

COMBATES COSMOLÓGICOS PELO *DIREITO* *DO RIO* NA AMAZÔNIA ORIENTAL

COSMOLOGICAL FIGHTS FOR THE RIGHT OF THE RIVER IN THE EASTERN AMAZON

Idelma Santiago da Silva¹

Endereço: Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará –
UNIFESSPA. Folha 31, Quadra 07, Lote Especial, sn. Bairro; Nova
Marabá – Marabá/PA Brasil – CEP 68507-590.
E-mail: idelma@unifessa.edu.br

Jerônimo da Silva e Silva²

Endereço: Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará –
UNIFESSPA. Folha 31, Quadra 07, Lote Especial, sn. Bairro; Nova
Marabá – Marabá/PA Brasil – CEP 68507-590.
E-mail: jero1978@unifessa.edu.br

Resumo: Neste trabalho, abordam-se narrativas orais de moradores da Vila de Umarizal, município de Baião banhado pelo Rio Tocantins, e de moradores da Vila de Santa Isabel, no baixo Araguaia, município de Palestina do Pará. A análise tem como objetivo valorizar memórias de camponeses, ribeirinhos e comunidades quilombolas na elaboração de uma crítica cosmológica aos grandes projetos, bem como de produção de quadros compreensivos sobre os processos de ocupação e conformação territorial do Pará.

Palavras-chave: Direito do Rio, Grandes projetos, Amazônia Oriental.

Abstract: In this work, we will highlight the oral narratives of residents of the village of Umarizal, municipality of Baião bathed by the Tocantins River, and residents of Vila de Santa Isabel in the lower Araguaia, municipality of Palestina do Pará. The analysis aims to value memories of peasants, riverine and *quilombola* communities, in the elaboration of a cosmological critique of the great projects, as well as producing pictures that are comprehensive to the processes of occupation and territorial conformation of Pará.

Keywords: Rio's Right, Major projects, Eastern Amazon.

1 Doutora em História. Professora Adjunta na Universidade Federal Sul e Sudeste do Pará/ Instituto de Ciências Humanas/ Faculdade de Educação do Campo e no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) e Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST).

2 Doutor em Antropologia. Professor Adjunto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/ Instituto de Ciências Humanas/ Faculdade de Educação do Campo e no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) e Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST). Coordenador do Núcleo de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade – NUADE.

Introdução

A história da Amazônia Oriental brasileira, no recente século XX e início do século XXI, tem sido marcada pela trajetória e luta de migrantes regionais subalternizados, confrontados pela lógica capitalista dos grandes projetos de concentração da terra e apropriação de outros bens naturais. Ressalta-se que a ocupação da Amazônia tem sido parte de um processo que rasura as fronteiras entre a “esfera pública” e a “ação privada”, especialmente porque o Estado e os ditos “investimentos” capitalistas compartilham de um projeto civilizador para a Amazônia, a partir do qual a gestão de “colonização” visa ao ordenamento territorial em favor do segundo, que explora e expropria o trabalho, as riquezas, os valores e os saberes³.

Neste trabalho, abordam-se narrativas orais de moradores de duas comunidades: a Vila de Umarizal, afetada há décadas pela implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT), à margem esquerda do Rio Tocantins, e a comunidade rural-ribeirinha do Araguaia, a Vila de Santa Isabel, no município de Palestina do Pará (no baixo Araguaia), localizada em área pretendida para a implantação de grandes projetos, incluindo as UHEs de Marabá e de Santa Isabel. O contexto das narrativas, quando os depoentes se encontram ameaçados em seus modos de vida, inscreve-as no presente e nas preocupações com os projetos de futuro.

A Vila de Umarizal, tornada distrito do município de Baião desde 1990, tem seus limites atuais circunscritos ao município de Mocajuba, ao norte; as cidades de Baião e ilha de Bacuri a leste. A oeste, os limítrofes entre os municípios de Oeiras do Pará e, ainda, Baião. Ao sul, encontra-se com a calha do igarapé Paritá. Entretanto, a história de Umarizal não se enclausura no vínculo com o município de Baião. Diversos estudos feitos a partir de fontes escritas e orais, em diferentes tempos, expressam forte presença de comunidades quilombolas, suas lutas e formas de vida e os inúmeros contatos com indígenas e colonizadores de onde emerge, no tempo presente, toda uma cosmologia de matriz africana e indígena que não apenas é constituinte dessas populações, como extrapola a história institucional que descreve o lugar.⁴

A população de Umarizal, por exemplo, fazia parte do antigo quilombo de Paxibal⁵. A partir da década de 1980, todo esse complexo de povos indígenas e

3 CASTRO, Edna. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. In: BOLLI, Willi; CASTRO, Edna; VEJMEKKA, Marcel (Orgs.). *Amazônia: região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Globo, 2010, p. 105-122.

4 PINTO, Benedita Celeste. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu, 2004. O conceito de cosmologia é ressignificado por estudiosos das Ciências Humanas, os quais, para além da observação de corpos celestes, compreendem o termo a partir de sociedades que vivem sob dinâmicas e formas de orientações “econômica”, “política” ou “moral” que comportam entendimento diverso dos postulados científicos ocidentais (ARHEM, Kaj. *The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon*. In: DESCOLA, Philippe et al (Orgs). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 1996, p. 185-204.

5 PINTO, Benedita Celeste. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado Amazônico*. Cametá: BCMP Editora, 2007; PINTO, Benedita Celeste. *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Açai, 2010.

comunidades quilombolas do Médio Tocantins passaram a sofrer os efeitos da construção da UHT: elevação do nível do rio, submersão e morte de parte da fauna e flora afetaram diretamente os modos de vida dos moradores. As dificuldades de estabelecer moradia com as cheias do rio, somadas à alteração na dinâmica da caça e da pesca, além de produzirem discursos acerca do impacto destrutivo da UHT entre os moradores, também resultaram na reinterpretação das paisagens que ora se apresentavam⁶.

Segundo alguns moradores, o “apodrecimento do rio”, isto é, a presença de um odor de “podridão” vindo do fundo dos rios - ainda hoje recorrente em determinadas épocas do ano - seria um dos principais aspectos que levaram pescadores e caçadores a mudarem a relação com a mata e o rio. Fugir da “podridão” significava mudar os períodos de atividades, aumentar as distâncias percorridas atrás de subsistência e adentrar em áreas desconhecidas. Essas transformações são analisadas no artigo a partir de relatos que valorizam a presença de seres denominados “encantados” ou “caruanas”;⁷ entretanto, tais entidades não serão vistas apenas como seres da “realidade mítica” ou “representação da cultura local”, e sim, tal como assumidas nos relatos, isto é, existentes tão reais e influentes quanto a UHT ou a presença do poder público.

A relação das memórias locais com os encantados pretende discorrer, basicamente, sobre a alteração da morada dos encantados, ou seja, o reposicionamento de algumas encantarias motivadas pela ação da UHT e, sobretudo, tentar perceber como o contato entre pessoas e encantados permite visibilizar, nos relatos orais, lembranças de “antes da cheia” e “depois da cheia”: flechadas, adoecimentos e mortes por afogamentos são o cenário das dinâmicas entre água e floresta, pessoas e encantados, capital e exploração.

Com mais de 100 anos de existência, o povoado de Santa Isabel, em Palestina do Pará, possui, aproximadamente, 1.020 moradores, sendo eles pescadores, camponeses, peões, funcionários públicos, aposentados, pequenos comerciantes e estudantes. Predominantemente, uma comunidade constituída por camponeses migrantes que sofreram sucessivos processos de expropriação da terra, inclusive na localidade onde se encontram atualmente. A narrativa oral desses moradores participa da construção de quadros da memória social camponesa sobre os processos de ocupação do sudeste paraense. Uma memória socialmente relevante⁸, porque os engloba por vínculos sociais e experiência histórica a campos de pertencimento e antagonismo comuns.

6 PEREIRA JÚNIOR, Cícero Pereira; PETIT, Pere. Hidrelétricas na Amazônia: impactos energéticos, sociais e ambientais. In: PEREIRA, Ailton dos Reis et al (Orgs). Culturas e dinâmicas territoriais na Amazônia oriental brasileira. Belém: Paka-Tatu, 2014. p. 307-332; ANEEL. Informações hidrológicas brasileiras. CD-ROM, 1999; CINTRA, Israel Hidenburgo Aniceto. A pesca no reservatório da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, estado do Pará, Brasil. Tese de Doutorado. Fortaleza (CE): Universidade Federal do Ceará, 2009.

7 Durante as entrevistas essas definições são utilizadas sem distinção, apenas mencionadas alternativamente, parecendo referir-se a um conjunto de entidades ou habitantes da mata, sem necessariamente esquecer algumas especificidades. Ainda que o mesmo guarde semelhança com outras pesquisas, indicamos a consulta de PINTO, Benedita Celeste. Filhas das matas. Op. cit. 2010 e CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia a atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

8 VELHO, Gilberto. Projetos e Metamorfoses: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

A vila de Santa Isabel e outras comunidades ribeirinhas, bem como os povos indígenas, poderão ser impactados pela construção das Barragens das UHEs de Santa Isabel e Marabá e de outros grandes empreendimentos econômicos ligados à mineração e à hidrovía Araguaia-Tocantins. Caso a UHE de Santa Isabel seja implantada, será inundada uma parte do território da Guerrilha do Araguaia, onde a Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos realizam buscas por corpos de guerrilheiros e camponeses desaparecidos. Ainda, encobrirá o parque arqueológico Ilha dos Martírios (Parque Estadual Serra das Andorinhas).

As determinações que interferiram na história dos narradores, bem como das comunidades supracitadas, expõem poderosos interesses capitalistas que se impuseram sobre diferentes grupos populacionais (nativos ou migrantes) na Amazônia Oriental, especialmente na segunda metade do século XX. Por isso, essas comunidades temem novas transformações sobrepostas à dinâmica local com a possível construção das barragens, onde, por exemplo, o crescimento populacional desordenado, a migração de trabalhadores na fase de implantação do empreendimento, a insegurança das famílias, o risco do deslocamento de seus locais de moradia e a incerteza sobre suas vidas futuras, constituem à dita perda do “direito do rio”.

O trabalho está organizado em três seções, além da introdução e considerações finais. Na primeira seção, apresentam-se os procedimentos de investigação e análise. Na segunda, o contexto de enunciação das narrativas, destacando o acionamento dos conceitos-metáforas⁹ de Cobra/Tatu em analogias para narrar suas memórias e como evidência de um sistema cultural de apreensão do mundo. Na terceira e principal seção, aprofundamos a abordagem desse sistema cultural a partir dos pares de conceitos duais, mas complementares: terra e rio/ cobra e água. Eles são acionados para narrar e interpretar as histórias e as territorialidades das comunidades.

Os procedimentos de investigação e análise

O presente trabalho é resultado de um exercício de diálogo hermenêutico¹⁰ entre dois recortes de investigação, tendo em comum a metodologia da história oral, com enfoque para os estudos de memórias sobre histórias de comunidades. Nesse sentido é válido ressaltar que os dilemas da “legitimidade” e “representatividade” da história oral não se atrelam de maneira determinista a quadros ou aspectos quantitativos, mas a

9 A valorização dessas metáforas no texto constitui-se num recurso metodológico de aproximação aos processos ambivalentes, aos movimentos, curvas e deslocamentos da história vivida, porque “metáforas são risos dos conceitos, são dobras, dissonâncias, rompendo com o conceito como único lugar da verdade” (ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora; Recife: FJN, Ed. Massangana, 2001, p. 33).

10 Concorde-se com Alberti que “a postura envolvida com a história oral é genuinamente hermenêutica” e que essa “nunca produz a certeza demonstrável”. (ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar: textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editoria FGV, 2004, p. 19).

humanização das percepções¹¹ e a valorização das expressões de vivências individuais e coletivas¹². Assim, “calibrar o número de entrevistados com o alcance do projeto é quase uma arte”¹³.

Nesse trabalho ressalta-se a busca dos sentidos para as memórias narradas, sem isolá-la no momento passado, mas se atentando para o lugar de seu desenvolvimento pessoal, de seu lugar dentro da história no presente¹⁴, bem como a busca pelo lastro coletivo da memória, por compreender que, especialmente, em comunidades tradicionais, a memória socialmente relevante geralmente se assenta na categoria social abrangente¹⁵ (a comunidade). Na atribuição de significados às entrevistas, está compreendido que o sentido se constrói tanto na própria narrativa como em narração prévia¹⁶. E que a busca por seus elementos vitais nos fornece chaves para a compreensão de fenômenos mais amplos e a ampliação do conhecimento¹⁷. Assim, as interpretações alicerçam-se tanto no cotejamento das entrevistas como em estudos pertinentes.

Um dos recortes de investigação refere-se ao projeto intitulado “História oral e saberes da vida: experiências de camponeses migrantes”¹⁸, que pressupunha seu desenvolvimento em uma comunidade rural com potencial de ser impactada pelos projetos das UHEs de Marabá e Santa Isabel. Também tinha como pressuposto a participação dos moradores na pesquisa¹⁹. O primeiro passo para encaminhar a pesquisa de campo foi o diálogo com o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) que contribuiu para a proposição da pesquisa à Comunidade de Santa Isabel.

Na investigação referida, as *fontes orais*²⁰ foram produzidas em diferentes suportes (gravada em áudio, filmada e transcrita), incluindo nos seus resultados a produção de um filme documentário²¹. Foram realizadas quatro visitas de pesquisa de campo, com duração média de dois dias cada uma, sendo o primeiro procedimento uma reunião na comunidade de apresentação da proposta de pesquisa, incluindo na

11 MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabiula. História Oral: como fazer, como pensar. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2003.

12 ALBERTI, Verena. Ouvir Contar. Op. cit.

13 MEIHY, José Carlos Sebe B. História Oral. Op. cit., p. 29.

14 PORTELLI, Alessandro. Como se fosse uma história: Versões do Vietnã. In: PORTELLI, Alessandro. Ensaio de História Oral. Tradução de Fernando Luís Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010, p. 185-207.

15 VELHO, Gilberto. Projetos e Metamorfoses. Op. cit.

16 FROTSCHER, Mônica. Desigualdades e diferenças: história oral e movimentos sociais. In: LAVERDI, Robson et al. (Orgs.). História Oral: desigualdades e diferenças. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 218-230.

17 “E porque, nessas histórias, o sentido é apreendido do conjunto, elas são especialmente ‘citáveis’, têm força estética. Apresentadas ao público juntamente com propostas de interpretação histórica, permitem que haja uma ampliação do conhecimento” (ALBERTI, Verena. Ouvir Contar. Op. cit., p. 84).

18 A investigação foi apoiada pelo Programa de Apoio ao Doutor Pesquisador (PROPESP/UFPA), com a participação de Edilson Gondim (Bolsista PIBIC / UFPA), com duração de um ano de pesquisa de campo.

19 Havia uma preocupação e um princípio ético de que a pesquisa retornasse para o “público cuja história está sendo construída e analisada, um público mais amplo que o acadêmico” (SANTOS, Andrea Paula. Imagens e sons de histórias do tempo presente e do imediato: identidades e concepções de sujeito, memórias e subjetividades em (des)construção no cotidiano da História. Revista de História Regional, vol. 12, nº 1, p. 101-129, 2007, p. 111).

20 A referência a fonte oral, em itálico, é para salientar que apesar dos múltiplos suportes que ela tem potencial de se materializar, ela está sendo tomada como documento no qual a narrativa é um de seus principais alicerces e que seu conteúdo é “um relato de ações passadas e um resíduo de ações desencadeadas na própria entrevista” (ALBERTI, Verena. Ouvir Contar. Op. cit., p. 34). A despeito do emprego também pertinente do termo fontes audiovisuais nesse tipo de pesquisa com entrevistas filmadas, ela não está sendo adotada aqui porque não é objetivo a abordagem das questões que envolveram a profilmia e/ou a interpretação dos “testemunhos orais em suas múltiplas características” que podem ser analisados quando as entrevistas são filmadas (MAGER, Juliana Muylaert. Entre o olhar e a escuta: documentário e vídeo-história. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal-RN, 22 a 26 de julho 2013. Disponível em <http://www.snh2013.anpuh.org/recursos/anais>. Acessado em 19/02/2018., p. 6). Por fim, a interpretação foi realizada sobre os textos das entrevistas transcritas e apenas algumas estão citadas no presente trabalho.

21 “Araguaia, rio de direitos” (Marabá, 2013, 38min), publicado no Youtube em 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=f4LTmiSxb0Q>

discussão da metodologia os meios tecnológicos e os produtos, tendo em vista a concordância da possibilidade de uma solidariedade de interesses acadêmicos e práticos. As visitas seguintes foram de gravação das entrevistas²², bem como de devolução, durante o processo, dos materiais produzidos, incluindo uma reunião com os narradores.

Na busca dos sentidos para as memórias narradas por moradores de Santa Isabel, notou-se o acionamento de um sistema de conceitos duais na apreensão do mundo, mas complementais e não dicotômicos, com destaque para as categorias “terra” e “rio”. Elas constituem categorias culturais de identidade e alegorias de representação das relações com a natureza e, simultaneamente, referências de produção de sentido para a trajetória da comunidade que denunciam a expropriação²³ e expõem uma interdiscursividade polêmica com outras identidades (o fazendeiro e o Estado) em relações de enfrentamento no mundo social.

A pesquisa com história oral, além de envolver o jogo de significação e tradução, requer, em dadas circunstâncias, o envolvimento com o momento da narrativa, a performance e as sensibilidades que atravessam os presentes, o que não pode ser alcançado pelo simples esmero da pesquisa e do pesquisador, mas (principalmente) por sentimentos que obedecem outras lógicas, em que “[...] gestos, expressões faciais, movimentos e posturas corporais, tons de voz comportam mensagens sobre estado emocionais reativos”²⁴, tonando-se pressupostos fundamentais para o pesquisador que lança mão da história oral. Seguindo tais percursos metodológicos a pesquisa de campo realizada em Umarizal seguiu dois momentos. O primeiro ocorreu em agosto de 2016, no qual valorizamos a descrição da comunidade e relatos de pescadores e “pilotos de barco”, adquiridos por meio de entrevistas semiestruturadas e notas de caderno de campo; no segundo momento, por sua vez, entre agosto e setembro de 2017 valorizamos relatos sobre as transformações culturais na região, particularmente da relação com as práticas de cura e as entidades de rios e florestas.²⁵

Seguindo o quadro referencial e metodológico supracitado, portanto, a análise sobre a comunidade de Umarizal não pretende construir uma paisagem quantitativa dos dados da pesquisa, e sim sublinhar através de narrativas e observações da pesquisa de campo determinados sentidos da experiência “no” e “do” rio, haja vista que, conforme veremos, se por um lado os relatos sinalizam para a necessidade do usufruto

22 Foram realizadas um total de 10 entrevistas orais, sendo quatro com duração média de 2 horas cada uma, com camponeses (homens) expropriados (dois deles atualmente pescadores, um agente de saúde e técnico do time de futebol da vila e os demais aposentados) e outras seis entrevistas com duração média de 30min cada uma, com outros moradores (4 mulheres e 2 homens), sendo dois professores (homem e mulher), dois jovens estudantes (homem e mulher), uma vereadora (e técnica de saúde na Vila) e uma liderança local do MAB (jovem e mulher).

23 Da terra, no passado, e a possibilidade de expropriação do rio, no futuro próximo.

24 FLECK, Eliane Cristina. Cartografia da sensibilidade: a arte de viver no campo do outro (Brasil, séculos XVI e XVII). In: ERTZOGUE, Marina Haizenreder; PARENTE, Têmis Gomes (Orgs.) História e sensibilidade. Brasília: Paralelo 15, 2006, p. 218.

25 Parte significativa das reflexões arroladas resultam do Projeto de Pesquisa “Cartografia de Afetos na Encantaria” (PIBIC/PROPIT/UNIFESSPA), voltado, dentre outros, para compreender os trânsitos das entidades da encantaria na Amazônia Oriental, os processos de transmissão de conhecimento e as interpretações da realidade local a partir da relação entre “humanos” (rezadeiras, parteiras, pajés, pais e mães de santo) e encantados.

do rio em toda a sua abrangência, por outro, o rio emerge como um espaço de existência de outros seres, tornando-se, ele próprio, parte ontológica de outras visões de mundo que nem sempre se deixam assimilar pelo discurso institucional ou empresarial defensor da implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí.

Nesse sentido, a narrativa acerca de um rio apodrecido, de um ambiente exaurido pela UHT e dos narradores de Umarizal apela, inelutavelmente, ao tempo da abundância de outrora, das “águas recuadas”, o que termina por desaguar no sentimento de nostalgia, que é, simultaneamente, afastamento e intensificação do que foi tirado. Entretanto, cabe ressaltar que a relação entre os sentimentos emergentes a partir dos relatos, e os elementos culturais acionados pela experiência coletiva — ainda que não sejam indissociados — podem fornecer pontos de ligação, por exemplo, com a realidade dos encantados²⁶: não se trata de apreender a perspectiva dessas entidades (algo perfeitamente possível), mas de perceber, a partir do lugar e dos saberes construídos na relação entre pessoas e encantados, determinados sentidos de tais experiências.

Essa abertura toca em dois aspectos importantes que envolvem os estudos de história oral, e que serão sinalizados apenas para situar o lugar de partida. O primeiro aspecto, já há algum tempo salientado por Verena Alberti²⁷, é a relação entre história oral e hermenêutica a partir da vivência, ou seja, da vida como algo a ser compreendido no fluir, na tese umbilical entre compreender e vivenciar que dilui a antiga barreira historicista entre teoria/prática, sujeito/objeto. Resultado do aspecto anterior e de certa forma o seu contraditório, o segundo desdobramento é justamente o atrelamento da noção de “indivíduo” e da própria hermenêutica às formas particulares do que se denomina cultura ocidental:

Basta ver que, em outras culturas, igualdade, liberdade, singularidade psicológica, etc. não dão sentido a práticas e modos de ser, para reconhecer que esse indivíduo é um valor em nossa cultura, não tendo nada que ver com uma suposta ‘natureza humana’²⁸.

Obviamente, a crítica ao etnocentrismo que habita determinados pressupostos da história oral não pode ser generalizada, na medida em que a expansão metodológica dessa prática de pesquisa tem se alargado para outros horizontes²⁹ e seus aportes vêm

26 FERRETI, Mundicarmo. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa; transcrição documental de Jacira Pavão da Silva. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004; VALENTIM, João. Vozes e Olhares que Mur[u]mur[u]jam na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

27 ALBERTI, Verena. Ouvir contar. Op. cit.

28 Idem, ibidem, p. 20.

29 A esse respeito é válido conferir PORTELLI, Alessandro. "A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais". Tempo, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996, e os diálogos mais recentes entre determinadas acepções de pesquisa de campo e prática etnográfica (ROSALDO, Renato. "Desde la puerta de la tienda: El investigador de campo y el inquisidor". In: CLIFFORD, James; MARCUS, George; (Editores). Retóricas de La antropología. Madrid: Ediciones Júcar, 1986, p. 76-99; SILVA, Vagner Gonçalves. O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2006; COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. Proa -

dialogando, gradualmente, com a interdisciplinaridade. Mas o fato que deve impor-se à ética da pesquisa com história oral, em populações tradicionais, é justamente o ato de problematizar não exatamente o que o entrevistado entende como “pessoa”, “encantado”, “bicho”, e sim o que fará com seus pressupostos interpretativos a partir e pelo saber desse “outro”.

O dilema acerca da invenção de depoimento ou fontes orais e seu constante redimensionamento — graças às reelaborações do narrador e à necessidade de enxertá-lo em um enredo ou contexto histórico — ainda que perfeitamente coerente com as pesquisas desenvolvidas, passam a exigir outra postura quando o entrevistador envereda por um universo cosmológico distante de seus pressupostos de “tempo” e “lugar”.³⁰ Em tais casos, mui elucidativo é o caso da geografia subaquática dos encantados apresentada pelo narrador, bem como o seu deslocamento com o afundamento e a recriação das “ilhas” em decorrência do represamento da barragem da UHT.

Contexto de enunciação: a Cobra e o Tatu

Na comunidade Umarizal, dentre tantas memórias e saberes que discorrem sobre as consequências da construção da UHT, aquelas relativas à presença e ao deslocamento dos encantados guardam relevo nos relatos orais de pescadores e caçadores. Os encantados são entidades que habitam o fundo dos rios, tronco e raízes de árvores. Geralmente, esses locais são conhecidos como encantarias — cidades e florestas encantadas. A maioria dos relatos informa que os encantados não podem ser definidos no campo dicotômico de “vivos” ou “mortos”, isto é, tem um plano de existência com base na indeterminação ontológica, podendo viver ou ocupar corpos de cobras, jacarés, onças, pessoas, pássaros, mas nunca assumindo definitivamente um modo de ser³¹.

A presença dessas entidades é explicada pelos relatos sobre povos indígenas que viveram no passado e deixaram seus mortos ou espíritos encantados no local, e pela memória de antigos moradores com heranças de matrizes afro brasileiras, particularmente reconhecidos na presença de caboclos, príncipes e princesas que descem nos terreiros nas práticas de reza e cura. Esses aspectos se imiscuem com outras

Revista de Antropologia e Arte. Campinas, v. 1, n. 02, 2010), para o recorte Amazônico, o cruzamento entre etnografia e história oral no estudo de religiões de matrizes afro-brasileiras (SILVA, Jerônimo da Silva; SARRAF-PACHECO, Agenor. Oralidades em tempos de possessões Afroindígenas. História Oral, v. 15, n. 2, p. 167-192, 2012; SILVA, Jerônimo da Silva. Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará. Belém, 2014).

30 A comunicação da presença do tempo do outro produz, variavelmente, experiências de distanciamento e aproximação temporal produtivas, principalmente se estão alicerçadas no reconhecimento da diferença. (FABIAN, Johan. O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013),

31 Jerônimo da Silva. Cartografia de Afetos na Encantaria. Op. cit.; MAUÉS, Raymundo H. Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

religiosidades, como o catolicismo, o espiritismo e o protestantismo³².

Os encantados também são conhecidos por cuidarem de seu local de habitação, punindo pessoas que desrespeitem seus territórios, como, por exemplo, caçadores e pescadores que desenvolvam atividades em dias, locais e horários impróprios. As punições com malefícios de origem desconhecida são denominadas “doenças de flechas”, capazes de levar do enfraquecimento até a morte do acometido. Além disso, a possibilidade de o transgressor ser “sequestrado” ou “raptado” para a habitação dos encantados é a mais aterradora, e não são poucos os casos de desaparecimentos que têm essa explicação.³³

A permissão para transitar ou não no ambiente é construída pela habilidade que os moradores têm de se relacionar com os encantados, assim, “pedido de licença”, oferta de tabaco, realização de rezas e “sinal da cruz”, além de aparecerem como proteção ou petição para o livre trânsito, terminam por demarcar, no cotidiano das pessoas, os locais mais permanentes das aparições.

Dentre os seres subaquáticos que transitam no rio Tocantins, a ação da cobra encantada é a que guarda maior recorrência para o contexto das narrativas aqui evocadas, principalmente por apresentarem momentos que remontam o período anterior e posterior à construção da UHT.

Segundo Narciso³⁴, ex-pescador — atualmente, piloto de um barco que transporta pessoas e mercadorias de Umarizal para a cidade de Baião e outras localidades — o rio Tocantins era o lugar de passagem de uma cobra encantada que controlava a dinâmica do Tocantins desde a sua “cabeça” em Limoeiro do Ajuru, próximo à Bacia do Marajó, até o rio Araguaia, alguns quilômetros após o município de Marabá, sudeste paraense. Nesse lastro aquático, o encantado controlava o fluxo das marés, o movimento das espécies marinhas (peixes, camarões, arraias, jacarés, caranguejos etc.), influenciando, portanto, no calendário de caça e pesca dos moradores. Durante o verão, a entidade ia para a “cabeça”³⁵ do Tocantins descansar, acomodando seu corpo no fundo do rio que, de tão grande, acumulava vegetação, transformando-se em uma ilha. No inverno, recobrava forças e vinha trazendo as águas novas que “trazia com o rabo de remo” desde o Marajó, permitindo a renovação dos ciclos de caça e pesca.³⁶

32 MAUÉS, Raymundo H. A ilha encantada: medicina e xamanismo. Belém, Universidade Federal do Pará, 1990; VILLACORTA, Gisela. Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

33 O desaparecimento de pessoas (sequestro) seria uma ação dos encantados. Existem casos de pessoas que podem ser “mundiadas” ou levadas definitivamente para aprenderem os poderes do fundo, ou mesmo, tornarem-se encantados. No caso de crianças, o temor é recorrente, pois os relatos indicam serem as prediletas dos “seres do fundo” (MAUÉS, Raymundo Heraldo. Malineza: um conceito da cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. (Orgs). O mal à brasileira. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997). A existência de uma cidade dos encantados extrapolou o universo da narrativa oral (GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975), muitos literatos e “folcloristas” tematizaram o local onde as encantarias se posicionam, no caso da Amazônia a existência de uma cosmologia eminentemente aquática representada sob vários olhares (FIGUEIREDO, Aldrin Moura. A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, Belém: Edufpa, 2008).

34 Narciso, 63 anos, Vila de Umarizal, município de Baião. Notas de campo e diálogo registrado entre 16 e 19 de agosto de 2016 e setembro de 2017.

35 As referências são as ilhas entre Limoeiro do Ajuru e Cametá.

36 Reconhece-se, para efeito de exemplificação, a multiplicidade de cosmologias que envolvem a cobra no contexto amazônico, indo desde “cobra-navio” (OLIVEIRA, José Coutinho et al. Imaginário Amazônico. Belém: Paka-Tatu, 2007), relatos de regeneração e de cobra transmutando corpo com Mães d’água no

Durante o inverno, particularmente nas noites de lua cheia, não era difícil os pescadores avistarem a cobra “navegando” o rio, totalmente iluminada, como se estivesse em chamas, avistada como um “farol” que tinha a função de afastar os transeuntes e, ao mesmo tempo, sinalizar os melhores locais para a pesca.

É válido ressaltar que, embora a relação das pessoas com esse encantado possa denotar a construção territorial de uma cultura alimentar e suas formas de localização e pertença, a cobra se manifestava nas práticas de cura, incorporação e gestação da comunidade; um existente poroso na capilaridade social do grupo apresentado em três desdobramentos: a) o veneno de cobra; b) a pessoa atingida pela “flecha de cobra” e c) a incorporação do encantado diretamente no corpo do acometido. O veneno de cobra “batido” na perna de pescadores e caçadores era responsável pela maioria dos casos de “secamento de perna” e acionava todo um conjunto de práticas de cura, fundamentadas em ervas e rezas, mobilizando saberes, gratidão e presentes. Uma pessoa atingida pela “flecha de cobra” é alguém que pode padecer tanto por ter a vida “sugada” pela cobra, quanto pela possibilidade de sofrer um enxerto no corpo de suas propriedades ontológicas³⁷. No primeiro caso, a perda de sangue, o amofinamento (fraqueza) do corpo, a febre e a “doideira” culminam com a morte ou o deslocamento definitivo para o lugar de “encante”: o repentino desaparecimento. No segundo caso, específico de mulheres, têm-se as grávidas que não tomaram as devidas precauções e terminaram gestando cobras, “piolhos de cobras” ou cobreiros que, geralmente, no momento do parto, escapam pelas frestas das tábuas das casas, lançando-se por rios e florestas e assumindo seu lugar junto à população dos encantados, típica expressão de uma política cosmológica de especiação. Por fim, a incorporação do encantado diretamente no corpo do acometido, gera tonteiras, desmaios, estados de agressividade, choro compulsivo e estado de letargia. Geralmente, essas incorporações resultam em um corpo que se lança em areais e beira de rios, rastejando com similar movimento do ofídio, e emitindo, inclusive, “pitiú” característico³⁸. Em determinadas circunstâncias, considerava-se que as pessoas vítimas da incorporação possuíam algum “dom” para curar ou partejar, o que denota parte de um processo de iniciação junto às entidades da encantaria³⁹.

Todas as narrativas apreendidas na pesquisa de campo também informam a gradual transformação das relações entre pessoas e encantados graças às mudanças impetradas pela construção da UHT. Para Narciso, desde 1984 até o presente, a barragem de Tucuruí alterou profundamente a relação da comunidade com os locais de

litoral maranhense (FERRETI, Mundicarmo. A representação de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís - MA. In: Anais da 47a. Reunião Anual da SBPC. São Luís: UFMA, 1995) e um encantado de “cobra oceânica”, antigo morador da geografia subaquática do nordeste paraense (SILVA, Jerônimo da Silva. Cartografia de Afetos na Encantaria. Op. cit.), dentre outros.

37 Ver a esse respeito as implicações do mau-olhado ou da flechada de “mau-olhado de bicho” nos escritos de WAWZYNIAK, João Valentim. Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.

38 PINTO, Benedita Celeste. Nas Veredas da sobrevivência. Op. cit.

39 SILVA, Jerônimo da Silva. “No Ar, na Água e na Terra”. Op. cit.

caça, pesca e agricultura, principalmente pelo que se denomina “apodrecimento do rio”, resultado da submersão de árvores e outros seres vivos na época do “enchimento da represa”⁴⁰. A associação entre “enchimento da represa” e “apodrecimento do rio” afetaram diretamente o movimento das águas e a “saída da cobra”, fato que será elucidado na próxima seção.

Na segunda metade do século XX, a migração de camponeses para o sudoeste do Maranhão e sudeste do Pará intensificou-se, constituindo um movimento “espontâneo” de um campesinato de “fronteira”, em busca de terras livres, ocupações alternativas e complementares, especialmente com o objetivo do trabalho para si próprio⁴¹.

No contexto da ocupação amazônica e seus impactos na Vila Isabel, essa frente camponesa era formada, sobretudo, de piauienses e cearenses que haviam migrado para o Maranhão a partir da década de 1930, ocupando primeiro o médio Mearim, depois as matas devolutas do Pindaré. Na década de 1950, empreende-se nova migração dentro do Maranhão como alternativa à condição de agregado, do trabalho em “terra de dono”, devido a uma estrutura agrária consolidada em grandes propriedades⁴².

Com a construção da rodovia Belém-Brasília, em 1958, a mata restante da pré-Amazônia maranhense foi ocupada por migrantes, principalmente nordestinos, que fizeram o trabalho de “amansar a terra” e “afugentar” os povos indígenas⁴³. Depois disso, ao longo da rodovia, uma frente pecuarista de “grileiros” de terra realizou a apropriação privada e violenta de grandes áreas, constituindo fator de expulsão de camponeses que migraram para o sul e sudeste do Pará em busca de terras devolutas e de matas para a agricultura de subsistência⁴⁴.

O senhor Domingos da Costa⁴⁵, em meados da década de 1960, migrou para o Pará, oriundo do antigo norte de Goiás, uma área de impacto da especulação fundiária decorrente da rodovia. Nas suas palavras, era “rapazinho novo” e veio em busca de terra: “[...] cheguei, tirei oito alqueires de terra [...]”. Depois, segundo ele, comprou mais dez alqueires e “[...] trabalhava pra sobreviver a minha família [...]” (entrevista oral). Enquanto a esposa e os filhos permaneciam na vila de Santa Isabel, para garantir o acesso à escola o senhor Domingos trabalhava na terra. Ele relata que “era sofrer, porque isso aqui era isolado”. Na terra, realizava uma produção diversificada:

40 CINTRA, I Israel Hidenburgo Aniceto; JURAS, Anastácio Afonso; ANDRADE, José Arimilton Carvalho de; OGAWA, Ogawa. Caracterização dos desembarques pesqueiros na área de influência da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, estado do Pará, Brasil. Bol. Tec. Cient. CEPNOR, Belém, v. 7, n. 1, p. 135-152, 2007; PINTO, Lúcio Flávio. De Tucuruí a Belo Monte: a história avança mesmo? Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 3, p. 777-782, set.-dez. 2012.

41 VELHO, Otávio Guilherme. Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

42 ANDRADE, Manuel Correia de. Paisagens e problemas do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1977.

43 Idem, *ibidem*.

44 VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. Caçando o destino: um estudo sobre a luta de resistência dos posseiros do sul do Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1981.

45 Domingos Brito da Costa, 64 anos, vila de Santa Isabel, Palestina-PA, 10 de outubro de 2011, entrevistado por Idelma Santiago e Edilson Gondim.

Eu tinha roça, tinha gado, eu tinha porco, tinha muita galinha, tinha pato, tinha muita angulista. Todo mundo aqui na região conheceu. O que era de plantação de roça, eu tinha de tudo. [...] Teve um ano, todo mundo encabulou, plantei meio alqueires de batata, serviu pra região toda. [Era batata doce?] Doce. Era. E aí, faz como dizer, tinha mandioca pra nós fazer a farinha, nós levava a vida. Aí, faz como dizer, a mulher adoeceu, fui obrigado a vender tudo. Aí pra não roubar fui obrigado a pescar. Esse dito Raimundo velho que a senhora fez a entrevista dele, é mais novo que eu, mas eu fui aprender a pescar com ele. (Entrevista oral).

Além de agricultor e pescador, o senhor Domingos da Costa também foi serrador, plantou roça em fazendas (do patrão) e foi “porco d’água” em embarcações nos rios Araguaia e Tocantins:

O porco d’água é o que trabalha em arriação. Que eu trabalhava em arriação de castanha de Marabá pra Tucuruí. Eu trabalhei em Conceição [...]. Era aquele que trabalha dentro do motor. É o marinheiro do motor. [E por que se chama porco d’água?] É porque, faz como dizer, peão tem tanto nome, né? (Entrevista oral).

O narrador afirma que já andou muito, estendendo essa prática ao seu grupo social e familiar, realizando, por conseguinte, uma analogia com os predicativos do tatu para expor sua interpretação da migração:

Estamos falando do homem do campo: eu faço que nem tatu. Tatu é que ele sai, viaja longe e volta pra casa. Assim eu fazia. No tempo de novo, eu saía e voltava pra casa. A minha manutenção era aqui. Quer dizer, a minha satisfação era no meio do meu conhecimento e no meio do meu povo. Quer dizer, que o meu povo, se eu fosse percorrer, era muita gente. Porque se eu fosse acompanhar o lado do povo do meu pai era no Tocantins e no Maranhão. O lado do povo da minha mãe era uma parte no Tocantins outra no Piauí. Mas minha manutenção era no Pará mesmo. Eu nasci e me criei no Tocantins, naquele tempo era Goiás. Mas hoje, minha manutenção é Pará mesmo. (Entrevista oral).

Essa narrativa do senhor Domingos ressalta não apenas a experiência da migração temporária, mas também a migração histórica de seu grupo social. Apesar da itinerância, estabelece para si uma referência de vida, o seu lugar de “manutenção”. No seu relato, a categoria “manutenção” relaciona-se tanto à sobrevivência material como ao espaço afetivo de vida (lugar), quando, por exemplo, afirma que “[...] o nosso rio Araguaia é a nossa manutenção, é a nossa satisfação e a nossa alegria.”

Considerando “[...] o espaço como um recurso e uma apreciação cultural [...]”⁴⁶, relatos orais de camponeses no sudeste do Pará evidenciam uma práxis simbólica que não criou uma disjunção entre as experiências da transitoriedade pelos espaços e a construção de lugares de referência e segurança, enquanto núcleos de valor e autorreconhecimento. É válido ressaltar que o tatu é um mamífero dotado de forte couraça e é muito veloz em percorrer quilômetros sem ser notado, cavando túneis e ultrapassando linhas demarcatórias mais frágeis, como muros e cercas.

Terra e rio/cobra e água: categorias culturais da experiência

A trajetória da comunidade de Santa Isabel, incluindo momentos de ruptura na sua dinâmica interna, inseriu-se no universo das transformações mais amplas na região sudeste do Pará. Com a “frente agrícola” camponesa, os modos de vida da comunidade ribeirinha não se alteraram significativamente, pois compartilhavam com os novos migrantes formas de produção da existência e ancestralidade sociocultural. Mas, a construção da Rodovia Transamazônica, na década de 1970, a criação do Grupo Executivo de Terras Araguaia-Tocantins (GETAT) e a abertura das vicinais operacionais (OP-1, OP-2, OP-3)⁴⁷ contribuíram para ampliar a frente agropecuária na região de Santa Isabel. Nesse contexto, a expropriação da terra e a consequente subordinação do trabalho camponês foram fatores determinantes para alterações na dinâmica da vida local. Vitorino Filho⁴⁸, que nasceu em Santa Isabel e, atualmente, é agente de saúde e articulador do time do futebol da comunidade, relata:

Então começaram a chegar os latifundiários, que são os fazendeiros, e eles começaram a criar o gado. E muitos soltavam o gado. Quando alguém tinha uma terra pequena próxima, o coitado não tinha condição de cercar a sua terra, tirar estaca e comprar arame. Então, muitas vezes, abriam a cerca, o gado entrava na roça e comia. E naquele tempo, fazendeiro, todos temiam. Diziam que era pessoa valente e tudo e as pessoas foram ficando com medo. Eles foram oprimindo, oprimindo, oprimindo pra vender o pedacinho de terra. (Entrevista oral).

Vitorino interpreta as mudanças na vida da comunidade em dois tempos, tendo como referência a categoria trabalho. O primeiro — o da autonomia sobre o tempo do

46 TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983, p. 65.

47 Os militares abriram as vicinais OP-1, OP-2 (Atual BR-153) e OP-3 para combater a Guerrilha do Araguaia, interligando as bases militares. A OP-3 faz a ligação entre Brejo Grande do Araguaia e a vila de Santa Isabel.

48 Vitorino Lopes dos Santos Filho, 40 anos, vila de Santa Isabel, Palestina-PA, 9 de outubro de 2011, entrevistado por Idelma Santiago e Edilson Gondim.

trabalho — coincide com a posse da terra e a organização do trabalho pela família, isto é, a predominância da família como unidade de produção. Havia relações de vizinhança, troca de produtos e mutirões de trabalho. O segundo — de individualização da força de trabalho e de restrição de sua autogestão — decorre da expropriação. Vitorino vincula essas alterações à implantação da matriz produtiva fundamentada na concentração da terra e na criação do gado, e sintetiza o processo com a seguinte afirmação: “[...] hoje é tudo cercado de fazenda”.

O senhor Domingos da Costa relata sua experiência com a atuação dos fazendeiros na expulsão dos posseiros. O gado do fazendeiro comeu sua roça por dois anos consecutivos. Na sua compreensão, os posseiros perderam as terras por três motivos: (i) tiveram que “[...] vender a terra pra salvar a situação [...]”, por exemplo, em caso de doença na família; (ii) o “[...] fazendeiro futucando [...] tirava o posseiro com gado e dinheiro [...]”, restando para ele viver de “fuçar capoeira”; (iii) a “tiração de terra”, isto é, os posseiros vendiam a terra na expectativa de conseguirem uma outra mais adiante, em uma nova área. Entretanto, o camponês que tirava a terra “[...] com vontade de trabalhar, de adquirir um pedaço de terra. Quando adquiriu, muitas vezes o fazendeiro botou pra fora”.

A chegada do latifúndio é um elemento de perturbação de toda uma “ordem” de vida e práticas de espaço anteriores. Trata-se de um processo que condiciona a mudança de uma estrutura social que tem base na reciprocidade para relações de subordinação e hierarquia. O novo quadro social alterou não só as relações sociais, especialmente as de trabalho, mas também as interações com a natureza. Segundo o senhor Pedro da Costa⁴⁹, “[...] com esse negócio de fazenda, tá tudo acabado (a mata), aqui estamos arruado de fazenda.” Na percepção de Vitorino, a década de 1980 foi o período de maiores rupturas nessas relações:

As mudanças foram grandes e drásticas, no meu modo de pensar, a partir de 80 pra cá. As pessoas sobreviviam e não precisavam derrubar o quanto hoje a gente vê. Não era esse calor imenso que a gente vive hoje. As pessoas tinham muito peixe, inclusive meu avô, ele não usava a maiadera, não usava rede, tarrafa, essas coisas não, meu avô usava flecha, meu avô pescava com flecha. (Entrevista oral).

Por isso, na memória dos narradores, sobressai como elemento de interdiscursividade polêmica a categoria do fazendeiro. Ela aparece como tema relevante da história local, categoria empírica de quadros e relações sociais concretas, e também como categoria discursiva em uma prática simbólica que opõe dialeticamente duas categorias: terra *versus* fazenda. Narram uma história que traduz a recorrente

⁴⁹ Pedro Ferreira Lisboa da Costa, 71 anos, vila de Santa Isabel, Palestina-PA, 10 de outubro de 2011, entrevistado por Idelma Santiago e Edilson Gondim.

expropriação camponesa da terra, inclusive no presente, quando um projeto de Assentamento da Reforma Agrária próximo da vila sofre o mesmo processo de reconcentração fundiária. E os narradores elaboram suas visões e consciências sobre esse processo, como o senhor Raimundo da Silva⁵⁰, ao afirmar que hoje as terras estão todas “debaixo de dono” e de “pasto”:

[...] os moradores trabalham pra outras pessoas, na fazenda roçando, fazendo as cercas. É assim, porque hoje é. De primeiro, todo mundo mexia com lavoura, com agricultura, e hoje acabou, ninguém mexe mais porque não tem, ninguém tem terra, pra começar ninguém tem terra, as terra estão tudo aí debaixo de dono. [...] E tá debaixo de pasto e vaca tá em cima dele lá. (Entrevista oral).

A terra e o rio emergem na narrativa dos moradores como referentes de identidade e como categorias culturais de suas práticas de espaços. Por elas, visões de mundo, memórias, saberes, enfim, uma cultura se levanta contra o processo e o sujeito expropriador, seja o fazendeiro ou o governo com seus empreendimentos aliados às grandes empresas. Empreendimentos que manifestam uma ideologia de dominação e um valor produtivista, não apenas nas relações sociais e de trabalho, mas nas estratégias de relação com a natureza, reduzida a concepção de “recursos naturais”.

O senhor Domingos da Costa, relatou emocionado:

O cara perder uma terra que tem é igualmente ele perder a mãe. Porque o cara que tem uma terra, faz como dizer, que ele tem gosto com ela, ele só joga ela fora por último recurso. É ou num é mesmo, meu amigo? Ele só joga ela fora como último recurso. Ele perder uma terra é igualmente ele ter perdido a mãe.

[...] Se chegar àquela história de agricultor, eu num deixo ela nunca [expressão facial de emoção]. Eu sou pescador, mas minha descendência é falar em agricultura. Porque você lembrar duma espiga de milho assada, você lembrar de uma espiga de milho cozida, você lembrar de uma melancia que você parte, você lembrar de um cacho de banana que você corta. E pra que tudo comer comprado? Aquilo é igualmente um cara que tem a mãe dele e perdeu a mãe dele. (Entrevista oral).

Nesse relato, o narrador salienta elementos de identidade de agricultor-camponês — destacando a indissociabilidade produção-consumo — e realiza a analogia da terra como “mãe”. Alguns possíveis significados imbricados nessa comparação são:

50 Raimundo Viana da Silva, 54 anos, vila de Santa Isabel, Palestina-PA, 10 de outubro de 2011, entrevistado por Idelma Santiago e Edilson Gondim. Raimundo migrou para a região de Santa Isabel em 1982, em busca de terra. Trabalhou no garimpo de Serra de Pelada e também em fazendas que estavam sendo implantadas na região. Simultaneamente, ele e outros posseiros cultivavam roças para produzir alimentos e, também, como estratégia para conquistar a terra. Foi dessa forma que, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), “ganharam a questão” contra o fazendeiro que reivindicava a propriedade da terra.

o sentido “uterino” e de “cuidado” na concepção e relação com a terra, o que pressupõe o ser humano em relações de reciprocidade e solidariedade com os elementos não humanos do mundo. Semelhante narrativa desenvolveu o senhor Raimundo da Silva ao referir-se não só à terra, mas também ao rio:

Ah, o rio pra nós, é igualmente, eu sempre falo, o rio é igualmente um pai pra nós. Eu estou lá em casa ali, às vezes, a mulher diz: “óh, tem o arroz e o feijão e não tem a carne”. - “Não, pára aí, eu vou bem aqui buscar um peixe”. E então eu me refiro ao rio como um pai pra nós. O Vitorino está acostumado, está na casa dele: - “menino vou bem aqui pegar... fazer uma Carizada (panelada feita do peixe Carí) pra nós”. Ele vem aqui, vem só buscar. Então serve, é igual a um pai. (Entrevista oral).

Aqui, encontra-se outra metáfora-alegoria: o rio como “pai”. Alegorias e metáforas constituem modos de atribuir significados para eventos ou modos de compreender o mundo⁵¹. Nesse caso, nos parece que a própria validade das distinções e fronteiras entre “cultura” e “natureza” não constitui um valor fundamental. Quando o senhor Raimundo afirma que “[...] o rio reuni todo mundo [...]”, referindo-se como exemplo os acampamentos para a realização da Carizada – “[...] mês de julho é o auge do peixe e do povo do Araguaia” (entrevista oral) – mais que valores utilitários, ao rio é atribuído valores estéticos, afetivos e de sociabilidade.

As narrativas dos senhores Domingos e Raimundo são evidências de experiências de vida e horizontes culturais compartilhados. Neste caso, de uma perspectiva cultural integradora das dimensões da prática social e do simbólico⁵², presente também em outras narrativas de histórias do lugar.

O senhor Pedro da Costa, nascido na vila, conta que aconteceram muitos naufrágios na cachoeira de Santa Isabel, porque nem todos os barqueiros respeitavam a prática de ir até a santa (padroeira) “deixar oferenda” e pedir permissão para a travessia. De acordo com ele:

Todo mundo tinha medo de entrar [na cachoeira]. Quem vinha no rio, o navegante tinha que parar, pra visitar Santa Isabel, pra levar aquele dinheirinho, que chama esmola lá. Meus avôs contavam o que aconteceu. Chegou uma família pra mudar pra Santa Cruz de canoa, sabe? Aí disse a mulher de manhã: -“vamos lá onde está a padroeira Santa Isabel, pra nós poder atravessar a cachoeira”. Aí disse o marido: -“Mas rapaz, eu vou é muito! Esse dinheiro que vai dar pra essa santa, que isso nem come”. Ele disse tanta besteira, ele disse: -“vou é levar pra comprar coisas pra nós comer em Santa Cruz”. Eu ainda vi a cruz do povo lá no cemitério, lá na

51 LIMA, Nei Clara de. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: EdUnB, 2003.

52 SAHLINS, Marshall. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

beira, ainda me lembro. E entraram aí de manhã e morreu todo mundo. (Entrevista oral).

Nesse relato, percebe-se um duplo movimento: a interpretação do evento pela comunidade e sua reprodução na narrativa em um recurso de atualização da perspectiva cultural. O relato ajuda a compreender determinados horizontes culturais presentes na comunidade, predominando uma cultura do encantamento marcada pelo pensamento agregador em que os princípios da reciprocidade e reversibilidade são marcantes. Para Lima⁵³, a retórica do encantamento “[...] condensa exemplarmente a simultaneidade do histórico e do mítico, do sociológico e do alegórico, instâncias de que a tradição oral se serve para relatar acontecimentos da história local e formular moralidades.” São, portanto, meios de interpretação e transmissão de conhecimentos e experiências locais.

Assim, pode-se compreender que o ato de pedir permissão (obrigação da oferenda) à santa para atravessar a cachoeira é um rito que visa alcançar a retribuição, celebrar a interdependência e indivisibilidade da vida⁵⁴ e fortalecer a coesão da comunidade.

Quando eles iam subir o rio, eles tinham por obrigação, por obrigação de parar aqui e deixar uma oferenda pra santa e pedir permissão pra subir o rio. Eram todos os barqueiros, faziam isso. Eles contam que os que não faziam isso, acabavam naufragados, como o avô meu conta que tem muitos barcos grandes naufragados aí dentro da cachoeira (Vitorino Filho, entrevista oral).

Essa visão integradora das dimensões da realidade⁵⁵ está imbricada na interpretação sobre a construção da barragem da UHE. A possibilidade de represar o rio e dominá-lo tecnologicamente (como uma coisa) destrói sua forma encantada e o valor de reversibilidade das relações entre humanos e não-humanos presente no mundo. Conforme o senhor Domingos da Costa, o “[...] rio tem muitos climas [...],” referindo-se ao ciclo das águas, às vidas (animais) abrigadas por ele, às suas pedras e assombrações. Nessa narrativa não se sobreleva o sentido de imposição do ritmo cultural-civilizatório sobre o rio, mas a coexistência respeitosa. Assim, o “direito do rio” presente nas narrativas pode ser compreendido mais pragmaticamente como direito da comunidade ao rio, mas também aponta para uma apreensão cosmológica para além do exclusivismo antropocêntrico e privatista sobre a “natureza” e a potência das diversas alteridades do mundo.

Essas narrativas orais expressam e formulam visões de mundo, valores e

53 LIMA, Nei Clara de. Narrativas orais. Op. cit., p. 16.

54 BARBOSA, Livia Neves de Holanda; DRUMMOND, José Augusto. Os direitos da natureza numa sociedade relacional: reflexões sobre uma nova ética ambiental. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, p. 265-289, 1994.

55 De dualidades complementares e não de dicotomias excludentes.

histórias da comunidade, conformando poéticas da vida social, porque “enfeixam um grande número de imagens mentais e afetivas, segundo as quais os moradores interpretam a si próprios, o seu passado e a sociedade em que vivem”, bem como entrelaçam “crenças religiosas e moralidades, acontecimentos históricos e ficcionais, concepções de tempo e espaço”.⁵⁶ Não é uma ocorrência incomum na sociedade brasileira essa forma de pensamento de tipo agregativo⁵⁷, especialmente entre os povos tradicionais, e de cosmologias que expressam concepções de um “mundo natural encantado, vivo, animado, embora não seja sagrado no sentido de possuir uma natureza diferente ou superior em relação aos humanos. Sagrados são os espíritos que o habitam, sagradas são as relações entre os elementos deste mundo holístico”⁵⁸.

Essas narrativas formulam e expressam quadros sociais concretos⁵⁹ dos processos de exclusão, violência e expropriação da terra, incluindo, no presente, o temor de serem expropriados do rio. Com a provável construção de duas barragens hidroelétricas na região (UHE Santa Isabel e Marabá), a população teme perder o “direito do rio”:

Como nós aqui estamos abaixo da barragem, vamos ter que pedir autorização pra passar pro outro lado [...]. Porque aqui, praticamente daqui do eixo [da UHE de Santa Isabel] pra baixo vai ser a represa daquela dali de baixo [UHE de Marabá] [...]. A de lá vai ter impacto aqui, daqui vai ter impacto pra cima, então é muita coisa (Raimundo da Silva, entrevista oral).

Se surgir a barragem pra nós é um sufoco, porque nós vamos perder aquele direito do rio. E eu, faz como dizer, isso é uma das coisas que a gente num quer perder o direito de nossas vias, sempre estar lá nas nossas vias, tomar o nosso café, pegar o nosso peixe, comer alegre e satisfeito uns com os outros. E aqui nós vamos perder esse direito (Domingos da Costa, entrevista oral).

Os grandes projetos implantados na região são considerados sempre isolados quando dos licenciamentos ambientais. Um exemplo disso é o Estudo de Impacto Ambiental-Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) da UHE de Santa Isabel⁶⁰ que não se refere aos impactos da UHE de Marabá na mesma área (deverão ser atingidos pelo lago da barragem). No entanto, existem temores por parte dos pescadores de serem atingidos por essa outra barragem, sendo o maior deles o de perder o “direito”

56 LIMA, Nei Clara de. Narrativas orais. Op. cit., p. 12;13.

57 Que “recusa em perceber o mundo segundo a ótica/lógica ocidental de separação dos domínios natural/sobrenatural, real/irreal, material/espiritual” (Idem, ibidem, p. 18). O que essa autora conceitua “retórica do encantamento” se apoia nos conceitos de mitopraxis (SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Op. cit.) e de realismo maravilhoso (CARPENTIER, Alejo. O reino deste mundo. Tradução de João O. Saldanha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966).

58 BARBOSA, Livia Neves de Holanda; DRUMMOND, José Augusto. Os direitos da natureza numa sociedade relacional. Op. cit., p. 172.

59 Num pensamento de tipo situacional e de formulação de crítica social.

60 GESAI. Relatório de Impacto Ambiental: Aproveitamento Hidrelétrico de Santa Isabel. 2010.

(autonomia) que exercem há mais de um século sobre o rio Araguaia. À comunidade serão sobrepostos dois projetos de barragem, além de um provável (rumor na comunidade) projeto de mineração da Empresa Vale.

Por isso, pode-se compreender o porquê de uma produção discursiva caracterizada pela polêmica: terra *versus* fazendeiro; rio *versus* governo. A apropriação técnico-produtivista dos primeiros elementos (natureza culturalizada) pelos segundos (agentes do capital) é, simultaneamente, expropriação da comunidade dos recursos materiais de existência e uma violência cultural-cosmológica e epistêmica.

Outros narradores expressam consciência semelhante sobre os processos de expropriação e subordinação que sofreram, bem como visualizam o projeto da barragem como mais um desses fatores e, inclusive, recorrem aos aprendizados de experiências anteriores, como a situação dos atingidos pela barragem de Tucuruí, no caso da Vila de Umarizal.

O enunciado do senhor Domingos da Costa de que o “rio tem muitos climas”, encontra ressonância nos relatos do senhor Narciso, o “barqueiro de Umarizal” (segundo seus colegas de ofício), não apenas pelo fato de entenderem o rio como fundamental para a sobrevivência; mas, sobretudo, por ser capaz de apresentar outro caminho crítico para a noção de “barragem” no contexto das práticas capitalistas.

A maioria das narrativas de Narciso a respeito dos impactos da UHT ocorreu enquanto se transportavam docentes e alunos da Faculdade de Educação do Campo para a cidade de Baião. Antes do amanhecer, ao embarcar, tivemos autorização para nos aproximarmos da “cabine do piloto”, o que nos possibilitou apreender com maior facilidade os relatos e as referências a determinados locais do rio Tocantins:

Isso que a gente tá vendo aqui é ilha agora, né? Parece ilha mesmo hoje, mas antes não era ilha, isso na verdade era morro de mata, lugar de caça afundado [...] aquela parte mais baixa ali de pedra eu nem sei como ficou alto assim, isso não tinha nem como aparecer. Essa água cobriu o que era alto e descobriu o baixo, isso eu não entendo! Na época eles (UHT) pensavam que era só barrar a água e ponto, né? Mas não é assim não [...] a água parece parada, parece, mas não tá. (Entrevista oral).

Mais de 30 anos após a elevação do nível do rio, graças à barragem da UHT, Narciso tem a compreensão de que o deslocamento das águas não apenas submergiu determinadas áreas da floresta, mas continuou transformando o ambiente, fato notado pela aparição de “ilhas” e emersão de áreas consideradas “baixas” no passado. Ao acionar memórias que se alternavam entre o rio e a floresta, o ir e vir de marés pretéritas — aquelas motivadas pelo “rabo da cobra” que trazia e levava as águas do Marajó — lentamente fazia emergir e submergir nas lembranças a alteração das paisagens via dinâmicas das águas. A “barragem não pára as águas”, apenas exige que façam outros

movimentos.⁶¹

Gostaríamos de extrair essa noção não para negar os impactos causados pela UHT, e sim para apresentar justamente uma visão de mundo que, apesar de reconhecer os conflitos, assume outras volições das águas. Durante o percurso, fomos informados, por um pescador em uma rabeta,⁶² que um jovem havia se afogado. Ao interrogar Narciso a respeito da frequência e das causas de afogamentos, recebemos a informação de que as correntes submersas, denominadas “redemoinhos”, surpreendem os pescadores “experientes”, puxando-os ferozmente para o fundo. Aparentemente, em um sentimento que mistura vaidade e serenidade, o narrador parece assumir que a condição indispensável para se relacionar com o rio é um estado de vigília constante, um estranhamento permanente que não pode se curvar pelas décadas de viagem e nado nas paragens. Isto é, ao se recusar uma aproximação com o rio por meio de certo entrelaçamento indissociado, termina-se conjugado ao rio justamente pela singularidade e força que este lhe impõe — vive-se o rio pela diferença. Embora a relação com o rio, na atualidade, guarde características de uma área impactada, não se pode atribuir o cuidado com a correnteza dos rios a uma postura recente, haja vista que “estar cabreiro” transparece, tanto na região ou em outros povoados amazônicos, como um atributo associado a um bom caçador ou pescador ante à presença de “animais de peçonha” e encantados.

O que nos chama a atenção, ainda acompanhando as narrativas, é o enfraquecimento do “estar cabreiro” por parte de pescadores e moradores graças aos equipamentos “mais modernos” de pesca, o que dispersa o cuidado com o que ocorre no entorno. No fluxo da viagem com Narciso soubemos que um banhista havia se afogado e que supostamente o ocorrido se deu porque o indivíduo se deixou atingir pelo “ferrão de arraia”.

O “apodrecimento do rio” também é compreendido como um elemento que denota a irreversibilidade causada pelo aumento inadequado do nível das águas, originando o odor de plantas e animais mortos nessas águas desde 1984 — quando as primeiras espécies de peixes começaram a emergir mortos em quantidade avassaladora — até o presente:

Esse rio não parou mais de feder, tá todo apodrecido, e eu acho que isso é pra sempre, ó! Desde que eu era moço aqui na primeira barragem veio um cheiro de podre, de bicho morto mesmo, era catunga pura que tava era na água [...] se naquele tempo nós tivesse celular pra fazer esses vídeos, pra

61 Para saber a respeito das mudanças aquáticas abaixo e acima do nível do rio, ver LIMA, Ivan Bergier Tavares de. Utilização de imagens históricas TM para avaliação e monitoramento da emissão de CH₄ na UHE Tucuruí. Dissertação (Mestrado em Sensoriamento Remoto) - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, São Paulo, 1998; OLIVEIRA, José Carlos de; LACERDA, Adma Kátia Guimarães. Alterações na composição e distribuição longitudinal da ictiofauna na área de influência do reservatório de Chapéu d’Uvas, bacia do Rio Paraíba do Sul (MG), pouco depois da sua implantação. Rev. Bras. Zool. v. 6, n. 1, p. 45-60, 2004.

62 Denominação mais genérica para canoas de pequeno e médio porte, dotadas com motor na parte traseira.

gravar os entulho de bicho morto que boiou desse rio eu acho que ia ter muito engenheiro preso. A coisa é tão forte que até hoje, vez ou outra pilotando por aqui bate a mesma catinga de novo, parece que não vai acabar nunca mesmo. (Narciso. Entrevista oral).

Desde a década de 1990, os impactos ambientais e sociais, causados pela UHT, deixaram de ser dissenso. O deslocamento de povos indígenas, a mobilização de comunidades quilombolas e ribeirinhas graças ao soerguimento das águas e as mudanças nas áreas dessas populações já foram razoavelmente mensuradas em pesquisas⁶³. A condenação, em 1991, pelo Tribunal Internacional das Águas, é apenas um exemplo mais geral do resultado desastroso da construção da “barragem”, da relação custo-benefício implicadas em termos de investimento na obra e de eventuais retornos⁶⁴.

As transformações causadas nas práticas locais de sobrevivência levaram às mudanças na ocupação e percepção de antigos e novos territórios, recriando, na noção de “carne morta”, um novo agente do rio. A “carne morta” seria tanto os restos de plantas e animais submersos que vêm se acumulando após a construção da barragem, como esse novo movimento imposto pela barragem às águas. Seria “[...] essa nova maré que mata tudo devagar [...]”, sinaliza Narciso referindo-se ao fato de que muitos peixes não conseguem passar pela “barreira da barragem para o lado de Tucuruí”. Desse modo, a “carne morta” que “apodrece o rio” seria essa forma particular dada pela barragem que altera o fluxo das espécies.

Apesar da infiltração da “carne morta” nas águas, a cobra encantada e o conjunto de outras entidades continuam se transformando e agindo sobre o cotidiano do lugar. Não se trata de pensar que o encantado desapareceu, como em um evento de extinção, haja vista que a capacidade de permutar corpos (o caráter transformacional) é a grande característica dos encantados.⁶⁵ Narciso referia-se à cobra como um encantado que transitava pelo rio Tocantins no inverno e “dormia” no verão, isto é, a cobra era acordada pelas águas novas para cumprir um de seus papéis cosmológicos, qual seja, deslocar as águas com seu “rabo” para o rio, levando consigo a renovação das espécies. A cobra era um agente de fluxos das águas, “farol luminoso”, “ilha”, e assim por diante. Se a UHT é um tipo de controlador de águas — um engenho que retira do movimento

63 FEARNside, Philip. Social impacts of Brazil's Tucuruí Dam. *Environmental Management*, v. 24, n. 4, p. 483-495, 1999. Disponível em: <http://philip.inpa.gov.br>

64 PINTO, Lúcio Flávio. De Tucuruí a Belo Monte. Op. cit.

65 Em diversas culturas, animais e potências espirituais de todos os tipos, apresentam-se alternadamente como deidades transformadas ou capazes de habitarem corpos de animais. Os transe associados a ritos com tarântulas – tarantismo – e inoculação voluntária do veneno de cobra fazem parte da formação xamânica examinada por Lewis (LEWIS, Ioan. *O Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971). Charles Wagley registra a existência de pajés extremamente poderosos, denominados de “sacacas” em Itá, que passavam dias mergulhados no fundo dos rios em viagens que duravam semanas, outros usavam o corpo das cobras para transitar entre as deidades (WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1977). Maués percebeira, em uma comunidade de pescadores (nordeste paraense, década de 1980) a condição “ambígua” de encantados que se assentavam no “aparelho” (corpo) dos pajés (MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada*. Op. cit.). A “viração” das entidades não opõe dicotomicamente “entidade” e “corpo”, “humano” e “animal”, mas denota a transformação contínua e contígua na cosmologia do terreiro (SILVA, Jerônimo da Silva. *Cartografia de afetos na encantaria*. Op. cit.; WAWZYNIAK, João Valentim. *Assombro de olhado de bicho*. Op. cit.).

da água sua força, deslocando-a (em forma de eletricidade) para outras partes do país — a cobra se faz no movimento com as águas; o seu “rabo” não estanca o rio, mas o dinamiza de um extremo a outro, entregando-o, desde o rio Araguaia (morada do senhor Domingos da Costa) até a Bacia do Marajó.

Parafraseando as memórias dos mais velhos, Narciso considera que a “cobra está dormindo”, provavelmente esperando o fim da estação da “carne morta”. Dormir durante um longo período, nos casos de hibernação, em síntese significa o ato de esperar um despertar. No caso da cobra encantada, para a região amazônica, a hibernação não seria um estado de inatividade típica do inverno, mas justamente o contrário, pois não apenas a cobra vem na cheia das águas como também é responsável por trazê-la na performance de seu deslocamento com o “rabo”. A ausência da cobra significa a diminuição das águas e a origem do “apodrecimento do rio”, isto é, o sono da cobra produz a morte da UHT, posto que a redução das águas no lago/reservatório terminariam por exaurir o próprio sentido de ser deste empreendimento. Ainda que o ato de tratar usinas hidrelétricas como agentes de malefícios ou enfeitiçamento no circuito da cosmologia dos encantados não seja específico dessa região, atentemos para a narrativa do “barqueiro”:

Isso tudo que eu tô lhe falando não é novo, parece novo mais não é, os mais antigo daqui, os do passado que tinham ação mesmo com esse povo aí (povo das águas), já sabiam que tudo aí ia ser chupado, tudo sugado e levado embora [...] porque é que nem uma doença [...] uma doença igual a um olho de inveja, que vai pegando o que teu até não querer mais (Narciso. Entrevista oral).

Cosmologias ameríndias e etnografias sobre a construção de “pessoa” nos terreiros de matrizes africanas foram aproximadas há algum tempo por Wawzyniak⁶⁶ quando esteve entre populações “ribeirinhas” ou “caboclas” amazônicas, na Floresta Nacional do Tapajós, Estado do Pará. A partir da observação de práticas de cura e da percepção da cosmologia dessas pessoas (na categoria nativa “engerar”, termo que na localidade significa “transformar”), o autor percebeu como

[...] esses ribeirinhos acreditam que os agentes causadores de algumas modalidades de doenças sejam os ‘bichos’ capazes de mudarem de aparência, seres híbridos com poder de encantamento que provocam uma alteração de estado, tanto físico como psicológico, da pessoa vitimada pelo seu olhar.⁶⁷

66 WAWZYNIAC, João Valentim. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. Ilha R. Antr. Florianópolis, v. 5, n. 2, p.33-55, 2003; WAWZYNIAC, João Valentim. Assombro de olhado de bicho. Op. cit.; WAWZYNIAC, João Valentim. “Agentes comunitários de Saúde”: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil. Campos, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 59-81, 2012.

67 WAWZYNIAC, João Valentim. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo . Op. cit., p. 35-36.

A relação entre os encantados, animais humanos e animais não humanos está arraigada não somente na transformação do corpo (transformação de pessoas encantadas em cobras, de animais silvestres em encantados ou de encantados do fundo, “dona” do lago ou da mata encantada em pessoa), mas, ainda, na maneira como doenças e “mau-olhado de bicho” alteram sobremaneira a percepção de pessoa no interior dessas comunidades. Wawzyniak problematiza em outras publicações o poder de determinados encantados de “engerar-se” em flechas e, mesmo em instituições, como é o caso do Curupira “engerado” no órgão do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA)⁶⁸.

Os conceitos de “engerar” e “mau-olhado de bicho”, interpretados por Wawzyniak, apontam aspectos cosmológicos relativos às concepções de religião e saúde de “ribeirinhos”, esgarçando a possibilidade de dialogar com os estudos de etnologia indígena para pensar novos sentidos sobre a proteção da floresta. Em um intrigante artigo intitulado *O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia*, o antropólogo Raymundo Heraldo Maués discute aspectos da etnografia de Wawzyniak relativos à cosmologia de pescadores e agricultores para corroborar a tese de que a antropologia brasileira “[...] tem superado o divórcio há algum tempo existente entre os estudos de antropologia da religião e da saúde e os estudos de etnologia indígena”⁶⁹, acenando positivamente para a tarefa de perceber o possível manuseio de conceitos cosmológicos em populações de outras matrizes culturais na amazônica.

Nessa perspectiva, os efeitos deletérios da UHT podem ser compreendidos através de chave de leitura própria pela relação com os encantados. Dentre as entidades da encantaria amazônica, muitas são tidas como “sugadoras” ou “chupadoras”, como lobisonhos (mistura de cães, porcos, morcegos, mucuras), corpos vampirescos, chupa-chupa, chupa-cabra e, inclusive “cobras mamadoras”.⁷⁰ Tais seres, marcadamente caracterizados pela capacidade de drenar a energia de pessoas ou até de animais domésticos, fazendo-os adoecer gradualmente até a morte, devem ser combatidos por meio de rezas e remédio, visando à interrupção do fluxo irrefreado que seria motivado pela busca do sangue ou da força vital do outro, causando grande desequilíbrio entre os vivos. Parece-nos ser esse o sentido dado pelo senhor Narciso ao afirmar que a

68 Idem, *ibidem*.

69 MAUÉS, Raymundo H. O perspectivismo indígena é somente indígena? *Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia*. *Mediações*. Londrina, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012, p. 55.

70 Cobras encantadas que são mandadas, via feitiço, mamarem e sugarem o leite de grávidas, visando o adoecimento e contaminação de recém-nascidos. Em alguns casos, esses seres podem ser originados a partir de um castigo de Deus, uma maldição familiar, recebimento de encantamento, por aprendizado ou feitiço. Na Amazônia temos o fado associado à vocação xamânica, à metamorfose de matintas, animais voadores e rastejantes (cobras, ratos), “lobisonho” (licantropia ou adaptação de homem-cachorro na Amazônia), entidades vampirescas ou Mula-sem-Cabeça, conforme percebido por Fares (FARES, Josebel Akel. O matintaperera no imaginário Amazônico. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008, pp. 311-326) na região Bragantina e mais recentemente nos estudos de Mayra Cavalcante (CAVALCANTE, Mayra Faro. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012), no que tange aos saberes das mulheres pajés de Soure, Marajó.

barragem de Tucuruí só queria saber de “[...] sugar tudo pra eles”. Motivado pelos desenfreados interesses econômicos oriundos das ditas fontes energéticas, o capital hipostasiado na UHT nada mais é, em uma perspectiva simétrica, do que uma entidade ou um conjunto de forças com atributos vampirescos ou algo aproximado⁷¹: “A barragem vai sugar e morrer, né? Quero ver o que vai ser depois [...] o governo é a mesma coisa de alguém que toma o que é teu, que tira a tua força sem dizer nada [...] vem sugando de fininho até não ter nada [...] igual bicho ruim de peçonha.”

A relação cosmológica entre pessoas e encantados, longe de se apresentar como uma forma dita “local” de conhecimento para explicar as dinâmicas sociais, constitui, pensamos, uma crítica ao modelo comportamental de Estado e ao seu entrelaçamento à típica rapinagem econômica capitalista. O Estado, as instituições econômicas públicas e privadas nada mais são do que a proliferação⁷² e o agigantamento de “chupa-chupas”, “vampiros” e “lobisonhos”, tornando-se bichos sugadores de grande porte, ávidos pelo sangue das águas, ações que Narciso identifica como doenças capazes de uma espécie de sucção, análogas aos efeitos do “olho de inveja, que vai pegando o que é teu até não querer mais”.

Considerações finais

As condicionantes que interferiram na história dos narradores e da comunidade de Santa Isabel e Umarizal expõem poderosos interesses capitalistas que se impuseram sobre diferentes grupos populacionais (nativos ou imigrantes) na Amazônia Oriental, especialmente na segunda metade do século XX.

Atualmente, a frente capitalista na Amazônia Oriental brasileira mantém a disputa pela concentração do território, visando à produção mineradora (sudeste do Pará) e à produção em larga escala de monocultura de grãos (soja, milho, arroz), de eucalipto e de cana-de-açúcar (produção de etanol). Também projetos de infraestrutura, especialmente energético, como as UHEs de Estreito, Marabá e Santa Isabel.

Por isso, a comunidade de Santa Isabel teme enfrentar novas transformações sobrepostas à dinâmica local com a possível construção das barragens. Teme o crescimento populacional desordenado com a migração de trabalhadores na fase de implantação dos empreendimentos, a insegurança das famílias, o risco do deslocamento de seus locais de moradia e a incerteza sobre suas vidas futuras,

71 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015; ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (Orgs.). Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002, p. 239-270; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

72 LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. RJ: Ed. 34, 1994.

principalmente a perda do “direito do rio”.

Dessa forma, o processo de des-re-territorialização de migrantes é também de combate pela memória (sua inscrição em um campo de luta e intervenções sociais), devido aos conflitos dos programas de ação em interação e confronto. Na versão camponesa, ainda que uma “narrativa eclipsada”⁷³ ou estigmatizada para o conjunto da sociedade, sobressai o sentido da luta protagonizada como uma “ética da tenacidade”: “[...] mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto de lei, de sentido ou fatalidade.”⁷⁴

Essas inscrições na história e na construção de quadros compreensivos — como repertórios que evidenciam não só pertencimentos, mas possíveis conexões de aparatos cosmológicos — fazem emergir entre os narradores de Santa Isabel e Umarizal (ainda que em perspectivas distintas) frentes intercambiantes de combate pelo “direito do rio”: primeiro, a postura crítica ante ao incontido avanço da economia política do capitalismo na região (política cosmológica do contra feitiço) a partir da potência criativa entre os saberes de populações quilombolas e camponesas (transmutabilidade ontológica entre a cobra e o tatu); segundo, o cultivo de possibilidades críticas para se exercer a descolonização da ontologia vampiresca capitalista a partir de saberes que reconhecem e denunciam o encantamento do discurso de “progresso” e “modernização” engendrado pelas práticas capitalistas. Assim, opõe o “direito do rio” à concepção jurídica praticada pelo Estado, que compreende o mundo envolto como “recurso natural”, meio instrumental, patrimonialista e privatista, denegando, na maioria das vezes, o reconhecimento de direitos à quilombolas, camponeses, ribeirinhos e todo o universo ontológico e cosmológico ali habitado.

Recebido em 03 de agosto de 2018.

Aprovado em 12 de dezembro de 2018.

73 MORAES, Maria. Falas da experiência feminina: memória, narrativa, e trajetória de mulheres camponesas nos cerrados piauienses. XI CISO - Encontro Norte/Nordeste de Ciências Sociais, Aracajú, 2003.

74 CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 88.