, cantos, devoção aos santos) se justapuseram. Como os jesuítas não exerceram – apesar de um regulamento muito rígido – um controle total sobre a população aldeada, a matriz desta nova cultura continuou sendo indígena (PEIXOTO, ARENZ, et al, 2013, p.18).

Pelos relatos históricos de Bettendorff, os habitantes da atual região onde se localiza o município de Santarém possuíam dinâmicas constantes de reterritorialização e mudanças políticas, possivelmente pela sua forma de organização política (HARRIS, 2015). O padre Bettendorff relata que o povo Tapajó estava interligado a outras comunidades de menor porte, de outras etnias (BETTENDORFF, 1990). Ainda que, muito provavelmente não houvesse uma organização política centralizada (ROOSEVELT, 1999).

Quando a missão na região foi de fato criada, as lideranças políticas locais não possuíam mais o mesmo grau de influência, pois foram debilitadas devidos aos conflitos locais. De acordo com o missionário Bettendorff, a liderança Tapajó mais importante era a Maria Moaçara que. Ele narra que era costume haver uma liderança feminina na chefia, numa posição de oráculo (BETTENDORFF, 1990). Dessa forma as atribuições eram sobretudo cerimoniais e espirituais, diferentemente das lideranças masculinas mais voltadas para batalhas.

Exatamente por conta da guerra é que houve o enfraquecimento político que acabou por viabilizar uma implantação mais rápida dessa missão. Os portugueses continuaram expandido suas regiões de influência e escravizando mais índios, enquanto construíam novos assentamentos (HARRIS, 2015). Com o objetivo de garantir a expansão da área de influência do reinado português e também para aumentar as áreas de produção econômica, foi iniciado

este processo de homogeneização linguística, arquitetônica e religiosa, que acabou por influenciar profundamente a organização social e política dos indígenas da região (IORIS, 2009). Obviamente a mão de obra indígena era considerada muito importante para essa expansão, também, econômica. O que impulsionou ainda mais a proliferação de missões por vastas regiões na Amazônia.

Dessa forma, dois momentos primários foram muito marcantes quanto ao impacto para os povos locais da região: primeiramente o período das missões sob o domínio dos jesuítas, em que foram criados estes povoados e assentamentos para catequizar os indígenas e, posteriormente, o controle exercido pelos Diretórios dos Índios que buscavam incorporá-los à sociedade branca, na Era Pombalina.

Nesse período, que durou de 1757 a 1798, as políticas assimilacionistas continuaram a promover reorganização dos grupamentos étnicos existentes para "disponibilizá-los ainda mais largamente como mão de obra, atendendo aos interesses do projeto agrícola que se intentava para a Amazônia" (IORIS, 2009). Isto culminou em mais uma das etapas no processo de invisibilização das populações da Amazônia. Houve um amplo esforço para transformar o indígena em verdadeiros colonos, vassallos dos portugueses (RODRIGUES, 2016).

Até metade do século XVIII, a região padecia com o estabelecimento das missões jesuítas e de suas políticas que visavam primeiramente a catequização dos indígenas e, anos mais tarde, a sua inserção no modelo de organização social português. Com o fim das missões na era pombalina, a partir da segunda metade do século XVIII em diante, as antigas missões tornaram-se verdadeiros aldeamentos multiétnicos, dessa vez chamadas principalmente de vilas, nos quais a presença dos portugueses não missionários passou a florescer. (MENÉNDEZ, 1998).

Os momentos históricos anteriormente mencionados impuseram formas de controle que modificaram extensamente a forma de viver dos povos locais e dessa forma gerou uma profunda transformação na organização das sociedades indígenas da região. O imaginário europeu sobre os indígenas das Américas era marcado pelo preconceito e pela visão religiosa católica da época, que no início do período do descobrimento ainda pregava que os nativos do novo continente não tinham alma.

O cultivo do etnocentrismo na Europa daquela época foi causa para o desenvolvimento e perpetuação de um processo de colonização marcado pela tentativa de inserção do indígena no padrão de organização social europeu e conseqüente transformação do seu cotidiano e seus

hábitos em uma realidade mais palatável aos colonos. Embora tidos como teimosos e até indomáveis, os colonizadores impuseram seus costumes aos indígenas através da catequese, das missões e da força, guiados pela máxima “La letra con sangre entra”.

Após o período das missões na região, inserida na província do Grão-Pará, o grande marco foi a Guerra dos Cabanos (1835-1840). A Cabanagem, como também é chamada, foi um levante que envolveu a participação ativa da população e teve motivações sociais. Foi desencadeada devido às condições de extrema pobreza, escassez de alimentos e prevalência de doenças que estavam afetando o povo (HARRIS, 2010). A população local, que vivia marginalizada, dentre indígenas e mestiços, e que morava em cabanas - por isso o nome Cabanagem - desempenhou um papel central na revolta:

Imaginamos a floresta como um lugar de acampamentos temporários. Talvez o fosse em certos casos, como no dos rebeldes cabanos, mas em muitos outros era o centro da vida ameríndia. Havia aldeias de malocas, construções rituais, fortificações de defesa, jardins e canais irrigados. Dentro dela havia também todo tipo de tráfego, humano e material, alguns moldados em parte por atividades coloniais. Portanto, a “floresta” era, de fato, o reino de uma miríade de etnicidades ameríndias conectadas por alianças, comércio, guerra e parentesco - e, durante a Cabanagem, os rebeldes viam-se como seus defensores. Havia neste momento uma conexão íntima e profunda entre pessoas e territórios. (HARRIS, 2015, p.17)

A insurgência ocorreu desde a região de Belém até o rio Negro e ceifou a vida de milhares, em um grande extermínio de povos nativos e de escravos. O levante das "massas oprimidas" gerou uma resposta das autoridades para reprimi-lo e fomentou o sentimento de animosidade racial (BOLAÑOS, 2010). Houveram diversas ofensivas e batalhas para restaurar o controle militar, o que levou à perseguição dos insurgentes.

Anteriormente, durante o período das Missões Jesuítas, já havia ocorrido um intenso processo de "descimento" de indígenas de diversas etnias para serem assentados nas missões. Já durante a Cabanagem, houve pelo contrário, uma forte "reinteriorização" das populações indígenas. Um dos motivos pelos quais acredita-se que os registros históricos das populações indígenas na região nos anos 1800 sejam escassos:

Talvez isso explique por que os naturalistas, viajando pelo baixo Tapajós no século XIX, não registraram ter encontrado grupos indígenas ao longo de suas margens, mas apenas “vestígios das antigas aldeias” (Coudreau, 1977, p. 17). Esse movimento

de retorno ao centro das matas só foi alterado com o desenvolvimento da economia da borracha, no final do século XIX, quando começaram a restabelecer uma relação com as áreas da beira do Tapajós. (IORIS, 2009, p.12).

Os cabanos, como eram chamados os insurgentes, lutaram por sua sobrevivência, por seus direitos e por uma república sem escravidão. A importância da Cabanagem para as comunidades do Baixo Tapajós é tremenda, pois é um evento constantemente presente na memória das pessoas (VAZ FILHO, 2010) e, na atualidade, é parte fundamental de sua história de resistência indígena.

Ainda hoje, muitas pressões se instauram sobre os territórios indígenas da região (CORRÊA, 2019), causando conflitos e ameaças aos locais, que precisam lutar por seus direitos. Estes fatos ocorrem por disputas de interesse pela terra, pela grilagem, pela criação de garimpos, pela expansão desordenada do agronegócio e, até mesmo, pela especulação do mercado imobiliário (CORRÊA, 2019).

Neste ambiente conflituoso, os estudos etnográficos contribuem na luta pelo acesso aos direitos dos povos indígenas (PEIXOTO, 2013) e, também, para o fortalecimento do seu movimento político na região, que se insurge contra constantes intimidações e retrocessos constantes.

Um exemplo foi a tentativa equivocada da primeira instância da Justiça Federal do Pará¹³, em 2014, de negar o direito ao autoconhecimento dos povos da Terra Indígena Maró - Arapiuns e Borari - ao setenciar que os locais na verdade não eram indígenas e sim populações ribeirinhas. Esta decisão foi revogada pela segunda instância no ano seguinte, fato para o qual contribuiu muito um parecer do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no qual ele afirma que “A identidade indígena não é um “fato” residual e temporário, mas uma alternativa perene de cidadania. Os índios saíram do limbo político com o artigo 231 [da constituição], que consagra o instituto do indigenato como reconhecimento da caducidade histórica absoluta do nomos da terra inaugurado com a invasão da América pelas potências europeias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). De toda forma, este julgamento foi muito simbólico e demonstra o quanto os povos indígenas do Baixo Tapajós ainda são perseguidos.

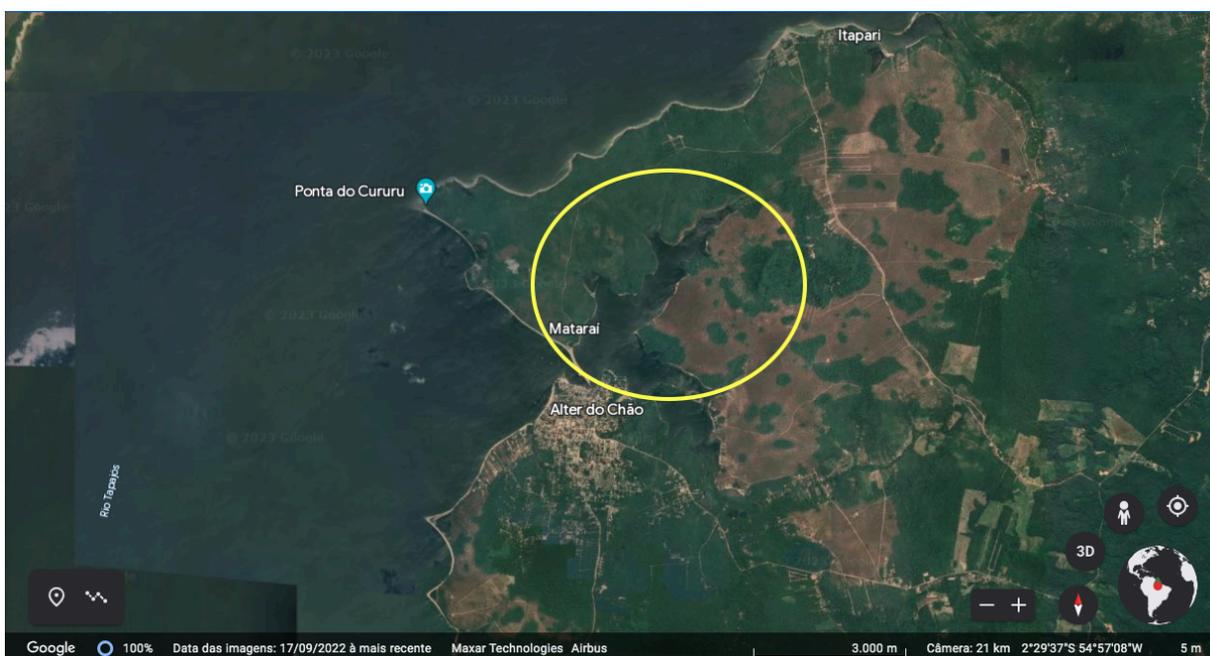
¹³ JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM PROCESSO: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). AUTOR: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. AUTOR: ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE TRABALHADORES AGRO- EXTRATIVISTAS DE PRAINHA E VISTA ALEGRE DO RIO MARÓ E OUTROS. RÉUS: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO e UNIÃO.

1.2 Alter do Chão

A localidade aonde ocorreu esta pesquisa se chama atualmente de Alter do Chão. Nos dias atuais possui em torno de 6000 habitantes fixos dentre indígenas e não-indígenas. A sua população flutuante, aquela composta por turistas e não residentes, aumenta sobretudo no que se chama de alta temporada, nos meses de agosto a dezembro, pois o fluxo das águas dos Tapajós entram no período da seca e emergem as praias nas margens do rio. A atividade turística consiste na principal atividade econômica.

Alter do Chão localiza-se no município de Santarém, às margens do rio Tapajós e do Lago Verde. A Terra Indígena reivindicada pelos Borari, no entanto, é maior e se estende para comunidades que vivem no entorno da zona urbana de Alter. A zona urbana consiste em uma área de cerca de 5km² tradicionalmente habitada pelos Borari e por imigrantes que lá fixaram residência. As comunidades do entorno são localizadas na região chamada de Eixo Forte, que consiste na estrada PA-457, que liga a zona urbana de Santarém à zona urbana de Alter do Chão.

Figura 2 - Imagem de satélite de Alter do Chão com a identificação da região do Lago Verde



Fonte - Extraído do Google Earth em 03/09/2023.

Parte dos Borari vivem em um ambiente urbano. Alter do Chão, inclusive, está marcada como zona urbana no processo de delimitação em andamento na FUNAI, devido a esta característica de intenso fluxo com o município de Santarém, de ter uma economia local

que recebe muitos turistas e de ter este tratamento pelo município. Os Borari, no entanto, habitam também as comunidades do entorno, com as quais possuem um intenso fluxo migratório sazonal para onde geralmente vão durante o período das chuvas e do inverno amazônico. Somam uma população de cerca de 750 indígenas (PEREIRA, 2009).

Essas comunidades que mantêm vínculo estreito com Alter do Chão são: Caranazal, Tapururi, Serra do Mocotó, Taperinha, Juvita, Laranjal, São Raimundo, Areia Branca e São Pedro. Todas elas também foram fundadas e são habitadas pelos Borari. Eram roçados, áreas de plantios ou sítios familiares, que com o passar do tempo foram se tornando outras comunidades mais independentes e em que parte das famílias que para lá foram fixaram residência. Por sua vez, no entorno dessas comunidades, há diversos sítios arqueológicos, também mencionados pela oralidade dos Borari, que constantemente reafirmam seu vínculo, com a posse e uso desse territórios.

Figura 3 - Imagem de satélite com as delimitações reivindicadas da Terra Indígena Borari de Alter do Chão e a microrregião do Eixo Forte,



Fonte - Imagem de satélite com as delimitações reivindicadas da Terra Indígena Borari de Alter do Chão e a microrregião do Eixo Forte, extraído do Google Earth em 03/09/2023.

Legenda da Figura 2:

- A elipse em vermelho representa a microrregião aproximada do Eixo Forte
- O limite da linha amarela representa a área aproximada reivindicada pelo povo Borari
- Regiões numericamente identificadas: 1 Alter do Chão, 2 Caranazal, 3 Tapururi, 4 Serra do Mocotó, 5 Taperinha, 6 Juvita, 7 Laranjal, 8 São Raimundo, 9 Areia Branca e 10 São Pedro.

Os Borari se organizam oscilando entre a zona urbana de Alter do Chão e comunidades rurais mais afastadas no Eixo Forte¹⁴, a depender de cada núcleo familiar e de onde possuem suas residências. O processo histórico de transformação do uso dos espaços ocorreu e continua a ocorrer mas sem alterar o que significa ser indígena para os Borari: seu vínculo com a terra e os seus lugares. O pertencimento é uma definição que supera os estereótipos negativos que ainda persistem em relação ao que é ser indígena.

Não por acaso, o movimento de reivindicação de direitos da etnia indígena Borari coincidiu com a reivindicação da Terra Indígena Borari de Alter do Chão. Os Borari só iniciaram a sua reivindicação de direitos indígenas 15 anos depois da Constituição de 1988. Isso ocorreu porque mais ou menos na década de 1990 houveram muitas mudanças fundiárias em todo o município de Santarém, particularmente em Alter do Chão. Houveram mudanças regionais marcantes como o asfaltamento da PA-467 (que liga Santarém a Alter) no ano de 1992, além atratividade pelas belezas locais.

Todo esse contexto trouxe santarenos e pessoas da região Oeste do Pará para terem casas de veraneio em Alter do Chão. Ao fim e ao cabo, o aumento da população de Alter do Chão de forma desenfreada gerou a especulação imobiliária, que foi consequência do aumento do turismo mas, principalmente, da compra e venda desordenada de terrenos e do processo de gentrificação em curso.

Foi neste cenário que um cidadão chamado Rui Nelson ocupou ilegalmente uma das áreas de Alter do Chão, correspondente hoje ao bairro Jacundá. A sua invasão gerou a revolta dos Borari (SARDINHA, 2023) pois ele expulsou moradores antigos e trouxe violência armada para defender suas invasões. Sem haver a presença eficaz dos órgãos públicos para retomar a ocupação ilegal de suas terras, os Borari recorreram o Ministério Público Federal e a FUNAI, iniciando o processo de demarcação da Terra Indígena Borari de Alter do Chão, atualmente (2023) ainda em fase de identificação.

1.3 O povo Borari

Os Borari são chamados de diversos etnônimos que são parônimos na literatura histórica, dentre Borari, Ipuerary, Corari (NORONHA, 1856), Hibiraribe, Ybiraryb, Puerari (RODRIGUES, 1875), Mburari e Buirari (SUSSUARANA, 2000). A região que corresponde

¹⁴ A região do Eixo Forte é uma microregião administrativa do município de Santarém localizada ao longo da rodovia PA-467 na área entre Alter do Chão e a sede urbana de Santarém.

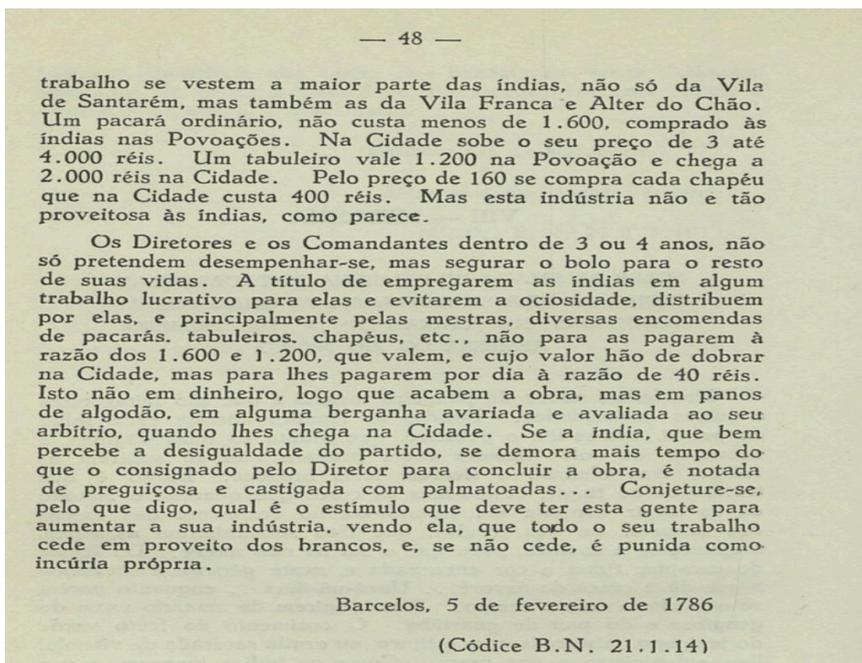
hoje a Alter do Chão já era habitada por indígenas antes do estabelecimento da missão Borari (PEREIRA, 2009). No entanto, no século XVII, o missionário jesuíta Padre Antônio Pereira teria descido indígenas das etnias Cayoanas e Tapaipurus para lá estabelecer uma missão, sendo posteriormente seguido pelo missionário José de Souza, que teria levado mais indígenas, das etnias Napaipurus e Curares (RODRIGUES, 1875).

Essa missão era subordinada à missão Nossa Senhora da Conceição dos Tapajós, sediada na zona urbana de Santarém. Foi somente em 1738 que foi fundada a missão Nossa Senhora de Purificação dos Borari. (SANTOS, 1999). Apenas 20 anos depois, quando se iniciava o Diretório dos Índios, em 1758, é que a missão Borari passou a ser denominada de vila de Alter do Chão, possivelmente batizada desta forma por conta do município de mesmo nome localizado no distrito de Portalegre, em Portugal.

O "Diretório dos Índios", implementado no século XVIII pela Coroa Portuguesa na Amazônia, visava regularizar e controlar a relação entre os colonizadores e as populações indígenas. Na região do Baixo Tapajós, o Diretório influenciou profundamente a dinâmica sociocultural e econômica, promovendo o aldeamento, a imposição da língua portuguesa, e a integração ao sistema econômico colonial, através da catequização e da imposição do trabalho da mão de obra indígena.

Esse processo, apesar de buscar uma "proteção" oficial aos indígenas, resultou na perda de sua autonomia, gerando impactos duradouros organização das comunidades locais e a sua exploração, como se pode ver a seguir em trecho do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira que em 1786 narrou a exploração do trabalho das mulheres indígenas de Alter do Chão em sua obra Viagens filosóficas pelo Grão-pará:

Figura 4 - Trecho da obra original Viagem Filosófica: pelas Capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá: 1783-1792



Fonte - Trecho extraído da obra FERREIRA, A. R. Viagem Filosófica: pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá: 1783-1792: Iconografia; v.1: Geografia e antropologia; v.2: Zoologia. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.

Sobre a origem do etnônimo Borari, o botânico João Barbosa Rodrigues relata em seus estudos que a denominação pode estar ligada muiraquitãs (contas verdes) achadas na região de Alter do Chão e muito trocadas na época. Em suas viagens de pesquisa pela Amazônia, Rodrigues se deparou com a seguinte narrativa local:

Em maio de 1872, chegando eu à cidade de Santarém, no rio Tapajós, e informando-me das diversas localidades do mesmo rio, desejei saber se conheciam a origem do nome Borary ou Puêrary, com que era conhecida a antiga missão, hoje vila do Alter do Chão. Na aldeia de Santarém ainda existem descendentes dos índios missionados em Puêrary, que me afirmaram ter a extinta missão esse nome, devido às contas verdes ou amarelas, que então se encontravam no Lago Verde e nas margens de um ribeirão que, por essa circunstâncias, tomou esse nome, que pela língua tupy significa rio das contas ou água das contas. A tradição é que essas contas eram para ali levadas pelos Tapayunas, que as iam buscar no rio Jamundá, entre os Uaboys e Cunurys, que as recolhiam de outros índios ou das Amazonas. (RODRIGUES, 1884, p.182)

Figura 5 - Muiraquitãs da coleção do Museu do Encontro do Estado do Pará, na cidade de Belém (Brasil), com indicação dos seus principais componentes minerais.



Fonte - Foto de Marcondes Lima Da Costa.

Atualmente, dentre os indígenas de Alter do Chão, é dito que o etnônimo Borari significa flecha envenenada, de acordo com a cacica dona Neca Borari. Trata-se de uma referência explícita à feitiçaria, em acredita-se que o arco da flecha é na verdade o arco dos olhos, a face frontal do crânio. E que a verdadeira flecha é o olhar. É dito que recai um feitiço sobre as pessoas para quem o Borari olhar com os “olhos maus do veneno”.

O explorador inglês Henry Bates esteve na região após o período da Cabanagem, que terminou em 1840, e afirmou que as guerras haviam causado a morte de cerca de 40% dos habitantes de Santarém (BATES, 1979). Especificamente sobre Alter do Chão, disse que:

poucos deles escaparam ao massacre subsequente, e por esta razão quase não se veem homens velhos e de meia-idade no vilarejo (BATES, 1979, p.128).

A Cabanagem, além de ter causado a morte de muitos indígenas, acabou por causar um processo no caminho contrário ao dos descimentos. Causou um processo de reinteriorização, em que muitas famílias se viam obrigadas a migrar para áreas mais longínquas com o intuito de viver uma vida pacífica mais distante dos conflitos. Foi nesse contexto da Cabanagem em que se acredita que alguns Borari foram para o rio Maró, dando

origem ao território que atualmente é denominado como Terra Indígena Maró (RODRIGUES, 2016).

Após o século XIX, as mudanças significativas na socio-política regional causadas pelas missões jesuítas, pelo Diretório dos índios e pela própria Cabanagem culminaram na invisibilização dos povos indígenas na região de Santarém (RODRIGUES, 2016), aonde os indígenas passaram a se inserir numa economia local informal, em busca de postos de trabalho como pescadores, remadores, barqueiros, roceiros, dentre outras funções ligadas ao cultivo da terra. Esta invisibilização perdurou por décadas e, sem sombra de dúvida, foi elemento central para o tempo extenso que levou para que os Borari só viessem a reivindicar seus direitos enquanto povo indígena no ano de 2003, quando tiveram seus direitos sobre suas terras ameaçados.

Atualmente, os Borari são inseridos, em sua maioria, no contexto urbano de Alter do Chão e fazem parte da economia local. Há dentre eles artesãos e artesãs, catraieiros, professores, dentre outras profissões diversas. É comum carregarem um dos seguintes sobrenomes: Sardinha, Lobato, Costa ou Vasconcelos. As famílias se organizam em casas e suas relações de afinidade entre distintos grupos familiares seguem dinâmicas de sociabilidade peculiares, que passam pela realização de festividades locais, como o Sairé, ou por exemplo, por ser "tradicional" que os "filhos de Alter", uma expressão nativa para se referir a quem nasce na por lá, frequente a Escola Indígena Borari.

Esta escola, ainda que não seja exclusiva para indígenas, é um dos centros do movimento político indígena em Alter do Chão. É lá que se centram em realizar aulas de Nheengatu, língua que foi proibida junto com outras línguas indígenas no período dos Diretórios Indígenas (PEIXOTO, 2019) e ensinam também outros temas locais importantes, por exemplo, a história envolvida na Festa do Sairé. Segue-se que nos últimos anos, a escola também foi palco de disputa política com a prefeitura de Santarém, quando os Borari reivindicaram para si o direito de escolher a maior parte dos professores da escola, por se tratar de uma escola indígena.

Os Borari falam a língua portuguesa mas possuem no Nheengatu a sua referência de língua indígena, que ainda é utilizada em alguns momentos, como em versos na festa do Sairé. Esta Festa é central para os Borari e marca sua coletividade indígena, pois costuma ser o momento do ano em que as famílias se reúnem em diversos afazeres para realizar partes do Sairé. Nela é realizado, por exemplo, o puxirum, que consiste num trabalho coletivo em prol de

um objetivo comum, como a montagem do barracão da festa. Nela é distribuído e consumido, também, o tarubá, que consiste numa bebida fermentada feita a partir da mandioca.

O Sairé¹⁵ atual consiste numa celebração do Divino Espírito Santo e num momento de festa para a comunidade, que dura cerca de uma semana e na qual são realizadas danças, rezas, rituais e músicas. A Festa do Sairé trás também elementos da catequese imposta pelos missionários jesuítas no século XVIII (CARVALHO, 2012), como o símbolo do Divino e a cruz católica.

Os Borari possuem uma relação especial com o seu território de Alter do Chão e narram histórias sobre seres encantados que habitam diferentes partes de lá. Os encantados fazem parte do cotidiano, de suas músicas e de suas memórias. A Mãe D'água, o Boto, a Cobra Grande, o Cavalo Branco, o Nego do Carauari, o Mestre João guardião da Floresta Encantada, são alguns dos mais conhecidos. É particularmente nessa relação do povo Borari com seu território, com os seres não humanos que o habitam e suas relações xamânicas que esta etnografia buscou se centrar.

1.4 Nota preliminar sobre o xamanismo

O xamã é "o antipositivista e o antirrelativista: ele encara um mundo composto exaustivamente por sujeitos, dotados de agência e intenção" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e, transitando nele, "age como um tradutor" (CARNEIRO DA CUNHA, 1998). Dessa forma, o xamanismo é a expressão mais emblemática da inconstância e do aspecto transformacional indígena, no qual a mutabilidade não é fraqueza, é, por outro lado, um pilar fundamental de suas existências (SÁEZ, 2018).

De forma geral, os xamãs são considerados os povos originários dos cosmos, mantenedores das características "primitivas" que foram perdidas quando de uma "época da separação dos homens e animais" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Na Amazônia, é comum xamãs absorverem elementos do cristianismo e continuarem a praticar a pajelança com uma união de todos os elementos, inclusive de outras religiões não cristãs. Esta temática é aprofundada, por exemplo, pelo pesquisador e antropólogo indígena Florêncio Vaz (2010) em que narra que um dos elementos que potencializou este fenômeno na região do Baixo Tapajós foi a necessidade de auto-preservação dos indígenas:

¹⁵ Existem estudos mais aprofundados sobre a Festa do Sairé e a sua história, para isso consultar: CARVALHO (2012).

Ouvi relatos de que no baixo Tapajós, nos anos 1950, padres expulsavam da capela e repreendiam, publicamente, pessoas que fossem identificadas como *pajés*. Por isso se compreende todos os *pajés* afirmem ser católicos. E mais que isso, nas suas *benzições*, eles fazem orações em que citam os nomes de Jesus, da Virgem Maria e de outros santos católicos. (VAZ, 2010, p.47).

Na região do Baixo Tapajós, o xamanismo dos sacacas¹⁶ (*pajés*) é ao mesmo tempo indígena e, para alguns, "sincrético" (DE LIMA, 2019). Os sacacas trazem seu poder inato, de nascença, e se utilizam dele para vestirem *capas*¹⁷ e para adentrarem o plano dos encantados e com eles manter contato, enquanto o inimigo, o feiticeiro¹⁸, “se gera para bicho”. O sacaca, além disso, transforma-se em animal e, por outras vezes durante sonhos ou algum tipo de incorporação, aprende rezas, usos de plantas e preparos de remédios (SÁEZ, 2018). No entanto, minha visão é mais próxima do antropólogo Ricardo Nozes Romcy-pereira, num entendimento menos sincrético e mais relacional da socialidade no Baixo Tapajós:

Nesse quadro geral, entendo que a noção de sincretismo não seria a melhor forma de compreender a relação entre as tradições locais e os múltiplos fluxos culturais externos nessa região, uma vez que outras etnografias realizadas em áreas próximas sugerem a existência de “sistemas interpretativos” (VAZ FILHO, 2010), “dinâmicas civilizatórias” (LIMA, 2015) e “dispositivos de atualização e potencialização cultural” próprios (CORDEIRO, 2017) que orientam os termos pelos quais coisas, pessoas e ideias “de fora” são incorporadas. Caberia então indagar como essas potências são mobilizadas e as formas pelas quais elas se atualizam. (PEREIRA, 2018, p. 158).

É neste ponto que é particularmente importante o desenvolvimento desta etnografia, para aprofundar a compreensão local sobre a socialidade das relações no Baixo Tapajós. Para isso busco, num ensaio etnográfico no próximo capítulo, responder junto com o povo Borari a importantes perguntas etnográficas, como: Quais elementos compõe a pessoa Borari? Qual é a

¹⁶ Nome de origem Tupi dado na região aos curadores e pessoas dotadas com o dom de contato com os espíritos e da cura de nascença, que podem viajar pelo fundo dos rios e lagos e que praticam ou não a pajelança.

¹⁷ Sinônimo para corpo físico, que pode mudar igual a uma vestimenta.

¹⁸ De acordo com Florêncio Vaz (2010) o feiticeiro é: “é uma categoria de acusação, cuja função é atribuir falta ou delito, incriminar, independente da condição sociocultural e racial dos agentes assim designados. Nesse sentido, os feiticeiros são, necessariamente, revestidos de atributos sociais e culturais simultaneamente excepcionais e negativos.”

atuação dos sacacas? Como se dão as relações dos Borari com os *encantes*¹⁹ e com os encantados?

CAPÍTULO 2 - ETNOGRAFIA DA PAJELANÇA EM ALTER DO CHÃO

A malineza é um aspecto central da pajelança no Baixo Tapajós e consiste em “uma força intrínseca do comportamento de encantados, pessoas, animais, objetos e de estados emocionais e fisiológicos” (MAUÉS, 2001). Os curadores e pajés da região são comumente chamados para evitar, tratar ou neutralizar a malineza de humanos e encantados, sendo estas algumas de suas funções mais importantes (PEREIRA, 2018). A malineza é, sobretudo, uma resposta à quebra de acordos previstos entre humanos e não-humanos.

Há mais de meio século, Galvão, em sua obra “Santos e Visagens” (1955), trouxe a categoria de malineza para abordar as concepções locais das causas de acometimentos e adoecimentos no Pará. Galvão elucidou que os encantados mantinham uma relação de causa e efeito com o adoecimento dos ribeirinhos e que estes precisavam manter uma relação protocolar para evitar a malineza que poderia ser consequência da não obediência a certos acordos ou exigências dos encantados.

A malineza é a força que pode originar o que os Borari chamam de *espanto*²⁰, o *quebranto*²¹, a *judiaria*²², o *mau olhado de bicho*²³ ou o *roubo da sombra*²⁴. Consiste numa característica dos encantados, animais, bichos, visagens²⁵ e também até dos humanos, relacionada a uma potência de causar males, dentre os quais doenças físicas, espirituais e até a morte. Comumente, estão mais expostas as pessoas que não sabem muito “dessas coisas”, como crianças, as que vivem ou trabalham mais próximo a *encantes*, como caçadores e pescadores, ou mesmo as que, por algum físico, estão numa condição em que “atraem” os encantados, como mulheres menstruadas e puérperas. Dessa forma:

¹⁹ Nome dado as moradas dos encantados, geralmente matas, serras, igarapés, pontas de praias e o fundo dos rios.

²⁰ Espanto é um estado biopsíquico alterado associado ao susto ou a alguma judiaria de bicho.

²¹ Quebranto é uma enfermidade provocada pelo olhar das pessoas.

²² Judiaria é um termo generico para definir algum male causado, seja por um encantado, um bicho, um animal ou um humano. Pode ser sinônimo de feitiçaria, de roubo de sombra e outras mazelas.

²³ Mau olhado de bicho é sinônimo de mal físico ou enfermidade causado pela malineza de algum bicho ou encantado.

²⁴ O roubo da sombra é uma das judiarias que podem ser causadas por um encantado ou por um bicho, em que ele a rouba da pessoa e a leva para o encanto, sem a qual a pessoa adocece e pode até vir a morrer.

²⁵ Visagens são espíritos, espectros ou vultos, geralmente sinônimos do termo “alma penada”, de pessoas cujo espírito ainda vagam por aí.

Os processos de adoecimento estão relacionados ao trânsito por uma paisagem poderosa, povoada por outros sujeitos donos de um domínio particular (FAUSTO, 2008). O trânsito nessas paisagens demanda uma habilidade de negociar com esses donos e de se precaver contra a potencial malineza (WAWZNYAK, 2010) desses seres, que podem, sem motivo aparente, provocar sofrimento nas pessoas que atravessam seus domínios (PEREIRA, 2018, p.245).

Os encantados possuem a malineza, assim como seres humanos também. Esta potência de causar um efeito negativo ao outro é uma peça chave do sacaquismo, que por sua vez está compreendido pelo sistema regional da pajelança cabocla do Baixo Tapajós e pode ser, também, um sinônimo para este. A interrelação com o sistema regional pode ser identificada no compartilhamento de características comuns, na troca de saberes e no trânsito de pessoas e de narrativas.

Neste sentido, optei por encerrar esta parte introdutória do ensaio etnográfico, enfatizando as correlações do sistema regional da pajelança, por meio de três versões narrativas diferentes encontradas em distintas localidades em conversas com curadores. A primeira é em Alter do Chão, descrita por mim, com os Borari. A segunda foi parte da etnografia de WAWZNYAK (2010) com os Tupaius da comunidade Paraíso. A terceira foi da etnografia de ZUCKER (2022) com os Tupinambás na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns.

Versão 1

Em Alter do Chão, é comum que os Borari respondam com mistério ao que se relaciona aos encantados, a quem atribuem a agência sobre determinadas situações e também a responsabilidade. O rezador Osmar Vieira, por exemplo, me contou uma história sobre o Noratinho, que virava uma cobra grande no Lago Verde e que mergulhadores na época relataram ter visto um túnel subterrâneo que passa por baixo da Ilha do Amor e se estende além dela, que passou a ser considerado a passagem dessa cobra e local de sua morada. Me contou também a seguinte história:

Norato era um curador na região de Alter do Chão. A história era de que ele estava pescando no Lago Verde e, de repente, um boto passou por ele e ele o feriu com uma zagaia de pesca. Em seguida, sua canoa começou a girar em uma espécie de redemoinho e ele desceu para dentro da água. Lá ele foi levado para a Cidade

Encantada que fica no Caranazal e ao chegar encontrou um velho com um casco de tracajá nas costas, que o levou até uma casa onde havia um jovem com febre e dor, o boto ferido. O velho disse que Norato só poderia ir embora quando curasse o jovem, já que havia sido ele a feri-lo. Norato, que também era pajé, curou o jovem e retornou para a superfície após três dias, sendo que havia passado somente um dia para quem estava na superfície. O tempo lá passa mais devagar. Assim sendo toda a comunidade de Alter do Chão ficou extremamente preocupada pelo seu sumiço. A música do pajé Norato é assim:

♪Eu me chamo Noratinho, Noratinho encantador. Na água sou uma cobra grande, em terra bom curador. Na água, sou uma cobra grande, em terra bom curador.

Versão 2

Um camarada estava pescando, apareceu um colega: era um boto mexendo na rede. Ele pegou a zagaia, tocou na costa do boto. Aí o boto foi embora, com a zagaia na costa. Com umas horas, veio uma canoa, lá de fora — isso era mais ou menos de noite. Vinha remando, remando, chegou lá, falou com o pescador:

— Olha, companheiro, nós viemos aqui porque você feriu um colega nosso e ele está passando muito mal no hospital. E só quem pode curar ele é você. Aí o pescador respondeu pra ele:— Eu feri o companheiro de vocês?

— Feriu.— Não, não feri.— Feriu.— Não feri. Eu joguei uma zagaia foi num boto, mas não foi em gente.— Pois é esse mesmo. Agora você tem que ir pra curar o nosso colega, que tá doente.— Como é que eu faço pra ir pra lá?— Embarque aqui na nossa canoa, nós vamos lhe levar lá. Você cura ele e, de lá, nós vamos te trazer aqui. Aí ele embarcou e foram embora pra fora. Quando chegaram no meio do rio, o camarada disse pro pescador:— Agora feche o olho. Aí o pescador fechou o olho.— Você só vai abrir o olho quando nós mandar você abrir o olho. O camarada fechou e, quando ele disse ‘Abre o olho’, que ele abriu, ele estava no fundo da água. Viu lá o boto com a zagaia na costa, viu lá o médico. O médico que tava dando assistência pro boto era um tracajá bonito de tamanho. Aí ele foi, chegou lá e disse:— Ah, sim, é você o rapaz que eu lhe zagaiei, mas vou já tirar a zagaia. Aí, ele foi com jeito, deu um puxão, tirou a zagaia da costa do boto. Lá ele foi, entregou ao médico tracajá. O tracajá foi e fez o curativo, o boto ficou bom. Na hora que fica bom, ele via, lá onde estava o boto nesse hospital, a quantidade de boto ferido através de zagaia. E ele também via que muitos peixes, que o pessoal às vez fura e não aproveita, estavam lá também, se curando com o médico tracajá. Aí, os camaradas vieram trazer ele. Mandaram ele fechar o olho. Quando

ele fechou, a hora que ele buiô [boiou] já foi perto da canoa (WAWZYNIAK, 2008)

Versão 3

Certa tarde, dona Nazaré contou, de sua rede, a seguinte história:

Uma mulher dormia separada, na casa. Sem porta alguma. Só uma casinha de palha mesmo. Todo dia vinha um homem à noite, ter com sua filha. Diziam que era o boto.

O pai então decidiu que iria ficar em cima do cajueiro, espreitando. Passou o homem. Na volta, lhe deu uma flechada, com o arpão. Nas costas. E então ouviu um barulhão do corpo caindo na água. Platummmm.

Dia seguinte, falaram para ele que ele tinha flechado alguém, que tinha um homem com uma faca nas costas. “Mah, como?! Eu num flechei ninguém”.

Então ele foi até a casa dos botos, no fundo do rio. Entrou no rio, de roupa. Os botos falaram para ele que era a casa da justiça, que era pra ele tirar o arpão das costas do boto que havia flechado. Então ele tirou esse arpão. “Agora você já tá bom, que eu tirei essa faca de você. Vou embora”.

“Mas não, você ainda precisa me levar pra casa e cuidar de mim”.

Que nada. O homem foi embora. No caminho, ficou berrando: “comissárioooo! Comissárioooo! Comissárioooo!” Era a tartaruga. Ele então levou pra casa e assou. (ZUCKER, 2022, p.322)

A partir de um olhar etnográfico, as três versões da história oral demonstram uma profunda conexão entre os seres humanos e o ambiente natural em que estão inseridos, bem como uma relação especial com os encantados. Em todas as narrativas, o boto, um animal emblemático da região amazônica, é o protagonista, sendo ferido por uma ação humana e, posteriormente, desencadeando uma série de eventos que sai do mundo dos humanos. A primeira versão destaca a figura do pajé Norato e sua habilidade de cura, bem como sua transformação entre diferentes formas de existência; a segunda foca na relação de responsabilidade entre o pescador e o boto, com a apresentação de um médico tracajá que cuida dos feridos no *encante*; e a terceira narra a experiência de um pai que, ao tentar proteger

sua filha, acaba ferindo o boto e, conseqüentemente, envolve-se em uma aventura subaquática.

Ao analisarmos as três versões lado a lado, percebemos que, apesar das diferenças nas tramas e detalhes, todas convergem para a mesma ideia: a interação entre humanos e seres encantados, e a necessidade de restituição ou cura após um ato de violência. Os botos, em todas as histórias, representam seres dotados de agência e potencial de transformação, cujo destino é diretamente afetado pelas ações dos humanos. Em cada narrativa, há uma viagem ao mundo subaquático ou a um local especial onde o boto ferido é tratado ou onde o humano é confrontado com as conseqüências de suas ações.

Inclusive, ouvi de um dos narradores depois da história, que se o boto não fosse curado, o protagonista permaneceria para sempre no *encante*, ou seja, reforçando a gravidade e responsabilidade intrínseca às ações humanas diante dos encantados e, em última análise, da natureza. Esta noção sublinha a importância de respeitar e coexistir harmoniosamente com os seres não-humanos da região, pois qualquer transgressão pode ter conseqüências profundas e irreversíveis para o indivíduo envolvido.

Em conclusão, essas narrativas refletem a complexidade das relações entre humanos, natureza e seres míticos na região amazônica. Através destas histórias, percebe-se uma profunda conexão e respeito pelos seres encantados, particularmente o boto. Elas também evidenciam a importância da pajelança, que compõe um sistema regional de práticas, onde a interação entre os mundos físico e espiritual é uma constante, e onde a cura e a restituição são fundamentais para manter o equilíbrio entre esses mundos.

A partir destas diferentes versões narrativas da mesma história, é possível vislumbrar que os povos do Baixo Tapajós compartilham de elementos comuns na sua cosmovisão, o que tornou necessário aprofundar, a seguir, as relações regionais da pajelança no Baixo Tapajós com esta etnografia.

2.1 As relações regionais da pajelança no Baixo Tapajós

No panorama contemporâneo da etnologia, uma abordagem inovadora e reveladora tem ganhado espaço e relevância. Trata-se da cosmopolítica, conceito concebido pelos filósofos Isabelle Stengers e Bruno Latour, que se propõe a investigar e compreender a inter-relação entre humanos e não humanos em ambientes que conjugam elementos tanto

sociopolíticos quanto cosmológicos (STENGERS, 2010). Neste sentido a cosmopolítica expande o espaço político e ao mesmo tempo urge a necessidade de distanciar o fazer científico da ditadura da visão humana (STENGERS, 2018), englobando visões de mundo outras que não somente as dos seres humanos. Assim, o cosmos passa a ser percebido enquanto fórum para manifestações políticas de agente humanos e não-humanos, como os encantados, em que a guerra e a paz devem ser pensadas e negociadas não somente dentre humanos e para humanos, mas por e para todo o cosmos (LATOURE, 2004).

Esta perspectiva desafia as tradicionais dicotomias entre as categorias de "natureza" e "cultura", lançando luz sobre cosmologias indígenas nas quais a fronteira entre seres humanos e não-humanos é tênue e permeável. Em tais cosmologias, a corporeidade e a perspectiva individual são fundamentais para a compreensão do mundo e do lugar do ser humano nele. Este texto aprofundará essas ideias, explorando sua manifestação e relevância, principalmente no contexto do Baixo Tapajós.

Os povos da Amazônia e de outras partes da América do Sul têm percepções humanas e não humanas marcantes sobre o mundo, povoadas por uma variedade de estruturas conceituais. Nesse sentido, Viveiros de Castro (1996) introduziu o termo "multinaturalismo" para definir o aspecto filosófico central das cosmologias indígenas dos povos indígenas amazônicos. Este conceito se opõe à ideia de multiculturalismo, o qual enfatiza a diversidade de "culturas" com relação à singularidade da natureza.

O multinaturalismo amazônico reconhece a presença de apenas uma "cultura", a humana, mas vê o meio ambiente e todos os seres vivos como manifestações de várias naturezas. O perspectivismo, que enfatiza a ideia de que os animais e outros seres não humanos veem e se comportam como se fossem humanos, emerge então no contexto do xamanismo amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

O perspectivismo emerge como explicação para o multinaturalismo amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Essa ideia sustenta que a "cultura", e não a "natureza", é uma parte fundamental da vida interior das pessoas e dos animais. Com esse ponto de vista, eles são capazes de se ver como membros de comunidades organizadas com regras semelhantes àsquelas encontradas nas civilizações humanas.

Dentro de sua própria classe ou espécie, espíritos, encantados, humanos e animais se apresentam tal como humanos e assumem o papel de um sujeito com características tipicamente humanas. Mas, dependendo de seu relacionamento com eles, percebem criaturas de espécies diferentes como predadores ou presas.

No contexto local da pajelança no Baixo Tapajós, embora os espíritos, visagens, bichos, animais e encantados, sejam tal como humanos, eles podem estabelecer uma relação com as pessoas como se estas fossem presas, especialmente mulheres e crianças (PEREIRA, 2018). Os caçadores do sexo masculino são vistos como espíritos predadores pelos animais caçadores, que se consideram humanos.

Nesse sentido, a cosmopolítica criada pelos filósofos Isabelle Stengers (2010) e Bruno Latour (2004), tem sido cada vez mais abordada pela etnologia e se caracteriza pela coexistência de humanos e não humanos em ambientes compartilhados ou em sistemas que combinam elementos sociopolíticos e cosmológicos.

Os povos indígenas possuem uma visão de mundo muito mais cosmopolítica, pois não fazem distinção entre "natureza" e "cultura", e entre humanos e não-humanos se impõe uma instabilidade de perspectiva. Eles veem os animais e seres não-humanos como seres independentes, tratando-os como agente imbuídos de intencionalidade e capacidade de ação própria, em um universo maleável em que “as aparências físicas podem enganar os olhos”. (LIMA, 2012). De acordo com Viveiros de Castro (1996) "as mudanças corporais são a causa e o instrumento das mudanças nas relações sociais".

Assim, um porco ou um jaguar podem representar uma pessoa engerada, ou um encantado em viagem pelo mundo. Ao passo que um ser humano pode, por outro lado, serem a manifestação de um encantado de corpo e alma. Ou mesmo um sacaca, durante uma incorporação, poderá ter seu corpo usado por um encantado para performar um ato de cura, o que consiste numa singular complementação entre as ideias de possessão e viagem cósmica (CHAUMEIL, 1998).

Envolto do aspecto multinaturalista, a importância da corporeidade no processo de compreensão do mundo é fundamental. O corpo molda um ponto de vista único. Assim, a noção de pessoa nessas cosmologias está intimamente associada à forma corporal pela qual os múltiplos seres se manifestam e apreendem a realidade e, conseqüentemente, pelo modo de relação que atualizam. Essas noções compõem um cosmologia onde:

a cultura e a natureza são porosas e também marcada em grande parte pelo fato de que os acontecimentos míticos estão inscritos na paisagem local e regional, atualizando uma territorialidade rizomática que se estende em diferentes planos do cosmos a partir da interação com objetos, lugares e seres plurais (CAYON, 2017). (PEREIRA, 2018, p.88)

Durante esta etnografia, os sacacas e outros curadores sempre foram assertivos quanto aos elementos constituintes da corporeidade em sua visão. Fala-se sempre da *capa* (corpo), da alma e da sombra (alma), sendo esses dois últimos as vezes referenciados como sombras (no sentido em que uma pessoa teria três sombras, a física causada pelo sol, a alma e a outra sombra em si). Conforme explicado pelo pajé Lucinato em conversas comigo em Alter do Chão:

A gente é feito disso... da nossa capa, do espírito e também da nossa sombra, que se um bicho leva, tu fica doente e tem que te rezar pra traze logo de volta.

A pajelança cabocla, entendido enquanto sistema, é praticada da ilha do Marajó até a região de Parintins. Todos os seres dentre animais, espíritos, humanos e até mesmo plantas, compartilham da humanidade, ao seu próprio modo. Este caráter perspectivista coloca todos, de certa forma, numa posição de pajé, mas que, ao mesmo tempo, confere aos pajés humanos uma função única: a de mediador e intérprete entre os mundos (BRANCO, 2017).

As pessoas com quem conversei em Alter do Chão e suas histórias deixam claro que o xamanismo tem um grande impacto sobre a forma como as veem a si mesmas e o ambiente ao seu redor. Elas interpretam o mundo, as vezes inconscientemente, através dos conceitos da pajelança. E esta visão é compartilhada por outros lugares na região como no rio Arapiúns, em que a pajelança é um elo vital que permite os indígenas a estabelecerem relacionamentos com os animais, os encantados e os mortos (ARENZ, 2000), geralmente por meio dos sacacas.

Para os Borari, os sacacas são os curadores mais fortes. Eles permanecem em contato e se envolvem ativamente com os encantados e os seus guias²⁶ e mestres²⁷ das profundezas. Eles tem o poder de atravessar as moradas dos encantados, os fundos dos rios, física e espiritualmente (PEREIRA, 2018). Como me contou a Cacica Neca Borari:

Os encantados tão aí na mata, nos rios. Os sacaca de antigamente, que tinha aqui mermo uns poderoso, como o Ipifânio... o Satuca... Eles conheciam isso aí

²⁶ Denominação dada ao encantado ou caboclo principal que incorpora no sacaca e conduz as práticas de cura, bem como indica que outro caboclo pode incorporar no sacaca para curar qual doença.

²⁷ Mestres é uma referencia a encantados que ensinam e orientam os sacacas tanto em sonhos quanto em incorporação. Quando morrem os sacacas viram mestres nos encantados, lugares encantados.

tuinho por dentro. Que eles tinha, assim, a força de se fazer... de se engerar... e viajar pros encantos pra aprender pra lá.

O sacaca não é percebido como apenas um habitante do mundo dos humanos, mas também como ser que se materializa em um encantado e viaja pelos *encantos*. Ele possui a capacidade de assumir várias manifestações, abrangendo seres humanos, animais, plantas ou qualquer forma tangível que possa ser percebida por observadores humanos. Eles se utilizam desta capacidade para aprenderem com os encantados suas técnicas de cura, e outros conhecimentos. Os sacacas de outros locais que também partilham do sistema regional denominado de pajelança cabocla também compartilham desta mesma característica, como por exemplo em Parintins (CORDEIRO, 2017).

Na região, se distingue o poder do sacaca quanto à sua capacidade inata de curar e à sua capacidade colaboração com seres místicos que residem no rio, na floresta ou no ar, bem como pela sua capacidade de transformação e engeramento. Durante rituais de cura em suas consultas, eles tratam quem os procura através de principalmente do uso de plantas. Além disso, eles elaboram tratamentos e prescrições para garrafadas, chás e banhos, que são empregados como intervenções terapêuticas.

É comum que tratem artrose, artrite, reumatismo, dores de cabeça e toda sorte de doenças físicas. Em relação às doenças espirituais, os sacacas tratam de questões relativas a inveja, encosto, feitiço e outras manifestações de origem humana e não-humana.

Existem várias expressões que identificam o estado do sacaca. É comum ouvir sobre os sacaca de nascença, que diz respeito à noção de que a pessoa nasceu com os dons da cura e da mediunidade. O conceito de *sacaca calado*, por exemplo, traz a ideia dos que carregam consigo os dons mas que buscam não manifestá-lo publicamente para todos, somente para círculos internos, geralmente para familiares e amigos próximos.

O conceito de *sacaca aprendiz*, por outro lado, trás a ideia implícita de um sacaca que adquiriu conhecimentos de um outro sacaca em vida, ou seja, que o acompanhou e aprendeu com ele sem ser através de sonhos ou viagens aos *encantos*. O sacaca quando identificado

ainda jovem por outro sacaca pode ter seu *corpo fechado*²⁸ ou pode ter seu *corpo aberto*²⁹ e endireitado³⁰ para exercer a pajelança.

O conceito de *corpo aberto* versus *corpo fechado* refere-se à distinção entre sistemas que permitem a troca de matéria e energia com seu entorno (*corpo aberto*) e sistemas que não permitem essa troca (*corpo fechado*). Nesse sentido, vale enfatizar que viajar aos *encantes* é uma habilidade tida de fato como extraordinária, somente realizada por sacacas com o *corpo aberto* e endireitados. Embora quase todos os sacacas possam vir a possuir essa habilidade no plano dos sonhos, poucos deles ainda tem a capacidade de viajar para lá pelo engeramento, de acordo com o rezador Borari Osmar Vieira.

Este ponto já foi notado também não só por mim em Alter do Chão mais por outros etnógrafos na região, como por exemplo entre os Arapiúns (DE LIMA, 2019), em que o antropólogo Leandro Mahalem notou que as pessoas mencionam essa capacidade somente para os "últimos grandes sacacas". De acordo com Ricardo Neves, essas viagens são geralmente guiadas pelos encantados com que os sacacas estabelecem relações:

Os passeios geralmente são intermediados por seres encantados que convidam os sacacas que trazem o dom de nascença para conhecer sua morada. (PEREIRA, 2018, p.94).

Durante a vida, o sacaca mantém na superfície a sua forma humana, mas quando viaja para o fundo³¹, adota uma *capa*, graças a sua capacidade de metamorfose. Porém, quando morrem, eles entram para o mundo dos encantados e se transformam, assumindo uma nova *capa* que geralmente se parece com um animal, aquático ou terrestre, ou uma forma que combina características humanas e animais, semelhante a uma sereia. Conforme me disse dona Dalva Farias. “o sacaca continua vivo pra gente, mesmo depois de morto ele guia os outros que também são sacaca e protegem tudinho isso aí”.

Na região, cada comunidade possui seus próprios locais reverenciados como *encantes* e seus encantados protetores, com quem sempre é mantida uma relação de respeito. O

²⁸ Fechar o corpo significa blindar a pessoa contra a malineza e, ao mesmo tempo, contra as consequências de não seguir o caminho de curador caso a pessoa tenha os dons de sacaca. Caso não seja sacaca, fechar o corpo adota somente o primeiro significado.

²⁹ Abrir o corpo significa torná-lo capaz de interagir com as outras pessoas para exercer o dom da cura de maneira a perceber as suas doenças, as causas de seus adoecimentos e a receber as orientações de guias e mestres encantados.

³⁰ O endireitamento se refere ao processo de preparo do sacaca aprendiz para incorporar os encantados em seu corpo através de rituais.

³¹ Expressão regional que denota a transformação do sacaca em outra capa para visitar um encanto, sendo esta na capa de um animal ou do seu caboclo guia.

antropólogo Floêncio Vaz (2010) narra, por exemplo diversos locais encantados na comunidade de Pinhel, na Reserva Extrativista Tapajós Arapíuns. Cada lugar dentre igarapés, riachos, lagos, rios, peirais³² e locais de mata, são associados à uma mãe, algumas vezes sendo chamados por nomes de pessoas.

Durante o documentário "Ninguém me viu, mas alguém me chamou" (CAMPOS, 2023), dona Dalva me contou a história, por exemplo, da mãe do igarapé do seu sítio de família no Laranjal, a dona de lá:

Pra lá tem a mãe do igarapé que chama Rosinha pra ela. Quando passa meio dia ou seis da tarde a gente tudinho pede licença e evita sabe, a gente tem um respeito muito grande por ela... e ela pela gente! Ela é encantada de corpo e alma que chama, que tem vez que ela aparece assim como uma morena bonita, de cabelo preto. Linda, linda, linda... Mas tem vez assim que você ve ela em animal. Que dizem tem uma cobrinha pra lá [risos]. Ela se você chamar, orar mesmo com fé e chama o nome dela, ela te atende. Ela que protege a gente tudinho pra lá, a nossa família... A gente tem pra gente que ela era uma menina que, a gente diz assim, morreu pra lá né, e nisso daí passou a morar pra lá e virou a dona de lá.

Nesse contexto, os indivíduos encantados também são vistos como seres humanos que aparentemente encontraram sua morte, mas que, em vez disso, foram submetidos ao encantamento (conceito melhor trabalhado nas seções 2.3 e 2.4) e, posteriormente, passaram a residir no *encante*. O *encante* é uma metrópole vasta, opulenta e bem estruturada que se desenvolve sob os rios e riachos. Constituindo numa cidade subaquática ou subterrânea, que se assemelha às suas contrapartes da superfície, embora se distingam por sua grandeza por serem muito brilhantes, de acordo com a benzedora Maria Tupinambá, moradora de Alter do Chão.

Ainda de acordo com ela, o encantamento dos sacacas após sua morte na verdade significa que eles não morreram, mas que "foram pro *encante*, pra vira encantado e lá vão ter a casa deles direitinho igual tinha pra cá". Cada *encante* representa um lugar distinto. Existem também *encantes* sombrios, numa referencia a encantados e bichos traiçoeiros ou maus que os habitam. A Serra da Piroca, por exemplo em Alter do Chão é considerado um *encante* sagrado, pois "de baixo da Serra tem uma cidade encantada, que vai até o Lago Verde, aonde

³² O peiral é uma formação subterrânea, geralmente de areia, que se estende até as profundezas do rio.

também moram encantados de corpo e alma", de acordo com dona Dalva. De acordo com Ricardo Neves:

A expressão “de corpo e alma” é também um designativo de um atributo que se refere à potência diferenciada de certos caboclos, espíritos auxiliares dos curadores. Outra acepção dessa expressão diz respeito à habilidade de poderosos pajés de se deslocar até o domínio do fundo viajando não só com o espírito, mas de “corpo e alma”, condição reveladora de seus poderes superiores, na medida em que são capazes de operar transmutações reversíveis aproximando os diferentes patamares do cosmos. (PEREIRA, 2018, p.132)

A presença dos encantados está no cerne da cosmologia do Baixo Tapajós. Esses seres se manifestam de várias formas, por vezes como mães. Comumente cada espécie tem sua mãe, por exemplo, a mãe da paca ou do jacamim. Lugares também possuem mães, por exemplo, a mãe do igarapé do Jacundá. O corpo também tem sua mãe, conforme pode ser verificado em etnografias mais recentes da região e o seu ajeitamento desempenha um papel fundamental na cura das pessoas (ZUCKER, 2022).

As samaumeiras³³, que são árvores muito grossas, têm guardiões que ficam constantemente atentos para manter as pessoas e os animais longe de suas árvores e de outras áreas naturais (VAZ, 1998). Seres assustadores e temíveis conhecidos como bichos, como o Mappinguari e o Jurupari, vivem no fundo das matas.

Embora a palavra bicho também possa significar "encantado", ela se refere mais precisamente aos animais assustadores que vivem nas florestas. O termo bicho carrega uma conotação mais específica que diz respeito à capacidade de certos animais de infligir danos aos seres humanos, resultando em vários efeitos prejudiciais, como dores de cabeça, enxaquecas graves e outras mazelas. É uma classificação que serve para qualquer entidade desconhecida ou potencialmente perigosa na região (WAWZYNIAK, 2012).

Os encantados em si estão mais ligados ao potencial de transformação de seres outrora humanos ou animais que passaram a viver nos *encantes*. Na categoria de encantados, os caboclos são os que detêm maior prestígio, pois é com eles que os sacacas e mantêm uma relação próxima durante seu aprendizado e durante sua vida enquanto curador (PEREIRA, 2018).

Em seu trabalho intitulado "Almas e Encantados", Mariana Petersen Soares (2013) faz um trabalho etnográfico em regiões do Baixo Amazonas em que compartilham do sistema da

³³ Árvores da espécie *Ceiba petandra*.

pajelança cabocla. Soares observa as práticas de "encomendação de almas" em Oriximiná e Óbidos, bem como as práticas de cura em Santarém e Curuá. De acordo com a autora, os espíritos encantados são essencialmente as almas dos falecidos, capazes de se manifestar por meio de visões, sonhos e até mesmo pela incorporação de sacacas em sessões de cura.

No entanto, não são somente os sacacas que desenvolvem práticas de cura na região. Embora os sacacas sejam os curadores mais importantes e representativos, segundo Audirene Cordeiro (2017), as habilidades de cura exibidas pelos sacaca de Parintins estão ligadas à potência dos antigos xamãs em contraste com as habilidades de curandeiros locais, que a praticam em sempre sob algum aspecto mas nunca sobre todos.

Ocorre que muitos sacacas e pajés optam, também, por se identificarem como curadores por ser um termo mais brando, isso quando aceitam serem reconhecidos, pois algumas vezes preferem outra alcunha, como a de rezador ou benzedor. É um comportamento que notei com mais de uma pessoa com quem conversei em Alter do Chão.

Benedores, erveiros, puxadores, rezadores e parteiras desenvolvem uma ampla variedade de práticas de cura na região do Baixo Tapajós e Baixo Amazonas, valendo-se de conhecimentos sobre as plantas medicinais e sobre o tratamentos de saúde não ocidentais.

Puxadores geralmente cuidam de ossos quebrados, desmintiduras³⁴ e rasgaduras³⁵ com massagens, utilizando-se de banhas de animais como jiboias, sucuris e tamanduás. Parteiras realizam partos, mas também acompanham todo o período da criança na barriga de sua mãe. Rezadores e benzedores desenvolvem a cura através de suas rezas, geralmente católicas, diferenciando-se pelo fato de que o último usa outros recursos como ervas e até mesmo o próprio tauari, para intervir no adoecimento físico ou espiritual que está tratando. Geralmente ambos também ocupam uma função de guias espirituais, auxiliando em aspectos emocionais, na compreensão de eventos cotidianos e da causa de doenças (VAZ, 2016).

Outra distinção entre os rezadores/benedores e os sacacas está no reconhecimento ou não dos seus dons de sacaca. Conforme observa o antropólogo indígena Florêncio Vaz:

Os benzedores e curadores atribuem a origem do seu dom a Deus de uma forma geral, e nas suas orações fazem referências a Jesus Cristo, Nossa Senhora e a santos católicos. Também dizem que seus conhecimentos estão ligados aos índios do passado, dos quais viria essa herança. O dom ligado à pajelança teria relação direta com os índios. Os curadores dizem que é algo que vem desde os começos, dos

³⁴ Nome dado a deslocamento de ossos e articulações, bem como a torsões.

³⁵ Refere-se geralmente a distensões musculares.

antigos índios do lugar, com os quais se mostram muito familiarizados. (VAZ, 2016, p.122).

É comum existirem relatos de toda sorte de doenças físicas e espirituais causadas pela malineza dos humanos ou dos bichos e encantados. É exatamente para evitar que ocorram estes adoecimentos que existem um código de conduta informal para se lidar com isso. O rezador Osmar Vieira me narrou, por exemplo, a necessidade de se pedir licença para entrar na mata e igarapés, respeitadas os horários que não se pode "incomodar os encantados", não responder ao ouvir assovios na mata, não debochar dos bichos, tudo para evitar algum male maior, por exemplo, como um *roubo de sombra*.

Ainda segundo ele, uma vez que um bicho roube a sombra de alguém, ela fica apática, "doente mesmo, assim sem vida" e torna-se fundamental a reza com o tauari e a presença de alguém que saiba trazer ela de volta pela reversão do processo de encantamento.

Dessa forma, observa-se que todos os curadores da região trabalham com práticas de cura que direta ou indiretamente estão conectadas aos *encantes* e aos encantados, o que torna necessário aprofundar neste ensaio etnográfico quais as relações que se dão com estes. No escopo deste ensaio, o foco sempre está em Alter do Chão. No entanto, como é possível concluir a partir deste texto, a cosmologia do povo Borari e a cosmologia regional são indissociáveis.

2.2 Os encantos, os encantados e as relações de respeito

Nesta parte deste ensaio, trato dos saberes relacionados aos *encantes* e aos encantados e às interações dos Borari com eles. Torna-se evidente para eles Alter do Chão e todo Baixo Tapajós possui uma geografia diferenciada, não cartesiana, repleta de acessos ao mundo dos encantados, com o qual as paisagens naturais se entrelaçam e compõe a sua noção de territorialidade

No fundo das matas e nas profundezas das águas de rios e igarapés, escondem-se cidades, conhecidas como *encantes*. Esses lugares, ocultos sob praias e afloramentos rochosos, são lar de seres não-humanos, os encantados (MAHALEM LIMA, 2019). Embora invisíveis aos olhos comuns, eles possuem a capacidade de revelar-se aos humanos, assumindo formas tanto humanas quanto animais e até bestiais (VAZ, 2016). Festividades são parte integrante da vida dos que habitam esses lugares. De acordo com o rezador Osmar Vieira, os *encantes* são "lugares iguais como é pra gente aqui de cima".

Ainda segundo ele, mas também de acordo com os Borari com quem conversei, em determinadas horas, especificamente às seis da manhã, meio-dia, seis da tarde e à meia-noite, são os momentos em que o "véu entre o mundo dos Encantados e o nosso é mais fino". Portais secretos se abrem nos *encantes*, permitindo a comunicação e a travessia entre os dois mundos. Mas há regras: os humanos devem evitar os lugares de *encante*, respeitá-los e preservá-los.

O *encante* é um lugar que somente os sacacas possuem acesso, dentro do mundo dos humanos. Eles são os únicos capazes de ir e voltar. Outros humanos podem somente ir. Dona Dalva Vieira conta que as cidades encantadas são "deslumbrantes com muita luz igual as cidades aqui". Lá habitam os encantados, os caboclos, os caboclos de corpo e alma, os mestres e também transitam outros seres, além dos próprios sacacas.

Acredita-se que esses são lugares muito bonitos, e que estes caboclos levam os sacacas para passear por lá. Além dos caboclos, existem também os espíritos, que são diferentes entre si, pois os caboclos pode ter encantados de corpo e alma, o que significa que podem tomar a forma humana e se fazer visível e tocável no mundo dos humanos. Essa classe de cablocos são capazes de sofrer como seres humanos ao seu próprio modo e até mesmo a voltar à vida, enquanto acreditasse que os espíritos não possuem essas capacidades. Dona Dalva relata como a sacaca, sua tia Eugênia, contava que eram a entrada desses *encantes*:

Dizia a tia Eugênia: Lá, minha filha, é uma cidade em que existem duas cobras. Quando chega nos encantes, tem seu dono e tem que passar rápido que a cobra ela abre a boca e fecha, tem que passar muito rápido. Se não passar rápido, pra lá fica. (Dalva Vieira, Alter do Chão, 2022).

Os sacacas de nascença realizam jornadas aos *encantes*, que são frequentemente percebidas como um dever desses curadores que possuem um dom inato. Esse dom implica na responsabilidade de permitir que os caboclos se manifestem em seus corpos e incorporem durante rituais, de tempos em tempos. Embora seja um encargo, essas jornadas também oferecem a chance do sacaca desenvolver suas habilidades de cura e, muitas vezes, são facilitadas por seus caboclos, que os chamam para visitar seu lar no *encante* (PEREIRA, 2018). De acordo com a etnografia de Ricardo Neves em Alter do Chão (2018):

Se o rio grande é morada de caboclos poderosos que atuam auxiliando nos processos de cura, o igarapé é percebido como morada de caboclos mais próximos que se comunicam e se relacionam como vizinhos. Tanto caboclos mais distantes como

esses vizinhos que coabitam o mesmo território possuem uma socialidade semelhante a dos humanos, estruturada em termo do parentesco... A relação com os “lugares respeitados” envolve diretamente a relação com esses seres, os quais são entendidos como pessoas. Pessoas antigas e contemporâneas, “pessoas da região” [amazônica] que viveram ou passaram pela área em que morreram e se encantaram, tornando-se parte da paisagem como bichos ou na qualidade de mestres. (PEREIRA, 2018, p. 239)

Entre os *encantes* e o mundo dos humanos, transitam também os bichos como curupiras, e as mães, mães das matas, dos igarapés e dos animais. Eles protegem a floresta e seus habitantes de ameaças humanas e, se provocados, podem exercer sua malineza e atacar aqueles que prejudicam o equilíbrio natural. Estes seres, ao contrário dos encantados, não têm cidades, mas encontram refúgio em árvores grossas, lugares, vales e caminhos na mata (VAZ, 2010).

Existem também as visagens, que são almas perdidas que vagueiam nos lugares onde viveram, e os ingerados (PEREIRA, 2018), bichos que viram gente ou gente que vira bicho. Os fundos das matas são *encantes* singulares, são espaços de intensa convivência entre humanos, bichos e animais. Por essa razão, constituem espaços de intensas relações cosmopolíticas (PEREIRA, 2018).

No entanto, nem todos os encantados e bichos têm intenções pacíficas. O Boto, por exemplo, tem uma reputação de ser um sedutor. Quando assume a forma de um homem, é dito que ele pode seduzir, engravidar e até mesmo raptar mulheres, levando-as para o reino do *encante*. De acordo com a cacica Neca Borari: "nem todo mundo vê mas eles tão por aí".

O Boto, uma das criaturas mais faladas dos *encantes*, é conhecido por suas artimanhas. Pode vir em sua forma feminina, mas na maior parte das vezes vez na forma de um homem vestido elegantemente de branco. Quando assume a forma humana, tem o poder de atrair, seduzir e, algumas vezes, aprisionar as mulheres no *encante*, significando a perda irreversível para o mundo da superfície. E não somente o Boto, mas outros encantados podem levar alguém para o *encante* ou uma parte de alguém, como sua sombra (VAZ, 2020).

A movimentação por esses locais encantados, os mecanismos de adoecimento e cura acionados por tais deslocamentos, assim como a circulação ocasional e cíclica entre a superfície e as profundezas, ampliam a compreensão sobre as dinâmicas subjacentes nas interações entre humanos e entidades não-humanas nesta localidade, temática previamente explorada por outras investigações etnográficas já feitas na região (WAWZYNIAK, 2003,

2008, 2012; LIMA, 2015; PEREIRA, 2009, 2018; COSTA, 2022).

A sobreposição de paisagens, humanas e encantadas, foi muito bem sintetizada em uma frase por uma pajé chamada Maria Santana Arapium numa conversa com Florêncio Vaz, que acabou por batizar o seu livro: ela uma vez olhou para o rio Arapiuns e declarou: "Isso aqui tudo é encantado!" (VAZ FILHO, CARVALHO, 2023). Essa afirmação resume a visão de que o mundo ao nosso redor possui camadas mais profundas do que parece à primeira vista. Encantados caminham entre nós, invisíveis mas sempre presente em seus *encantes*. E os humanos estão sempre transitando entre esses espaços entrelaçados.

A região do Lago Verde em Alter do Chão sempre foi tida como sagrada, casa de encantados. Sua paisagem está indissociavelmente ligado à majestosa Serra do Curucurí e Serra da Piroca. Sobre este lugar, a cacica Neca Borari conta uma história, chamada por ela de "lenda da Zineira".

Certa tarde, uma valente guerreira Borari chamada Zineira, conhecida por sua incrível beleza e bravura, enquanto se banhava nas águas límpidas do Lago Verde, desapareceu. Seus familiares e amigos buscaram incessantemente por ela, mas não conseguiram encontrá-la. Desesperados, eles clamaram à lua, pedindo um sinal ou a devolução da amada guerreira.

Em resposta, uma noite, durante uma tempestade intensa, uma árvore com "frutos coloridos que brilhavam como luzes" surgiu das profundezas do lago. Esta árvore, desprovida de raízes, vagava livremente pelas águas. Suas folhas brilhavam sob a luz da lua e seus frutos luminosos caíam na água, transformando-se nas preciosas pedras muiquitã. Amuletos venerados e usados como moedas de troca entre os povos da região. Neca Borari conta que:

A essência do Lago Verde não tá na sua superfície, mas no que ele guarda... Zineira, não foi tirada de nós, ela se tornou parte do Lago Verde. O espírito dela agora da vida e cor às águas desse lago. (Neca Borari, Alter do Chão, 2022).

Os Borari contam que, um dia, a árvore surgirá novamente e, quem sabem trará consigo a própria Zineira. Mas não é só a Zineira que habita o Lago Verde, há também a Cobra Grande, a Mariquinha e vários outros encantados que habitam não só o lago, mas também toda Alter do Chão, como descreverei abaixo.

No contexto da minha pesquisa, a primeira vez que o tema dos encantados e do xamanismo surgiu foi, de todo efeito, de maneira espontânea quando um dia fui convidado pela dona Dalva para tomar um café com pupunha na casa dela. Ela inicialmente me contou sobre o crescimento da vila de Alter do Chão, sobre o modo de vida dos Borari durante sua

infância e depois sobre os antigos que moravam de maneira mais tradicional na vila, que eram personagens das histórias que a avó contava para ela.

Numa contação de histórias no Festival dos Rios, o Osmar, filho da dona Dalva, me sobre uma barreira conhecida como Tepuceio, a alguns quilômetros de Alter do Chão, que é considerada uma outra cidade dos encantados. Visitamos juntos esta região durante a gravação do documentário “Ninguém me viu, mas alguém me chamou” (CAMPOS, 2023). Lá ele me contou que um grande navio com encantados costumava parar por lá e os encantados vinham com enxadas. Esta referência é muito importante pois "o trabalho agrícola, como a realização de festas são práticas centrais das dinâmicas sociais dos habitantes do *encante*" (PEREIRA, 2018).

Ao chegarem no Tepucueio, os encantados adentravam aquele lugar, que consiste num paredão de arenito sobre o qual se estende uma floresta, e lá iam para uma cidade encantada. Contou que aquela floresta era lugar de um caminho antigo que ligava o Alter do Chão ao Lago do Jacaré, utilizado por indígenas durante muitos séculos, e que quem andava por ali sem pedir licença podia ser empurrado ou levar porrada dos caboclos de pés no chão³⁶.

Ele me contou também a história de uma moça que está enterrada embaixo de uma pedra, chamada Pedra da Moça, e me apresentou uma canção que fala sobre sua presença na cidade dos encantados.

Ele me contou que há uma moça que está enterrada embaixo da Pedra. Por isso que ela se chama Pedra da Moça e a sua canção é assim:

Jô Daianinha, ô Daiana, tuas folhas caem serena, Daiana, dentro deste recinto, lá no meu Tepuceio, é uma cidade encantada. Só conhece aquele lugar com uma história de Daiana... ô Daianinha, ô Daiana, tuas folhas caem serena, Daiana, dentro deste recinto... (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

Durante o referido documentário, visitamos diversos lugares encantados em Alter do Chão juntos, exatamente com o objetivo de gravar as histórias sobre os encantados que habitam esses lugares. Em visita ao Lago Verde, o rezador Osmar me contou sobre uma cabocla que toma conta de lá que se chama Mariquinha, cuja canção é esta:

³⁶ De acordo com Ricardo Neves (PEREIRA, 2018), caboclos de pé no chão é uma alusão ao fato de sempre andarem descalços "uma disposição do corpo que enuncia uma posição [ligado à terra] como ao fato de serem todos antigos habitantes da região amazônica, em sua maioria indígenas".

♪A triste noite quando, eu vim andando. Por essas beiradas, eu encontrei, uma menina chorando. Não chores meninas, não chores pois tanto, as tuas lágrimas, que me faz chorar. Nasceste roseira e um botão. Nasceste a rosa e meu coração. Não chores meninas, não chores pois tanto, que me faz chorar. (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

Dona Dalva também participou das gravações com a gente, dentre outros Borari, e houve uma história mencionando a da Serra do Irerê, localizada em Monte Alegre, fora de Alter do Chão. Os Borari contam que a verdadeira história da serra é desconhecida, inclusive, dos próprios moradores de lá e que é guardada pelos conhecedores do sacaquismo em Alter do Chão.

A serra é conhecida para os Borari por sua encantaria e é ali que se encontra o caboclo de corpo e alma chamado Paytuna, que é invocado por sacacas na região do Baixo Tapajós e também é um dos guias (PEREIRA, 2018). O rezador Osmar me contou que o caboclo Paytuna "abaixava" num sacaca e que, através de seu canto, os curadores podiam visitar o *encante* da serra. A serra é conhecida, por ser o lar de um papagaio de ouro, relatado para mim por ele na seguinte canção:

♪Vim andando no caminho, Paytuna. Vim andando no caminho, Paytuna. Lá da Serra do Irerê, arê paytuna... lá da Serra do Irerê, arê Paytuna... Vim rodando de ponta em ponta, Paytuna... (porque ele vinha pela praia) Vim rodando de ponta em ponta, Paytuna... Para ver os meus amigos, Paytuna... Para ver os meus amigos, Paytuna... Em cima daquela serra, Paytuna... (Aí ele já ia contando como era lá) Em cima daquela serra, Paytuna... Tem um torrador de ferro, Paytuna... tem um torrador de ferro, Paytuna... Na beira do torrador, Arê Paytuna... na beira do torrador, Arê Paytuna... Tem um papagaio de ouro, Paytuna... Tem um papagaio, de ouro Paytuna... Aquelas serras são pintadas, Paytuna... Aquelas serras são pintadas, Paytuna... Porque ali era um grande rio, Paytuna... Porque ali era um grande rio, Paytuna... (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

Eles contam que seus parentes mais antigos relataram que a serra possuía pinturas rupestres pois havia um grande rio e que o "povo de canoa" fazia suas marcas nos altos da serra. Quando lá se acabaram os *encantes* o antigo rio foi secando e que sobraram somente as serras nuas que revelaram as suas pinturas antigas. Esses relatos particularmente foram feitos em forma de presságio contra o desenvolvimento desenfreado para a Amazônia e para a própria região de Alter do Chão, frente as inúmeras ameaças ao rio Tapajós.

Ainda segundo ela, a encantada Rosinha, mãe de um igarapé perto de sua casa no Laranjal é uma cobra da cor verde, amarela, branca e preta. Ela conta que quem é familiarizado com ela, que ela permitem se aproxime. Rosinha é percebida simultaneamente como uma criatura animal e uma figura maternal. Ora cobra (bicho), ora mulher (cabocla). Estas categorias, embora distintas, aludem a capacidade metamórfica e ao poder de malinar aqueles que invadem seu espaço.

A malineza, conforme introduzido anteriormente, é intrínseca aos encantados, como no caso de Rosinha. No entanto, quando os Borari a identificam como uma figura maternal, estabelecem com ela uma relação de proximidade e coexistência. Esta interação se caracteriza pelo seu domínio territorial, que coincide com as terras familiares. Seu título de "mãe do lugar" é atribuído devido não só ao seu papel de proteção sobre uma extensa área geográfica, mas também de proteção por quem lá habita.

A transgressão dos pactos estabelecidos com os encantados, como não respeitar as horas, responder aos assobios que se ouve na mata, pode involuntariamente desencadear a malineza de um encantado. Os encantados, atraídos para o plano terrestre devido à negligência humana, podem *judiar* dos humanos e eventualmente atraí-los para o mundo encantado (PEREIRA, 2018). Isto explica a forma pela qual um simples banho de igarapé pode se tornar uma negociação cosmopolítica. O que evidencia a importância das relações de respeito com os "donos do lugar"³⁷.

Dentre os habitantes de Alter do Chão, é amplamente reconhecido que cada igarapé e extremidade nas margens do rio Tapajós possui uma entidade protetora, frequentemente referida como o "guardião" ou "mãe" da localidade. Estas entidades não apenas preservam e cuidam do ecossistema, mas também exibem características e personalidades distintas.

Seu Zé Farias diz que a ponta do Cururu é um *encante*. Aliás, muitas são as histórias de que lá é um aningal³⁸, protegido por um casal de bebês gêmeos. A territorialidade Borari é, portanto, ligada à seres não-humanos e aponta para a existência de períodos específicos, como o meio-dia e as seis da tarde (PEREIRA, 2018), durante os quais esses seres são particularmente ativos. Esta temporalidade, por outro lado, intensifica e complexifica ainda a interação dos humanos com os não-humanos, trazendo a necessidade de ações diplomáticas como o "pedir licença" e o "respeitar" para evitar a malineza (GALVÃO, 1955) das mães, bichos e donos dos *encantes*. De acordo com (Wawzyniak, 2008):

³⁷ Expressão local para designar os encantados.

³⁸ Planta aquática regionalmente conhecida como aninga (*Montrichardia arborescens*)

Os ribeirinhos acreditam que, em determinados horários, o “encante está aberto pra eles [os “bichos”] andarem, não é hora de gente andar”. Nessas ocasiões, o encantado, é apreendido como pessoa pertencente ao círculo de parentes: tratam-no como “minha avó”, “meu avô”, “minha tia”, “meu tio”, “minha comadre”, “meu compadre”. (WAWZYNIAK, 2008, p.35)

A grande maioria das narrativas de bichos está relacionada a uma relação de respeito, principalmente, aos ecossistemas. Narra-se, comumente que caçar deve ser somente o necessário (ZUCKER, 2022), que qualquer negligência, pode gerar o ataque do Curupira ou de outras "mães" protetoras da floresta e dos animais (VAZ, 2010). Nesse contexto, durante minha visita ao Laranjal para gravar o documentário Ninguém me viu, mais alguém e chamou, o seu Babá Borari, antigo morador daquela comunidade me contou que "os encantados botam regras pra gente não abusar da natureza" e me contou também sobre um caso de ataque de Curupira:

Nós tem que prestar atenção na mata... olha eu conheço isso aqui tudinho, mas não me meto a besta não, hum hum, tem que saber o que tá fazendo e não judiar. Olha já vi caso de gente que andou pelo meio desses caminho aqui e foi se perder, saiu lá pra outro lado, varou pra Ponta de Pedras.... ficou doido, foi Curupira... isso é porque? Porque a pessoa não respeita, não pede licença, mata o que vê na frente... aí já viu. (Babá Borari, Laranjal, 2022).

Os mais experientes, como seu Babá, geralmente associam o saber andar na mata a saber identificar como sobreviver, inclusive, à malineza dos bichos. Estes frequentemente optam por manter-se invisíveis, mas é possível notar sua presença se souber identificar seus assobios, seu cheiro de pitiú ou os rasgos faz em cascas de árvores. Dessa forma, caçadores precisam ser hábeis nas relações diplomáticas com os encantados, precisar estar cientes de como se comportar pois, por estarem sempre indo e vindo no domínio dos bichos, estão sempre passíveis de serem vítimas da malineza (PEREIRA, 2018).

Assim como eles, destacam-se também as crianças, pelo seu desconhecimento das regras e as mulheres menstruadas, pois a menstruação é associada a um *corpo aberto*, o qual atrai a malineza dos encantados. Dessa forma, é possível entender a afirmação de Wawzyniak que resumiu que "A floresta é constantemente vigiada por esses seres e, por isso, é preciso atenção. E a não observância dos acordos leva ao assombro, ao mau olhado e a judiaria."

(WAWZYNIAK, 2008).

Ainda, sobre outros encantados, a cacica Neca Borari revela a história do encantado do Lago Jacundá, um lindo cavalo branco, em uma música composta por ela:

♪Conta a história que um dia
um lindo cavalo branco
desfilava pelas águas de Alter do Chão

Vivia no fundo do lago
e a noite aparecia no nosso Jacundá
se ouvia o seu caminhar

Visagem da natureza
Temida pelos Boraris
santo animal que brotava
das águas pungentes a nos encantar

Ó, meu belo cavalo branco
tanta magia e encanto
fazendo esse povo a te admirar

Ó, meu belo cavalo branco
peço licença prás águas
pra minha canoa poder passar.

(Neca Borari, Alter do Chão, 2023).

Seu Zé Farias, filho do falecido pajé Satuca, conta que "não se vê mais tanta visagem como antigamente" e narra uma história sobre Maria Cumperé, que era uma mulher do *encante* do Caranazal que aparecia somente para o seu Zé Costa. "Pra lá ela bicho e pra cá era uma cabocla linda". Ela queria ele e vinha visitar ele com frequência e pediu para que ele a tirasse do *encante*. Ele sofria de problemas de saúde e ela dizia que poderia curar ele. Para que ele tirasse ela de lá seriam necessário 7 rosas brancas, uma cuia pitanga e água para botar as rosas em pé dentro. Dizem que ele recusou a oferta dela e por essa razão continuou doente até o fim da vida. Essa história revela o potencial do encantado caboclo de corpo e alma de se tornar um ser humano.

Muitas são as histórias por toda Alter do Chão e pelo Baixo Tapajós, pois é senso comum entre os indígenas da região que os lugares que habitam são terras de encantados e

que os *encantes* são parte da geografia da região (VAZ, 2010). No entanto, são comuns os relatos de que seus avós viam mais dessas coisas.

Sobre isso, o antropólogo Florêncio Vaz diz que é possível que a chegada da luz elétrica na década de 1970 tenha influenciado nesta questão, pois houve uma mudança de costumes nas casas das famílias, que passaram a ficarem acordadas até mais tarde e, alguns anos depois, vendo televisão, nesse sentido ele diz que "O barulho dos aparelhos eletrônicos e o movimento nas tabernas fazem o começo da noite perder muito do seu aspecto de mistério e temor" (VAZ FLHO, 2010, p. 193).

Em uma analogia, Ricardo Neves (2018) compara os *encantes* dos fundos das matas e dos rios à "um mundo ainda povoado por forças ancestrais disposto no plano de múltiplos fluxos "históricos e culturais"", e que esta metáfora simboliza não só o objetivo dos sacacas em aprender com essas forças ancestrais, mas principalmente "à vivência de um mundo em rápidas transformações, caracterizado pela degradação ambiental, pelo avanço de agências externas modernizantes" (PEREIRA, 2018).

Alguns *encantes*, as chamadas cidades das sombras³⁹, também são vistos como lugares fundos na conotação pejorativa da palavra, sem denotar profundidade, mas sim um local que não se enxerga direito o fundo ou que é obscuro. Para eles também podem ir pecadores. De acordo com Lucinato Tupinambá, os animais nos *encantes* estão para os encantados como objetos estão para nós, assim "lá tartaruga tu usa de banco, poraquê tu usa assim de cinto...", o que remete ao perspectivismo de Viveiros de Castro (1996).

Dessa forma, a relação com os *encantes* e encantados é marcada por formas únicas de significação dos espaços territoriais divididos e sobrepostos em que a preservação dos ecossistemas as vezes é sinônimo da relação de respeito com os encantados. Por fim, neste contexto etnográfico em Alter do Chão, de intensas relações cosmopolíticas na produção das paisagens (PEREIRA, 2018), a relação com os *encantes* e encantados pressupõe ênfase nos seus potenciais de malineza, bem como na relação de pertencimento histórico dos Borari com seus territórios, uma vez que, mesmo depois mortos, eles ainda habitam suas terras na forma de visagens, mestres ou se tornando eles mesmos em encantados.

³⁹ Encantes no fundo de matas, rios e igarapés aonde especificamente se encontram almas errantes e sombras roubadas, errantes, bichos e encantados ligado às sombras, no significado de trevas, um encanto sinistro e maléfico.>>Parece-me que "sombas" faz referência a alma, duplo, reflexo, no sentido apontado por loris

2.3 Judiado de bicho

Para os povos indígenas do baixo Tapajós, a expressão *mau-olhado de bicho* ou *judiado de bicho* é entendida como uma ação do potencial de malineza que todos os seres humanos e não-humanos possuem (MAUÉS, 2001), ligados ao seu potencial de transformacional de alterar corpos sejam os seus próprios (como em um caso de engeramento) ou o dos outros. Esta capacidade inerente tem o potencial de "desestabilizar a ordem física" e está no cerne do entedimento sobre as causas das enfermidades.

São comum as narrativas de que a pessoa adoeceu porque recebeu o *mau olhado* ou porque foi *judiada*, por um encantado, por um animal, por um bicho, ou até por um humano, que podem ou não estarem se fazendo visíveis em suas reais aparências (WAWZYNIAK, 2008). Estes adoecimentos são frequentemente acompanhados de dores de cabeça, enjoo, desorientação, calafrios, sudorese, vertigem, pressão baixa e desmaio. E geralmente são a consequência de algum desrespeito às regras de convivência com os *encantes* e encantados, como o abatimento de um encantado engerado ou a intromissão em paragens⁴⁰ (OLIVEIRA, 2022).

Maria Tupinambá me contou que é benzedora, parteira e que há muitos anos vive em Alter do Chão. Me contou a história de um senhor em sua comunidade que era caçador mas que andava "passando da hora pra lá no mato", que um dia voltou de uma caçada, se apoiou numa árvore velha que ficava perto do caminho pra entrar na mata onde ele estava e que "o bicho não perdoa o homem, quando ele encosto no tronco já ficou meio leso, foi assim dando tonteira" e nisso o homem "varou pra dentro do caminho de novo e se perdeu pra lá". Quando ele voltou "tava judiado, pálido" ela conta que ele disse que "tava no mato mirando na paca já, ela me olhou, era mais bonita que já vi, vistosa ela, quando foi um barulho olhei pro lado e quando fui atirar ela tinha sumido sem barulho". A curadora me explicou então que "ele tava judiado de bicho", , na verdade ele tinha visto um encantado que estava protegendo seu território e que a troca de olhares adoeceu o homem.

Dessa forma, fica evidente que o *judiado do bicho* durante a caça foi uma consequência do desrespeito por parte do caçador que passou da hora no mato, ou seja, passou pelo *encante* (o fundo da mata) provavelmente num horário que não podia (18h, por exemplo). O bicho judiou dele no momento do encontro dos olhares, o que pode conotar uma

⁴⁰ Nome dado a locais onde encantados repousam.

ideia de contrapredação, “uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Existem relatos sobre quem é *judiado* pelo Curupira durante a caça ou alguma ida à mata que tenha sido sem o devido respeito em relação à floresta e os encantados. O acometimento da *judiação* pode ser muito grave e apenas as intervenções curativas do pajé é que podem reverter e restaurar a *judiação*. Dona Neca conta um caso de ataque do Curupira.

A história foi sobre Dedé, que ao caçar, encontrou uma enorme samaumeira com um buraco em seu tronco e um terreno de terra preta ao redor. Laudelino, acompanhando Dedé, machucou a árvore com um machado. Após esse ato, ele começou a sentir "uma insuportável dor de cabeça". Ele estava tão indisposto que não conseguia mais caçar, andar, comer nem beber. Tiveram que voltar pra casa e procuraram alguém que pudesse benzer Laudelino, e foi então que chegaram à casa do Ipifânio, falecido grande sacaca de Alter do Chão.

Conta que Ipifânio já tinha conhecimento do que afligia Laudelino antes deles chegarem, e revelou que a causa de sua condição era o Curupira. Segundo Ipifânio, o Curupira apenas "abanou as mãozinhas" quando Laudelino atingiu a árvore. Se a entidade tivesse olhado para ele, a situação poderia ter sido ainda pior, pois o Curupira possui uma natureza um tanto venenosa. Após receber os cuidados do Ipifânio, Laudelino foi aconselhado a não retornar ao local onde encontrou a árvore, o que geralmente fazem curadores de toda região ao notarem que em algum lugar ou alguma paragem ocorreu um incidente com um encantado (SCOPEL, 2012).

As narrativas frequentemente mostram que a desobediência às regras de convivência com os encantados. Em outra história, o rezador Osmar conta sobre um caçador que não ouviu os avisos do dono do lugar". O homem, enquanto navegava de canoa pelo Lago Verde, desembarcou e se deparou com uma figura inusitada: um homem que na verdade era um "bicho engerado em homem" sentado num tronco. Este perguntou o que ele fazia ali, e o caçador respondeu que iria caçar. O homem, evidenciando ser o dono do lugar, o advertiu para não fazê-lo. No entanto, o caçador desconsiderou a advertência e sofreu uma violenta "porrada" que o deixou atordoado.

Após o ataque, ao retornar à sua canoa, o caçador encontrou outro homem, chamado Dondon, que ao saber do ocorrido informou que o agressor era o dono do lugar. Dondon ofereceu um cigarro ao caçador e disse que ele havia encontrado o jacaré de três cabeças, prometeu acompanhá-lo até a vila, instruindo-o a não olhar para trás. Contudo, durante o percurso, Dondon desapareceu subitamente, mergulhando nas águas.

A trama foi contada em versão parecida por outro habitante de uma comunidade do Lago Verde para o etnógrafo Ricardo Neves Romcy-Pereira (2018) e, segundo ele revela a dualidade dos seres encantados e que a restrição de não olhar para trás após o ataque ressalta a periculosidade e o poder de malineza do olhar, sugerindo que o simples ato de observá-las pode ter consequências mortais "olhar para um bicho pode ser fatal" (PEREIRA, 2018).

Outras consequências podem ser também o roubo da sombra, abordado na seção 2.4, e também o virar bicho (WAWZYNIAK, 2008), situação em que ocorrem alterações emocionais e comportamentais na pessoa, com mudanças significativas em suas interações sociais, que levam ao uso dessa expressão como uma alusão à metamorfose de ser humano para a categoria de bicho, em que se não for tratada, a pessoa pode vir a completar este processo de engeramento.

Isto também pode ocorrer especificamente através do encantamento, conceito nativo da região que diz respeito a um raro processo de se virar encantado ou tipo particularmente forte de judiaria de bicho, através do qual uma pessoa é levada - sem volta - ao *encante*, sem passar pelo engeramento⁴¹, aonde ela irá constituir uma nova vida e novas relações de parentesco (com os encantados que lá habitam) e cabe aqui um maior esforço etnográfico futuro.

De toda forma o virar bicho, particularmente quando ocorre na infância ou adolescência, é um indicativo de que a pessoa é sacaca e que pode vir a ser curadora, pois é um indício que a pessoa tem os dons que atraem os encantados, bem como é um indício de que ela está com o *corpo aberto* e pode ser o início de um processo iniciático (PEREIRA, 2018). Torna-se necessário a realização de um processo já antes etnográfico na região denominado de desinvoação do bicho (WAWZYNYAK, 2008), a partir do qual um pajé deverá, antes de mais nada, realizar um diagnóstico minucioso para salvar o enfermo:

Esse diagnóstico e o tratamento cabem ao pajé, benzedor, ou curador, que precisa entrevistar o paciente, ou seus parentes, a respeito do lugar onde ocorreu a "olhada" e deduzir qual regra de convivência social com as humanidades presentes no espaço pode ter sido burlada pelo enfermo. Se não tratado, o doente tende a desumanizar-se ao limite, engerando-se, isto é, "transformando-se" no próprio bicho que o perturbou com o olhar. (WAWZYNIAK, 2003, p.77).

⁴¹ Isto ocorre porque o engeramento, quando em humanos, ocorre durante a vida e não na morte. Pois se ele tiver morrido e tiver sido encantando, daí quem se engera para bicho, na verdade, é o encantado.

Outras situações físicas como já mencionado anteriormente, como o período menstrual, também são relacionadas à um *corpo aberto*, e podem significar a capacidade involuntária da pessoa não só de atrair a malineza dos encantados, mas também de transferir a sua própria malineza, originando, por exemplo, a *panemice*⁴² de algum homem adulto que habite a mesma residência, por exemplo (WAWZYNIAK, 2008).

O rezador Osmar, neto da falecida sacaca Cecília, me contou que todos os sacacas quando novos já sofreram *judiaria* de bichos e que "se não fizer os trabalhos pros encantados a pessoa leva porrada merma". Para evitar isso, torna-se necessário ao sacaca seguir ao seu chamado⁴³ ou então ter o seu *corpo fechado* por outro curador mais experiente, através de uma sequência de rituais.

Segundo Viveiros de Castro (2002), o adoecimento na Amazônia pode estar vinculado ao encontro com um ser ou animal que, pelo perspectivismo, possui sua própria noção de "identidade" e agência no mundo. Nesse sentido, se faz importante a noção de que a diplomacia e as negociações com esses seres, são não só parte central do convívio entre humanos e natureza, mas principalmente parte indissociável da saúde humana, pois como me disse uma vez Maria Tupinambá "nós é conectado com isso daí tudo, com a mata, com os bichos... os encantado, se tu não respeita, tu não tem saúde".

Esta afirmação transparece a existência da interligação entre a noção de corporeidade, saúde e cosmopolítica com os *encantes* e encantados. Pois o ser humano passa a ser compreendido como integrante de um sistema "conectado com isso daí tudo", que é composto por diferentes sociabilidades de relações, entre "a mata, com os bichos... os encantado".

Dessa forma, as relações comopolíticas locais adquirem aspectos únicos pois os Borari falecidos também podem ser "os encantado", bem como os Borari vivos engerados também podem ser bichos, o que corrobora a visão de Viveiros de Castro (2002) de que "o mundo natural é percebido como um universo marcado pela humanidade dos seres e pela instabilidade dos seus corpos".

2.4 O roubo da sombra e o encantamento

⁴² Infortúnio durante a caça, tema debatido por toda a Amazônia como por Uirá Garcia (2012) e Fabiano Campelo Bechelany (2013)

⁴³ Termo utilizado para caracterizar o descobrimento do dom de cura, uma referência ao fato de que a pessoa foi chamada para curar (e ser pajé).

A antropóloga Edviges Ioris (2011) em seu texto “Sombra, Pessoas e Xamanismo”, analisa o que se entende por sombra. A partir da figura de uma curadora, ela narra a existência de três sombras que acompanham todos seres humanos. Uma grande, uma do meio e uma pequena. A partir do que ouvi em Alter do Chão, é possível fazer referências que elucidam o significado destas três sombras com analogias ocidentais, ressaltando os possíveis equívocos destas analogias que podem esconder diferenças ontológicas.

A sombra maior é uma referência à sombra causada pela luz⁴⁴, que se roubarem "não faz tanta diferença". A do meio não tem definição mas se conecta aos preceitos do que se entenderia por aura⁴⁵, esta se for roubada altera profundamente o estado biopsíquico, emocional e comportamental da pessoa e sua recuperação "ainda tem jeito". Já a terceira, a sombra pequena, está conectada ao conceito de encantamento discutido na seção anterior e ao conceito de alma⁴⁶, pois seu roubo leva à morte da pessoa, que passa a viver como um encantado.

Muitas podem ser as causas do *roubo da sombra*, que podem variar de um encontro ocasional com um encantado, ou mesmo ser consequência de uma judiaria ou *mau olhado de bicho*. Nesse aspecto vale ressaltar que na literatura do Baixo Tapajós e também em campo, não li nem ouvi referências a capacidade de pessoas de roubar a sombra uma das outras, esta capacidade se refere exclusivamente ao domínio dos bichos e encantados, equivalente ao tema panamazônico do roubo da alma.

Dependendo do grau do *roubo da sombra* ou, em outras palavras, de qual das sombras foram roubadas, os sintomas são gradativamente piores. É possível destacar o estado de apatia, a mudança de comportamento, o desfalecimento e até mesmo, nos casos mais graves, a morte. É comum que caçadores na região tenham encontros com as Mães dos animais ou com Curupira e, dessa maneira, tenham sua sombra roubada (VAZ, 2010).

Os Borari contam que os sacacas, possuem uma íntima relação com as águas⁴⁷. Chegavam às margens dos rios, igapós e igarapés, onde "acendiam um cigarro de tauari e erguiam as águas com suas mãos como se fossem um lençol", nas palavras da jovem sacaca Adelina Borari. Em seguida, eles mergulhavam e se dirigiam para suas cidades encantadas, o que deu origem ao nome do local chamado de Floresta Encantada no Caranazal ou, como

⁴⁴ Sombra ou silhueta causada pela interposição de um corpo e uma luz.

⁴⁵ Aura ou campo de energia que envolve o ser humano.

⁴⁶ Elemento imaterial humano que sobrevive após a morte do corpo, sinônimo de espírito.

⁴⁷ Este ponto, reafirmado várias vezes de formas distintas, corrobora o aspecto "subaquático" notado por Émilie Stoll (2016) na pajelança do Baixo Tapajós.

conhecida por alguns, Cidade Encantada, devido a acreditarem que lá é local de um grande *encante*.

Sobre a região, dona Dalva me contou que um compadre do seu Satuca, um dos últimos grandes falecidos sacacas de Alter do Chão, sempre ia por lá por aquelas bandas como vários outros comunitários para buscar madeira. Que um dia, um outro homem estava passando pelas águas do igapó com uma tora em seus ombros, que ocorreu um acidente e que ele não voltou pra casa. Me contou que os comunitários acharam um corpo com marcas muito fortes.

Acreditaram no começo que as toras haviam por algum motivo saído de sua posição e caído em cima dele. Mas outros achavam isso improvável pela experiência do rapaz. Então chamaram o seu Satuca, que prontamente identificou que as marcas na verdade eram do ataque de um poraquê e que este havia também roubado a sua sombra. O rapaz havia sido enterrado em Alter do Chão. Tempos depois, para reunirem seu corpo a sua sombra, levaram a ossada para ser feito um ritual de reunificação “levaram o corpo para o *encante*, que a alma já estava lá”.

Os Borari acreditam que de baixo do Caranazal e de suas águas houve o encantamento do Mestre João. Invocado para curar doenças e proteger as pessoas, ele é um dos exemplos mais representativos dos encantados da cosmologia Borari. Este que, uma vez humano, tornou-se caboclo de corpo e alma e que incorpora nos sacacas para trazer de volta as sombras de pessoas assombradas⁴⁸. Sendo assim, ele é conhecido pela alcunha de "O Senhor das Sombras", aquele cuja função é curar as pessoas que ficam doentes após terem se espantado⁴⁹ ou após terem sua sombra sequestrada de seu corpo.

Adelina me contou que quando era mais nova teve sua sombra roubada e que ficou apática após o encontro com um encantado, ela disse que conseguiu ver sua própria sombra "amarrada num tronco". Contou que chegou num estado que a pessoa fica assim "quase morrendo", que isto caracteriza uma enfermidade grave e que se não fosse o trabalho de cura para resgatar sua sombra da sua falecida tia sacaca mais velha Cecília, ela provavelmente não teria sobrevivido. Ainda de acordo com a antropóloga Edviges Ioris:

Os casos graves de roubo da sombra apenas podem ser revertidos pela ação dos pajés que, em suas práticas rituais, tentam apaziguar, negociar, convencer ou afastar

⁴⁸ Uma outra forma regional de se dizer que a pessoa teve sua sombra roubada.

⁴⁹ Espantado, estado de espanto, cuja definição está na nota de rodapé nº17: "...é um estado biopsíquico alterado associado ao susto ou a alguma judiaria de bicho."

os encantados para que a sombra volte para o corpo do enfermo. O insucesso nestas tentativas tem como desfecho a captura definitiva da sombra. Logo, a pessoa roubada é alguém que “morreu como gente e passou a pertencer aos encantados. (IORIS, 2011, p.15)

O antropólogo Ricardo Neves (2018), traz um rico relato que elucida como se desenrolam as relações com os encantados num caso de *roubo de sombra*. A história se desenrola pela visão de um idoso, filho de um renomado sacaca da região do Curucuruí. Relatando em primeira pessoa, ele fala sobre um incidente perturbador onde a sombra de sua irmã foi roubada, resultando em sua morte precoce.

A jovem Antônia, com apenas 12 anos, havia ido beber água em um igarapé e, ao fazê-lo, um bicho *roubou sua sombra*. Retornando para casa, ela estava acometida por fortes dores de cabeça, febre e mal-estar. A família chamou o sacaca Nonato que, tentando ajudar, realizou um ritual e incorporou o bicho. Ao confrontá-lo, ele apresentou-se como Raimundo. Um longo ritual começou, estendendo-se até altas horas da madrugada.

Foi revelado à família que Antônia bebeu da água do igarapé justamente em seu período menstrual, tornando-se suscetível à ação do ser que lhe *roubou a sombra*, ainda que seu corpo tenha ficado na superfície. A sua única esperança de cura era o retorno de sua sombra, onde um sacaca poderia intermediar esse processo. Durante essa comunicação, a família ameaça o ser, exigindo que ele trate Antônia bem. Mas no final do ritual, a entidade não devolve a sombra, mas assegura que "cuidará bem dela".

A narrativa termina, sugerindo uma aliança quase matrimonial entre a vítima que passou a viver no *encante* e o ser encantado, onde o bem-estar de Antônia é o acordo central. Antônia não resistiu e morreu cerca de uma semana depois (PEREIRA, 2018).

Com base na minha visita ao Curucuruí posso dizer que esta narrativa não só elucida com clareza os reflexos do roubo da terceira sombra mas também condensa um caso típico do que localmente entende-se pelo conceito encantamento que apresentei na seção anterior, pois Antônia "passa a viver no *encante*" e até hoje sua memória é ligada por aquela comunidade àquele igarapé, referenciado informalmente como o "Igarapé da Antônia", que passou a ser identificada como Mãe do lugar, num caso semelhante ao da Rosinha do Laranjal que mencionei na seção 2.1.

O encantamento equivale ao estágio final do *roubo da sombra*, a partir do qual não se pode mais voltar, materializa-se como a consumação do *roubo da sombra*, em que a pessoa

passa a estabelecer uma vida compostas por relações de sociabilidade com os encantados de forma perpétua no *encante* aonde ocorreu o roubo.

Nos estágios intermediários em que o encantamento não se consuma, algum sacaca dotado de "vasto conhecimento das relações cosmopolíticas no fundo" pode tentar reverter o roubo, que exige uma eventual visita ao domínio dos bichos (PEREIRA, 2018) ou também a incorporação de um encantado, como o Mestre João, capaz de resgatar a sombra:

Movimentações dentro do patamar do fundo também fazem parte da vivência dos encantados, que se deslocam por diferentes cidades encantadas e eventualmente vão às "cidades das sombras" para buscar sombras raptadas ou perdidas. Como na superfície, "todas essas terras tem dono". Cada terra tem o seu mestre, cada lugar é um lugar de conhecimento. Geralmente quando uma sombra está perdida, um caboclo específico vai nessas terras ou pede para outros caboclos para ir. (PEREIRA, 2018, p. 355).

Ademais, retornando ao relato de Edviges Ioris (2011), a partir do qual comecei as discussões desta seção, a curadora com que ela conversou também contou que além dessa visita eventual do sacaca ao fundo, o sucesso do resgate da sombra estaria diretamente conectado a *capa* que o sacaca possui. Quanto as viagens ao fundo vale destacar a afirmação de Leandro Mahalem:

A diferença básica entre a viagem ao fundo pelo sacaca, vestido em uma capa de cobra grande, e a viagem ao fundo por ataque de bicho, é que os sacacas circulam entre a terra e o fundo por vontade e consciência próprias, ao passo em que a pessoa que tem a sombra roubada viaja ao fundo à revelia. (LIMA, 2019)

Em seu relato à antropóloga Edviges Ioris (2011), a curadora Sabá traz também a noção da existência de uma *capa* além do corpo do sacaca, mas relativa à qual animal ele se transforma quando viaja ao fundo. A *capa* do falecido sacaca tido como o mais poderoso da região, Merandolino, era uma cobra grande do tipo sucuri. O pajé Lucinato Tupinambá, por exemplo, me contou que a sua *capa* é de cobra coral. Este trecho da análise da antropóloga sobre o relato condessa bem as relações entre as *capas* e as sombras:

O que Sabá parece preocupar-se em nos fazer entender é que assim como as sombras, as capas que revestem os sacacas também projetam este universo que é tão

facilmente intercambiável entre o visível e o invisível, entre o aqui e lá no fundo, que se descortina por entre a fumaça do tauari. São por entre sonhos, sombras e capas que se passa de um mundo para outro, mas que de fato são mundos que nunca estão realmente separados. (IORIS, 2011, p.8).

Neste contexto, o *roubo da sombra* constitui um dos maiores temores do Baixo Tapajós, aliás é comum ouvir uma mãe advertir uma criança para tomar cuidado "pro bicho não roubar tua sombra". É partir desta *judiaria de bicho* e de outras que se estabelece o castigo para o não cumprimento dos acordos com os encantados. É também a partir dela que se configura o mecanismo do encantamento, através do qual se constroem paisagens mais-do-que-humanas⁵⁰ habitadas por Borari que foram encantados⁵¹.

2.5 A capa e o engerar

A *capa* consiste no corpo. Entretanto, na cosmologia do sacaquismo, o homem comum, o sacaca e até mesmo os encantados, podem utilizar diferentes *capas*, o que pressupõe o que Viveiros de Castro (2002) chama de transformismo cosmológico, pois os indígenas amazônicos são cosmocêntricos⁵². Geralmente a palavra *capa* vem acompanhada da palavra vestir, como em "vestir capa" ou relacionada a expressão "adquirir uma formatura" (LIMA, 2019).

Para diferentes povos das Américas, como também em regiões boreais da Ásia, é possível identificar a visão do transformismo cosmológico. Este conceito preconiza que a diferença de perspectiva entre homens e animais está na diferença corporal. Este é o cerne da diferença entre humanos e animais:

Esta é uma distinção — entre a espécie humana e a condição humana — que se deve guardar. Ela tem uma conexão evidente com a ideia das roupas animais a esconder

⁵⁰ Este termo, foi utilizado também por Felipe Ferreira Vander Velden (2021), como sinônimo de paisagens multiespécies. No entanto, aprofundo o seu significado neste trecho para enfatizar a existência de outros seres não-humanos nestas paisagens, particularmente dos próprios Borari encantados.

⁵¹ Tiveram suas sombras roubadas e passaram a habitar o domínio dos encantos, no fundo das matas, dos rios e dos igarapés.

⁵² Visão a partir da qual "a cultura e a natureza estão no mesmo campo sociocósmico" ou cujo ponto de vista é o criador do sujeito e não o contrário (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

uma “essência” espiritual comum, e com o problema do sentido geral do perspectivismo. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.45).

Dessa forma, no perspectivismo ameríndio existe uma relação muito próxima entre os humanos e não-humanos, pois o xamanismo panamazônico não aponta para a distinção de gênero ou classe entre os diferentes, somente para sua humanidade, em roupas, corpos, vestimentas ou, por vezes, *capas* diversas.

Quando o encantando incorpora em um sacaca, ele veste a *capa* do humano. Já quando um caboclo de corpo e alma transita visível aos humanos na forma humana, ele também veste uma *capa* humana, da mesma forma que quando um sacaca viaja ao fundo, ele "adquire sua formatura animal", no entanto, quando um humano se transforma em animal na superfície, isto consiste em um engeramento, de acordo com o pajé Lucinato Tupinambá.

Pessoas comuns se engeram, já encantados e sacaca se engeram e se transformam ao vestirem diferentes *capas*. Uma transformação ocorre, por exemplo, quando o sacaca viaja ao fundo durante a incorporação de um caboclo em seu corpo em um ritual, adotando a perspectiva do caboclo (PEREIRA, 2018). Ou mesmo no caminho contrário, é durante a incorporação que o caboclo assume a *capa* de sacaca. Ou por exemplo, em sonho, quando o sacaca visita o fundo de um *encante* vestindo a *capa* de um animal.

A transformação e o engerar são processos de metamorfose do ser, que momentaneamente passa a existir num "plano duplo de existência humana e transumana" (VAZ, 2013) e que implica numa forma de alteridade ontológica⁵³ (WAWZYNIAK, 2008). É uma potência local amplamente reconhecida e vista inclusive nas etnografias mais recentes da região, por exemplo entre os Tupinambás (ZUCKER, 2022).

A palavra engerar é localmente utilizada como uma palavra sinônimo de transformações, marcada pelo uso corriqueiro em Alter do Chão como na frase "o filhote ta se engerando", no sentido de que está crescendo e se transformando, ou mesmo para denotar deboche com outra pessoa "não vai te engerar pra lá". Nesse sentido seu Babá me contou uma história interessante de um velho tuxaua de uma aldeia que se engerava pra bicho:

A gente tinha pra cá um velho que era o tuxaua que ele se engerava pra bicho. Tinha dois filho dele que era guerreiro... Ele vinha ficando mais velho e quando passou o tempo, os filho queriam tomar o lugar dele que ele botava regra. Quando foi pra lá pro fundo no mato, os filho varou e foram atrás pra mata ele. Quando viro deram de

⁵³ Não somente se colocar no plano de outro ser, mas de fato existir como ele.

cara com Jurupari, todo peludo cheio de dente na barriga. Voltaram correndo pra aldeia e do caminho da mata vinha vindo depois o velho. Daí nunca mais que eles tentaro. (Babá Borari, Alter do Chão, 2023).

Uma versão semelhante desta história foi narrada no Arapiúns por Leandro Mahalem em sua etnografia (2019), mas naquele caso o tuxaua "era morto a pauladas pelos mais novos". Estas histórias denotam um dos cernes da cosmologia do sacaquismo, a capacidade de transformação dos seres humanos e não-humanos. De acordo com Wawzyniak:

O “engeramento” indica que não existem fronteiras rigorosas entre humanidade e animalidade, natureza e cultura (INGOLD, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1996); entre essas dimensões há uma formidável porosidade. (WAWZYNIAK, 2008, p.63).

O engeramento estabelece um forte vínculo entre humanidade, animalidade e bestialidade. Encantados e bichos se engeram para humanos e animais, enquanto que humanos se engeram para animais ou bichos. Esta marcante alteridade ontológica é a justificativa para o título desta dissertação, pois este mecanismo ou potência dos seres humanos e não-humanos do Baixo Tapajós na visão do sacaquismo, é um dos motivos pelos quais se deve respeitar a natureza. Pois nunca se sabe se uma aparição de um bicho numa mata ou num igarapé, por exemplo, "pode ser ou ter sido seu parente", de acordo com o pajé Lucinato Tupinambá, e portanto, por vias das dúvidas, o é.

Esta visão de que "os ancestrais são as caças de hoje" coloca os humanos em posição de caçador e, também, de presa. Esta perspectiva é encontrada em toda a Amazônia, como por exemplo entre o povo Yanomami (KOPENAWA, 2019), o que torna todo ser humano e não-humano em um tipo de pajé. Dessa forma, a pajelança é “uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) e uma continuidade da guerra de perspectivas característica dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

Além disso, é comum haver em toda região uma conotação de que o engeramento é ligado à maldição, castigo ou até mesmo à feitiçaria (VAZ, 2010). De acordo com Leandro Mahalem (2019) o "sacaca aliado “veste uma capa”, enquanto o inimigo “se gera para bicho””. No contexto mais amplo do Baixo Amazonas, particularmente dentre os Tupinambás de Parintins, o "O feiticeiro é um “aprendista”, que leu em “livros” e não possui conhecimento de “dom” ou de “nascença””, de acordo com Audirene Cordeiro (2017). E

ainda. Sobre a feitiçaria, Florêncio Vaz (2010) elenca a existência de três tipos no Baixo Tapajós:

Existem três tipos básicos de feitiçaria, ou agressão virtual causada por gente ou encantado: (i) a “judiaria”, agressão que tem por objetivo judiar, torturar, provocar dores que podem ser remediadas; (ii) o “malefício”, agressão que visa a morte; e (iii) a “puçanga” ou o “chama”, para atrair, seduzir ou encantar, fazendo com que o agredido se torne um servo das intenções e desejos do agressor. Por exemplo, o “homem puçangueiro” que “atrai a mulher desejada”; ou o “cacique macumbeiro” que “mantém a comunidade aos seus pés e em silêncio. (VAZ, 2010, p.67).

Qualquer pessoa, principalmente um sacaca ou aprendiz de sacaca, é potencialmente um feiticeiro, esta premissa é realidade em toda região e se estende até o Amazonas, como para os Mundurucus do rio Canumã (SCOPEL, 2012). No contexto específico de Alter do Chão, o engeramento é aspecto central da feitiçaria. As pessoas que se engeram são sacacas que viraram feiticeiros, que aprendem sobre o que denominam de *porqueiras*, e usam esses conhecimentos para fins errados, como para causar o mal, para truques ou para se transformar em animais, como cobras ou onças.

É interessante notar que a prática do engeramento não é algo amplamente discutido como uma habilidade admirável em Alter do Chão, pelo contrário. Houve um caso notório muito falado na história local e amplamente lembrado pela comunidade, envolvendo o tio Raimundo da família Vieira, que era famoso por suas habilidades de engeramento, incluindo a capacidade de "se transformar em cobra, comer vidro, subir em pupunheiras e atravessar o rio Tapajós a nado", de acordo com o rezador Osmar Vieira.

De acordo com ele e com outras pessoas com quem conversei, o engeramento não é considerado algo positivo ou saudável, mas sim algo "sinistro", ligado ao contato com "forças malignas" como ao livro de São Cipriano ou algo do gênero. Ele me conta que havia uma crença na comunidade de que, se alguém pegasse a roupa de outra pessoa e a virasse do avesso, esta pessoa se transformaria em um animal e nunca mais voltaria a ser quem era, ela "ficava sendo um animal, ficava bicho".

Ele relata ainda que há um importante vínculo entre a maldade do feiticeiro com os locais que ele frequenta, indicando que eles transitam pelas "cidades das sombras" assinalando não somente a forte crença da relação do povo Borari com seu território, mas,

principalmente, a influência que os seres encantados que em parte dele habitam podem ter sobre a índole e as ações do sacaca:

Era feitiçaria mesmo... era o contato que se tinha com algo negro, como nós falamos que ali no Cururu é algo meio sinistro. Então... era o contato que a pessoa tinha com essas coisas [e lugares], entendeu? (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

De acordo com Florêncio Vaz (2010), a mesma visão é compartilhada na comunidade de Pinhel entre o povo Maytapu, o engeramento é associado a algo maléfico ou a alguma punição, uma maldição de bicho. No caso ele conta que lá "índio velho vira Mapinguari", em outras palavras, a mesma história que encontrei em Alter do Chão e que Leandro Mahalem (2019) no Arapiúns.

Os encantados e bichos também podem, por sua vez, engerarem-se para animais e para humanos. O bicho Curupira, de acordo com seu Zé Farias, "pode tomar forma de gente e de animal também, uma paca, uma anta". O Boto, transita entre a forma humana e a de mamífero aquático. A Cobra Grande ora é cobra, ora pode ser um pajé (WAWZYNIAK, 2008).

Dessa forma, o conceito de engerar, na cosmologia do sacaquismo, refere-se a transformações que alcançam também a ordem fenomenológica dos seres e sua percepção de mundo. Uma vez que tanto humanos quanto não-humanos, podem passar, alternando entre estados humanos e animais.

Estas metamorfoses também ocorrem em transformações através do uso de *capas*. Ambos estes processos evidenciam que no Baixo Tapajós não há fronteiras definidas entre humanidade e animalidade. Pessoas, encantados, bichos e animais podem se engerar e vestir diferentes capas, transitando entre dimensões humanas e mais do que humanas. De maneira geral, essas transformações ressaltam a importância de respeitar a natureza e seus seres, uma vez que qualquer aparição pode ter sido um ancestral falecido ou ser um parente ainda vivo.

2.6 A atuação dos sacacas

É possível traçar uma cronologia dos curadores, dentre eles os mais importantes no Baixo Tapajós eram o Merandolino e a dona Remiza no rio Arapiúns, o Laurelino no rio Tapajós e o Ipifânio em Alter do Chão. Após estes, Alter do Chão teve quatro pajés muito

famosos que eram o Saturnino, Eusébio, Conrado e o Satuca. Depois deles, a curadora Maria Raimunda Lima e a Eugênia Vieira desempenharam um trabalho de cura muito reconhecido em Alter do Chão. Houveram também outros curadores como o Demétrio, o Xereba, o Zipiniho, o Pedro Pontes e o Otávio. Deste último, seus netos ainda estão vivos praticando cura e atualmente residem em Santarém. Todos os outros já faleceram.

Muitas são as histórias que envolvem a atuação dos sacacas do passado. E outras dos que ainda estão presentes. Sobre o sacaca Laudelino, importante liderança da região cuja morte engendrou o início do movimento indígena na região (IORIS, 2019), a cacica Neca Borari conta que uma vez estava adoecida e que Laurelino fechou seu corpo para que não recebesse as energias ruins, evitando ser afetada pelas maldades que praticavam em Alter do Chão (contra os indígenas).

O seu Zé Farias, filho do falecido Sacaca mais famoso de Alter, o seu Satuca, conta que quando seu pai foi de fato se tornar um curador, ele estava muito doente e decidiu procurar a orientação da dona Remiza, que trabalhava com cura no Arapiúns junto com o curador Merandolino. E que estes curadores o passaram as suas linhas, de quais caboclos iriam acompanhá-lo, no caso do seu Satuca era o caboclo chamado Pretinho, posteriormente chamado também de Pretinho do Carauari, em referência às suas aparições no bairro Carauari (entre uma pequena serra e as margens do Lago Verde, em Alter do Chão). Zé Farias conta também que ajudou muito seu pai e que ele também teve seu *corpo fechado* para que não fosse carregado com o que viesse das pessoas doentes que vinham visitar seu pai em busca de cura.

Seu Satuca é representado em uma música famosa da cultura popular local escrita pela dona Neca e muito utilizada no Festival dos Botos da Festa do Sairé, chamada de “Urutauí”, cuja letra é:

♪ Urutauí, Urutauí, é o canto da noite, é o canto daqui.

Urutauí, Urutauí, é o canto da noite, chamando os Boraris.

Chega a tribo o curandeiro, o pajé grande guerreiro pra fazer a pajelança.

Índio velho foi quem viu, boto rosa virar homem lá na beirada do rio.

Aue aue aue que aue.

Aue aue aue que aue.

Chega a índia feiticeira e a matinta pereira fazendo a defumação.
Já aceso o tauari, o preto do Carauari tenta ver transformação.

Urutauí, Urutauí, é o canto da noite, é o canto daqui.
Urutauí, Urutauí, é o canto da noite, chamando os Boraris.

Chega a tribo o curandeiro, o pajé grande guerreiro pra fazer a pajelança.
Índio velho foi quem viu, boto rosa virar homem lá na beirada do rio.

Chega a índia feiticeira e a matinta pereira fazendo a defumação.
Já aceso o tauari, o preto do Carauari tentar ver transformação

Aue aue aue aue.
Aue aue aue aue.

Aue aue aue aue.
Aue aue aue aue.

(Neca Borari, Alter do Chão, 2023).

O curandeiro referenciado na música é o famoso pajé Satuca, falecido aos seus 83 no final de década de 70 em Alter do Chão. O Preto do Carauari era o seu caboclo, encantado que o ajudava a executar as atividades de cura. A referencia a transformação do boto é inspirada num relato popular que a autora faz de que quando era mais nova contavam que apenas um índio velho havia conseguido ver o boto rosa se transformar em homem, que ninguém mais viu o momento dessa transformação.

Há também uma linhagem das parteiras que trabalham em Alter do Chão, a mais famosa de todas era a dona Cleto, que teve várias aprendizes e colegas que desenvolveram seu trabalho na vila como a Bárbara (Baruca), a Verônica, a Simplícia, a Euríce e a Cecília (da família Vieira). Em conversa com membros da família Vieira, surgiu a referência também da dona Eugênia, que era uma sacaca poderosa muito lembrada em Alter do Chão. E ao falarem sobre encantaria e sacaquismo, me contaram sobre os cantos de entrada e de saída usados por ela para abrirem e fecharem o corpo, com função similar a uma antífona⁵⁴ cristã:

⁵⁴ Versículo entoado antes de um ritual, de um salmo ou de um cântico religioso.

♪Ninguém me viu, mas alguém me chamou. Ninguém me viu, mas alguém me chamou. Pelas matas, pelas matas. Paytuna chegou. Pelas matas, pelas matas, Paytuna, chegou.

♪O conga, o você fique aí. E se precisar, é só mandar me chamar. Eu vou embora, eu vou pra minha Terra. As águas, me trouxe e os caboclos leva. Eu vou embora, eu vou que nem passarinho. Vou quebrando os ovos, desmanchando o ninho. Eu vou embora, eu vou que nem passarinho. Vou quebrando os ovos, desmanchando o ninho. (Dalva Vieira, Alter do Chão, 2023).

Segundo os membros da família Vieira os cantos apresentados para mim “são dos encantados, gravou na mente, gravou”. Me falaram que foi algo inédito eles me contarem porque dizem que “a gente não fala, não canta, nem em casa, não fala pra ninguém”. O rezador Osmar disse ainda o motivo: “Porque às vezes tem pessoas que olha falando, cantou isso, ele é curador. Isso porque as pessoas elas confundem as coisas, né?”. Esta afirmação aponta para o papel negativo historicamente associado à figura dos pajés (VAZ, 2010).

Tia Eugênia, como era chamada, possuía o dom de nascença de ser uma sacaca. Além de ter sido muito conhecida por ter dançado com o boto, era notória por ser capaz de identificar o que estava acontecendo com as pessoas apenas com um olhar. À noite, ela conversava com encantados e aprendia encantamentos. Segundo a dona Dalva, a tia Eugênia afirmava que as pessoas deveriam ter respeito e cuidado com esses seres e, quando visitava uma família, ela dava avisos sobre o que alguém deveria ou não deveria fazer:

Então, ela se ela te olhasse, ela sabia o que era, o que está acontecendo contigo. Ela conversava com o pessoal dela... Sabe, a noite não tinha ninguém, mas eu escutava ela conversando com alguém, como se fosse para fazer alguma coisa para ti, ela se comunicava com eles, eles ensinavam encantamentos, os encantados. E um sacaca, quando eles olham para pessoa, ele não diz "tá judiada, tu faz isso e isso que tu vai descobrir" não ele já diz "olha, tá judiada, foi fulano e fulano que fez assim, assim e assim, se tu quiser a gente vamos lá. (Dalva Vieira, Alter do Chão, 2023).

A família Vieira afirmou ainda que o sacaca não tem conhecimento da reza, ele não reza. Quem reza são os caboclos incorporados. Os sacacas lidam com forças do bem e seus

benzimentos são muito especiais, pois eles “benzem cantando e cantam benzendo”. Eles “lançavam as suas rezas através do canto”, como este por exemplo:

♪Credo, credo, credo... credo, credo, em cruz. Aí, credo, credo... credo, credo, em cruz. Aí, credo, credo... credo, credo, em cruz. Alguém me chamou, para vim rezar. Aí, credo, credo... credo, credo em cruz. (Dalva Vieira, Alter do Chão, 2023).

Os Borari enxergam no sacaquismo uma forma de buscar equilíbrio e cura através da relação com os seres encantados e com a natureza. Para eles os sacacas são intermediários entre o mundo dos humanos e dos encantados, possuindo poderes curativos e protetores. Portanto é seu papel invocar e incorporar os seres encantados caboclos durante cerimônias e rituais.

No entendimento dos Borari, os sacacas são escolhidos por Deus. Esse entendimento é compartilhado no Baixo Tapajós, não é pajé quem quer, é necessário haver sinais como o chorar no ventre da mãe (VAZ, 2016) ou mesmo ser atacado por encantados durante a infância. Os sacacas trabalham no sentido de restaurar doenças não-naturais (PEREIRA, 2018), que são causadas pelo desequilíbrio causado pela malineza e, frequentemente, atendem vítimas de mau olhado, de *roubo de sombra*, caçadores que estão *panema*, dentre outros casos que envolvem o desrespeito aos encantados.

Os sacacas não atribuem a causa de enfermidade somente a condições físicas mas principalmente, à que ser causou determinado mal físico. Eles identificam isso a partir do sintoma. A malineza humana da inveja, por exemplo, causa dor de cabeça. O mal olhado causa cansaço físico. Já as malinezas dos encantados engendram desequilíbrios mais profundos ou até a morte. De acordo com Audirene Cordeiro (2017), num contexto semelhante da pajelança cabocla, em Parintins:

O descontrole dessa teia de relações imanentes pode causar as doenças que, por estarem inseridas nesse espaço de cosmopolítica, só podem ser diagnosticadas e curadas pelo(a) curador(a), conhecedor(a) dos trâmites burocráticos que norteiam a

aplicação das sanções e penas, assim como os ‘habeas corpus’ cosmopolíticos. (CORDEIRO, 2017, p.93).

Dessa forma, compartilho da visão de Audirene Cordeiro (2017) de que as práticas de cura consistem numa forma de restabelecimento de ordem cosmopolítica que mais se assemelham a ‘habeas corpus’ cosmopolíticos intermediados por parte do sacaca, em última instância por seu caboclo, diretamente para o enfermo.

Além disso, há uma concordância sobre o do estado de *corpo aberto* dentre as crianças (LIMA, 2019) que evidencia a relação da identificação de um sacaca ou de uma criança comum. Enquanto que uma criança comum pode vir a ser vítima de um ataque ocasional dos encantados, o sacaca o será constantemente até que seja preparado⁵⁵ e desenvolva seus dons para evitar esse sofrimento (VAZ, 2010).

Este preparo pode ser espontâneo dentre os que aprendem direto com os encantados (o que indica os sacacas considerados mais poderosos) ou pode ser orientado por um sacaca mais experiente (dando a alcunha de aprendiz a pessoa que o inicia). O sacaca Lucinato Tupinambá, morador de muitos anos de Alter do Chão, relatou para mim que processo de descoberta do seu dom e encontro com seus encantados guias se deu em sua infância:

Os encantados, eles são a força dos nossos ancestrais... Eu tinha 8 anos, fui para a cabeceira de um córrego, eu morava com meus bisavós lá dentro da floresta. Quando eu chego no Igarapé eu deitei para beber água e aí lá eu sumi, depois não lembro mais de nada, entendeu? Foram me encontra com 3 dias depois só lá por trás da comunidade de Surucuá. Desde criança, essa conexão que eu tinha com o fundo das águas era como uma cobra coral lá, entendeu? Quando criança eu achava que todo mundo via mas era só eu que via essa cobra, entendeu? E eu tocava nela, pegava nela. Não só eu, como as crianças. Os encantado, os pequenos que me acompanhavam, entendeu? E essas crianças, elas brincavam comigo. As pessoas que não tinham uma forte ligação comigo diziam que eu era doida, que eu conversava. Eu achava que todo mundo estava enxergando eles, entendeu? Aí eles achavam que eu era perturbado da mente. Uma vez essa cobra se apresentou também para o meu primo, ele tentou matar ela. Ele quase morreu, entendeu? (Lucinato Tupinambá, Alter do Chão, 2022).

⁵⁵ Termo utilizado para se referir ao processo iniciático dos sacacas, em que são preparados para atuarem como pajés ou neutralizar os ataques que recebem dos encantados.

Não acompanhei nenhum caso de preparo espontâneo, mas sim do ensino de um aprendiz. Seu preparo envolveu a participação em sessões de cura como auxiliar e o contato de direto com o pajé, que o instruiu sobre como desenvolver seu dom de cura, posteriormente de incorporação e viagem ao fundo e, eventualmente, de se engerar por vontade própria, que pode ocorrer em sonho ou não. O sacaca Lucinato Tupinambá me contou também sobre como se dá o seu engeramento:

Aí quando eu venho já trabalhar com as pajelança, quando o Laurelino me amansou e tudo mais... Aí ele disse para mim que a minha força está nas cobras, entendeu que não era para eu matar, nem jiboia, nem Sucuri, entendeu? E a cobra coral era muito sagrada para mim. Sucuri também é, é um espírito muito sagrado, entendeu? Por uma das vezes, eu me senti assim, um Sucuri, entendeu assim? Uma vez eu dormi na praia. Eu me senti tipo assim pra mim é, eu estava muito grande, entendeu? Aí eu fiquei até com medo de mim mesmo, entendeu? De me transformar numa cobra, entendeu? Aí quando eu conversei com a minha avó, que era mãe da mamãe. Ela era albina, mas ela era a pajé também. Aí ela disse assim, ela era pajé, parteira, né? Assim, dessas sacaca que entendia de tudo, só que ela não fazia muito essas coisas que eu faço, era mais parto. Aí ela disse: “Ah, meu filho, tem que ter cuidado que você pode dormir e os encantado te transformar numa grande cobra.” Aí ela fala quando a telha da palha tá tufando aqui é porque é eu... [que vira cobra quando dorme]... Você tem que ter cuidado aqui quando eu vou dormir... porque a gente tem essa força de ancestralidade, entendeu? Através da capa... Que o tanto o Sucuri como a cobra coral é uma coisa muito sagrada, entendeu? (Lucinato Tupinambá, Alter do Chão, 2022).

A perspectiva do aprendizado espontâneo ou do aprendizado por outro sacaca traz uma ideia correlata de “amansamento” (CORDEIRO, 2017) que diz respeito ao sacaca estreitar relações com o bicho do fundo que o escolheu como se este fosse um parente. Conforme dito por Audirene Cordeiro (2017):

Somente depois de manso, ou seja, depois de superar o estado de ‘ser selvagem’, se libertar das grades corporais que limitam o acesso a territorialidades outras, ir além da lógica eurocêntrica, o(a) curador(a) pode receber e controlar a força/potência da cura. (CORDEIRO, 2017, p.75).

O processo de aprendizagem continua com o fortalecimento da relação entre o sacaca e os encantados, a partir do qual se estabelecem um fortalecimento da capacidade do sacaca de desenvolver seu contato com espíritos desencarnados no geral, não só dos encantados mas também de familiares de pessoas que o procuram para serem curadas. É nesse momento que se aprofundam os conhecimentos do sacaca pois ele passa a conseguir viajar ao fundo e no qual o seu encantado se corporifica “aparece para conversar” com o sacaca (PEREIRA, 2018). Durante as viagens ao fundo, que geralmente ocorrem durante os sonhos, o sacaca aprende suas rezas e o preparo de remédios. O sacaca Lucinato Tupinambá narra uma visita sua ao *encante*:

E aí, então? Nesse barro vermelho [paredão de arenito perto do Tepuceio]. Lá é um portal que uma vez os encantado me levaram. Eu entrei, é muito bonito. O portal é muito bonito é pequeno, eu entrei apertado, depois ele abre um leque grande. Pedras preciosas que brilharam, que dão foco de luz muito grande, paredes de ouro, e tu vai... quando chega lá dentro... eu entrei, me deparei com muita gente, entendeu? Trabalhando com cura, curando os outros, fazendo remédios. Só que eu não podia tocar e nem comer nada e nem sentar. Os bancos eram de arraia, de boto, tudo assim. Animais assim. Não sentei que não podia sentar e nem comer, só observar. Ficamos desse lado aqui, tinha esse povo trabalhando na cura desse lado aqui tinha muitas plantas e aqui era uma Lagoa Grande, assim cheio de Buriti, açazeiro e outras palmeiras, muita criança pulando na água, muita gente falando do outro lado, só que tipo, eu via só as crianças pulando na água, as outras pessoas grande eu não via, mas tinha casas também, entendeu? Então lá é um encante, é terra sagrada, é território sagrado dos encantados. E se não cuidar, não preservar, eles vão embora. Eles tão indo embora de onde tão destruindo... Eles muitas vezes eles saem de um determinado território por essa falta de respeito. (Lucinato Tupinambá, Alter do Chão, 2023).

Os sacacas passam então a desenvolver as suas habilidades de cura sempre conectados aos encantados e, particularmente, às suas moradas, ou seja, aos seus *encantes*. Dessa forma, é expressa a ideia de que os poderes dos curadores estão ancorados em lugares específicos (PEREIRA, 2018), como por exemplo do sacaca Satuca, na serra do Carauari ou do Ipifânio na Ilha do Amor, ambos em Alter do Chão. Nesse sentido, Ricardo Neves afirma:

Avançando na espacialidade das relações entre curadores e encantados, é possível observar como a habilidade dos curadores sacaca em captar as potencialidades dos espíritos nos processos de cura está relacionada com a capacidade de comunicação com esses seres e com o conhecimento de seus domínios. Embora o curador nem sempre conheça o local de origem, o encanto do caboclo que incorpora, a relação que mantém com este conduz a um tipo de conhecimento ancorado em paisagens e lugares específicos, nos quais a toponímia da superfície está referenciada aos encantos em que cada caboclo habita. (PEREIRA, 2018, p.178)

Quando estão nesse estágio de conseguirem realizar as viagens ao fundo, já estão aptos a desenvolverem a sua habilidade de incorporação, que consiste acima de tudo numa troca de perspectivas e de posição com os encantados. Particularmente com o seu caboclo guia, que neste momento se apresenta para ele e irá guiá-lo durante sua trajetória enquanto curador. No contexto dos sacacas aprendizes, esse caboclo guia é apresentado e transmitido de um sacaca mais experiente para o seu sacaca aprendiz, dentro de uma linha de cura⁵⁶. Esses caboclos podem atacar ou pode curar, dependendo da linha à qual pertençam. Sobre seu caboclo guia, o sacaca Lucinato disse:

O indígena, hoje, ele busca essa força dos nossos ancestrais para existir e para resistir... Tem árvores grandes que elas são a casa dos encantados e dos espíritos sagrados. O caçador vai, ele olha, já não faz o ramal e nem caça de perto. Ele tem que passar lá e deixar um cigarro de tauari aceso aí fala “Curupira, eu vou deixar aqui esse cigarro aqui para você não mexer comigo, eu vou caçar ali na frente, aqui é sua casa, estou respeitando”. Nós [pajés] temos uma conexão forte ou com a água, ou com floresta, entendeu? Com determinado lugar sagrado daquele território, entendeu? Muita das vezes um pajezinho novo ele é direcionado pelo seu espírito sagrado, que é os encantados, né? Ele vai entender, ensinar a fazer as medicinas intervenções das plantas sagradas, entendeu? Fazer o seu rapé, entendeu? Os seus cantos... O caboclo marca o seu território no pajé, assim como um determinado lugar aonde você se sente à vontade. Ele chega no pajé e sabe “tô seguro aqui”, entendeu? O perna verde, por exemplo, sempre vem na minha linha. Um índio grande, bonito, entendeu? Aí é o seu Laurelino falou para mim ensinar a linguagem

⁵⁶ Forma local de se referir ao “ alinhamento moral” do sacaca e seus caboclos, se pertencem ao que é denominado de linha branca [bem] ou à linha negra [mal] (PEREIRA, 2018).

dele pros outros parentes aqui do pena verde, né? Porque ele chama esse índio de índio de cura, entendeu? (Lucinato Tupinambá, Alter do Chão, 2023).

O sacaca Lucinato também me contou que quando o Pena Verde se incorpora nele, a sua *capa* vira vestimenta dele. Que é como se ele entrasse num transe ou sono. Em poucas vezes, ele se lembra de como se estivesse vestindo a *capa* do Pena Verde no *encante*. Numa troca de perspectivas que já foi narrada teoricamente (sem caso citado) por Mahalem Lima (2019). Nesse sentido, vale a afirmação do seu Zé Farias, filho do sacaca Satuca: “Pajé quando trabalha sai do seu corpo, sua alma vai para o *encante* e deixa o caboclo trabalhar”.

O sacaca é atacado por espíritos e encantados em momentos de sua vida que não exerce a sua atividade de cura. A professora Andreлина Lima, filha da sacaca Maria Raimunda Lima, conta que sua mãe, quando era viva, sofreu muito por um período sendo atacada por encantados em incorporações não intencionais, que se manifestaram porque sua mãe ainda não exercia os seus dons, pois ainda estava em processo de descoberta. Me contou também que a atividade de cura exercida por ela posteriormente também era marcada por sofrimentos “como se aquilo sugasse ela”. Isso demonstra que a atividade de cura e benzimento é caracterizada pela entrega e doação do curador, que em seu processo de mediação da cura (porque quem cura são os caboclos), doam seu corpo e a si mesmos para permitirem que seus guias se comuniquem com os enfermos e que os curem (ARENZ, 2000).

Um ponto muito interessante foi levantado também por Ricardo Neves (2018) em sua tese de doutorado, ele apontou que existe conexão entre a trajetória biográfica e a toponímia⁵⁷ dos locais onde os caboclos da linha branca se encantaram. De maneira que o local vira sinônimo do seu encantado e vice-versa. Por exemplo: a floresta encantada no Caranazal possui relação de sinonímia com o Mestre João (e seu *encante*). Se referir a um é inextricavelmente se referir ao outro.

Na incorporação não só os caboclos vestem a capa do sacaca, mas também por vezes outros seres como bichos ou, até mesmo, espíritos desencarnados. Nestas sessões de incorporação, vale sempre a regra de que embora incorporar seja o ápice da relação caboclo-sacaca, na realidade durante a incorporação o caboclo busca se relacionar com a pessoa que o procura em busca de uma cura (paciente), desta forma sendo priorizada a relação caboclo-paciente. Em todas as sessões a constante é o uso cigarro do tauari (IORIS, 2011), do

⁵⁷ Toponímia é o estudo do significado dos nomes de lugares.

tauarizeiro, do qual os sacacas retiram a envira (casca) para fazer o cigarro, que faz parte de uma classe de plantas que podem por si só invocar a potência de cura e do contato com os encantados, denominada localmente de plantas-pajé.

O próprio nome sacaca é derivado da árvore sacaqueira⁵⁸. Os Borari contam que os sacacas são também vistos pelos encantados como *árvores* e que são chamados por estes como *aves*. O termo ave sugere uma metáfora com a relação de domesticação e “parece estar em questão uma relação ambivalente de domínio e proteção”. (PEREIRA, 2018). Por outro lado, lembrando a frase do sacaca Lucinato “o caboclo marca o território no pajé”, o termo árvore, parece ser uma metáfora com a territorialização do corpo do sacaca, o qual ultrapassa a relação de domínio e proteção, e passa a ser tida como uma relação de significação simbólica da corporeidade humana, que passa a poder ser dividida entre não só humanos, animais, bichos e encantados mas também por plantas. Ou seja, não só o corpo pode ser uma *capa*, mas também podem as plantas. E os Borari de fato falam da agência das plantas-pajé, como na fala do rezador Osmar:

Porque o cipó pajé? O cipó pajé é uma árvore que se tem na mata, que se acredita que ele é um pajé. Que aquela árvore é um pajé, então que esse cipó também ele tem o seu poder, assim como o murerú... o murerú pajé ou o vindica pajé, então tem toda essa linhagem de plantas que são também um pajé. (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

O uso de banhos de cheiro, remédios e preparos de cigarro tauari é comum para a conexão perpetuada entre o sacaca e o seu caboclo guia, além de ser fundamental para a realização das curas. Ainda segundo o rezador Osmar, os sacacas demandam que alguém os defume antes de qualquer ritual ou reza:

A única coisa que os sacacas precisavam era que alguém defumasse eles para antes de começarem os seus trabalhos... Era assim, não acendia vela, não tinha cachaça, nada, nada dessas coisas. Por exemplo, se tivesse o tauari, se fosse por

⁵⁸ Árvore da espécie *Croton cajucara*, de uso tradicional e medicinal. São utilizadas pela população a casca e as folhas na forma de infuso, óleo, cápsulas, pílulas e extratos para doenças incluindo diarreia, diabetes, desordens gastrointestinais e inflamação do fígado (SILVA, 2016)..

exemplo, para benzer uma pessoa, eles vão usar o tauari com o paricá, com envirataya com o breu kunawaru, com alecrim, esse era o preparo do tauari.

Que se fosse para tirar uma feitiçaria de alguma coisa, já era o tauari com paricá, com envirataya, com tucumãçu e as outras misturas... então tudo isso tinha um preparo. (Osmar Vieira, Alter do Chão, 2022).

Dessa forma, cada tipo de banho, remédio ou mistura tem suas próprias funções, restrições e utilizações específicas. Nas minhas conversas consegui identificar o uso das seguintes plantas: pataqueira e patchuly para banho de cheiro, pau de Angola para tosse, catinga de mulata para vigor e força e priprioca para melhorar a memória e enxaquecas. Em outros rituais mais especiais para conexão com os encantados ou curas mais fortes, são utilizadas plantas como o cipó pajé, murerú pajé ou vindica pajé, usados em banho e também através da ingestão de garrafadas.

Neste contexto, a ontologia dos povos do Baixo Tapajós demonstra que as paisagens multiespécies não são compostas somente pela agência das plantas, dos animais, dos humanos, dos bichos e dos encantados, mas também das coisas e dos elementos da natureza. Esta agência dos elementos da natureza é evidenciada no relato a seguir do sacaca Lucinato Tupinambá, que me contou como as pessoas vem ao mundo dos humanos:

Ele [bisavô pajé] me disse: você foi uma força do universo lá em cima. Você era um trovão muito forte. Depois você se transformou na chuva. Depois nas nuvens. Aí se transformou num grande pássaro e esse pássaro desceu para a Terra. Ele voava sobre esse território todinho trazendo a alegria. E quando você for embora de novo [morrer] tu vai vira encantado. (Lucinato Tupinambá, Alter do Chão, 2022).

Por fim esta dissertação acabou por trazer um aprofundamento sobre o vínculo do povo Borari com seu território, demonstrando, em última escala, que eles são parte inseparável das paisagens mais-que-humanas que formam a região do Baixo Tapajós. Em que todos os elementos da natureza, encantados e humanos, são dotados de agência, de malineza, do potencial de transformação e em que até os próprios corpos humanos compõe a territorialidade dos seres não-humanos, como afirmado pelo sacaca Lucinato Tupinambá: “O caboclo marca o seu território no pajé, assim como um determinado lugar aonde você se sente à vontade.”

Enfatizo também as falas em que ele diz “Os encantados, eles são a força dos nossos ancestrais...”. Fazendo referência direta ao fato de que alguns encantados são, na verdade, antepassados. Nesse sentido a sua outra fala “E se não cuidar, não preservar, eles vão embora. Eles tão indo embora de onde tão destruindo... Eles muitas vezes eles saem de um determinado território por essa falta de respeito.” indica que a preservação das terras indígenas é fundamental para manter os ancestrais em seus territórios.

Nesse sentido, numa via de mão dupla, vale destacar que o encantamento se constitui num mecanismo através do qual o indígena, e seus ancestrais, passam a habitar as paisagens mais-que-humanas. E que, por outro lado, a incorporação consiste num mecanismo através do qual os seres não-humanos das paisagens mais-que-humanas passam a habitar o indígena, na figura dos sacacas, partilhando da sua coroporeidade. Por fim, a partir da frase do pajé Lucinato “O indígena, hoje, ele busca essa força dos nossos ancestrais para existir e para resistir.”, compreende-se o porque o indígena, na figura do sacaca, valoriza acima de tudo (de forma não comercial), os seus territórios, pois estes reúnem suas memórias, seus ancestrais e são parte indivisível do seu modo de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Borari têm uma conexão íntima com Alter do Chão, onde narram histórias de seres mágicos como a Mãe D'água, o Boto e outros, que são parte integrante de seu dia a dia, música e memórias. Esta etnografia foca na relação dos Borari com seu território, os seres místicos que lá residem e suas práticas xamânicas. O estudo etnográfico concentra-se em Alter do Chão, destacando a inseparabilidade entre a cosmologia Borari e a cosmologia regional do Baixo Tapajós, exigindo uma análise do contexto histórico-etnográfico da área.

Até a década de 90, os grupos étnicos da Amazônia eram conhecidos como caboclos, uma identidade formada após a dizimação dos indígenas da região. Antropólogos observaram que, a partir da década de 1970, esses povos começaram a reafirmar sua identidade étnica em meio a disputas por territórios, especialmente durante o período da ditadura militar e seus projetos de desenvolvimento na Amazônia. Com o crescimento econômico desenfreado na região, principalmente devido às madeiras, os conflitos por terra se intensificaram. Além de serem chamados de caboclos, os indígenas também receberam outras denominações, como

populações ribeirinhas, o que complicava o processo de demarcação de reservas e áreas protegidas.

Os direitos territoriais dos povos do rio Tapajós foram parcialmente reconhecidos, influenciando movimentos sociais nas duas margens do rio. Na margem direita, a lei das Florestas Nacionais foi alterada para reconhecer as populações locais na Floresta Nacional do Tapajós. Na margem esquerda, foi criada a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, e reivindicações similares ocorreram nos rios Arapiuns. Desde a década de 90, os povos da região, anteriormente submetidos a processos de "desindianização" e "caboclicização", iniciaram um movimento de "descaboclicização", ressignificando elementos culturais e valorizando aspectos indígenas como a pajelança. Esse movimento foi fortalecido pela Constituição de 1988 e destacado pela morte do pajé Laurelino em 2010, que causou comoção e impulsionou a reivindicação étnica em defesa do território, especialmente diante das ameaças de madeireiras e grileiros.

Esta etnografia foca na compreensão local da socialidade e das relações no Baixo Tapajós, explorando questões como a identidade Borari, a atuação dos sacacas e as interações com os encantados. A pesquisa aborda o xamanismo local, parte do sistema mais amplo conhecido como pajelança cabocla, aqui referido como sacaquismo, termo usado pelos Borari para descrever a "ciência dos sacacas". O sacaquismo envolve a relação profunda dos Borari com seu território, os seres encantados, a flora e a fauna. Durante a vida, os sacacas mantêm uma forma humana, mas têm a capacidade de metamorfose, adotando diferentes formas em outros reinos. Após a morte, eles se transformam, assumindo formas novas, às vezes combinando características humanas e animais. Dona Dalva Farias expressa que, mesmo após a morte, os sacacas continuam a guiar e proteger a comunidade.

Os experientes na floresta, como seu Babá, entendem que saber andar na mata é também saber sobreviver aos perigos ocultos dos animais, que se mantêm invisíveis mas podem ser detectados por sinais como assobios ou marcas em árvores. Caçadores precisam de habilidade diplomática com os encantados e conhecimento de como agir em seu domínio para evitar serem vítimas. Crianças, por não conhecerem as regras, e mulheres menstruadas, por serem consideradas mais abertas à influência dos encantados, também são destacadas. A afirmação de Wawzyniak resume bem a situação: a floresta, vigiada por seres encantados, exige atenção e respeito aos acordos estabelecidos, sob risco de enfrentar consequências como assombrações e maldições.

A interação com os encantados no Baixo Tapajós envolve uma compreensão única dos espaços territoriais, onde respeitar o ecossistema é equivalente a respeitar os seres encantados. Neste contexto, a relação dos Borari com seu território é marcada por um senso de pertencimento histórico e a crença de que, mesmo após a morte, eles permanecem na terra como visagens ou encantados. O sacaquismo revela que as paisagens abrigam não apenas objetos físicos, mas também espíritos e encantados, incluindo ancestrais Borari. Esta realidade é caracterizada por uma temporalidade distinta, onde o tempo flui mais lentamente e momentos específicos do dia representam uma conexão entre dois mundos. Seu Babá Borari, da comunidade do Laranjal, ressalta que os encantados impõem regras para proteger a natureza, alinhando-se à visão de Wawzyniak de que rios e florestas, habitados por espíritos, demandam respeito e reverência, sendo necessário pedir permissão antes de adentrar esses locais sagrados.

No Baixo Tapajós, o roubo da sombra é um grande temor, simbolizando o castigo pelo descumprimento de acordos com os encantados e indicando a transformação em seres mais-do-que-humanos. Esse conceito reflete a interconexão entre corporeidade, saúde e cosmopolítica, onde os humanos são vistos como parte de um sistema que inclui a mata, animais e encantados. O engeramento, processo de transformação entre humanos, animais e seres encantados, estabelece uma conexão profunda entre diferentes formas de existência, justificando o respeito pela natureza, pois nunca se sabe se um animal pode ser um parente transformado. Assim, as relações cosmopolíticas dos Borari apresentam uma visão única onde os falecidos podem se tornar encantados e os vivos podem assumir formas animais, ilustrando a ideia de que o mundo natural é marcado pela humanidade dos seres e pela instabilidade de seus corpos.

Esta dissertação realça a conexão profunda do povo Borari com seu território no Baixo Tapajós, evidenciando que eles são parte essencial das paisagens mais-que-humanas da região. Nesta relação, todos os elementos - natureza, encantados e humanos - possuem agência e capacidade de transformação, com os corpos humanos integrando a territorialidade dos seres não-humanos. O sacaca Lucinato Tupinambá destaca que os encantados representam a força dos ancestrais e que a preservação das terras indígenas é crucial para manter esses ancestrais presentes. O encantamento é um meio pelo qual os indígenas e seus ancestrais habitam essas paisagens, enquanto a incorporação permite que seres não-humanos habitem os indígenas, especialmente na figura dos sacacas. O pajé Lucinato ressalta a importância dos

territórios indígenas como repositórios de memórias e ancestrais, fundamentais para a existência e resistência do povo Borari.

REFERÊNCIAS

- APARICIO, Miguel. Xamanismo suruwaha e transformações. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 6, n. 2, p. 503-525, 2014.
- ARAÚJO, A. M. Medicina rústica. São Paulo: Ed. Nacional, 1977
- ARENZ, Karl Heinz. A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Instituto Cultural Boanerges, 2000.
- ARRUTI, José Maurício A. **A Emergência dos "Remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997
- BARCELOS NETO, Aristóteles. A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. **Revista de Antropologia**, v.54, n.2, 2011.
- BATES, Henry Walter. Um Naturalista no Rio Amazonas. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, [1863] 1979.
- BETTENDORFF, João Felipe. Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Lendo o Pará*, v. 5, 1990.
- BECHELANY, Fabiano Campelo. Ideologia Venatória na Amazônia: notas sobre a caça na etnologia das terras baixas da América do Sul. *Espaço Ameríndio*, v. 7, n. 1, p. 310-310, 2013.
- BOLAÑOS, Omaira. Reconstructing indigenous ethnicities: the Arapium and Jaraquí peoples of the Lower Amazon, Brazil. **Latin American Research Review**, v. 45, n. 3, p. 63-86, 2010.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. **Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais**. Em tese, v. 2, n. 1, p. 68-80, 2005.
- BRANCO, Roseanne Castelo. A pajelança cabocla: aspectos da tradução entre a feitiçaria e xamãs. **Nova Revista Amazônica**, v. 5, n. 1, p. 55-66, 2017.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CARVALHO, Luciana, A Festa do Sairé, UFOPA, 2012
- CHAUMEIL, Jean Pierre. Sobre la etnografía amazónica. La monografía como proceso de construcción permanente (El trabajo de campo entre los Yagua, Perú). **Revista de dialectología y tradiciones populares**, v. 53, n. 2, p. 8, 1998.

CORRÊA, Vandria Garcia, Terra Indígena Borari, No Município De Santarém: Identidade e Cidadania, Santarém, 2019.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. “A canoa da cura ninguém nunca rema só” o se ingerar e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM). 2017. 282 f. **Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas**, Manaus, 2017.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX. 29a reunião brasileira de antropologia, Natal, 2014.

COSTA, Thiago Pinela Vargas da. O que é ser indígena para o povo Borari: um estudo etnográfico sobre identidade étnica. Trabalho de Conclusão de Curso, UFOPA, Santarém, 2022.

DE LIMA, Leandro Mahalem , TAPAJOS, Lower Rio. On the Trail of Merandolino, **History of Anthropology Newsletter**, 2018

DE LIMA, Leandro Mahalem. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 61-91, 2019.

ELIADE, M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey: **Princeton University Press** and the Bollingen Foundation, 1964.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. New York: **Oxford University Press**, 1937.

FERREIRA, A. R. Viagem Filosófica: pelas Capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá: 1783-1792: **Iconografia; v.1: Geografia e antropologia; v.2: Zoologia**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.

FIGUEIREDO, N. Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque. *Journal of Latin American Lore*, V.1, n.2, 1975.

FIGUEIREDO, N. Pajelança e catimbó na região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*. N.32, 1976.

FIGUEIREDO, N. Rezadores, pajés e Puçangas . Belém, Ufpa/Boitempo, 1979.

FIGUEIREDO, N. Pajé, médicos e alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará oitocentista. Trabalho apresentado na XII reunião da ANPUH, Núcleo de São Paulo, Campinas, Unicamp, jun, 1994.

FIGUEIREDO, N. Cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: a constituição de um campo de estudo; 1870-1950. (1996). (427f.) Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Uniacap, 1996. pp.1-320.

GALVANI, Eduardo. et al. Pós-humanidade: a antropologia no espelho. 2019.

GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo amazônico. *Revista do Museu Paulista*, v. 5, São Paulo, 1951.

GALVÃO, E. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional, N. S. Antropologia* n.15, Rio de Janeiro, 1953

GALVÃO, E. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.

GARCIA, Uirá F. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, v. 37, n. 2, p. 33-55, 2012.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio: Zahar, pp. 101-142, 1978.

GONÇALVES BRITO, Luz. TSING, Anna. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. 284 p. 2019.

GUSINDE, M. 1944b Troféus de Cabeças na América. **Separata Actas Ciba**, Rio de Janeiro, 11 (12): 284-291

HARRIS, Mark. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. Cambridge University Press, 2010.

HARRIS, Mark; BAILÃO, Andre Sicchieri; AMOROSO, Marta. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais—os Tapajó e além na história ameríndia. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 33-68, 2015.

IORIS, Edviges Marta. Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 39-60, 2019.

IORIS, E. M. . Sombras, pessoas e xamanismo. In: IX Reunião de Antropologia do Mercosul: "Culturas, Encontros e Desigualdades", 2011, Curitiba. IX Reunião de Antropologia do Mercosul, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERTO, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* . Editora Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. (19496b). A eficácia simbólica, in **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 215 - 236.

LIMA, Leandro Mahalem. **Rios vermelhos**. (Mestrado em Antropologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

MADURO, Rossini Pereira et al. **O Processo de Afirmação da Identidade Étnica dos Borari de Alter do Chão-PA**. 2018.

MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion*. New York: **The Free Press**, 1948

MAUÉS, Raymundo Heraldo. VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Edicoes Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1983, p. 104

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Catalocismo e xamanismo: uma comparação entre a cura no movimento carismático e na pajelança amazônica*. IN: ILHA, Florianópolis, v.4, n.2, dezembro de 2002, p. 51-77.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 22/05/2008.

MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: *Sociologia e Antropologia VI*. Sao Paulo: E.P.U./E.D.U.S.P., p. 37-172.1974. (original 1902-03)

MELATTI, Júlio Cezar. 2020. Capítulo A - Áreas Etnográficas da América Indígena América do Sul — Por que áreas etnográficas? **UnB-ICS-DAN**, Brasília:.

MELATTI, Júlio Cezar. 2020. Capítulo D3 – Amazônia Centro-Meridional. **UnB-ICS-DAN**, Brasília.

MENÉNDEZ, Miguel A. 1998. *A área Madeira-Tapajós - situação de contato e relações entre colonizador e indígenas*. In: Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: **Companhia da Letras**, pp. 281-296. MORGAN, Lewis Henry. **Systems of consanguinity and affinity of the human family**. U of Nebraska Press, 1997

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, 10, pp. 93-106, 1949.

Ninguém me viu, mas alguém me chamou, Direção: Maria Eulália Campos, Youtube, publicado em 28/02/2023, duração 29:20, local de consulta disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4ObgYLaZzXI> Acesso em: 12/11/2023.

NORONHA, José Monteiro de Noronha. Da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rio Amazonas e Negro. Tomo IV. Typografia da Academia Real das Sciencias. Lisboa-Portugal. 1856.

OLIVEIRA, Elvis, Tratando gente olhada de bicho. Ensaio de Elvis Oliveira, 2022

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos " índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

PARKER, Eugene. P. The Amazon Caboclo: An Introduction and Overview. *Studies in Third World Societies*, 32, pp. xvii-li, 1985a.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo; PEIXOTO, Rodrigo Corrêa Diniz. Os Borari e os Arapium: história do tempo presente. **REVISTA CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**, v. 3, n. 5, p. 140-168, 2019.

PEIXOTO, Rodrigo Correa; ARENZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. *Novos Cadernos NAEA*, v. 15, n. 2, 2013.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. Os verdadeiros donos da terra: Paisagem e transformação no Baixo Tapajós. 2018. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado. Brasília: UnB

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Borari de Alter do Chão, FUNAI, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A.R Tabu. In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis: Editora Voces, 1973.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD. The social organization of Australian tribes. *Oceania* 1.1 (1930): 34-63.

RODRIGUES, João Barbosa, *Revista Amazônica*, Ano II, Tomo II, 1884.

RODRIGUES, Renan Albuquerque et al. Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica. Ponto Urbe. **Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 15, 2014.

ROOSEVELT, Anna C. The development of prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest. **Archeological papers of the American Anthropological association**, v. 9, n. 1, p. 13-33, 1999.

SANCHES, Sidney de Moraes, MUNIZ, André da Silva, RIBEIRO, Priscilla dos Reis (Orgs.), Vaz Filho, Florêncio Almeida, Teologia Indígena Crisã, Saber Criativo, Santarém, 2016.

SANTOS, João Almeida; PARRA FILHO, Domingos. Metodologia científica. 2012.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. Tupailândia. Santarém-PA: Gráfica Tiagão, 1999.

SÁEZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 87, p. 15-40, 2018.

SARDINHA, Damilles Ribeiro. Cacica neça borari e a organização das sapú borari: um olhar etnográfico sobre a luta contra as ameaças ao território indígena Borari de Alter do Chão, Trabalho de Conclusão de Curso, UFOPA, Santarém, 2023.

SCOPEL, Daniel Scopel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; WIIK, Flávio Braune. Cosmologia e Intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Tempus–Actas de Saúde Coletiva**, v. 6, n. 1, p. 173-190, 2012.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia**, 32. pp. 2-19

Silva, Raullyan Borja Lima. Etnoconhecimento botânico e farmacológico para o desenvolvimento da fitoquímica no Amapá. Relatório de Estágio de Pós-Doutoramento. UNIFAP. 2016.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

STENGERS, Isabelle. Cosmopolitics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

STEPHENSON, Barry. Ritual: a very short introduction. New York: Oxford, 2015.

SOARES, Mariana Pettersen. ALMAS E ENCANTADOS: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas.

SOUTO, Luis Adriano Salles; D'AGORD, Marta Regina de Leão. Da eficácia simbólica à extração do objeto a: o mito. **aSEPHallus**, p. 117-130, 2013.

STOLL, E. . La fabrique des entités : récits sur lenchantement dun riverain extraordinaire en Amazonie brésilienneMaking New Entities: Narratives about the Enchantment of an Extraordinary Man in the Brazilian AmazonA produção de entidades : Narrativas sobre o encantamento de uma pessoa extraordinária na Amazônia brasileira. Cahiers de littérature orale , p. 23-50, 2016.

SUSSUARANA, Felisberto. Amazônia: Tapajônia: Santarênia. Eníguas e revelações. Prefeitura Municipal de Santarém. Santarém/PA, 2000.

TYLOR, E. Primitive Culture. London: John Murray, 1871.

VANDER VELDEN, Felipe; DA SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. Humanos e outros que humanos em paisagens multiespecíficas. Revista Ñanduty, v. 9, n. 13, p. 1-18, 2021.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia, UFBA, Salvador, 2018

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Isso tudo é encantado. Editora Vozes, 2023.

VAZ FILHO, Florencio Almeida. Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo da Amazônia. Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

VERÍSSIMO, J. de M. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes [1887]. In: Estudos amazônicos, 1970.

VIERTLER, R. B. Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras. In: HARTMAN, T., COELHO, V.P. (orgs.) Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden. **Coleção Museu Paulista, Série Ensaio**, Vol.4. São Paulo: Universidade de Sao Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, p. 305-318, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de Campo, n.14;15, p.320-382, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, v. 5, 2002.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WAWZYNIAK, João Valentin. Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará-Brasil. 2008.

WAWZYNIAK, João Valentin. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. Ilha Revista de Antropologia, v. 5, n. 2, p. 033-055, 2003.

Yacy - A lua sagrada, Direção: Maria Eulália Campos, Youtube, publicado em, 10/04/2023, duração 59:20, local de consulta disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r9TeCUY_ZrM Acesso em: 12/11/2023.

ZUKER, Fábio Ozias. Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los: ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós. 2022. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

ZUKER, Fábio. Indígenas Tupinambá do Baixo Tapajós acumulam incertezas na pandemia. 2020.