

33° Encontro Anual da ANPOCS

GT 26 - Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social.

“Eles são cristãos como nós”. Considerações acerca dos conceitos de pessoa e de comunidade suscitados pela existência dos encantados, relação com o sangue, doenças e sistema de cura de uma comunidade negra amazônica.

Camila Corrêa Félix – Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ.

Considerações iniciais

A escrita deste trabalho foi o momento em que revia as informações de um trabalho de campo de pouco mais de um mês de duração, quando tentava rapidamente seguir o nexo lógico dos casos observados durante esse período. Esse exercício analítico e de tradução¹ consistiu em considerar pensamentos e experiências registrados no caderno de campo e gravações de voz e rastrear algumas de suas condições de existência. Considero este um momento difícil, pois a necessidade de recriação das experiências vividas em informações, dados e matéria de um texto torna-se latente. Essa mesma necessidade nos coloca diante da questão da objetificação da realidade estudada, o dito “beco sem saída” no qual a antropologia se meteu ao considerar que nada mais poderia fazer além de atualizar a dominação sujeito sobre objeto que foi a condição de existência da disciplina, nascida como parte do instrumental do empreendimento colonial.

A tentativa aqui, no entanto, segue a proposição de Eduardo Viveiros de Castro ao encarar o problema da relação entre a experiência de campo e a constituição de um discurso etnográfico como um desafio de construção ficcional. Nesse sentido, o exercício de ficção antropológica suscita uma ‘experiência de pensamento’. Sendo que, ao invés de atingir a experiência pelo pensamento, o autor propõe uma entrada no pensamento do outro pela experiência real: a experiência do trabalho de campo e da leitura da bibliografia acerca do tema que se discute. O discurso antropológico poderia então ser entendido como ‘práticas de sentido’, como uma relação de sentido estabelecida com outros discursos. Isto suscita o fato de que tanto antropólogo, quanto nativo observam a partir da cultura a qual pertencem e que não existe uma realidade exterior que o primeiro controla em detrimento do segundo. Assim, as culturas se equivalem, não sendo possível que haja hierarquia entre elas. É nesse campo que o antropólogo se posiciona elaborando um discurso que não pretenda ser o discurso nativo, mas que seja uma “prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre”. (Viveiros de Castro, 2002)

Assim, de alguma forma, todo o presente trabalho consiste em considerações iniciais a respeito de uma pesquisa em andamento que será, em breve, sistematizada numa

dissertação de mestrado devendo incluir questões que por não terem recebido suficiente reflexão permaneceram ainda mais iniciais.

Ao empreender esse esforço de análise, fui percebendo algo que já estava sinalizado no meu trabalho de monografia desenvolvido na mesma comunidade. Desde esse momento, meu interesse esteve voltado para a questão da existência de um mundo subaquático no qual vivem seres chamados de encantados e para a forma por meio da qual essa existência suscita as concepções de comunidade, pessoa, saúde-doença na comunidade estudada. As teorizações acerca do sangue, principalmente menstrual e relacionado ao momento do parto, as restrições alimentares e a existência de grandes benzedores também são elementos fundamentais para compreensão das idéias nativas sobre o que seja ser uma pessoa e viver em comunidade. Essas questões propõem uma reflexão acerca das teorias sobre grupos sociais que se apóiam sobre nossa concepção da relação entre cultura e natureza.

Seguindo essas desconfianças, parti para uma análise mais cuidadosa dos casos de doença, assim como daqueles em que estava colocada a restrição a alguns tipos de alimento. Percebi, no entanto, que as formulações nativas acerca destes assuntos estavam longe de se constituírem como narrativas lineares. O que observava é uma proliferação caótica de regras restritivas, sendo que, a lógica que eu tentava destrinchar estabelece descontinuidades e diferenciações que impedem a estabilização de um padrão de ação previsível. Surgem sempre elementos que constroem conexões inesperadas que se desfazem, que operam num caso e noutro não.

No noroeste do Pará, região do Baixo Amazonas, partindo do município de Oriximiná, seguindo pelos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá se encontram inúmeras comunidades ribeirinhas, dentre elas algumas se autodenominam como remanescentes de quilombo. Desde minha primeira estada em campo passei a maior parte do tempo na comunidade da Serrinha, localizada na confluência destes rios, que dista cerca de duas horas de barco da cidade, passando somente poucos dias em outras comunidades. O termo

comunidade é utilizado pelos próprios moradores da região e compõe o modo por meio do qual formulam sua existência como coletividade, assim como o termo remanescente de quilombo, ou simplesmente remanescente ou quilombola. De acordo com algumas conversas sobre o assunto, o termo comunidade começou a ser utilizado no âmbito das reuniões promovidas pela Igreja Católica, a chamada paróquia local: “Antes não tinha esse negócio de comunidade, era uma casa lá, outra lá, as pessoas se encontravam nos dias das festas de padroeiro”, segundo me explicaram. Hoje, cada uma das referidas comunidades tem um centro comunitário com um barracão e na maior parte das vezes uma capela.

Já o termo remanescente de quilombo passou a ser utilizado no âmbito das lutas territoriais legitimadas juridicamente pela constituição de 1988, que prevê no Artigo 68 das disposições transitórias o direito aos “remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras” à propriedade definitiva (emissão de títulos). Nessa região acontecia no fim da década de 1970 a criação da Reserva Biológica do Alto Trombetas pelo extinto IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal), que acirrou a tensão entre o órgão e as famílias de negros que moravam no local². Além disso, na mesma época, a Mineração Rio do Norte cria uma infra-estrutura na região para a extração de bauxita. Esses fatores contribuem para o fortalecimento de uma organização dos negros da região em torno de um movimento político mais sistemático para participar do diálogo com instituições governamentais, ONGs e pesquisadores.

No ano da constituição, acontece em Óbidos o I Encontro de Raízes Negras organizado por um grupo de padres de municípios como Alenquer e Oriximiná³. Neste encontro alguns negros dos rios Trombetas e Erepecuru se encontram pela primeira vez com outros de comunidades negras de municípios vizinhos, descobrindo parentes que não conheciam ou sabiam existir. O segundo encontro aconteceu na comunidade do Jauari⁴ (rio Erepecuru), seu principal articulador foi Daniel de Souza, negro, morador dessa comunidade. No âmbito desse segundo encontro foi fundada a Associação dos Remanescentes de Quilombo do município de Oriximiná (ARQMO). Apenas uma pequena parte das comunidades de remanescente de quilombos do Brasil tem a titulação de suas terras, no entanto, na região dos rios mencionados 90% delas tem o título definitivo emitido em nome

de associações de área, ou seja, os títulos não são por lote e sim por comunidade⁵ (terras de uso comum).

Os Encantados

É possível encontrar em relatos e trabalhos antropológicos sobre diversas religiões a identificação da presença dos encantados. Entende-se sob este termo no âmbito do estudo de religiões como o candomblé, a umbanda e o tambor de mina, a manifestação de mestres e caboclos em rituais de cura. A relação entre os encantados e o fundo dos rios presente em populações ribeirinhas amazônicas é chamada de pajelança cabocla ou encantaria amazônica. Em alguns segmentos, os encantados são cultuados em famílias. Nos terreiros de mina cada uma dessas famílias tem nomes próprios e uma chefia que se repete. Com base no trabalho de Raymundo Heraldo Maués (PRANDI, 2004) é possível constatar o fato de que na maioria das religiões em que está presente o culto aos encantados, existe a idéia de que todo encantado foi uma pessoa que deixou de existir nesse mundo para se tornar um encantado, sem que houvesse a morte física.

No âmbito dessas religiões, eles não são pensados como espíritos, mas como seres de carne e osso que podem se manifestar sob a forma humana ou animal e se incorporam em pessoas que não possuem uma iniciação xamanística. Quando incorporam, mantêm sua condição de seres humanos. “Não é a alma ou espírito do encantado ou caruana que se incorpora, mas o encantado por completo (espírito e matéria)”, de acordo com o autor.

No caso estudado, os encantados são considerados também como espíritos que auxiliam em curas realizadas pelos grandes benzedores, também chamados curadores ou sacacas, eles ensinam orações e remédios caseiros (feitos com plantas) que interagem com os perigos aos quais os seres estão suscetíveis. Ao mesmo tempo, os encantados podem sair de sua cidade subaquática na qual são “cristãos como nós”, para boiarem como botos, jacarés ou cobras se constituindo como uma ameaça para as pessoas. Caso “se agradem” de alguém, podem levá-lo para viver no mundo do encanto privando a comunidade do convívio com o parente. Diz-se que é possível, em algumas noites, ouvir o som de suas festas. Os encantados

podem ainda se transformar em gente e virem dançar e namorar nas festas da superfície, mas “na boca do dia desaparecem”, como explicam as pessoas das comunidades.

Manoela Carneiro da Cunha nos esclarece acerca dos Krahó do rio Tocantins, sobre a oposição entre vivos e mortos como tendo um caráter classificatório primordial. O mundo dos mortos funciona de forma oposta, mesmo que análoga, ao dos vivos, vivem em aldeias como as dos Krahó, mas, tomam a lua por sol, o interior por exterior. Além disso, os mortos são considerados duplamente “outros”, já que são os estrangeiros, os que vivem fora do âmbito comunitário Krahó, e são inimigos, na medida em que roubam seus parentes levando-os para seu convívio nesta espécie de “anti-sociedade” dos mortos. Dessa forma, a autora analisa os limites entre interioridade e exterioridade na realidade estudada. A morte é considerada a exteriorização máxima, uma distância intransponível. Cada indivíduo dispõe de um sopro vital que é chamado de Karõ, uma energia ativa que só se afasta no momento de doença ou morte. O ‘karõ’ pode ser traduzido como morto, corpo ou reflexo. A razão de uma doença geralmente é atribuída ao afastamento do karõ do corpo do doente, esse afastamento é provocado pela sedução do duplo, por parte dos parentes maternos do doente. A morte só se torna irreversível a partir do momento em que o karõ passa a compartilhar da comida, das substâncias, do intercâmbio sexual, quando começa a participar da vida social na aldeia dos mortos.

Eduardo Viveiros de Castro acerca dos Araweté assinala o caráter metonímico da relação entre predador e presa no contexto do assassinato de um homem por outro. Ambos se encontram a princípio numa situação de diferenciação física máxima, já que o matador deve se manter distante das substâncias corpóreas da vítima. Como acontece entre outros grupos amazônicos, o que decorre da morte violenta é uma transmutação entre matador e vítima, sendo esta a dinâmica específica da lógica guerreira. Algo do inimigo é assimilado pelo matador. Na ocasião da morte de um inimigo, o Araweté agressor ‘recebe’ do primeiro, letras de músicas que são entoadas em ocasiões festivas na comunidade, e nessas músicas é perceptível o fato de que o sujeito que fala, ou seja o ponto de vista de quem narra (o inimigo) é apropriado por aquele que canta (o matador). A particularidade das idéias ameríndias sobre a guerra reside no fato de que ao invés de tratar o inimigo como coisa, a relação entre matador e vítima implica um “confronto de sujeitos”.⁶

Estes apontamentos acerca da existência de outros mundos tão sociais quanto o nosso, corporificados por sujeitos mas, que ao mesmo tempo se constituem através da exterioridade em relação com os humanos, oferecendo perigos a sua saúde e sanidade, nos oferece um esclarecimento acerca de um tipo outro de relação com a diferença.

De alimentos, corpos e doenças

Ao retornar ao campo com a idéia de observar melhor o que ocorria nos casos em que se dizia que um certo tipo de alimento não fazia bem, ou sob que condições o sangue menstrual é considerado maléfico á saúde da comunidade como um todo, percebi que o que parece importar nesses casos são as combinações de possibilidades.

“Carne salgada com vinho de castanha faz mal pra malária.” / “Castanha com taperebá é veneno.” / “Fulano não pode comer comida seca.”

As formulações a respeito do que pode e do que não pode ser feito ou ingerido se proliferam operando com combinações quase sempre inesperadas. Certos tipos de peixe não são recomendáveis para mulheres menstruadas, outros para quem está fazendo algum tipo de tratamento com remédio caseiro, ou simplesmente (nem tanto), não podem ser ingeridos por aqueles que estão doentes. De alguns alimentos diz-se que são ‘remosos’. Aquilo que é ‘remoso’ faz mal sob algumas circunstâncias, em alguns casos, comidas ‘remosas’ também são chamadas de fortes. À primeira vista se poderia supor que os alimentos designados sob esse termo são venenosos, mas isso não procede, já que nenhum deles possui alguma propriedade que causa mal a saúde de forma absoluta. Tudo se passa como se uma interação entre o corpo da pessoa e os alimentos transformasse ambos. A questão dos alimentos não pode ser tomada em separado.

Durante a gravidez de Sandra, seu marido precisou se defender de uma cobra e sua filha nasceu se enrolando, feito cobra. / Risonei me conta que durante suas gestações

sua mãe não deixava que ela, nem o marido, preparassem peixe ou caça temendo que a criança nascesse com os cortes que se proferisse no preparo desses animais.

É interessante notar que os mesmos cortes feitos na caça voltam na criança. Podemos dizer que tudo se passa como se o ponto de vista da presa, em alguma medida, reencarnasse na criança contribuindo para a (má) formação de seu corpo. Da mesma forma, as razões que explicam a doença ou morte de alguém seguem uma lógica que parece incorporar o ponto de vista de outros seres. “Ficou entrevada porque sacrificava seus animais quando estes ficavam doentes”. Diz-se também que aquilo se faz para os pais (geralmente na velhice ou na doença), volta para si. O cuidado com os seus (sejam parentes ou animais de estimação) durante a doença, constitui a ética do viver bem que propicia a boa saúde. O que a lógica cristã atribui á justiça divina (o castigo), neste caso pode ser entendido como uma relação entre sujeitos que portadores de um ponto de vista, alteram os corpos uns dos outros, quase sempre através da doença.

Assim, há sempre uma fagulha, um comportamento, um ato que coloca a relação em marcha. A morte de uma criança que conhecia em minha primeira ida a campo me foi explicada da seguinte forma: “a avó acha que ela morreu porque as filhas dela sempre dão banho nas crianças lá pelas seis horas e isso não é bom”. Esse horário é considerado perigoso, pois são os momentos em que os bichos do fundo estão boiando perto da margem. Esses bichos são uma ameaça especialmente para as crianças que “não sabem nada pra se proteger”. Veja que a atitude das mães num longo período de tempo é considerada como o fator que possibilitou a morte da criança, nesse caso uma falta de cuidado com sua própria saúde e dos a de sua família. Ao mesmo tempo, as mulheres não são culpabilizadas como se tivessem matado a criança, tudo se dá de forma bem sutil. A consequência é que depois disso a avó não suporta ver seus netos sendo banhados nesse horário.

Dessa forma, os corpos e sua saúde, seu bom funcionamento, vão se formando continuamente até a morte, basta estar vivo para ser afetado. Todos os cuidados são no sentido de evitar que se sofra um mal causado pela intenção de outros sujeitos. É na relação com o outro que os corpos são formados e alterados e é na relação que ganham sentido. Pouco antes de minha chegada a campo ocorreu na comunidade do Jauari um incidente que

abalou muito as pessoas da região. Dois homens, sogro e genro saíram atrás de um bando de veados e por acidente o genro atirou no sogro pensando que este fosse um veado. Um dia, na hora do almoço, Rosa, que me recebia em sua casa, me disse que não conseguia mais comer carne de veado desde o incidente: “ele morreu porque tomaram ele por veado”. É como se ao morrer visto como um veado, os veados tivessem passado a ter algo dele. Foi a imagem de um veado que o genro viu quando atirou no sogro, esse é um ponto importante quando se relata o acontecido: o homem mais velho se afastou do outro sem que este o visse, acorcorou-se e estendeu o braço para apoiar-se numa árvore. O braço foi tido como o pescoço do veado, a estatura era a mesma.

O modo de funcionamento do pensamento platônico separa o mundo sensível do mundo inteligível, sendo o reino dos sentidos suscetível a toda sorte de erros nos quais o instinto humano pode se perder. De acordo com a lógica clássica que divide o mundo em unidades inconciliáveis, A nunca poderá ser igual a B. Para superar o postulado primitivista que relegava os selvagens ao mundo dos sentidos, Lévi-Strauss precisou inventar uma nova lógica, a lógica simbólica. Isso só foi possível porque a relação entre A e B não poderia mais ser entendida como uma relação entre termos e sim como uma relação entre relações. Mais tarde, autores estudiosos de cosmologias ameríndias formularam a noção indígena de ponto de vista, para superar a idéia de que essas noções se reduziriam a analogias, ou metáforas. Dessa forma, se pode dizer que nos sistemas estudados não existem relações extrínsecas. A alteridade amazônica tão estudada pela etnologia é, segundo esclarece Eduardo Viveiros de Castro, um pressuposto “da imaginação amazônica como o campo próprio do pensável” (2002). O conceito de Outrem, tal como o formula o referido autor com base em Gilles Deleuze e Félix Guattari, é a condição de existência do possível, sem a qual o mundo ficaria reduzido ao imediato.

Podemos de dizer que a comida é um canal de comunicação aberto com o mundo. É por meio dela que a intenção de outrem é ativada no corpo, ao mesmo tempo, a alimentação é um mecanismo de transformação. A ingestão de um alimento cria um campo de interações possíveis. Parece que ao ingerir algo se estabelece uma relação com o mundo que não é de parte e todo, não é de exterioridade. A possibilidade de ação dos seres se ativa dentro de seus corpos, ou a partir deles. No caso dos encantados, seu corpo é tratado como algo do qual eles

possam se despojar de acordo com a situação, nem por isso a relação entre corpo e ser deixa de ser intrínseca, ao contrário, quando os encantados estão no fundo eles *são* gente, quando bóiã *são* boto ou cobra e por aí vai.

O que quero dizer com relação à etnografia em questão é que a doença ou o corpo de alguém existe nas conexões possíveis de serem estabelecidas entre os seres humanos e não humanos que povoam o mundo. Em outras palavras, a doença (um mero exemplo), só existe porque não é possível a separação entre aspectos biológicos e sociais que um antropólogo incauto possa tentar manter. A diferença entre um problema real dado e as teorizações que pretendem dotá-lo de sentido não existe. As teorizações transformam as doenças e os corpos o tempo inteiro. Nesse sentido, as regras que se multiplicam, as explicações a respeito dos fatos que envolvem morte, doença, feitiço, mau-olhado alteram os corpos, as doenças e as mortes.

Os consertadores

Cada comunidade dispõe de pessoas que sejam capacitadas para lidar com doenças específicas, que muito comumente assolam as pessoas. É o caso da “desmintidura” que é associada à febre e dores no corpo, diz-se que o que causa os sintomas é um osso fora do lugar. Existem pessoas especializadas em “puxar a desmintidura”, isso é feito através de uma massagem, geralmente com sebo de carneiro ou andiroba, que visa trazer o osso de volta para o lugar. Algumas pessoas consertam com rezas, além das massagens. Existem outros especialistas como aquele que ‘costura’ “rasgadura” que consiste num corte interno, sob a pele, imperceptível aos olhos. Aqueles que ‘conhecem’ a doença, sabem identificar quando e onde se trata de uma ou outra, dificilmente confundidas. A costura tem de ser feita com uma agulha e panos novos. Conheci uma mulher que dizia costurar com rezas também. Ela costura o pano com a agulha dizendo uma oração para Santo Antônio.

Algumas vezes, durante o trabalho de campo, ouvi a seguinte formulação: “esse negócio de consertar é uma ciência”.⁷ Ao mesmo tempo, quando indagados sobre o processo de aprendizagem: quem te ensinou a consertar? As respostas, em todos os casos, se aproximaram de: “foi um dom que Deus me deu”, “é um mistério que tem”. Dessa forma,

podemos notar que não há nenhuma incongruência no fato de que um conhecimento científico especializado seja um dom inato muitas vezes adquirido num sonho. Podemos também notar que a ciência nesse caso não diz respeito a faculdades do intelecto, aqueles que a praticam são os especialistas em consertar os corpos, literalmente. Esses consertadores são figuras extremamente necessárias e requisitadas nas comunidades. Assim, a cura desses males tão comuns pertence à comunidade, ninguém vai ao médico por causa de uma rasgadura, por exemplo. A formação contínua e a alteração dos corpos é matéria do cuidado com a saúde e da existência autônoma da comunidade.

Nilson, da comunidade Pancada explicou-me que em sua opinião os casos de doenças em crianças causadas por olhada de bicho diminuiram devido à falta de um grande curador na região (depois da morte de Chico Melo). Segundo ele, quando vêm para comunidade duas ou três pessoas que sabem benzer, alguém “pula”, nesse caso a pessoa acometida por uma “judiação de bicho”, ou feitiço, passa a se comportar de forma descontrolada numa espécie de loucura temporária que requer a intervenção urgente de alguém que seja ‘preparado’ para regular as forças que tomaram o corpo e a alma da pessoa.

Essa formulação do Nilson me fez refletir sobre a questão de que a existência da doença só significa algo quando há alguém capacitado para interagir com ela. Como já mencionado, a desconfiança inspirada pela etnografia é de que a existência de uma coisa e a atribuição de um sentido a ela não são procedimentos independentes, dessa forma, podemos propor que no caso estudado, não existe doença sem o curador ⁸, na verdade, nenhum dos dois goza de uma posição de anterioridade com relação ao outro, ambos os termos se alteram mutuamente.

As relações, no entanto, não devem ser pensadas como inerentemente tributárias de uma ética da conciliação. No viver em comunidade, as relações são perigosas. O mundo povoado por seres que agem é um lugar muito perigoso.

O cheiro do sangue e o perigo do “olho”

Principalmente no que concerne o contato com o rio há sempre a ameaça de olhada de bicho. Isso porque os encantados podem assumir a forma de qualquer animal e “judiar”

das pessoas caso irritados. O olhar do boto pode ser responsável por inúmeras alterações no corpo e comportamento das pessoas e diz respeito a alguma 'regra' que não tenha sido respeitada. É freqüente ver boiando na beira da comunidade o boto tucuxi tido como "danado pra judiar de criança". As atitudes que podem provocar a olhada de bicho quase sempre têm a ver com o banhar-se em horários em que os bichos estão na superfície (meio dia e seis horas da tarde), principalmente as crianças ou com o contato de mulheres menstruadas com o rio. Há determinados lugares dos quais se considera que eles sejam proprietários. Pode ser uma árvore, um igarapé, no caso da Serrinha há uma ponta de terra cercada pelo rio chamada de ponta do cação, esse lugar é tido como perigoso e respeitado, algumas pessoas dizem que quando passam por ali numa viagem de barco, mesmo que estejam dormindo, levantam pra fazer uma oração.

Há também a ameaça do "olho ruim". A inveja é um componente das relações assim como o medo da inveja. É sabido neste caso, como me disse um morador do Jauari, que "uma coisa é olhar, pensar e fazer o mal; outra coisa é olhar, pensar e fazer o bem, de repente seu corpo pode virar uma treva grande por causa disso, porque você olhou, pensou e fez o mal". O sujeito não se vê como colocado diante de um mundo objetificado, ele não pode (não qualquer um) controlar o ambiente em que se encontra, sendo que o fazer o mal não transforma só o alvo da ação mas também aquele que teve a intenção de proferi-la. A visita de uma pessoa, o encontrar um animal na mata pode desencadear uma série de acontecimentos cujas conseqüências são sistematizadas num infinito de regras, que constrói um solo de aderência que convencionaliza os casos particulares, mas ao mesmo tempo essa territorialização se desfaz e se forma de novo, com outras conexões, de forma que a convenção e os casos particulares não se determinam uns aos outros.

Alguns casos de loucura súbita são atribuídos à intenção dos encantados, na pele de bichos do fundo. Outros são atribuídos à intenção maligna de uma pessoa (viva ou morta) que, vivenciada como potência, pode provocar sérias alterações de comportamento e temperamento. Maria Odília, grande companheira no campo, me explicou que: "Seu Manoel ficou leso depois de tá andando por essa ponta (ponta do cação), passou lá de rabeta, sentiu um tapa e caiu na água, depois disso, ficou leso, falando que via coisa". Em alguns casos a pessoa exterioriza uma raiva inesperada, xinga, bate nas pessoas, ou um comportamento

contínuo de maltratar a família, um medo inexplicável, abuso de bebida ou até uma paixão intensa podem ser atribuídos a um feitiço feito por uma pessoa com ou sem intermédio de um curador motivado por inveja ou ciúme.

A proteção contra feitiço ou olhada de bicho está intimamente ligada ao saber. O conhecimento é a regulação da relação com outrem, no sentido de evitar o perigo latente. O saber alguma coisa é o controlar o fluxo de humanidade que emana dos seres. Ao discorrerem sobre os casos em que as atitudes dos pais, geralmente no que concerne a animais de caça ou pesca, alteraram o corpo da criança ainda quando estava sendo gerada, as pessoas formulam: aquilo feito ao animal “vingou na criança”. Essa formulação poderia levar o ouvinte a entender o termo “vingar” como conotando uma idéia de reprodução, como se aquilo tivesse nascido de novo na criança, ou como uma idéia de vingança. Dentre os trabalhos etnográficos que oferecem uma reflexão sobre as práticas de resguardo e a relação com o sangue, própria de sociedades amazônicas, Christopher Crocker (1985) afirma que o derramamento de sangue, doenças e feridas sempre suscitam uma reação de vingança, que deriva da própria dinâmica do sangue.

O olho, nas comunidades dos rios referidos, é tido como o momento-espço que desencadeia o fluxo de inveja de uma pessoa a outra, assim como o olho dos bichos do fundo é temido por ser um vetor de vingança. Penso que a inveja e a vingança funcionem como fluxos de humanidade, de sociedade. Dessa forma, tudo o que age, tudo o que vive oferece um perigo, uma ameaça que provem de outrem. Assim, a doença, considerada como alteração somática, é sempre a conexão com outrem, com suas atitudes, com suas intenções, com sua força, sua vida. Da mesma maneira, a existência de alguém está conectada a outras existências, o indivíduo tal como formulado pelo cristianismo e o iluminismo não existe.

Como já mencionado, o momento da menstruação da mulher é cercado de certos cuidados, como restrições à ingestão de alguns alimentos como peixes lisos (sem escama) por exemplo. Mas, principalmente, a mulher nesse período deve manter certo isolamento, como se ficasse mais vulnerável e essa vulnerabilidade ‘acometesse’ a toda a comunidade e o próprio mundo. Inúmeros etnólogos discorreram sobre a questão do fluxo sanguíneo concebido como necessário para a fertilidade e renovação, mas que torna homens e mulheres

suscetíveis ao ataque de espíritos de outros mundos. Em muitas cosmologias ameríndias observar um período de resguardo, com dieta e reclusão, é uma forma de regular uma potência transformacional movimentada pelo sangramento e por seu cheiro.

Durante a primeira menstruação, mas também toda vez que sangra pela vagina, o excesso de sangue coloca a jovem numa situação de perigo de transformação que deve ser controlado por meio de dietas e reclusão para secar seu corpo e evitar que envelheça prematuramente. O perigo de transformação também atinge o que está a sua volta. Assim como a jovem volta outra quando sangra, o meio ambiente, o clima, os rios, também poderiam ser transformados se não se respeitasse a reclusão feminina. (BELAUNDE, 2005:163)

A caça, junto com a coleta de castanha-do-pará e o fabrico da farinha de mandioca, é uma das principais atividades nas comunidades da região. No entanto, uma mulher menstruada não deve comer carne de caça, assim como grávidas não podem comer caça de cachorro (é comum que os cachorros sejam levados para caçar). O risco é de que o caçador, homem, ou cachorro “fique panema”. Esse estado, resultado do contato da mulher com o arco de um homem, foi descrito por Pierre Clastres no artigo “O arco e o cesto” (1966, pp. 13-31) como azar na caça. Na Serrinha, diz-se que: “não é que o caçador não consiga caçar, é que a caça não vem pra ele”, também se diz que o caçador fica preguiçoso, só quer ficar deitado. Caso isso ocorra, ele pode fazer um remédio (geralmente um banho) para reverter a situação. O remédio para curar o caçador faz mal à mulher que comeu a caça, cuja gravidez fica sob sério risco.

Miraci me contou que quando esperava um de seus filhos foi fazer uma visita, e na hora da refeição perguntou ao dono da casa se a carne era caça de cachorro, comeu e depois descobriu que sim: “Aí ele disse: ‘não fica preocupada, minha filha. Tu vai curar o cachorro, vou te ensinar como. Pega a tua saia e põe a bainha bem no nariz dele e morde três vezes até ele gritar’. Eu coloquei minha saia no nariz dele e mordi três vezes seguidas. Eu voltei lá depois e ele disse que o cachorro caçou até onça.”

Maria José Gato atribui seu reumatismo aos partos que já fez: “o parto, pra nós que fazemos em casa, nós recebemos muita coisa. Não temos uma proteção na nossa boca, no

nosso nariz, um protegimento de nada”. Algumas parteiras reclamam que os partos prejudicam a visão, deixam os olhos doentes, sobre isso, me disse que: “Agora não porque eu comecei a usar remédio na minha vista, tem muita mulher forte que estraga a vista da gente. A vista da gente fica teiada, como uma fumaça. Mas, eu comecei a colocar andiroba e mel de abelha bem no canto do olho”.

Perguntei o que ela acha que causa isso: “Eu acho que é o cheiro do sangue. Tem mulher que dá aquele sangue muito forte, que pega na mão da gente, que tem que lavar bem com sabão, com álcool, senão ...”. Maria José me disse ainda que o problema que tem em um dos olhos começou no dia em que “aquela água que sai na hora do parto” jorrou bem no seu rosto. Os olhos geram e captam um fluxo de intenção e desejo. O ato de olhar é a criação de um desejo e sua irradiação. Ao mesmo tempo ele capta o fluxo de vitalidade e força. Esse fluxo presente nos fluidos da parturiente altera o corpo da parteira a partir, não só dos olhos, como boca e nariz como ela mesma sugere.

Segundo Luisa Elvira Belaunde, (2006) o sangue ao circular irriga o corpo com as capacidades de força e vitalidade necessárias para o trabalho cotidiano, afirmando que entre os Wari, a preguiça e a inveja estariam relacionadas a uma deficiência sanguínea. Na etnografia em questão, o cheiro é o veículo de propagação do perigo e da força do sangue placentário.

Depois de realizar um parto, Maria José ficava com as mãos inchadas, pernas doendo, não comia. A força da mulher era transmitida pelo contato com os fluidos na hora do parto. Para se proteger tomava um banho com alho, álcool e invirataia (casca *cheirosa* do mato).

Porque quando a gente termina de fazer um parto, a gente vem forte. Tem boto, tem esses bichos todos pra fazer o mal pra gente. E é por isso que a gente tem que se proteger. Até pra tomar um banho na beira depois de fazer um parto no interior, como esse nosso aqui, a gente tá correndo risco de ficar doida, pular.

É importante ressaltar que, tomando o caso da caça, é perigoso para o homem que a mulher coma sua caça, mas também é perigoso para a mulher que o homem faça o remédio pra caçar. Outros fatores levam a crer que a mulher não é isoladamente uma fonte de

desordem, e sim que esse mundo se ordena de uma forma muito particular. O fato de tanto o sangue menstrual, quanto alguns alimentos e os encantados terem de ser evitados sob algumas circunstâncias não os torna venenosos em si. Nada é venenoso em si.

Entre os Piaroa do rio Orinoco, na Venezuela, o entendimento das possibilidades criativas de homens e mulheres, pode ser dito que ‘o cultural’ e o ‘reprodutivo’ não estão separados. De acordo com esse pensamento, a inter-relação de poderes masculinos e femininos enquanto necessária à sobrevivência, é também perigoso, e é o entendimento desse fato que permite a compreensão do seu simbolismo sobre fertilidade e sexualidade, suas prescrições de comportamento e a relação entre os sexos e entre todos os seres considerados diferentes e perigosos uns para os outros. O idioma que ordena essas relações não é a batalha dos sexos, nem suscita uma retórica da dominação masculina (Overing, 1986).

Nesse sentido, a ambigüidade que muitas vezes é imputada ao corpo feminino nas sociedades que praticam o resguardo, pela antropologia, provém de um impulso de separar suas capacidades reprodutivas e sociais. Dessa forma, essa questão do resguardo e restrições que envolvem o período menstrual da mulher é interpretada como uma tentativa da comunidade de isolar a mulher como fonte de perturbação e desordem.⁹ Porém, ao perceber o nosso próprio hábito de obscurecer o entendimento da relação entre homens e mulheres pela diferença substantiva colocando-os como rivais numa ‘batalha dos sexos’, podemos começar a entender que, no âmbito das chamadas populações amazônicas, o perigo emana de todos os seres considerados sociais, ou seja, aqueles que podem ascender ao papel de sujeito, homens, mulheres, animais, plantas, rios, igarapés. Com a ressalva de que classificá-los entre seres animados e inanimados, ou simplesmente, animais ou plantas não resistiria a uma crítica etnográfica mais profunda já que não se pode dizer o mesmo de tucuxis (botos cinzas, menores que os outros) e outros tipos de boto com relação à olhada de bicho e a irritação com cheiro do sangue menstrual, por exemplo. Entre duas ‘unidades’ existe um continuum de possibilidades.

Além disso, alguns etnógrafos percebendo a necessidade de uma reflexão a respeito do gênero, tal como ele é teorizado por cosmologias ameríndias, lograram demonstrar que em diversos casos o perigo que envolve o sangue menstrual não é maior do que aquele que

emana de um inimigo morto, por exemplo. O que alguns desses estudos enfatizam¹⁰ é o fato de que não só o sangue, como outros fluidos corporais, compõe uma noção de pessoa que tem como sua condição de existência a idéia de mutabilidade das substâncias corporais, ou ainda, que a potência de transformação do próprio mundo se atualiza na transformação do corpo. Sendo esses fluidos corporais tidos como aquilo que atualiza as capacidades produtivas, os pensamentos, conhecimentos e o ser homem e o ser mulher.

Christopher Crocker (1985) nos esclarece acerca do mecanismo hidráulico em curso dentro e fora dos corpos bororo posto em marcha pelo *'raka'*, no qual o sangue tanto é responsável pela capacidade de uma pessoa levar a cabo suas atividades, especialmente aquelas definidas pelo sexo, como também, veículo da incorporação de almas associadas aos nomes pessoais. Segundo o autor, ao longo da vida, a doença e a velhice acontecem quando se dá um desequilíbrio no fluxo sanguíneo e quando sua circulação diminui e o laço com as almas que se atenua. Crocker em seu *Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo orientais*, contribui para a etnologia brasileira ao analisar as relações bororo para além das idéias de consangüinidade e afinidade. No sistema bororo, as relações de linhagem no interior de um mesmo clã se organizam de acordo com princípios hierárquicos que decorrem dos nomes pessoais, mecanismos de diferenciação no interior do clã. Muitas sociedades ameríndias foram interpretadas de forma que o parentesco fosse esse recurso.

Tudo o que é vivo tem mãe

O vínculo da maternidade traz à tona a existência de um princípio gerador de sujeitos. Diz-se que tudo o que é vivo tem mãe. Nos casos de judiação de bicho, em que a pessoa ofende de alguma forma o lugar de um encantado, a vingança é muitas vezes atribuída à mãe ou dona do lugar, que é via de regra, um encantado. Por isso é recomendável que se peça licença a mãe de um igarapé quando se banhar ou beber água nele, ou de uma pedra que se apanha.

Dona Rosa Melo com seus 93, enquanto navegávamos de Oriximiná em direção à Óbidos, me perguntava se já tínhamos atingido o rio Amazonas: “O Trombetas é nosso, pra beber água do Amazonas eu peço licença pra mãe pra não fazer mal”. Aliás, Dona Rosa

levava mesmo às últimas conseqüências algo que me pareceu um princípio de agência, de vida, de perspectiva. Ao ser perguntada sobre se queria algum alimento, respondia: “o fígado não gosta”. Graças a ela, outras formulações como essa me chamaram atenção. Numa pescaria mal-sucedida, as crianças brincaram: “essa sandália é muito panema”. Mesmo sabendo que eu mesma não tinha dado sorte em nenhuma das pescarias em que me aventurara, perguntei o porquê. Eles responderam: “deve ser porque ela só fica parada no pé da gente”, não faz nada, não trabalha. Da mesma forma: “a laranja esqueceu de dar” e inúmeras outras formulações atribuindo uma agência a coisas que nós objetificamos. Penso que esses últimos exemplos sejam pistas numa direção para a qual a questão da maternidade sinaliza mais fortemente.

O corpo das mulheres também tem uma mãe, uma palpitação na altura do umbigo. Caso a mulher não se alimente bem ou tenha uma diarreia, a mãe do corpo pode sair de sua órbita e a pessoa fica tonta, cansada. Nesse caso é necessário que alguém que *saiba*, puxe a mãe do corpo de volta para o lugar (com uma massagem). “Sem essa mãe do corpo nós não somos nada”, me disse Maria Odília uma vez.

Os grandes curadores

Nas regiões dos rios Erepecuru, Trombetas e Cuminá existiram dois benzedores chamados de sacacas, devido à eficácia reconhecida muito além dos limites de suas comunidades. Baldoíno Melo fundou a comunidade da Serrinha por volta da década de 1940, que além de sua família, contava com as casas provisórias construídas por aqueles que iam para lá em busca de tratamento para suas doenças. Geralmente a família inteira viajava, por isso, Baldoíno fundou também uma escola para que os filhos dessas famílias estudassem nesse período. Conta-se que quando estava vivo, o porto da comunidade vivia cheio de barcos. O tratamento chegava a durar meses ou anos, e algumas dessas famílias passaram a morar na Serrinha definitivamente, permanecendo lá até hoje. O outro sacaca da região foi Chico Melo, iniciado por Baldoíno, vivia na comunidade do Jauari e falecido há menos de 10 anos.

Pedrinho, um curador de 23 anos que mora no município de Óbidos, tem uma formação de candomblé e se considera praticante da ‘pajelança cabocla’, em suas palavras. Explicou-me que um médium completo apresenta os dons da transfiguração, do teletransporte e da clarividência. Dedicou-se a cura para a qual, nos casos mais difíceis, convoca os cinco elementos para auxiliá-lo. Afirmou que fuma no tauari (casca de árvore) e mergulha até o fundo (encante) com o cigarro aceso, prática muito comum aos curadores da região.

As figuras tanto de Baldoíno quanto de Chico Melo são personagens de muitas histórias contadas pelas pessoas das comunidades. Seus feitos são repetidos como atestando a eficácia de seu dom de curar. Ser um sacaca é se dedicar a cura e à adivinhação, a clarividência da qual me falava o jovem curador. “Se a senhora quisesse saber como está sua família no Rio de Janeiro, ele olhava no espelho e te dizia tudinho”. Baldoíno possuía um espelho mágico no qual via o que acontecia em lugares e tempos além do aqui e agora. Uma dessas histórias contadas repetidas vezes, por pessoas diferentes, é sobre uma empresa em Porto Trombetas, cidade construída para servir como base à extração de bauxita, que sofrera o roubo de um grande montante em dinheiro. Foram até a Serrinha pedir ajuda a Baldoíno para descobrir a identidade do ladrão. Ele foi até a empresa e juntou todos os trabalhadores, pediu para que todos cruzassem os braços e, em seguida pediu para que abaixassem e o ladrão não pôde se mover permanecendo com os braços cruzados. Contam que ele dizia às pessoas na comunidade que ainda veriam muito ferro flutuando sobre as águas, e hoje os rios são cruzados por enormes navios transportando bauxita. Quando, nas festas da comunidade, traziam garrafas de bebida escondidas no barco, ele sabia, guardava e devolvia no fim da festa. Sabia quando falavam mal dele, e por aí vão os exemplos que não querem deixar dúvidas a respeito de que se tratava de um “curador do bom”. “Como ele não existe, nem nunca vai existir”.

A despeito disso, hoje em dia muitas pessoas frequentam o Pedrinho, de Óbidos, apesar de longa viagem e espera. Sobre ele diz-se que adivinha tudo o que se diz sobre ele na viagem, e que discorre sobre o mal que aflige o doente antes que este abra a boca para contar.

Segundo Hugo de Souza, filho de Chico Melo:

O curador, principalmente o curador sacaca, a primeira coisa que ele faz na pessoa, qualquer tipo de doença que a pessoa tenha, é rezar. Ele reza em cima da pessoa, tem vezes que ele demora, aí quando ele pára de rezar, ele já sabe o remédio que precisa ser feito pra aquela pessoa. Aí ele ensina o remédio: faz este remédio três vezes, começo, meio e fim. Ele ensinava: se tu faz três vezes um banho, o último já é pra eliminar aquele atrapalho que tu tem.

Hugo me disse também que um curador sacaca se forma na própria comunidade e que muitas vezes há uma determinação dos espíritos que o acompanham no sentido de dizer onde ele deve morar. No caso do Baldoíno, quando começou a desenvolver o dom de cura, os espíritos disseram que ele deveria procurar morar num lugar só dele, em que ele pudesse orientar as pessoas. Ele é aquele que multiplica os valores da autonomia, igualdade e tranquilidade, propícios ao bem-estar comunitário (OVERING, 1996). Na contramão das regras que se multiplicam no cotidiano, aquelas ditadas por seu exemplo parecem promover uma rigidez ideal. Aquilo que nunca poderemos alcançar, mas sempre devemos perseguir. Não gostava que banhassem as crianças nos horários de meio dia e seis horas da tarde, não gostava de bebida, nem que as mulheres usassem calça comprida e era vigilante com relação ao resguardo das mulheres menstruadas e parturientes. O sangue é considerado especialmente prejudicial àqueles que têm um potencial xamanístico¹¹. O contato com a mulher menstruada é uma condição que pode bloquear um dom desse tipo, impedir que ele se desenvolva.

Algumas vezes na Serrinha, as pessoas indagam e elaboram explicações a respeito do fato de que nenhum dos filhos do ‘velho’ ter herdado o dom do pai. De Dorvalino, o primogênito, diz-se que apesar de ser muito bom rezador¹², era muito ‘brabo’. De Notinho, conta-se que chorou na barriga da mãe, indício de que viria a se tornar um curador, além disso, apenas no âmbito de sua família, conta-se que ele fazia viagens ao encante assim como aquelas feitas pelos grandes sacacas em questão. A explicação atribuída à não consumação desse dom consiste no fato de que quando jovem “andava muito no rastro de mulher menstruada”, “não se cuidava”. Segundo Luisa Elvira Belaunde (2001), o sangue menstrual “daña” a cabeça do homem porque a cabeça é o centro da visão xamânica graças a qual eles se comunicam com os seres divinos.

Os parentes dos curadores mortos lembram que estes mantinham um canal aberto de comunicabilidade com o outro mundo, ora em viagens, em incorporações nas quais esses espíritos falavam através deles, ou sendo acompanhados constantemente por seus mestres que lhes transmitiam os conhecimentos necessários para as curas. Por isso, muitas vezes eram procurados para reverter encantamentos. As pessoas desse mundo podem ser levadas pra viver no mundo do encanto, porém apenas depois de partilhar sua comida, criam guelras podendo viver para sempre do lado de lá, nunca retornando ao convívio com os parentes. Dessa forma, até que coma, a pessoa encantada pode ser resgatada por um curador.

Aprendem a curar em viagens realizadas ao encanto e é interessante notar que o curador não visita o outro mundo em espírito, ele vai de corpo e alma. Em relatos de parentes desses curadores são narrados momentos em que alguns deles levavam o curador de canoa até um ponto específico e depois voltavam para buscá-los. Na maior parte desses casos, conta-se que a pessoa volta enxuta, isso é um ponto enfatizado na narrativa. Os grandes sacacas, no período inicial de descoberta de seu dom, podem passar por inúmeras perturbações por não controlarem as forças que se manifestam por meio dele. Maria Roberta de Souza, viúva de Chico Melo, conta que o marido chegava a ficar dias sem comer, não trabalhava mais e a família passou por muitas dificuldades. Hugo esclarece que:

Tinha que levar ele na canoa, saía de manhã e chegava de noite, naquele momento ele tinha que ficar sozinho, sem uma pessoa humana junto com ele. Aquilo era pra reforçar o que ele tava aprendendo. Uma vez eu lembro benzinho, ele disse pra nós que um espírito se manifestou nele. Hoje tem esses que fazem banca, já ouviu falar em fazer banca? Se tu for pro Pedrinho tu vai ver. Papai não, ele só recebia os espíritos. Ele disse que tinha estudado 7 livros. Tem alguma coisa na natureza que te ensina, te ajuda a aprender uma coisa que tu não vê, não é um livro que tu tem na mão, um lápis que tu vai escrever, não. Você aprende assim, tipo como um sonho. A gente perguntou do que se tratavam os livros. Ele disse que ensinavam a ele a só fazer coisa boa, como ele tinha que atuar para fazer coisa boa pra o parceiro dele, ser humano.

O “fazer banca” é uma ritualização da cura que não é atribuída aos curadores do interior, como Baldoíno e Chico Melo. Dos curadores das comunidades diz-se que não acendem vela, não tem um local específico para dar consultas, nem imagens de santo, ou o hábito (ou obrigação) de usar roupas brancas. Não existem sessões de cura, nem rituais.

Tudo do que o curador dispõe é o conhecimento transmitido pelos mestres encantados, muitas vezes por meio de sonhos, que ele já traz consigo, todo o tempo.

Já corre a notícia de que o irmão mais novo de Hugo, Clóvis, herdou o dom do pai. Avisou a família sobre o caso, referido acima, do homem que atirou acidentalmente no sogro. Disse que uma tragédia aconteceria se não seguissem suas recomendações, pediu que fizessem um remédio três vezes. Dizem que a esposa só fez uma vez.

Tem horas que ele começa a querer se assumir, tem horas que quer fugir, mas cada dia ele está ficando mais machucado, tem dia que ele passa o dia inteiro lá atrás (nos fundos da casa da mãe), deitado na rede. As pessoas dizem que quando está assim, tá se apurando. Tipo assim, como tá estudando. Tu já estudou, pode pegar um trabalho, mas aí tu quer se apurar mais. Quer conhecer melhor como funciona a estrutura do mundo. E só aprende isso estudando. Eu acho que ele tá se reforçando pra daqui uns dias ele se assumir como curador. Mas com certeza vai acontecer isso.

O fato de Clóvis morar na cidade exerce uma espécie de bloqueio ao seu dom e parece que há uma determinação por parte dos espíritos para que ele fique na cidade por enquanto.

Papai dizia que espírito sacaca não pode saltar em cidade, porque só a andada dele dentro da cidade tem muito atrapalho. Oriximiná tem uns 15 curadores, tem curador que não é original, mas sabe um pouco. Aí ele dizia que esse vive só de atrapalhar. Como tu é curadeira e eu sou curador e as pessoas tão indo mais contigo eu crio uma inveja de você. Aí pronto, tu já vai ter que combater aquela pitica que tá te atrapalhando. Papai dizia que o pior feitiço do mundo é o olho grande, é uma doença muito perigosa.

O que acontece à volta do curador incide diretamente sobre seu dom. Um curador deve ter o controle do ambiente que o cerca. Chico Melo não deixava roupa na beira do rio de um dia pro outro, não sentava na mesma cadeira de mulher menstruada, não passava debaixo de varal com roupa de mulher menstruada e por aí vai. Essas situações nos dão a dimensão dessa dinâmica entre o que é dado de nascença como o dom e o que é feito, aquelas coisas que se pode controlar. Para dar vida a seu dom, para ativá-lo, um curador deve se cuidar, se preparar e assim, sabendo sobre 'a estrutura do mundo' poder controlar os

fluxos de humanidade que possam lhe atingir. Ele é o conhecimento máximo, aquele que cria a comunidade e é criado por ela, já que funciona como um telescópio que aproxima dos humanos da superfície, humanidades outras que os primeiros vêem como animais perigosos.

Incontáveis são as histórias de tentativas de matar Baldoíno Melo: “nunca conseguiram porque ele era *preparado*, sabia das coisas”. Como enfatiza Hugo, na fala destacada acima, os curadores têm inveja uns dos outros e assim como são capazes de curar, podem fazer feitiços. “Todo benzedor, pra ser bom mesmo, sacaca, faz experiência com outro curador. Tem um espírito mal que acompanha”, me explicou Daniela, neta de Chico Melo. O termo experiência é usado para se referir a tentativas de uma pessoa de manipular as forças do outro mundo.

Assim como no caso de xamanismos amazônicos, o conhecer é reconhecer a intencionalidade daquilo que se vê (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Esse conhecimento é a percepção de que tudo age. Aquilo que na tradição de pensamento na qual nasce a antropologia deve ser objetificado, as chamadas coisas, são nesse caso, subjetificadas. Tenho a desconfiança de que o conhecimento, tal qual ele existe no pensamento sobre o qual esse trabalho se debruça, não é um privilégio dos xamãs, mesmo que seja sua possibilidade de existência.

*A exterioridade absoluta e a relatividade objetiva*¹³

A desconfiança que me levou a propor uma discussão acerca das maneiras por meio das quais o ser negro na comunidade estudada é *inventado* por suas concepções do que seja viver em comunidade e de como estas propõe uma reflexão acerca das teorias sobre grupo étnico, foi a de que a forma como a cultura é vivida e teorizada pela comunidade é outra com relação à forma como a cultura é vivida e teorizada pelos antropólogos que formalizam a idéia de grupo étnico.

Essa desconfiança se verteu em inquietação a medida em que fui percebendo (desde o primeiro contato em 2005 até a última ida ao campo há um mês atrás) que de certa forma, as pessoas compartilhavam dessa noção contra a qual me debatia. Guardadas as diferenças entre as pessoas, Daniel, ex-coordenador da ARQMO e atual articulador da MALUNGO,

instância estadual de organização dos remanescentes de quilombo, foi o único que formulou para mim a questão utilizando a frase “nós somos um grupo étnico”. A atualização ‘cultural’ dessa idéia de grupo étnico se dá de forma diferente naqueles indivíduos que estão diretamente em contato com um contexto de diálogo com pesquisadores, órgãos públicos, organizações não governamentais, etc. Na verdade, a experiência dessa idéia é diferente mesmo em pessoas que partilham do mesmo acesso a externalidade corporificada por estas instâncias da sociedade dita circundante ou moderna, sendo que ambos os termos procuram enfatizar uma separação entre os de dentro e os de fora.

Confesso exagerar o incômodo com a situação para efeitos de narrativa já que além de considerar essas variações como perfeitamente compreensíveis, desconfiava, também desde aqueles primeiros contatos, que poderia entender melhor essa questão se a entendesse como concernente a sua relação com a externalidade acima referida e a forma como compreendem a diferença. O que me levou a pensar que o conceito de grupo étnico utilizado por aqueles que se referem a essas sociedades não é o mesmo do utilizado pelos próprios grupos. Isso não impede que o diálogo aconteça. Ao contrário, a transformação do termo em convenção exige a aderência de seu significado de forma a que haja uma compreensão geral do se queira comunicar com seu uso, ou seja isso não quer dizer que as pessoas não manipulem o entendimento que os outros atingem sobre aquilo que se tenta comunicar. A idéia de “emergência” das comunidades remanescentes de quilombo como ‘criações sociais’ que ganham o estatuto de ‘unidades culturais’ por ‘partilharem uma ancestralidade’, uma cosmologia não é adequada neste caso já que opera num sentido de privilegiar certos valores como organização e uma certa visão da cultura como redutível a unidades culturais. Eu diria, na contramão deste tipo de formulação, que o que acontece é a invenção das comunidades remanescentes de quilombo que não pode ser compreendida como algo que foi ‘criado’ artificialmente para atender a interesses ‘objetivos’.

A ‘cultura’, nesse caso, é entendida com separada da política e subordinada a ela. Sendo que uma invenção criativa de novos agenciamentos da ordem da vida pode ser interpretada como uma maior participação na vida política. Pierre Clastres nos lembra que a sociedade, como criação do mundo ocidental, deve encarnar-se na figura do Um, na hierarquização dos espaços políticos. Aquelas chamadas primitivas, segundo Clastres, se

distinguem por negarem a separação entre política e sociedade e ativamente produzirem em sua vida social a forma de negar o aparecimento do Estado como poder político cindido e unificador. A figura do chefe como elemento comunicador e porta-voz da comunidade, aquele que se define pelo prestígio de sua posição, mas que não pode, de forma alguma, ultrapassar a vontade comunitária, é um exemplo da prática da manutenção da atomização dessas sociedades. Este ser indiviso das sociedades primitivas faz com que estejam em permanente conflito com ‘outros’ possíveis na preservação de sua autonomia.¹⁴

Na teoria da cultura de Roy Wagner (1981), os símbolos não se relacionam com nenhuma realidade que lhes seja externa, assim, nenhuma realidade pode guardar qualquer tipo de externalidade em relação aos símbolos, pois estes não podem ser desconectados da percepção dessa realidade. Dessa forma, compreender a existência dessas comunidades como criações artificiais que respondem a necessidades contingentes é, seguindo a gramática de Wagner, pensar os símbolos como desconectados uns dos outros, como se pudessem se auto-determinar isoladamente. O ser ‘remanescente’, como é dito nas comunidades, é uma nova forma de ser negro, inventada pelos próprios, em conexão com outros símbolos, como a família e o passado de escravidão e que engendra e é engendrada pela forma como conceituam as coisas do mundo e a si mesmos como pessoa e como comunidade.

De acordo com o que me transmitiam em algumas conversas, pude perceber que muitas vezes o ser negro está profundamente ligado ao orgulho de ser filho, neto ou bisneto de determinada figura. Penso que essa atribuição de uma negritude utilizada como um símbolo extrínseco, muitas vezes não existe separada das simbolizações já existentes acerca do ser negro.

Segundo Wagner, existem duas formas de simbolização que se articulam com a convenção e com a invenção. Uma delas é a simbolização convencional que opera a codificação de elementos agregando os signos dentro de um determinado padrão. Esse modo de simbolização estabelece uma distância entre os símbolos e as coisas que eles simbolizam. O modo diferenciante ocorre como a formação de uma metáfora, em que a introdução de um novo referente acompanha cada nova simbolização. Neste modo, os símbolos representam eles mesmos efetuando ao mesmo tempo a extensão dos significados, suscitando um impulso criativo. Todo ser humano inventa a partir de um campo convencional, tal é a relação

estabelecida por Wagner, entre a invenção cultural e a improvisação no jazz. A convencionalização não impede a invenção, ao contrário a estimula ainda mais, na medida em que as convenções são inventadas para conferir consistência ao mundo.

Em sua crítica ao conceito de sociedade, Marilyn Strathern nos esclarece sobre as implicações de tratar esse conceito como uma entidade abstrata considerada a priori. O risco é de que os indivíduos passem a ser também abstraídos e a relação entre eles seja a de dois elementos que existem separadamente. A natureza externa das relações estaria no conceito de sociedade, tomado como uma presença externa. Nesse contexto, a representação é tida como a maneira por meio da qual a sociedade exerceria um poder oculto de coerção sobre as pessoas, como se algumas delas agissem no interesse da sociedade. A idéia de grupo étnico parece mobilizar duas das três conseqüências (sofridas por todos) que Strathern atribui a transformação do conceito de sociedade numa entidade abstrata: as motivações sociais aparecem como única realidade; e passamos a viver sob um regime cultural que define os indivíduos em função de sua auto-suficiência financeira e sua capacidade de mobilizar serviços.

Para as pessoas nas comunidades parece se tratar de uma luta que reúna pessoas que fazem parte de uma espécie de ‘família negra’ na medida em que compartilham de uma experiência que eles identificam como sendo a mesma da família daqueles rios (“Aqui nesses rios, nós somos tudo só uma família”), o passado de escravidão que conhecem pelos relatos dos ‘antigos’, o preconceito sofrido na cidade, e as ameaças a seu território. Entendo a organização política em torno da idéia de remanescentes de quilombo, a partir da década de 1980, que estendeu o significado de ser negro nos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá e que foi também alterados por essas novas conexões, como se desenrolando num “campo perpétuo de interação” entre máquinas de guerra e aparelhos de Estado. Esse movimento se constitui ao mesmo tempo como tendência do Estado de reproduzir-se através de suas variações, e como movimento de bando, de minoria que continua “a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado” (Deleuze e Guattari, 1997). Este último ponto merece uma reflexão muito maior do que a que lhe dediquei, sendo que será, sem dúvida, matéria de desenvolvimentos futuros.

Notas

¹ Utilizo esse termo no sentido atribuído por Márcio Goldman: “...se levarmos em conta que o trabalho antropológico é freqüentemente assimilado a uma forma de tradução cultural, o modelo de Rosa (Guimarães) pode ser legitimamente ampliado: expandir e ampliar uma língua através de outra, estrangeira, pode significar expandir e aprofundar uma experiência cultural através da outra, igualmente estrangeira. Nesse sentido, o que os antropólogos fazem, ou poderiam fazer é praticar uma 'fecundante corrupção', expandindo e enriquecendo nossa própria cultura ao trazer à luz variáveis que certamente estão presentes aqui, mas que quase não aparecem, seja por que estão ocultas ou reprimidas, seja porque nos encontramos em uma posição que não nos permite enxergá-las” (GOLDMAN, 1999, p. 80).

² A instalação da reserva e de um posto do IBAMA (na época IBDF) na região é lembrada como pega-pega pelos moradores locais. Os agentes do órgão confiscavam instrumentos de caça e pesca e eram conhecidos pela violência e intolerância. Antônio, da comunidade da Água Fria conta que: “Se eles pegassem comida dentro de uma panela que fosse daquelas comidas da proibição, eles deixavam o cidadão com fome, jogavam a panela fora. O povo lá tem essa cultura de comer tartaruga, carne selvagem da mata e o IBAMA não permitia essas coisas”. Uma criança morreu em consequência dessa situação.

³ Até a década de 1980 a Igreja católica e os padres que atuavam na região são considerados conservadores por Daniel de Souza que narra uma transformação nessa relação a partir de uma virada progressista da Igreja com a chegada da Congregação do Verbo Divino. “Eles tinham uma visão política dos direitos daquele povo que estava nesse lugar. Não é só rezar que tudo vem.” O tema da campanha da fraternidade do ano de 1988: “Ouvi o clamor desse povo”, é considerada por Daniel como um pedido de desculpas da Igreja por ter sido dona de escravos, por ter batizado e trocado o nome de muitos negros que chegavam da África e todas as contribuições prestadas ao regime escravista.

⁴ Trecho do relatório do II Encontro de Raízes Negras do Pará: “Estes rios foram desde sempre habitados por por nações indígenas às quais se juntaram, mais tarde, os escravos negros fugidos das grandes fazendas de Santarém e Óbidos. Estes negros formaram mocambos acima das cachoeiras e ali viveram durante um certo tempo. Aos poucos, baixaram e ocuparam as regiões ribeirinhas ao longo dos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá”.

⁵ A elite urbana de Oriximiná (formada por comerciantes-fazendeiros-ocupantes de cargos públicos) se colocou frontalmente contra as titulações coletivas, empreendendo campanha acusatória nos meios de comunicação locais. Nesse contexto, algumas famílias decidiram por pedir a regularização de seus lotes individualmente, gerando uma divisão considerável em algumas comunidades entre “coletivos e individuais”.

⁶ Segundo Eduardo, o universo Araweté se divide em humanidade (bide) e divindade (Mai). Os Araweté afirmam sobre os Mai que eles são “como nós”, e ao mesmo tempo são “como inimigos”, não só porque se pintarem como o inimigo, como também por serem antropófagos. (Viveiros de Castro, 1996)

⁷ “[...] a ciência nômade se opõe a ciência régia. Enquanto esta se caracteriza por teoremas e constantes, aquela depende de problemas de fluxos e suas variações contingentes, manifestando um esforço de tornar o pensamento independente do modelo do Estado”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, ([1980] 1997).

⁸ Essa não é uma idéia nova, Tânia Stolze Lima formulou a questão acerca do xamanismo yujá.

⁹ “[...] construção simbólica que é feita com relação ao corpo feminino que por toda a sua ambiguidade, remete a aspectos fisiológicos como a menstruação e gravidez fazendo com que a mulher, nas populações ameríndias seja vista como um elemento de perturbação, poluição e desordem, num universo essencialmente dominado pelo masculino.” (Motta-Maués, 1994:228)

¹⁰ ALBERT, Bruce (1985), BELAUNDE, Luisa Elvira (2005), COLPRON, Anne-Marie (2004), CONKLIN, Beth (2001), CROCKER, Christopher (1985), OVERING, Joanna (1986).

¹¹ Utilizo esse termo já que a etnografia em questão estabelece continuidades com etnografias que se debruçam sobre o tema do xamanismo indígena, como Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro.

¹² O rezador sabe as orações, mas não se comunica com os seres do outro mundo.

¹³ “Um verdadeiro relativismo, isto é, um perspectivismo, nas palavras de Gilles Deleuze, não afirma a ‘relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo. Ou seja, um relativista de verdade afirma a relação, a pertença universal recíproca; seu adversário absolutista afirma ao contrário o privilégio do absoluto, do separado, do em si”. (Sztutman, pp. 90, 2008)

¹⁴ Nas comunidades em questão não há um chefe. As comunidades geralmente tem dois coordenadores, um que atua na paróquia do município, e um outro coordenador que atua na Associação dos Remanescentes de quilombo do município de Oriximiná.

Bibliografia

ALBERT, Bruce

1985. *Temps du sang. Temps des cendres. Representations de la maladie, système rituel et espace politique chez les yanomami du sud est*, tese de doutorado, Université Paris X.

ARRUTI, José Maurício

1997. *A Emergência dos “Remanescentes”*: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 3(2): 7-38.

ASSAD, Talal

1973. *Anthropology and the colonial encounter*. Introduction. In: Talal Asad (ed.) 9-19. Humanities Press, New York.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2005. *El recuerdo de luna: gênero, sangre y memoria entre los pueblos amazônicos*, Lima, Universidade Mayor San Marcos.

2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia*. *Revista de Antropologia*. Vol 49, número 1. São Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela

1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Hucitec.

CEDENPA E COMUNIDADES DE PACOVAL, CURUÁ, MATÁ, ACAPÚ, CUMINÁ, EREPECURU, TROMBETAS E JAUARY.

1989. Relatório do II Encontro Raízes Negras. Jauary.

CLASTRES, Pierre

2003 [1974]. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.. São Paulo: Cosac Naify.

CONKLIN, Beth

2001. *Women's blood, warrior's blood and the conquest of vitality in Amazonia* in *Gender in GREGOR, T. & TUTZIN, D. (ed), Amazonia and Melanesia: An exploitation of comparative method*, Berkley: University of California Press.

CROCKER, Jon Christopher

1985. *Vital souls . Bororo Cosmology Natural Symbolism and Shamanism*, Tucson: The university of Califórnia Press.

1976. *Reciprocidade e hierarquia entre os Borôro Orientais*. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 164-85.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix.

1996. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 34 Editora.

GOLDMAN, Márcio

1999. O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados ? *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

LATOUR, Bruno

1991. Jamis fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: 34 Editora.

OVERING, Joanna

1986. *Men control woman? The Catch 22 in Gender Analysis*. *International Journal of Moral and Social Studies*. Vol 13 (1): 151-64.

LIMA, Tânia Stolze.

2005. Um peixe olhou pra mim. O povo Yujá e a perspectiva. São Paulo. Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

MAUÉS, Raymundo Herald

2004. *Pajelança cabocla e Encantaria Amazônica*. In PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres e Caboclos*.

-
- STRATHERN, Marilyn
1999. Entrevista. No limite de uma certa linguagem. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5 (2): 157-175, 1999.
1996. *The concept of society is theoretically obsolete*. In INGOLD, Tim(ed.). *Key Debates in anthropology*. London: Routledge.
- STRAUSS-LÉVI, Claude
1989 [1962]. *O Pensamento Selvagem*. Campinas SP: Papirus.
- SEEGER, Anthony; MATA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1979. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional. UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2008. *Encontros*. SZTUTMAN, Renato (org.), Rio de Janeiro, Beco do Azougue.
2005. *O possível nativo: o outro sentido*. Wikia amazone. Disponível em <http://amazone.wikia.com>. Acesso em 15/09/2009.
- 2002a. *O Nativo Relativo*. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 8 (1): 113- 148.
- 2002b. *A imanência do inimigo*. In *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo. Cosac Naify.
1996. Pronomes cosmológicos e perspectismo Ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 2 (2): 115-144.
- WAGNER, Roy
1981. *The invention of Culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
1974. *Are there social groups in the New Guinea Highlands?* In: LEAF, M. J. (ed.). *Frontiers of anthropology: an introduction of anthropological thinking*. New York: D. Van Nostrand Company.