

# “A PANDEMIA DOS ESPÍRITOS”: NOTAS COSMOLÓGICAS SOBRE O ENCANTADO DE BOTO E O NOVO CORONAVÍRUS NA AMAZÔNIA

Jerônimo Silva e Silva  

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará- Fecampo

submissão: 11/03/2021 | aprovação: 03/08/2021

RESUMO

Este artigo é resultado de pesquisa de campo em Marabá, cidade localizada no Sudeste do Pará e analisa, por meio de relatos de pescadores, rezadeiras, vendedores e moradores do entorno, a relação entre o avanço do novo coronavírus e os efeitos dos seres encantados que habitam no rio Tocantins. Encantados de botos, cobras e outros seres aquáticos são mobilizados nas experiências locais como um pano de fundo cosmológico para compreender o novo coronavírus, as aglomerações e as atuais interpretações científicas do comportamento social em contexto amazônico.

**Palavras-chave:** Encantado de boto; Novo coronavírus; Ciência; Amazônia.

**“THE SPIRITS PANDEMIC”: COSMOLOGIC NOTES ABOUT THE “ENCANTADOS DE BOTO” AND THE NEW CORONAVIRUS IN THE AMAZON**

ABSTRACT

Result of field research on the Marabá, a city located in southeastern Pará, the article analyzes through reports of fishermen, mourners, vendors, and residents of the surroundings, the relationship between the advancement of the new coronavirus and the effects of enchanted beings that inhabit the Tocantins River. Enchantment of porpoises, snakes, and other aquatic beings are mobilized in local experiences as a cosmological background to understand the new coronavirus the agglomerations, and the current scientific interpretations of social behavior in the Amazon context.

**Keywords:** Encantado de boto; New coronavirus; Science; Amazon.

**“LA PANDEMIA DE LOS ESPÍRITUS”: NOTAS COSMOLOGICAS SOBRE EL ENCANTADO DE BOTO Y EL NUEVO CORONAVIRUS EN LA AMAZONÍA**

RESUMEN

Resultado de una investigación de campo en orilla de Marabá, una ciudad ubicada en el sureste de Pará, el artículo analiza a través de informes de pescadores, rezadoras, vendedores y residentes de los alrededores la relación entre el avance del nuevo coronavirus y los efectos de los seres encantados que habitan el río Tocantins. Encantado por marsopas, serpientes y otros seres acuáticos se movilizan en las experiencias locales como telón de fondo cosmológico para comprender el nuevo coronavirus, las aglomeraciones y las interpretaciones científicas actuales del comportamiento social en el contexto amazónico.

**Palavras -claves:** Encantado de boto. Nuevo coronavirus. Ciencias; Amazonía.

## 1 "DANÇA COM BOTOS": INTRODUÇÃO

"Pau te Acha" e "Tira Calcinha" eram os nomes das ruas que precisei percorrer até a antiga casa do rezador Zé Maria, nela adentrei em um fim de tarde e aguardei até o início dos "trabalhos" às 23h. As pessoas chegavam discretamente, cabeça baixa, pernas descruzadas e raros cochichos pouco competiam com os mosquitos e besouros que circulavam na lâmpada no quintal, além do mais, posteriormente, soube que dentre os presentes havia um vereador, dois comerciantes e um pastor evangélico, afora alguns homens e mulheres que pareciam ser agricultores. A ocasião era singular, obrigatoriamente as pessoas presentes deveriam participar das rezas e receber o tratamento, não sendo permitidos acompanhantes ou curiosos, portanto, também o pesquisador estava no local para fazer um "pedido secreto". Suprimi neste relato todas as informações não autorizadas.

Repentinamente e sem qualquer cerimônia, a entidade, Caboclo Mestre Piaba desce no corpo de Zé Maria, com semblante aceso, corpo envergado, porém ligeiro, e voz carregada, começa a manusear as panelas no fogão a lenha, mesclando aninga<sup>1</sup>, tabaco, casca de quiabo, alho, cominho, e banha

[gordura de frango] no recipiente, tudo isso associado a um instrumento de defumação e manuseio de olho de boto. Cada pessoa descreve basicamente o seu problema ou pedido para a entidade no grupo: "vencer na eleição", "conquista do amor", "proteção contra infidelidade", "vingança sobre inimigo", "quitação de dívida", "amansamento de agiota", "melhorar o sexo" e "corpo fechado" são alguns mais genéricos.

Ouvidas as solicitações, Caboclo Mestre Piaba pede que fiquemos em pé - os homens de cueca e mulheres de calcinha e sutiã - e inicia os trabalhos defumando o rosto, pernas e braços, alternando a fumaça feita de ervas com tragos de cigarro. Em seguida, ele avisa que o Caboclo Mestre Piaba vai abrir caminho para o "dono da linha", o Encantado de Boto, entidade responsável pelo "serviço nas partes quentes".

Entidade de pouca conversa e com rapidez no agir, o encantado incorporado em Zé Maria utiliza galhos de aninga, mergulha na panela quente com demais ervas e açoita as costas, pernas e partes sexuais dos presentes, para causar "nervura" (um tipo de condição para o esquentamento dos órgãos sexuais), os participantes precisaram fazer diversos movimentos em sincronia conforme orientação

1 A aninga ou aninga-açu é uma planta muito presente em ilhas e estreitos de rios, riachos e igapós na Amazônia. Por conter substâncias consideradas nocivas, o uso tradicional deve ser comedido e seu cozimento manuseado por profundos conhecedores. A sua seiva produz urticária e queimaduras no contato direto com a pele, mas se bem cozida, é considerada eficaz no combate às doenças do fígado e seus efeitos cicatrizantes.

da entidade, dizendo ser assim que se “dança com os botos”. Senti náuseas, ardência no corpo, principalmente no pênis, e temi ser acometido de reação alérgica.

O relato acima é parte de pesquisa de campo realizada no segundo semestre de 2013, no município de Primavera, Pará, com o rezador Zé Maria, conhecido na região como um “rezador” ou “pajé das antigas”, isto é, uma pessoa iniciada nas práticas de cura diretamente pelos encantados por meio de incorporação ou por ter tido experiências nos próprios locais de habitação dos encantados, denominados de “encantaria ou “encantidades”, no caso mencionado, trata-se de cidades encantadas no fundo do mar<sup>2</sup>.

Zé Maria foi “feito no fundo”, passando sete dias no fundo do mar (Oceano Atlântico) e aperfeiçoando o dom de cura com os seres aquáticos da encantaria, tornando-se um “experiente” da Linha do Boto. A capacidade de receber entidades partícipes da Linha do Boto em rituais de cura e a atuação do encantado por meio de Zé Maria, que resumirei a seguir, tornaram-se uma chave de leitura inicial para a escrita deste artigo.

Zé Maria descreve que a cura realizada pelo boto no terreiro é uma força “do que a gente deseja”, por isso, o atendimento dos pedidos segue o mesmo

procedimento, ou seja, não haveria distinção entre o requerente que pede dinheiro, bens, desejo sexual ou vingança contra os inimigos, posto que o desejo, para o boto, “entra e sai das partes ardidas” do corpo, não se tratando de pensar os pedidos como “bons” ou “ruins” em si, mas da “força” que move o encantado e faz o “desejo arder”.

Em contrapartida, o boto “descarnado de gente” que atua nos rios e mares seduzindo ou punindo pessoas nessas paragens, ainda segundo o narrador, tem como objetivo “pegar a pessoa pra si”, exercendo um tipo de punição ou sedução. Isto é, no caso do boto incorporado no terreiro, pretende-se atender ao desejo da “gente humana”, no caso do boto “descarnado de gente”, quer instaurar suas próprias volições no indivíduo que transita nos rios aleatoriamente.

A distinção entre o boto que desce no espaço da cura e o boto “descarnado” evocada por Zé Maria, além de certamente encontrar simetrias e variantes em outras regiões, também apresenta este encantado associado a aspectos das relações sociais pouco sublinhados, tais como as conexões entre a “nervura sexual” e a aquisição de poder político na comunidade ou o redirecionamento das ações de vingança/aliança mobilizadas em agrupamentos humanos.

2 Os estudos sobre encantaria e práticas de cura na Amazônia distinguem os curadores de “nascença”, nascidos com o dom ou formados diretamente pelos encantados no fundo dos rios ou nas matas, e os curadores que foram iniciados no decorrer da vida, aprimorando o contato com as entidades (Trindade 2007, Cavalcante 2008, Mota Neto 2008).

Na segunda quinzena do mês de março de 2020, em percurso de canoa pelo rio Tocantins às margens da orla de Marabá, Sudeste do Pará, minhas memórias da experiência de campo nos estudos de doutoramento, acima mencionadas, foram reavivadas no momento em que, ao avistar a presença de botos próximos à embarcação, percebi simultaneamente a voz sussurrante do barqueiro Manoel Silva (56 anos): "Aqui vocês já vêm (...) que?! Não querem perder uma, né? Não pode ver um povo que já fica dançando". A aparente chateação de Manoel Silva com os botos me estimulou a iniciar um diálogo sobre a interação daqueles animais com pescadores e banhistas, versando sobre o impacto da sua presença nas atividades de pesca e de pessoas acometidas pelo "feitiço do olho de boto".

Dentre os relatos de Manoel Silva, gostaria de enfatizar aquele que me despertou para a realização de uma pesquisa de campo na orla de Marabá entre março e abril de 2020, resultando na etnografia que compõe este artigo. O relato:

Aqui no rio Tocantins sempre tem história de cobra - a Boiúna, né? -, boto, bicho que aparece e essas coisas que o povo gosta de falar, hoje, na verdade, essas histórias quase não existem mais, só contada pelos moradores mais velhos, aqui pela orla de Marabá,

pescadores aposentados, os moradores antigos e as parteiras (...). Agora, têm umas coisas que a gente não entende, né? Depois que começou essa covid-19, os botos ficaram diferentes sim, eu não sei se é por causa do movimento fraco e que deixou eles mais espaçoso, mas eles estão meio estranho, tem até uma mulher metida a rezadeira que disse que desde essa Covid-19, a gente tá vivendo é uma PANDEMIA DOS ESPÍRITOS (Comunicação pessoal, 2020).

Instado pelo relato de Manoel Silva, realizei nos meses seguintes uma pesquisa de campo na orla de Marabá, conversando com pescadores ativos e aposentados, vendedores ambulantes, moradores e comerciantes, ouvindo e registrando situações que me permitiram apreender possíveis aproximações entre o encantado de Boto e a percepção do novo coronavírus nesta parte da cidade de Marabá<sup>3</sup>. Seria a "pandemia dos espíritos" uma forma de interação cosmológica dos seres da encantaria com o coronavírus? Como a linguagem científica presente no discurso de virologistas, agentes de saúde e protocolos de biossegurança pode ser compreendida à luz de pessoas que veem a intersecção de "saúde" e "doença" entabuladas a partir da existência de seres (encantados) que extrapolam a "vida biológica"?

Este artigo se orienta a partir das problemáticas acima e busca apresentar brevemente algumas

3 "O novo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, causador da doença COVID-19, foi detectado em 31 de dezembro de 2019 em Wuhan, na China. Em 9 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) confirmou a circulação do novo coronavírus. No dia seguinte, a primeira sequência do SARS-CoV-2 foi publicada por pesquisadores chineses" (Lana 2020:36).

características da presença e atuação do encantado de boto no contexto amazônico, enfatizando outros sentidos construídos no âmbito da pandemia e a necessidade de estudos que reflitam sobre o entabulamento do novo coronavírus no interior da cosmologia dos encantados.

A segunda parte do artigo discorre brevemente sobre a presença do boto em textos de viajantes, registros de folcloristas e em pesquisas de diversas áreas do conhecimento na Amazônia, valorizando as formas de manifestação do “encantado de boto” e os seus efeitos encantatórios no cotidiano e nas práticas religiosas, tentando perceber os múltiplos sentidos dessa entidade em variados contextos culturais.

Na terceira parte apresento o campo de pesquisa, descrevendo o trânsito, as circunstâncias e a relação com as pessoas, situando a pandemia na cidade de Marabá, os dilemas e contradições do poder público, o comportamento da população ante os decretos municipais e estaduais e os sentidos da presença dos botos no enredo. A etnografia descreve como a “descida dos botos” pelo rio Tocantins até a orla de Marabá não apenas suscita determinadas formas de proteção assumidas pelos narradores, mas destaca como elas absorvem o novo coronavírus em seus quadros cosmológicos.

Na quarta parte dou visibilidade aos relatos dos entrevistados, valorizando as experiências de cura,

as interdições e os cuidados relativos à presença do encantado de boto. As formas de proteção e sedução pertinentes a ele, transfiguradas nas noções de “aluamento”, “enxame” e “dono/dona do lugar”, absorvem a Covid-19 para o seu interior, situando-a enquanto “doença sugadora”. Ainda neste tópico, a noção de “magia” emerge como fundamental para pensar não apenas o boto ou o coronavírus, mas também os dilemas da linguagem científica, do poder público e dos veículos de comunicação ante a “pandemia dos espíritos”.

Retomando os aspectos principais da etnografia e apresentando os últimos esforços do poder público e das reflexões da comunidade acadêmica para o enfrentamento da Covid-19 no Sul e Sudeste do Pará, encerro o artigo subscrevendo a necessidade dos estudos sobre a magia para compreender as diversas construções cosmológicas sobre doença e saúde, vida e morte nas atuais circunstâncias da sociedade brasileira.

## **2 AS FACES DO BOTO NO CONTEXTO AMAZÔNICO**

As entidades convencionalmente denominadas de encantados que emergem nos estudos da cultura amazônica são compreendidas a partir da relação com os animais de rios e florestas. Assim, cobras, pássaros, peixes e demais animais são considerados, com alguma variação, receptáculos

desses existentes invisíveis ou simplesmente um sinal de que determinadas espécies teriam atributos de causar doenças ou se manifestarem fisicamente sob forma humana. Essa capacidade de produzir doenças sobre as pessoas percorre, por exemplo, os registros de José Veríssimo, no qual situa a crença no boto ou *uyára* como causa da desorientação mental nos seus afetados, designada pelo autor de "doença de *uyára*" (Veríssimo 1887: 348). Apesar de compreender a crença do boto como uma mescla residual de crenças "selvagens" dos indígenas com fortes influências europeias, um "mixto de fetichismo com politeísmo próprios de seu contexto intelectual" (Veríssimo 1887: 348-352), Veríssimo apresenta as facetas mais presentes do boto, ainda hoje: a sedução (das mulheres), a doença (desorientação) e a proteção (do olho de boto) (Veríssimo 1887).

Em *Viagem ao Brasil* (1865-1866), Luís e Elizabeth Agassiz descrevem que o ambicionado momento do encontro com o corpo de um boto também revelou o poder terapêutico de suas partes junto às populações amazônicas. A retirada das nadadeiras por um indígena por se tratar de "soberano remédio contra as doenças" e a extirpação dos olhos "para dele fazer um feitiço que, colocado junto a moça

a quem ama, conquistar-lhe-ia irresistivelmente o afeto", fizeram-nos atribuir ao boto o papel de vetor das "superstições amazônicas" (Agassiz 2000 [1890]: 302).

Ainda no contexto do século XIX, o naturalista Henry Bates retrata a presença de botos perto das embarcações, surpreendendo-se tanto pela quantidade na região do baixo Tocantins, "em nenhum lugar abundavam como nas águas rasas do Tocantins, sobretudo na seca", quanto pela forma como "nadavam entre os bancos de areia" (Bates 1944 [1863]: 179-181a). Na Vila de Ega, atual cidade de Tefé, Amazonas, Henry Bates escutou da população local uma versão do boto fêmea, que em forma de mulher e com os cabelos no calcanhar, seduz com gritos os homens. Esse autor, em consonância com a interpretação de José Veríssimo, adota o entendimento de que os relatos do boto são fundamentalmente uma adaptação das crenças europeias - o "Dom Juan Fluvial" - e o boto fêmea uma versão local das sereias oriundas do imaginário europeu (Bates 1944 [1863]: 251-252b)<sup>4</sup>.

Objeto de interesse de cronistas, viajantes, literatos e folcloristas, o boto é parte integrante de um complexo de crenças associadas às cosmologias indígenas, afro-brasileiras e ibéricas, sendo

4 Não é o objetivo deste artigo discutir a literatura e as problematizações acadêmicas sobre as matrizes culturais que compõem as narrativas acerca da "origem" do boto, entretanto, vestígios arqueológicos de figuras líticas e "ídolos de pedra" do boto cor-de-rosa encontradas no lago Sapucaá, na região de Oriximiná, sugerem um "compartilhamento de crenças no oriente amazônico" que remontam o período pré-colonial e sinalizam para a existência do boto no xamanismo indígena (Alves e Prous 2016:172-193).

tematizado na passagem do século XIX para o XX, grosso modo, como: a) Um resquício da uma mentalidade dita “primitiva” em via de extinção (Gama Abreu 1895); b) Crença na inclinação para vida sexual descomprometida de populações na Amazônia (Pereira 2001, Souza 2009) e c) Um símbolo da valorização de mitos regionais e nacionais em detrimento do olhar europeizante (Rodrigues 2008, Couto 2009: 981-998, Pimenta 2003: 307-325). Oriundos dos saberes de pajés, rezadeiras, pais e mães de santo, os encantados povoam não apenas a caligrafia dos autores acima, mas desde então foram sendo apropriados pelo conhecimento científico de médicos, antropólogos e literatos e passaram também a incorporar elementos do discurso científico, reformulando-os à luz da “ciência dos encantados”<sup>5</sup>.

Em *A cidade dos encantados* (2008), Aldrin Moura de Figueiredo demonstra como a compreensão do contexto intelectual de Belém refletido a partir de olhares sobre terreiros e práticas de cura não podem ser compreendidas como informações isoladas e alheias ao discurso científico da época, mas sim como um conjunto de saberes que impactaram direta ou indiretamente em discursos científicos na primeira metade do século XX na Amazônia. Ao analisar em matéria de jornal a incorporação

de entidades como “botos mundiadores” e “mães d’água” em terreiros nas proximidades do Museu Emílio Goeldi, por volta de 1922, Figueiredo explicita como essas práticas religiosas são alvo de uma postura preconceituosa contra aspectos da cultura indígena e afro-brasileira e de parte de um discurso científico que associava religião, violência e raça (Figueiredo 2008: 207-212).

De forma recorrente, a capacidade de atrair ou seduzir irresistivelmente uma pessoa para fins punitivos ou para obtenção de satisfação própria, o processo de incorporação nos terreiros de cura em religiões afro-brasileiras e pajelanças é atravessado justamente pelo aspecto transformacional do boto. Nesta parte do artigo serão valorizados tais atributos, não para realizar um tipo de “mapeamento” das produções a respeito, e sim para apresentar, brevemente, a maneira como esses elementos se conformam aos contextos culturais da Amazônia.

Na década de 1940, o antropólogo norte-americano Charles Wagley destaca em Itá (cidade de Gurupá), distinções entre o boto vermelho e o tucuxi, atribuindo-lhes o poder de causar doenças (boto vermelho) ou ajudar pessoas afogadas (boto tucuxi), também partes do corpo guardam fins terapêuticos diversos,

5 Durante pesquisa de campo na vila de Japerica, município paraense de São João de Pirabas, testemunhei o termo ser evocado por mãe Ana, rezadeira centenária, para explicar como a “ciência dos encantados” ou “ciências do fundo” seriam um conhecimento amplo capaz de englobar todo o conhecimento médico (Silva 2014: 194-207).

por exemplo: mordidas de cobra e venenos de outros animais, diarreia e reumatismo, além de ser potente "afrodisíaco" para os homens que tinham o olho e o órgão sexual do animal raspado sobre o pênis, combatiam a "panema" da caça e proteção de crianças. Apareciam como responsáveis pela sedução, gravidez, desaparecimento e morte das mulheres na região, destarte, "estes, mais do que qualquer outro animal, são 'encantados'" (Wagley 1977: 233-236). O estudo de Eduardo Galvão em Gurupá, realizado no mesmo contexto da pesquisa de Wagley, compreende os encantados como

Seres sobrenaturais que se acredita habitar o fundo dos rios e dos igarapés ou dos "poções", estão os *companheiros do fundo*, também chamados de *caruanas*. Habitam um "reino encantado", espécie de mundo submerso. O "reino" é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro (...) Alimenta-se de uma comida especial que se provada pelos habitantes desse mundo, os transformam em *encantados* que jamais retornam para o seu "reino". Os *companheiros do fundo* agem como espíritos familiares dos pajés e dos curadores (Galvão 1975: 66-67).

Segundo Galvão (1975:67), os botos seriam uma "categoria especial de encantados" que apesar de se manifestarem na forma do animal boto, quando submerso "no fundo, tem a semelhança de humanos", assim, por conta da indeterminação de sua aparência, quando os habitantes de Gurupá se viam seguidos pelo boto no rio "o melhor a

fazê-lo é ignorá-lo, pretender-se que não se viu o boto. Fazer zoadá ou simplesmente observá-lo é atrair a sua malignidade" (Galvão 1975: 67).

Nos registros da presença do boto no Pará, Câmara Cascudo descreve como um pescador acusado de arpoar um boto foi levado para a "terra dos botos", e sob as ordens do "chefe dos botos", incumbido de tratar do boto arpoado até que ficasse curado. O pescador foi reconduzido para a terra após a finalização do tratamento (Cascudo 1983:140).

Objeto de reflexão em *Spirits of the Deep*, os pesquisadores Seth e Ruth Leacock percebem, em pesquisa de campo entre 1962 e 1965, a presença da "falange dos botos" em terreiro afro-brasileiro na cidade de Belém. A falange examinada pelos autores identifica nas danças e transes as recensões no interior da organização cosmológica do boto, tais como "Boto Araçu, Boto Branco, Boto Castanho, Boto Preto, Boto Tucuxi, Boto Vermelho, Dona Dada, Dona Ina, João da Lima e Parazito" (Leacock & Leacock 1975:143-144), remetendo a existência da "falange" ao possível vínculo dela com o rio Guamá e as praias de Mosqueiro (Leacock & Leacock 1975).

A etnografia de Heraldo Maués realizada em Itapuá, região do Salgado Paraense, aduz o boto como um animal vetor em que se manifestam os encantados ou "bichos do fundo"/"correntes do

fundo”, tais entidades seriam “compostas de espírito e matéria, que não desencarnavam (morreram) como o comum das pessoas, mas se encantaram” (Maués 1995:194-197). Essa capacidade de assumir diversas formas e a possibilidade de exercerem o poder de atração sobre as mulheres torna o boto um dos encantados mais temidos.

Os açoites recebidos pelo encantado de boto nos órgãos sexuais quando o autor deste artigo esteve na cidade de Primavera, região do Salgado Paraense, foram explicados pelo Mestre Zé Maria a partir da crença de que esse encantado é chefe da “Linha do Boto” no fundo do Oceano Atlântico e que foi ensinado quando esteve em sua companhia no fundo (Silva 2014: 208-228). Os encantados habitam os “locais do encante”, que seriam cidades, vilas ou comunidades que estariam no fundo dos rios, nos ares ou ventos (com mais raridade) e nas matas, dentro de árvores, debaixo de raízes (Silva 2011).

Os locais de moradia são regidos por um tipo de organização baseada em “linhas” ou “cordas”, em que cada encantado tem seu assento cosmológico em uma “linha” que denota a especificidade de sua atuação ou das famílias dos seres (Figueiredo 1982:109-111) alinhados ao “chefe” ou “guia”, criando um sistema de maestria, fenômeno analisado mais detidamente na tese de doutorado *Cartografia de Afetos na Encantaria* (Silva 2014: 73-

82). Ainda que essa compreensão em “linhas” esteja presente em todo o Brasil e seja um marcador das relações de ancestralidade e laços de familiaridade entre as entidades e seus praticantes, é importante ressaltar que as “linhas” nas quais se arregimentam os encantados são heterogêneas e dotadas de grande variação no seu complexo cosmológico (Laveleye 2008:113-120, Negrão 1996).

A descida de um “boto branco malhado” para cantar suas doutrinas de cura em terreiro afro-brasileiro de Belém (Quintas 2007), a saída do boto da água para se queixar diretamente aos pescadores pelo uso de bombas nos rios da Floresta Nacional do Tapajós (Wawzyniak 2008), a expertise em adivinhar a chegada de tempestades na Reserva Extrativista Mapuá-Marajó (Jacinto & Barros 2019), as propriedades de exercerem o papel de protetores contra a atuação de outros seres, como a Cobra-Grande (Fares 1996), ou de participarem da formação de curadores no fundo do rio Trombetas em comunidades quilombolas de Oriximiná, baixo Amazonas, fazendo-os criar guelras para não morrerem afogados (Teixeira 2006), denotam uma leitura do boto que ultrapassa a imagem corrente de sedutor, embora tal faceta esteja presente, em maior ou menor grau, na maioria das referências.

Entre os moradores de São João, povoado localizado na Reserva de Desenvolvimento

Sustentável Mamirauá, região do médio Solimões, o "mundo do fundo" também é um ambiente marcado de atribuições para os encantados, tais como buscar alimentação e conduzir ou "levar" pessoas para o "encante". Nessa vivenda, "o *boto vermelho* é o general, a *cobra grande* é o governador; os tracajás são os soldados; as arraias são chapéus e a cobra sucuriçu é mesa", refletindo na hierarquização e interação dos encantados com os seres humanos (Alencar 2002: 214).

Nesse entabulamento envolvendo os locais de encantaria, as práticas de cura e uma complexa rede de memórias sobre a ação e transformação de encantados, dentre os quais o boto torna-se um dos principais agentes, é que Silva (2019) confecciona a noção de "patrimônios do fundo", que para além da mera descrição de relatos sobre o "fundo encantado" infere que relatos e experiências entre pessoas e encantados têm o potencial de ressignificar as histórias locais de comunidades e cidades no Marajó, um exercício de intersecção entre cosmologia e história, plasmando as cidades aquáticas com as cidades dos homens (Silva 2019: 259-310).

Em perspectiva diferenciada, o estudo antropológico de Luiza Câmpera sobre comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, município de Maraã, Amazonas, apresenta a identificação do curador Sabah Rufino pela comunidade como um boto "que

toma características masculinas para atrair pessoas e levar para o fundo das águas", ao mesmo tempo que "possui um altíssimo reconhecimento das comunidades por onde passou e realizou curas". Nesse caso, o boto não emerge das águas ou desce nos terreiros de cura, mas é a personificação do próprio curador! (Câmpera 2017:97).

Os relatos de parteiras de comunidades quilombolas na Amazônia tocantina analisados pela historiadora Benedita Celeste de Moraes Pinto revelam a perspectiva de que os encantados acionam seus olhares nos objetos e seres de rios e florestas como uma forma de atingir o corpo de pessoas desatentas. A concepção de que rios e olhos d'água guardam segredos de encantados, como o boto, torna fundamental a importância de parteiras, benzedeiças ou "experientes", principalmente pela capacidade de pressentirem a presença deles em tais ambientes, alertando transeuntes desprevenidos (Pinto 2004:197-216).

Embora não tenha o objetivo de fazer uma digressão sobre a imensa literatura que aborda o tema, é importante destacar que a crença no boto, respeitando as variações em que emergem, se aproximam dos relatos de "espíritos aquáticos" nas sociedades indígenas de Venezuela, Peru e Equador, lembrando ainda, no contexto do Caribe e Leste dos Andes, a atuação dos "Sedutores Aquáticos", entidades cósmicas com retumbante componente

sexual (Slater 2001: 20-92). O levantamento desse farto material bibliográfico e o acesso às narrativas sobre o boto são abordadas por Slater em *A Festa do Boto* (2001). A obra, confeccionada em pesquisa de campo em várias comunidades e cidades da Amazônia brasileira (principalmente no estado do Amazonas e Pará), investe no poder transformacional da entidade, asseverando que a entidade “sempre troca a forma animal pela humana, tirando sua ‘capa’ aquática com a mesma facilidade com que um mergulhador tira seu equipamento de mergulho” (Slater 2001: 204).

Nas últimas décadas houve algumas pesquisas que buscaram diminuir o fosso que separa os estudos sobre a abordagem biológica do boto - enquanto um mamífero com classificação definida (Cetacea, Delphinidae) e portador de características físicas variantes (“boto-cinza”/“boto-tucuxi) no discurso científico ocidental - e as reflexões voltadas para a abordagem cosmológica da interação entre “humanos” e “não humanos”. Paulatinamente, situações como o comportamento de pescadores e botos na atividade pesqueira, bem como conflitos e colaborações em áreas rurais ou urbanas podem ser melhor compreendidas à luz da aproximação das diferentes áreas do conhecimento (Zappes et al. 2010, Catão & Barbosa 2018).

Abordar o aspecto lúdico do convívio entre crianças e botos em ambientes ribeirinhos e

as interdições impostas às meninas, quando menstruadas, nos deslocamentos para atividades escolares (Rodrigues 2015), ou pensar as dinâmicas urbanas construídas mediante “potenciações ecológicas” de botos e pescadores em torno das espécies de tainha (Silveira 2020:7-36) são deslocamentos necessários para uma compreensão que permita entender que

o boto como uma entidade científica e o boto encantado são contínuos um com o outro, não podendo ser tratados como metáforas ou apenas como representações (Vasconcelos & Sússekind 2020: 24-43).

### 3 MÁSCARA, ENXAME E AGLOMERAÇÃO DESDE O RIO TOCANTINS

A pesquisa de campo que compõe esta etnografia é uma adaptação de um projeto de pesquisa intitulado “Cartografia de Afetos na Encantaria: Iniciação e Trânsitos Culturais em Terreiros de Umbanda na Amazônia Oriental – Marabá”, de modo que o material de pesquisa acumulado entre 2016 e 2019 foi somado aos dados do caderno de campo e dos relatos coletados entre a última quinzena de março e abril de 2020. A pesquisa de campo presencial realizada no período citado seguiu os protocolos de segurança promulgados na época, tais como uso de máscara, distanciamento social e utilização de álcool em gel.

Em todas as ocasiões, não realizei visita ou abordei os interlocutores a esmo, todos os contatos

ocorreram na orla de Marabá, por meio de consulta prévia, e em contexto de baixa restrição/interdição do poder público. O contato presencial com as pessoas foi suspenso na última semana de abril, com o aumento das regras de isolamento social, mas prossegui a pesquisa de campo por meio de jornais locais, redes sociais e página de monitoramento da Covid-19 da Prefeitura de Marabá.

O curto período em que realizei a pesquisa presencial foi suficiente para que percebesse como a obediência às regras de isolamento social seriam desafiadoras, mas, sobretudo, um grande exercício de estranhamento de parte significativa da população. Chegar na orla de Marabá, estacionar o veículo na praça ou lugar agendado para o diálogo e ir em direção aos entrevistados de máscara causaram um forte sentimento de aversão, a maioria dos interlocutores estava sem máscara ou com ela apenas no queixo. Se por um lado não demorei a perceber que a utilização correta da máscara impedia a aproximação desejada, por outro fiquei surpreso como pessoas estranhas eram acolhidas nos círculos de conversa quando retiravam a máscara, o uso dela significava, pelo menos em alguns momentos, uma provável falta de confiança do pesquisador, "A gente não está doente não, professor, tire isso!"

Em sentido inverso, alguns pescadores e barqueiros questionavam a utilização que fazia da máscara, como sinal de contaminação, "se a pessoa

usa máscara é porque deve alguma coisa, quem não tem nada pode ir de cara limpa". Em ambos os casos, a pressão para retirar a máscara era grande e muito maior a tentação de fazê-lo... Aquilo que em minha perspectiva protegia a minha vida e a de meus interlocutores, tornou-se o principal obstáculo para o trabalho de campo.

Outro fato digno de nota foi a rápida associação feita por uma entrevistada entre a "máscara da Covid-19" e o "chapéu do boto", no qual ambos seriam uma forma de disfarce (escondem parte do corpo do portador) e proteção (tem a função de evitar ataques ou malefícios de potenciais inimigos), e embora essa compreensão tenha sido motivo de risos no grupo, a maioria não deixou de afirmar murmurando: "faz sentido (...) é isso mesmo". Esses momentos sinalizam o percurso acidentado para adentrar o universo dessas pessoas na orla de Marabá.

Localizada no Sudeste do Pará, a cidade figura como uma das principais referências econômicas e políticas regionais, particularmente pela estrutura urbana, atividade comercial e força de atração populacional. Ela passou por profundas transformações, uma parte delas associada às práticas extrativistas da castanha-do-pará, pecuária e empresas de extração e transformação industrial de minerais, que remontam à segunda metade do século passado, impulsionando a sua

reestruturação urbana (Monteiro 2005: 187-207, Hébette 2004). O núcleo urbano que constituía a cidade de Marabá até a década de 1970 estava localizado às margens dos rios Tocantins e Itacaiúnas, posição estratégica que servia de entreposto comercial para escoar a produção local, bem como dinamizava deslocamento populacional. A partir de 1976, o poder público municipal, motivado pelas promessas desenvolvimentistas da descoberta de minério de ferro na Serra dos Carajás, e em virtude das históricas e ainda atuais enchentes nesta área, promoveu a criação do bairro da Nova Marabá (Almeida 2009, Rodrigues 2010).

Atualmente, a “Velha Marabá” ou “Marabá Pioneira” é um distrito urbano dentre os seis existentes (Nova Marabá, Velha Marabá, Cidade Nova, Industrial, Morada Nova e São

Félix), tornando-se diferenciado pela oferta de atrativos culturais para a população, como bares, restaurantes, eventos e shows, a possibilidade de socialização com familiares e amigos na imensa calçada de quase 3 km que margeia o rio Tocantins e a praça São Félix, espaço caracterizado pela venda de artesanato, comidas típicas, ambiente propício para jovens e crianças andarem de bicicleta e patins. Durante o verão, com a redução das águas do Tocantins e Itacaiúnas, emergem as praias, montes de areia ou ilhas, atrativos para banhistas interessados em arrefecer o calor, a intensa mobilização é vista por barqueiros, donos de bares fluviais e restaurantes como “alta temporada” de venda. As medidas de restrição para o enfrentamento da Covid-19 começaram a vigorar no início do verão de 2020.

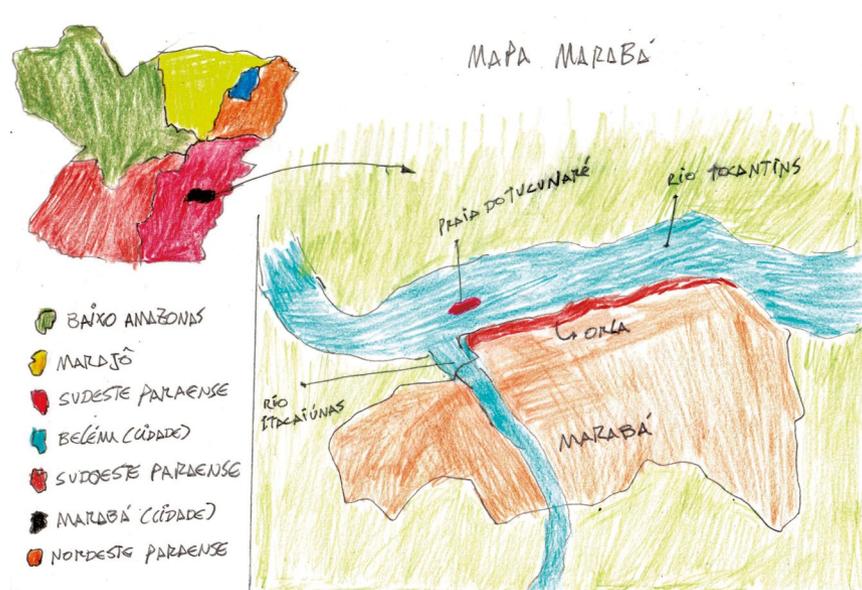


Figura 1 - Cidade de Marabá. Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.



Figura 2 - Fotografia da orla de Marabá. Foto: Ulisses Pompeu.

Não obstante o crescimento de outras cidades que tem provocado recentes mudanças sociais e econômicas na região (Lobato & Emmi 2014), Marabá, desde o início da pandemia, tem sido alvo de preocupação do poder público estadual no que concerne as ações de enfrentamento da Covid-19, como pode ser percebido, por exemplo, na implantação do Hospital de Campanha em 14 de abril de 2020, visando acolher, em seus 30 leitos de UTI e 10 leitos clínicos, exclusivamente pacientes com Covid-19 das 39 cidades e áreas do campo no horizonte territorial do Sul e Sudeste paraense.<sup>6</sup>

A região do Sudeste Paraense, com relevo para Marabá, não foi isenta das contingências

e medidas impostas pelo governo federal e os impactos econômicos sentidos. Desde o registro dos primeiros casos do novo coronavírus em dezembro de 2019 e seu crescimento avassalador, os governos, órgãos internacionais e instituições de pesquisa seguem basicamente procedimento similar: higienização, isolamento social e quarentena como formas de realizar a dita “gestão da crise”, termo que no atual horizonte político denota tensões entre saúde pública, práticas econômicas e interesses políticos.

Um exemplo dessas tensões é a relação entre as medidas do Comitê de Enfrentamento ao Coronavírus na cidade de Marabá e o aumento

<sup>6</sup> Fonte: <https://seplad.pa.gov.br/2020/12/01/estado-encerra-atividades-do-hospital-de-campanha-em-maraba/>

de casos a partir dos acontecimentos escalonados, desde a sua criação pelo decreto nº 27, de 24 de março até o dia 22 de julho de 2020.

No dia 18 de maio de 2020, a cidade alcançava 326 casos de contágio e passou a ser listada pelo governo estadual para instauração do lockdown. Entretanto, no mesmo dia, a Procuradoria-Geral do Estado comunicou que a Prefeitura de Marabá solicitara a retirada da lista de cidades que deveriam instaurar o lockdown, o fato ocorreu após vários comerciantes e industriais da região se manifestarem publicamente na Prefeitura para requerer ao gestor municipal a “reabertura do comércio”<sup>7</sup>.

Na sequência, dia 25 de maio, quando o Boletim Epidemiológico sinalizou 664 casos, as autoridades municipais decidiram flexibilizar as atividades comerciais por meio do Decreto Municipal 049/2020, olvidando o estorrecedor aumento de 100% no número de contaminados em apenas sete dias! No dia 17 de junho, quase 30 dias após a não adesão ao lockdown, a Prefeitura emite o documento municipal 06/2020, permitindo o funcionamento, ainda que com as protocolares

restrições de isolamento social, de shoppings centers, academias de ginástica, entidades de ensino superior privado, cursos profissionalizantes e igrejas. Na ocasião, o Boletim Epidemiológico anuncia 2.582 casos confirmados e 117 óbitos e no dia 22 de junho de 2020, amanheço assombrado com a marca de 3.492 casos e 132 óbitos.<sup>8</sup> Passados sete meses, no dia 28 de fevereiro de 2021, o mesmo Boletim noticia 15.027 casos confirmados e 288 óbitos.<sup>9</sup> Destaco ainda que o relatório técnico do Comitê Científico de Monitoramento para a Covid-19 da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), realizado em dezembro de 2020, detectou quadros severos de subnotificação<sup>10</sup>.

Se a pressão de comerciantes e parte da população em favor da retomada das atividades econômicas tinha como motivação a necessidade de “salvar a economia”, também não poucos eram os argumentos de grupos bolsonaristas que negavam explicitamente o impacto do vírus, defendendo a utilização indiscriminada de medicamentos considerados ineficazes pela comunidade científica no tratamento da Covid-19. A multiplicidade e confronto discursivo acerca dos efeitos do vírus na

7 Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/na-vespera-do-lockdown-empresarios-fazem-manifestacao-pacifica-em-maraba/>

8 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/coronavirus-o-que-voce-precisa-saber/>

9 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/boletim-covid-19-de-28-02-2021/>

10 Disponível em: [https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/conteudo/Relat%C3%B3rios/Relat%C3%B3rio\\_T%C3%A9cnico\\_dezembro\\_CCM\\_Dezembro\\_2020.pdf](https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/conteudo/Relat%C3%B3rios/Relat%C3%B3rio_T%C3%A9cnico_dezembro_CCM_Dezembro_2020.pdf)

orla de Marabá produziram, inicialmente, incerteza e situações de medo exacerbado, o que gerou episódios de agressão física a pessoas que não utilizavam máscara, uma corrida desenfreada aos bares e supermercados em busca de “estoque para quarentena” e aumento descontrolado de preços. Entretanto, com o passar do tempo, esse tipo de “cuidado” foi substituído por um tipo de euforia coletiva que resultou em aglomerações atípicas, raramente vistas em veraneios anteriores<sup>11</sup>.

As explicações aventadas para o aumento das aglomerações e o descuido da população têm como causa, segundo informações da Câmara Municipal<sup>12</sup>, desde a ausência de acompanhamento técnico e fiscalização do poder Executivo, à diminuta quantidade de operações ostensivas e patrulhamentos em locais focais de aglomeração desenvolvidas pela Polícia Militar<sup>13</sup>, as reduzidas realizações de ações de “conscientização” de feirantes e comerciantes no que diz respeito à observância do uso de máscara e distanciamento social<sup>14</sup>, até a precipitada retirada de Marabá da lista

de lockdown, demonstrando a precoce concessão do poder público municipal ante comerciantes e empresários, fato que enfraqueceu a percepção da população sobre o real impacto de mortos e contaminados<sup>15</sup>.

As várias compreensões voltadas para explicar as particularidades da pandemia em Marabá envolvendo instâncias do poder público, discursos de profissionais da saúde e da comunidade científica são relativamente abandonadas ou ressignificadas quando passo a ouvir relatos e observar as experiências de moradores da orla, particularmente do entendimento que elaboram acerca da noção de “doença”, “contágio” e “proteção”.

Para o senhor José, pescador aposentado do Porto de Pescadores Z-30, morador da Velha Marabá, a pandemia e o isolamento social em nada alteram a atividade pesqueira, pelo contrário, a ausência de banhistas e turistas passeando de barco nos rios “são um sossego bom para pescar”, não tendo nada do que se queixar, a não ser pelo aumento de botos, que se movimentam para

11 Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/08/17/aglomeracao-e-pancadaria-sao-registradas-na-orla-de-maraba-no-paraveja-video.ghtml>

12 Disponível em: <http://maraba.pa.leg.br/institucional/noticias/vereadores-estao-preocupados-com-aumento-de-aglomeracao-apos-flexibilizacao>

13 Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/policia-promete-arrastao-em-locais-de-aglomeracao-na-virada-do-ano-em-maraba/>

14 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/covid-19-orgaos-de-seguranca-promovem-acao-na-feira-da-folha-28/>

15 Disponível em: [https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/O\\_isolamento\\_social\\_e\\_a\\_pandemia\\_de\\_COVID-19\\_em\\_Marab%C3%A1\\_-\\_02\\_de\\_junho.pdf](https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/O_isolamento_social_e_a_pandemia_de_COVID-19_em_Marab%C3%A1_-_02_de_junho.pdf)

“roubar os peixes” das redes e “furar as tarrafas”.

Para os entrevistados, uma das justificativas para a quantidade de botos na região é a sua capacidade de “adivinhar” ou “ver” o que vai acontecer, tal “inteligência” é o que permite aos botos “descerem” o rio Tocantins atravessando a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHE), “emparedando a barragem e descendo junto com os navios, tudo emparelhado”.

A “descida de botos” na Usina Hidrelétrica de Tucuruí é associada à “inteligência” ou capacidade divinatória, sendo tratada como uma das justificativas para a presença de tantos botos nos rios. Dona Madalena Souza, 63 anos, residente na Avenida Transmangueira há 45 anos, informa que no passado, com a subida do rio e o alagamento das casas, os botos praticamente entravam na Av. Marechal Deodoro (Avenida principal da orla) de modo que os moradores podiam vê-los “esguichar” da porta de casa

“Eles batiam aqui na porta esguichando água, não sabe? Mas eram muitos mesmo. Na época, tinha muito peixe e os pescadores não ligavam, mas agora, com pouco peixe, eles (os botos) quase não ficam mais aqui e os pescadores espantam eles, porque roubam a pesca da rede (...). Também na época tinha outra coisa, a gente tinha que ter cuidado (...) porque ainda hoje é assim, os botos vêm pelo cheiro das pessoas, é uma coisa que não dá pra explicar, mas eles sentem pelo cheiro, eles ficam enxameados. Esse povo todo aí na orla quebrando a quarentena, tudo maluco bebendo e dançando não é coisa normal, não, eu conheço isso! Eles enxameiam os bichos (botos) e daí os botos encostam

na orla e enxameiam eles de volta, isso sempre foi assim”.

Os botos apresentados na memória de dona Madalena que “descem” o rio Tocantins e “entram” nas ruas da Velha Marabá, desde as históricas enchentes da cidade, eram atraídos pela busca de peixes e pelo “cheiro” das pessoas. A atração dos botos exposta por dona Madalena é algo que pertence ao campo do “mistério”, que consiste basicamente na ideia de que existe uma “vontade” no boto de construir relações de afinidade ou evitação com seres humanos, de modo que, para além da conhecida aproximação sexual do boto com as mulheres em áreas ribeirinhas, tem-se ainda a capacidade de causar doenças em pescadores, orientar e salvar pessoas afogadas ou simplesmente influenciar por meio de seu poder encantatório o entorno.

A imagem da efusiva aglomeração humana regada à música, bebida, dança e passeios de barco na orla estaria associada à aglomeração de botos “emparedados” no rio, como se as formas de atração fossem baseadas num tipo de jogo a partir da afinidade e rejeição entre pessoas e botos. O ato de “enxamear” ou estimular as pessoas em festas seria uma forma de compreender a intensidade das aglomerações neste período de pandemia. Experimento esta forma de leitura inspirado no relato de dona Madalena:

"O boto é um bicho que é muito igual a gente, uma bota, um boto filhote é direitinho mesmo, e eles são malandro, o senhor já viu boto roubando peixe na rede? Eles ficam de longe e depois parece que cegam a gente, quando percebe já pegaram o peixe e avacalharam a malhadeira toda (...) Parece que adivinha, quando a gente pega uma pedra pra rebolar nele, ele some, eles podem até ser mansinho, mas gostam do que não pode, como é que pode um bicho desse gostar de sangue de mulher? Mas eles vêm é com sede em cima. É na malandragem que eles chamam as mulheres pro rio, mesmo quando elas não pode (...). Esse povo na orla aí, foi o que lhe disse, tudo só porque não pode, se pudesse não ia estar desse jeito, isso chama os botos e daí vem o enxame".

A capacidade de aparecer e desaparecer, de conseguir escapar de armadilhas e burlar as "regras" aproxima o poder encantatório do boto à "malandragem" atribuída no relato, assim, a relação de "sede" e "cheiro" com o sangue menstrual da mulher, com os peixes presos na rede ou com o pescador desatento, vítima de seu olhar enfeitiçador, seria engatilhada pelo princípio da violação ao interdito das regras sociais. A desobediência que aciona e produz o intercâmbio entre "malandragem" e encantamento, nesse contexto, posiciona o "enxame" do boto enquanto causa e efeito das aglomerações, então o contágio pelo novo coronavírus teria como potencial pressuposto a lógica similar do "contágio" pelo encantamento do boto.

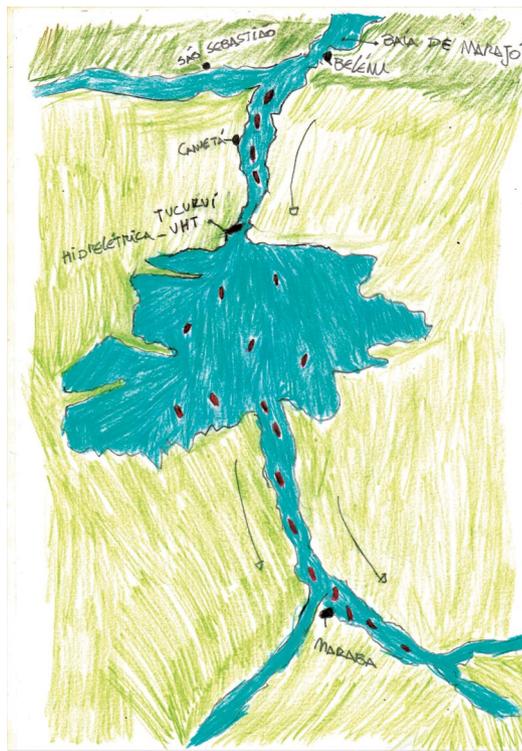


Figura 3 - "A descida dos botos no rio Tocantins e o enxame em tempos de pandemia". Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Essa analogia entre boto e Covid-19 também é um recurso utilizado por dona Regina, conhecedora de chás e ervas e vendedora de tacacá na orla, para explicar como a Covid-19 é uma "doença baseada no resguardo" e que toda "doença de resguardo é uma doença sugadora". O "resguardo" é uma forma de repouso para deixar o corpo forte o suficiente para conviver com a força da doença, portanto, as doenças que nos atacam no resguardo não seriam raras ou mortais, mas na realidade doenças típicas do cotidiano, que uma vez alojadas em um corpo enfraquecido poderia "minar o corpo por

dentro”. Essa forma de atuação explicaria porque os sintomas da Covid-19, semelhante aos de pessoas vitimadas pelo boto, se manifestariam com tantas variações, posto que embora o resguardo seja uma condição de proteção dada para a vida coletiva, o impacto de suas violações não são os mesmos, pois dependeriam, no plano individual, de formas de defesa construídas de outras maneiras, tais como, para o caso do boto, a posse de cabeça de alho, ingestão de chás ou orações. Outro aspecto observado é a aproximação entre o definhamento físico causado pela falta de sangue em pessoas vítimas do “ataque de boto” e a “falta de ar” das vítimas da Covid-19.

Embora as muitas versões sobre o “ataque de boto” não sejam unânimes acerca de seu “vampirismo”, não se pode ignorar que o definhamento do corpo associado à falta de sangue ou estado de anemia associado a tal ausência seja um indicativo do princípio da sucção, mui presente nos estudos de encantaria. Para dona Regina, não se trata de afirmar que as doenças causadas pelo boto são as mesmas presentes no “ataque da Covid-19”, e sim de que o ataque dessa é explicada pelos mesmos princípios que regem a atuação dos encantados. O “tal de lockdown”, em sua perspectiva, seria apenas um “resguardo”, um “resguardo de cima”, um cuidado contra a entrada da doença pelo nariz e enquanto “doença

de nariz”, a máscara tem a função de “tapar o buraco”, procedimento semelhante ao adotado pelas mulheres, que temendo o “ataque de boto” buscam no “resguardo de baixo” uma maneira de evitar a “entrada da doença”.

As explicações sobre os motivos do “ataque do boto” sobre as mulheres na Amazônia perpassam décadas de trabalhos acadêmicos e sinalizam para contextos variáveis. Em pesquisa de campo realizada entre 1975 e 1976 na comunidade de Itapuá, município de Vigia, região do Salgado Paraense, Maria Angélica Motta-Maués analisa os diversos regramentos e interdições sobre o corpo feminino em seus diferentes “ciclos biológicos” no cotidiano da caça, pesca e agricultura, descrevendo como as interdições sobre os corpos das mulheres revelam certo reconhecimento e temor de seus poderes sobre os homens e a natureza, fazendo emergir a compreensão de que o corpo das mulheres seria dotado de uma liminaridade. Em tais comunidades, “a mulher, em certas fases da vida, torna-se mais vulnerável às investidas de agentes sobrenaturais e, por isso, ela deve evitar situações que as propiciem” (Motta-Maués 1993:119), desse modo, independente da intenção ou não da mulher, a atração exercida sobre os encantados, preferencialmente o boto, torna-se significativa:

Dos bichos do fundo, o boto apresenta uma característica peculiar, pois, enquanto todos os outros podem

eventualmente atacar qualquer pessoa, independentemente de sexo ou idade, ele só o faz em relação à mulher e, além disso, enquanto ela esteja gozando da plenitude de sua capacidade reprodutiva, ou seja, desde a menarca até a ocorrência da menopausa (Motta-Maués 1993:119-220).

Na etnografia da autora, caso o boto não fosse impedido após o primeiro contato com as suas vítimas, a entidade passaria a drenar o sangue pelo ato sexual, causando a morte por anemia, assim "o boto agiria então como uma espécie de 'vampiro', embora com características diferentes da figura clássica da lenda" (Motta-Maués 1993:120). É digna de nota a seguinte elaboração:

Uma interpretação que julgo adequada para explicar os motivos da atração que a mulher menstruada exerce sobre o boto, segundo pensam os itapuaenses, é que nessa ocasião ela é o veículo da atualização de um processo eminentemente natural, o que a faz aproximar-se ainda mais da natureza, além de se tornar mais evidente a sua ambiguidade. Em razão disso, nesse momento o homem se afasta dela (não mantém relações sexuais) e o boto, que pertence à natureza, mas é também um ser ambíguo, se aproxima (Motta-Maués 1993:120-121).

Embora siga o alerta de Motta-Maués (1993) acerca dos cuidados que devem ser tomados para não generalizar o seu registro antropológico, julgo significativa a liminaridade construída entre o sangue menstrual, enquanto signo do afastamento masculino, e ao mesmo tempo suas condições para a atração do boto, fundamento do "vampirismo".

Ora, o boto mesmo posiciona-se para a sedução transformado em homem, não na forma do boto, o que denota que a própria sucção do sangue, contraditoriamente, se dá sob aparência daquele que repele o sangue menstrual, sem o qual não haveria aproximação, isto é, o homem!

Registro de mulheres em canoas que se viram perseguidas por botos não são incomuns em toda a Amazônia, muitas vezes servindo-se de "dente de alho" para afastá-los, encobrando o "gosto" do sangue. Em áreas ribeirinhas do estado do Amazonas, uma das formas de as mulheres evitarem ser levadas para a cidade submersa dos "botos encantados" e se livrarem dos sintomas de sua presença (mal-estar, dor de cabeça, falta de apetite, prostração, perda da consciência) é jogar panos sujos de sangue no rio, fazendo os botos perderem o interesse na canoa, haja vista a crença de que o sangue, para os botos "cheira como ananás" (Dias-Scopel & Scopel 2019).

Para Belaunde (2015: 538-564), que examina na Amazônia peruana as noções indígenas e não indígenas de moradores de cidades a partir das referências ao boto, a cautela das mulheres em transitar por rios e caminhar pela floresta se origina, dentre outros, na crença de que o sangue menstrual seria um "perfume atrativo", assim, o "resguardo" no período menstrual não guarda necessariamente o princípio da "limpeza"

ou “contágio”, e sim, possivelmente, um forte componente cosmológico de sedução, acionando os predicativos xamânicos do boto para adentrar o mundo humano sem ser notado:

O efeito desse cheiro, que entra pela narina no alto da cabeça do boto, é fazer o “boto virar gente”. Se os botos cor-de-rosa são, efetivamente, considerados grandes xamãs nas cosmologias ameríndias é porque, entre outros atributos, eles são os xamãs dos elixires perfumados e dos cantos de amor. Assim como o sangue que sai dos genitais das mulheres excita os botos, os órgãos genitais cortados dos botos agem como afrodisíacos para os humanos. Essa é uma ideia presente nos grandes rios navegáveis da Amazônica Peruana (Belaunde 2015:553).

Noto que a intercessão envolvendo desejo e evitação que recobrem o “sangue menstrual” e “os órgãos genitais cortados do boto” processam o motivo da predação xamanística dos entes envolvidos. Atentando para os casos acima, não é difícil compreender como dona Madalena e dona Regina, moradoras da orla de Marabá, recorrem ao “enxame” dos botos para elaborar uma teia compreensiva acerca da aglomeração na pandemia do novo coronavírus, encadeando de maneira intersticial resguardo, proteção, sedução

e contágio<sup>16</sup>.

A conversa sobre o “resguardo de buracos” com dona Regina contou com a participação de seu Zé, um pescador aposentado que acompanhava com muito interesse e alguns risos parte da entrevista. Enquanto dona Regina se dedica a atender seus clientes, seu Zé fica de pé e se desloca para a beira do rio, sinalizando que quer me contar uma história.

Eu sempre digo que o boto é um bicho que parece que tem olho na costa, porque ele sente tudo, se tu tiver uma coisa pra jogar nele, ele sabe, mergulha e desaparece e depois volta lá na frente só pra te olhar, como que fazendo pouco. Eu nunca matei boto, mas tem muito pescador aqui que mata sim, por causa do roubo de peixe, eles só aparecem quando a gente joga as redes. Eu não acredito nessas lendas não, pra mim isso é mais conversa, mas nesses anos de pesca eu sei que tinha muito pescador que gostava era de comer as bôtas (...) era só alguma ficar na rede que pescador descia e metia mesmo, diz que tinha uns que eram viciados e que deixavam de comparecer em casa porque só queria as bôtas (risos). Eu já tirei umas 6 bôtas da rede, agora se o senhor vê, as filhotes são derradeiro a uma menina de 14, 15 anos, com os peito pequeno e um xiri bem roxinho, assim com a língua pra fora, igual mulher mesmo. Pro senhor vê, né? Mesmo sendo perigoso o homem mete mesmo, esse negócio desse pessoal aqui na praia sem máscara é igual homem que vai comer mulher e mesmo com camisinha no bolso não usa (...). Isso é assim mesmo e não vai

16 O conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e cura. Nesse caso, entretanto, busco enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade (1960:45), quando assinala que “el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el prelúdio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato (...) Pero se dan también “enfermedades”, ataques, sueños y alucinaciones que deciden em poço tiemplo. La Carrera de um chamán”. Nos recortes etnográficos e análises de Lagrou (1996:197-232), Gallois (1996: 39-74) e Cesarino (2011), dentre outros, em que o termo é problematizado, sem, entretanto ser negado em sua totalidade. Igualmente há pesquisas que apreendem vazantes do termo para além do contexto que a expressão encontrou originariamente reconhecimento (Ferreira 2006).

acabar não, pode dizer que vão morrer, não estão nem aí, querem saber é de enfiar lá (risos).

O "roubo" bem-sucedido de peixes realizado pelo boto é possível pela existência de um tipo de percepção que os protege dos ataques dos pescadores, esse "olho nas costas", uma alusão ao "buraco na cabeça" ou espiráculo, com entrada respiratória semelhante ao nariz, expirando e inspirando oxigênio quando vem à superfície, adquire na narrativa um elemento perceptivo que agrega a capacidade de antecipar-se aos perigos do entorno. A suposta descrença de seu Zé em relação à existência do encantado de boto não faz com que deixe de se impressionar com a fascinação de alguns pescadores pelo corpo da bôta (boto-fêmea), a "mordida do xiri" no pênis durante a penetração e o calor abrasador do órgão sexual são atrativos que superam o medo de contraírem "doença de bota"; a "doença" em questão seria um tipo de "fissura" pela relação sexual com a bota, a aquisição de um vício que poderia desligar o pescador das relações com as mulheres e das práticas de alimentação convencionais, portanto, a perda de apetite (sexual e alimentar) e o amarelamento do corpo aparecem como o resultado da perda da vitalidade ("sangue") do acometido.<sup>17</sup>

Se para alguns tais processos compõe o conhecido "encanto da bôta", para o narrador, mais do que isso, o episódio é uma chave de leitura para perceber o quão complexo é exigir obediência ante os prazeres que nos constituem. O prazer suscitado pela "bôta" é tão irresistível e perigoso que, mesmo estando mortas na praia, dificilmente são rejeitadas sexualmente por pescadores, provocando tal compulsão que se não houver ajuda dos companheiros de pesca, a vítima seria morta por exaustão. Ainda que morta, a "bôta" tem o poder de matar. Em muitas localidades, poucos relatos aduzem a transformação da bôta em mulher com finalidade de seduzir os homens (Galvão 1975:70).

A pesquisadora Pauliana Vinhote dos Santos apresenta um estudo sobre a interação entre humanos e não humanos na comunidade de Pixuna do Tapará, cidade de Santarém, demonstrando como os encantados se assentam nas atividades pesqueiras, construindo o território da pesca com elementos do mundo material e imaterial. No caso das relações sexuais de pescadores e bôtas, a autora aponta que a forte interdição local dessas atividades sexuais seria silenciada pelo hábito dos pescadores de matarem a bôta após o coito, evitando que ela escapasse e espalhasse o ocorrido, ou mesmo para

17 Em conversa informal com pescadores locais fui informado de que nos homens, não se trata de perda de sangue similar ao ocorrido nas mulheres, mas "esgotamento da gala" (sêmen), o que produziria, segundo eles, efeito de desorientação mental e enfraquecimento físico.

impedir o nascimento de uma criatura resultado dos dois seres. Não poucos pescadores de pirarucu que mantiveram contato com a bôta, negando-se a matá-la, precisaram de auxílio de curandeiros para evitar que fossem sugados pelo seu insaciável desejo sexual (Santos 2020).

No município de Magazão, interior do estado do Amapá, foram apresentados à Candace Slater narrativas de manifestação da bôta em diferentes corpos femininos visando à sedução sexual dos homens: corpo feminino com pele “cor de cobre”, mulheres de pele avermelhada com cabelos compridos e loiras com cabelos que tocam o calcanhar e vestidas de branco são algumas das formas assumidas pela entidade (Slater 2001:248-255)<sup>18</sup>.

Zaline do Carmo Wanzeler, pesquisadora de “mito poética amazônica” na cidade de Cametá, Pará, disponibiliza relatos de bôtas que ao engravidarem de homens se deslocam para “parir na terra”, deixando a cria para viver durante algum tempo na comunidade, em situação diversa, a título de comparação, com as mulheres que engravidam do boto e têm seus filhos levados para o fundo. Narrativas analisadas pela autora dão conta de mulheres que desenvolvem a

capacidade de fazerem partos graças ao fato de terem sido “esposas do boto” (Wanzeler 2014:123-132). A postura de seu Zé, descrita abaixo, guarda determinados componentes sublinhados acima.

Às margens do rio Tocantins, observando atentamente as mulheres de biquíni, seu Zé retira a máscara e discorre longamente sobre a “bobagem” de impedir as pessoas de frequentarem a orla, o aspecto fortuito e cotidiano da morte “quem vai morrer, vai morrer”, fixando seus argumentos principalmente na “fissura” ou “vontade de enfiar”, não apenas no sentido do ato sexual, e sim de “enfiar” coisas na boca (o consumo de comidas e bebidas) ou dinheiro no bolso (atividades econômicas de comerciantes e vendedores ambulantes).

A quantidade de carros estacionados, mesas de bares lotados, correria de garçons, máscaras no queixo ou em cima das mesas, a chegada de dezenas de famílias carregando isopor de comida e bebida para atravessar em direção às praias e a ausência total de isolamento entre os jovens que se agrupavam ao redor de automotivos em total frenesi, são apontadas por seu Zé com um leve aceno do olhar. Os policiais e agentes de

18 Quando o autor deste artigo ministrou disciplinas nas cidades de Portel, Melgaço e Breves (Marajó) pela Plataforma Paulo Freire (UFPA), entre 2013 e 2014, teve a possibilidade de ouvir testemunhos de professores da rede pública, pescadores e comerciantes que diziam ter visto bôtas navegando pelos rios da região. Ainda segundo o exposto, as bôtas eram mulheres altas, magras, com pescoço longo, pele branca e cabelos extremamente pretos, ao contrário da maioria dos registros, elas navegavam em cima de uma canoa invisível e andavam em bando. Os relatos mencionados resultam de atividades de pesquisa (oficinas/seminários) de acadêmicos do curso de História e do acompanhamento presencial do referido docente.

fiscalização, por sua vez, circulam de máscara em motos e carros observando o movimento sem esboçar qualquer surpresa ou poder de reação, todos “bestas que nem peixe no timbó”<sup>19</sup>, diria uma garçonete, expressando a desorientação policial.

A noção de “fissura” produzida pelo corpo da bôta que faz o pescador enfrentar o perigo da doença ou da morte dialoga diretamente com a “fissura” que torna as aglomerações na orla difíceis de evitar, o princípio apreendido pelo pescador de que “os bichos morrem pela fissura” se aplica aos peixes, aos pescadores que mantêm relações sexuais com a bôta e finalmente com a exposição de banhistas e transeuntes ao novo coronavírus. O elo construído entre “camisinha” (preservativo) e máscara é utilizado para demonstrar que a proteção de “buracos” (nariz, boca e órgãos sexuais) além de significar que abrir mão de níveis de contato e prazer são esforços incompletos, revelam, ao mesmo tempo, um tipo de disfarce necessário para o esconder/mostrar “buracos”. O uso da “camisinha” para prevenção de infecções sexualmente transmissíveis e gravidez indesejada, de máscaras para evitar a proliferação da Covid-19 e do chapéu do boto para esconder o buraco na cabeça durante a sua aparição em corpo humano, constituem-se formas de proteção contra possíveis ameaças e,

ao mesmo tempo, um tipo de disfarce-limitador de quem manuseia o esconder/mostrar “buracos”.

#### 4 “A ORLA TEM MAGIA, NÉ?”

“A orla tem magia, né? As coisas não são assim não, né?”... Dessa forma, dona Antônia, rezadeira de 62 anos, moradora da Velha Marabá, interrompe minhas perguntas para explicar o quão estou equivocado acerca da suposta irresponsabilidade das pessoas nas “regras da quarentena”. A rezadeira pouca atenção deu à formulação de que as pessoas estão na orla porque precisam passear e “desestressar”, ou ainda porque se não trabalharem podem morrer, na verdade, apenas começou a se dirigir a mim quando mencionei que tinha conversado com parteiras em pesquisas anteriores.

Para dona Antônia, a orla de rio é um lugar de “aluamento”, onde naturalmente as pessoas sofrem algum tipo de alteração devido a relação entre a lua e os “bichos do rio”:

O aluamento é uma mistura do tempo, dos bichos do fundo e das pessoas, por isso, essa doença (Covid-19) não age sozinha não, ela vem com as outras, é tudo conversado. Tipo, o senhor já viu os botos na rede? Pois é, eles vivem enxotando peixe na rede, assim é parecido com o aluamento, de tempos em tempos, os botos ficam enxotando as pessoas na orla (...) e qualquer doença é parte disso, ela vem conversada junto. Tem gente que pega mal de boto e o mal abre o corpo para

<sup>19</sup> O timbó ou tingui é nome dado para nomear plantas leguminosas utilizadas tradicionalmente por pescadores para deixar os peixes atordoados ou “bestas”, facilitando a sua captura. Na entrevista, algumas garçonetes comparavam o comportamento passivo e atordoado dos policiais militares com peixes sob efeito do timbó.

a falta de sangue, descamação da pele e doidice, então uma coisa fala com a outra.

Episódios da perseguição de botos aos peixes nas redes de pesca fazem parte de um enredo que envolve um tipo de encurralamento dos peixes na rede para facilitar a sua alimentação e, ao mesmo tempo o seu rompimento, o que leva os pescadores a perceberem a ação dos botos como ambígua, pois são importantes para “enxotar” os peixes para as redes, mas prejudiciais por “roubar” ou “furar” o material de pesca. A situação de pesca foi utilizada pela narradora para expressar uma compreensão cosmológica da “conversa” entre a noção de “doença” e “contágio”.

Resultado da relação momentânea entre o ato de “enxotar” realizado pelos botos, os tempos da lua e a “abertura de corpo” das pessoas - um tipo de predisposição movida por brecha corporal ou “aberta” pelo “mal do boto” -, o “aluamento” é um estado que permite a aproximação das doenças, um engate ou “conversa” de situações sintomáticas aparentemente diferenciadas. Se uma

pessoa é atacada pelo “mal do boto”, o ataque em si não produz os conhecidos sintomas de perda de apetite ou amarelamento da pele, na verdade, o ataque instaura uma sucção do corpo pelo encantado que termina produzindo uma reação, os “sintomas” são sinais de uma resistência ao processo transformacional, denominado genericamente de “anemia”, “fastio” (falta de apetite) e enlouquecimento<sup>20</sup>.

O pressuposto de que o novo coronavírus é um patógeno com poder de atingir o corpo humano com razoável capacidade de contágio não se sustenta se for levado em consideração, após interlocução com dona Antônia, que toda doença é constituída por uma “conversa” pautada pelo “aluamento” ou “aquebrantamento”, força de atração voltada para a dinamização dos seres, desse modo, além da anemia, o fastio e a Covid-19 serem enfermidades sugadoras, o próprio movimento de “aglomeração”, semelhante aos peixes pressionados pelos botos na rede de pesca, compõe parte do adoecimento<sup>21</sup>.

20 Sobre as possessões, ou causa de doenças não naturais é importante lembrar que dependem da fraqueza ou fortalecimento da vítima, se ela tiver com o espírito fortalecido, o espírito estranho não conseguirá possuí-la. Tem-se ainda a crença de que o horário de meio-dia e do fim de tarde é a hora de descanso dos encantados, que se incomodados podem provocar a malineza, bem como a exposição ao sol e à lua podem ser a causa do mau-olhado de lua e mau-olhado de sol. Detalhes importantes a esse respeito, conferir Maués (1990:100-120).

21 De acordo com estudos e classificações realizados por Maués (1995), “o mau-olhado de bicho (provocado por encantados, do fundo e da mata), de sol (pelo sol), de lua (pela lua) e de gente (por seres humanos). Os sintomas de mau-olhado de gente e de bicho são os mesmos: dor de cabeça constante, enjoo e vômito (...).O quebranto às vezes é confundido com o mau-olhado, apresenta sintomas que são os mesmo do mau-olhado de lua. Como no caso deste último, é concebido como capaz de atingir somente as crianças pequenas; provoca vômitos, diarreia, choro frequente, inapetência, febre e abatimento. Além dessa semelhança do quebranto com mau-olhado, existe ainda, uma outra: ambos pode atingir não somente as pessoas, mas também plantas e animais (...) mas a causa instrumental do quebranto é a admiração, isto é, a manifestação de elogios à beleza da criança” (Maués 1995: 218-219).

Vendo melhor: a anemia, o fastio e o enlouquecimento são sinais de que o corpo acometido pelo "mal do boto" estaria se transformando para viver no fundo encantado, abandonando gradualmente a vida humana, seus hábitos e relações sociais, então a "doença" é a demanda por um novo tipo de vida, que eventualmente pode ser interrompida, conforme literatura corrente, com a intervenção de um curador/pajé ou matando o boto assediador (Pinto 2004). No caso do novo coronavírus, além dos sintomas conhecidos (falta de ar, febre, dor no corpo, perda de olfato), acrescenta-se a aglomeração, que nada mais é do que, de um lado, a vontade irresistível de fazer a doença "conversar"

com outros seres, e de outro, o resultado da articulação entre enfermidade e o "alimento" - fenômeno que, com a devida ressalva, guarda paralelo com o poder encantatório do boto.

As memórias e saberes apresentados por dona Antônia em nada se aproximam de uma explicação apressada ou imediata para atender a curiosidade do pesquisador, na verdade, o período de quatro décadas no ofício de rezar, receitar chás e unguentos em enfermidades foi o que assegurou assentar uma leitura de que "esse corona [vírus] não é doença nova, não. Não existe doença nova, existe doença que ainda não foi colocada pra conversar com a gente [...] e é o encante que cria essa conversa".

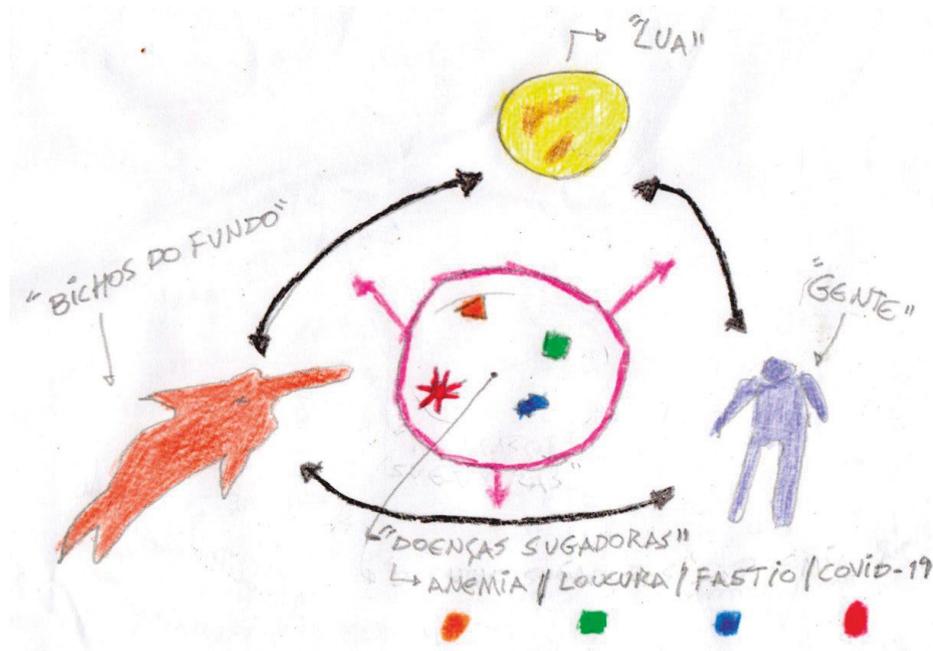


Figura 4 - O alimento, junção de lua, encantados e pessoas e a produção de "doenças sugadoras", dentre as quais, a Covid-19 (vermelho). Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Pescador aposentado, evangélico da Igreja Assembleia de Deus, o senhor Cláudio assume várias posturas no decorrer do diálogo, indo de uma posição extremamente cética em relação ao novo coronavírus até a uma adaptação ao seu novo credo religioso (converteu-se para a “igreja evangélica” há dois anos). Inicialmente refratário, considera que o novo coronavírus é “uma tempestade num copo d’água”, uma enfermidade que como qualquer outra, todos precisariam adaptar-se, bastando para tal seguir o exemplo de Jair Bolsonaro, atual Presidente da República, e a quarentena seria uma forma de piorar a situação, haja vista que a doença se somaria à “fome nas famílias brasileiras”.

Ao ser perguntado sobre como enfrentava as doenças na época em que exercia a atividade pesqueira, responde que pouco adoecia, porque tinha boa alimentação, era forte e sempre tomava umas garrafadas feitas em casa, ensinadas por uma rezadeira a sua mulher.

Eu nunca dei bola pra isso, não, doença, visagem e essas crendice nunca pegaram em mim, agora eu não dava brecha, né? Tinha uns amigos que davam brecha aí a coisa vinha (...) tinha muito pescador fraco (...) a garrafada que tomava deixava o sangue forte e muito azedo, pra espantar carapanã, cobra, boto e esses bicho da mata, né? Daí sempre escapei dessas besteiras.

O ceticismo de Cláudio não era necessariamente uma negação total do alcance de doenças ou

de “visagens”, mas uma forma de defesa que se somava ao uso longo de garrafadas. “Não acreditar”, nesse contexto, significa a crença de que ignorar os sinais das “visagens” é uma estratégia para evitar que elas acometessem o seu corpo: “fingir que não vê”. Aliás, fato deveras recorrente na temática é o princípio de que os olhares e afetações dos encantados geralmente dependem de uma contrapartida do olhar da vítima, uma resposta à intencionalidade da entidade (Silva 2018), por isso, a recomendação expressa em várias áreas da Amazônia, para homens e mulheres, seria ignorar as investidas de botos próximos às canoas.

Nessa direção, além de a garrafada ser uma combinação de ervas e chás feita por mulheres rezadeiras ou “experientes” com finalidade terapêutica, Cláudio também faz uso das propriedades mágicas das plantas, protegendo-se contra feitiços e “maus sentimentos” (inveja, ciúme), no caso dele, a garrafada era um agente que tornava o sangue do portador inapropriado para animais e encantados, semelhante a um repelente interno, uma camuflagem, ou como queiram, um “imunizante”.

O discurso que minimiza os efeitos do coronavírus não o impediu de ter retomado o uso das garrafadas justamente com as primeiras notícias do referido vírus no Brasil, conforme tomei

conhecimento. Para o entrevistado, a busca de proteção foi algo dado por Deus para aqueles que "sabem usar a inteligência", que tem a capacidade de saber que até para o "pior dos bichos, Deus tem um propósito".

O Senhor já leu a Bíblia? Já viu que a serpente é ruim, né? Mas não é não, a serpente tem uma serventia (...). Pronto! O Boto que o senhor tá falando aí! O Boto dizem que seduz e faz mal, mas o Boto dá um aviso se tem coisa ruim perto, veja que Deus usou um peixe que nem o boto (só que maior) para salvar o profeta Jonas, colocou ele lá dentro, assim é.

Se a garrafada utilizada para se proteger dos seres encantados no tempo de pescador era tida como fruto de prudência e não da aceitação explícita das crenças nos encantados, atualmente, tanto a garrafada como os botos são interpretados como instrumentos dados por Deus aos homens, podendo ser utilizados ou não para o seu bem-estar, destarte, não se fez de rogado ao evocar a passagem bíblica em que o profeta Jonas é lançado ao mar: "O Senhor deparou um grande peixe, para que tragasse Jonas, e Jonas esteve três dias e três noites nas entranhas do peixe" (Jonas 1:17)<sup>22</sup>. Noto que a mesma crença a respeito do corpo do boto servir de abrigo para um encantado foi

instrumentalizada para aferir a habitação de Jonas no percurso subaquático.

Distanciando-me da tentação de cotejar a viagem de Jonas até a cidade de Nínive com a viagem de sacacás e pajés amazônicos no fundo dos rios em corpos de cobras, botos ou jacarés - o que fugiria do objetivo do texto -, gostaria de sublinhar que embora o boto seja visto mais como um protetor de outros animais e rios do que de seres humanos na Amazônia, Slater (2001) informa de esparsas ocorrências do boto como um "anjo da guarda aquático" no Caribe e de registros da inclinação dele em salvar pessoas em situação de afogamento, ou ainda o fato de que os "botos que se transformam em homem para fazer barriga nas mulheres, são nada mais que os anjos caídos", esse último uma recorrente mescla de certa leitura cristã (Slater 2001:103-109, 213-220). Também há relatos de ribeirinhos convertidos à religião evangélica que acreditam que o boto sofre influência maligna direta, tendo o seu corpo possuído por "Satanás", conforme relata Silva (2019: 202) em pesquisa de campo na comunidade de Ajará, Marajó.

<sup>22</sup> Grosso modo, o relato do Livro de Jonas descreve o seu envio para levar uma mensagem do Senhor Deus à cidade de Nínive, a fim de admoestar os inimigos do seu país, fato esse que o levou a se desviar das ordens de Deus. Uma tempestade sobre a embarcação que o acolhia na fuga, o seu lançamento ao mar e a recondução à praia de Nínive no interior de um peixe durante três dias fazem parte de um dos episódios mais rememorados pela cultura cristã. Não é o objetivo deste artigo analisar outros desdobramentos deste episódio e sua possível relação com o xamanismo na Amazônia. Utilizo a Bíblia Thompson (1995), traduzida por João Ferreira de Almeida.

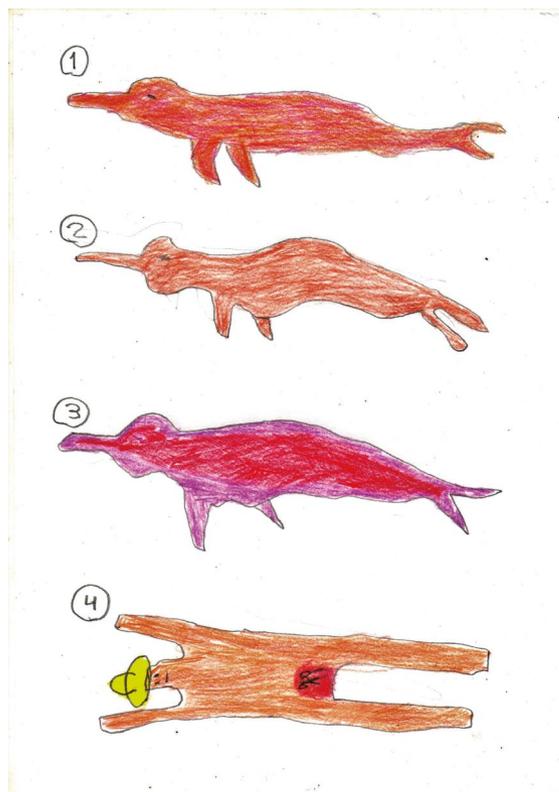


Figura 5 - Formas e transformações do boto.  
Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020

Nessas aparições do encantado de Boto e sua figuração ou não em forma humana, têm-se, pelo menos, quatro situações conforme rascunho da pesquisa de campo: i) O encantado é o próprio boto, indissociado de animal e encantado, ele não “ocupa” circunstancialmente o corpo, essa seria sua forma “original”; ii) O mamífero marinho boto, na condição de criatura com seus atributos animais, apartado do encantado, nesse caso, o encantado

jamais se manifestaria neste corpo animal; iii) O Boto na condição de “capa”, “disfarce” ou “roupa” das eventuais incorporações do encantado, percepção por exemplo, do narrador Cláudio; iv). “Boto descarnado”, isto é, transformação do boto no conhecido “caboclo sedutor” ou em pajés e curadores amazônicos<sup>23</sup>.

As passagens bíblicas citadas por Cláudio não apenas conviviam, mas dialogavam profundamente com a proteção dos goles da garrafada e a crença no poder da garrafada em tornar o “sangue azedo” para afugentar encantados e doenças (Covid-19), bem como se entrelaçavam com a assertiva de que não somente estava “lavado no Sangue de Jesus”, uma referência ao sacrifício de Jesus Cristo para a redenção dos pecados corriqueiramente repetida entre evangélicos, mas também pela evocação, mui presente no discurso do narrador, de um sangue que garante o corpo, um ideal de corpo limpo, um escudo protetor ou imunizante. Garrafadas e Sangue de Jesus contra a Covid-19.

Dona Terezinha, moradora da orla marabaense há mais de 50 anos e atualmente administradora de um ponto de venda de “churrasco” com o filho desde 2015, diz nunca ter passado um período tão difícil de venda, mas mesmo assim é bastante

23 Certamente, o leitor perceberá que delimito esta abordagem do rascunho aos casos do “boto encantado” em aparição dita “masculina”, motivado principalmente pelo recorte temático da proposta, entretanto, ressalto que, embora com menor recorrência, não poucos casos de “bôta”, “bôta-fêmea” ou “filhos de bôta”, não apenas cabem inúmeras abordagens, como se esperam estudos mais específicos.

crítica com a aglomeração no lugar, atribuindo essa situação à "teimosia" e "falta de consciência do povo". Enquanto se acomoda em uma cadeira de plástico na frente de casa e assiste ao filho acender o fogo na churrasqueira, transmite com ar de serenidade a certeza de que em breve "as coisas devem melhorar".

Apesar de dona Terezinha e seu familiares terem apresentado sintomas leves da Covid-19, ela não concorda com o fechamento das atividades de bares e restaurantes na orla, seguindo o entendimento de que "todo mundo tem o direito de abrir ou fechar o que é seu" e que a responsabilidade pela aglomeração e contágio seria da população que não segue as "normas de segurança".

No geral, comerciantes e donos de bares com quem conversei mostraram-se amplamente críticos ao "fechamento do comércio", repetindo os motivos de dona Terezinha e demonstrando ressentimento por entenderem que estão sendo "punidos" por algo que não são responsáveis ("pagando o pato"). Mesmo os casos de pessoas infectadas ou mortas pela Covid-19 nas famílias dos comerciantes não foram suficientes para alterar os seus posicionamentos, na verdade, por motivos que não se coadunam ao objetivo deste texto, em muitas situações tornaram-se reforçadas

por uma miscelânea discursiva de aparente raiva e rancor.

Alguns narradores reconhecem a situação da pandemia e dizem entender a importância das medidas, mas tem um forte sentimento de estarem sendo "invadidos pelo governo", como se estivesse sendo tirado "um prato de comida da mesa", assim, paralelo à entrada do vírus, os protocolos de segurança também eram um tipo de "corpo estranho", invadindo o espaço doméstico e de suas propriedades, tidas como extensão do próprio corpo familiar.

Dentre tantos posicionamentos, dou atenção para o sentimento de "invasão" descrito por dona Terezinha, principalmente, porque vem acompanhado de uma noção de "propriedade" vinculada ou embebida de outros componentes. A noção de "posse", de ser "dona" de algo transpareceu como o principal elemento no relato, todavia, longe de acolher imediatamente a tese de que a narradora está embebida da noção de "propriedade" e "livre iniciativa" presente em pessoas que exercem ou não atividades comerciais na sociedade capitalista<sup>24</sup>, observo que a moradora aciona outros sentidos. O temor e insatisfação com os decretos que estipulam horários de funcionamento de seu comércio são agregados

24 Ver a esse respeito o posicionamento da Associação Comercial e Industrial de Marabá (ACIM), disponível em: <https://aprovinciadopara.com.br/presidente-da-acim-estima-que-o-comercio-teve-perda-de-40-do-faturamento-na-pandemia/>.

às experiências familiares de adoecimento e morte no horizonte da religiosidade. O excerto abaixo, por exemplo, norteou parte de suas justificativas:

“Quando essa minha parente atravessava o rio Tocantins de canoa, de repente parou na beira do rio e não se movia, remava, remava e não saía do lugar, então ela percebeu que era a Boiúna que estava segurando a canoa e bloqueando a correnteza. Desesperada, a mulher estava grávida e tinha uma filha de 7 anos e prometeu a filha que estava na barriga: Boiúna ‘deixa eu viver que eu te dou a que vai nascer que está na barriga’, então a cobra soltou. Mas depois ela fugiu e foi morar no bairro da Nova Marabá e sempre manteve a filha afastada dos rios (...). Passaram-se os anos, um dia estavam ela e a filha já com 4 anos em uma festa de terreiro na Nova Marabá quando de repente ela saiu do colo materno, foi pro centro do terreiro dançando e cantando: ‘eu sou da Boiúna, a Boiúna é minha dona’, desde então foi alertada para jamais ir para rios porque ela seria levada. Um dia, quando já moça de 18 anos, ela foi dormir na casa do namorado na orla, quando foi de madrugada o namorado foi visitar o seu quarto e viu ela dormindo com um boto, estava sobre ela! O namoro acabou e depois ela teve febre e desde então a coitada vivia doente até que um dia morreu. Ela era da Boiúna e a Boiúna mandou o Boto pegar o que era dela”.

As associações entre humanos e encantados são marcadas pela crença de que tais seres detêm a capacidade de exercer uma posse provisória ou de serem “donos/donas” de locais ou determinadas espécies. Tal como a Boiúna, que aparece como “Pai do Rio Tocantins” na fala de Terezinha, têm-se centenas de entidades denominadas de “Mãe do Rio” nos territórios amazônicos e tidas como

protetoras do entorno florestal. Ser “dono/dona” significa também fazer concessões, permitir que as pessoas transitem no lugar e exerçam caça e pesca.

A oferta ou “pagamento” às matintas em troca de fumo (Fares 2008: 322-324), a entrega de parte da caça ao curupira (Wawzyniak 2008) e o oferecimento de peixes aos botos como retribuição a uma pesca bem-sucedida (Silveira 2020:7-36) são alguns exemplos, dentre tantos, de que a participação daquilo que outrora pertencia aos encantados, torna-os, no recebimento da posse, também entes associados ao princípio da pertença (“dona”), propondo formulações que não se coadunam com os termos usuais de “posse” ou “propriedade” do mundo dito capitalista.

Em concordata com a temática, a pesquisa de Idelma Santiago da Silva realizada no bairro São Félix, também em Marabá, sinaliza como o rio Tocantins adquiriu um lugar de mediação não apenas com as atividades econômicas da região, mas também com as vivências culturais de populações de matrizes afro-brasileiras, indígenas e moradores no entorno. A existência de “Pedra Vermelha” que devorava os transeuntes descuidados, do “Roderá”, capaz de afundar canoas, e da Boiúna, deidade aquática hábil em se locomover pelo rio Tocantins e incorporar nos praticantes de religiões afro-brasileiras são algumas manifestações da encantaria, que, ainda

segundo a autora, mudaram seus hábitos ou se deslocaram do lugar em decorrência da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e da ponte do rio Tocantins.

A submersão da "Pedra Vermelha" e as andanças da Boiúna para a área do Estreito, Maranhão, seria o resultado de que "os empreendimentos de infraestrutura que intervieram nos espaços contribuíram para transformar e reformular também a geografia dos mitos" (Silva 2014:51). Igualmente, em artigo publicado em coautoria com Idelma Santiago analiso a experiência similar de Narciso, pescador quilombola da comunidade Umarizal, município de Baião, a respeito de relatos sobre uma "cobra encantada" que desde tempos imemoriais seria responsável pela condução das águas do Tocantins, fazendo a passagem do verão para o inverno amazônico desde a "cabeceira" do arquipélago do Marajó até o rio Araguaia, entretanto, ante a "podridão das águas" gerada pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí, o encantado se transformou em ilha no meio do lago, estando no aguardo da liberação das águas da hidrelétrica para retornar à sua forma encantada (Silva e Silva 2018:77-82).

Se de um lado as mudanças do comportamento dos encantados na região se devem à desestabilização da pertença das entidades com os seres que transitam no rio Tocantins (humanos

e não humanos), isto é, com a perda da "posse" ou domínio do entorno para agentes exógenos (hidrelétricas, pontes), por outro as mesmas mudanças produzem uma transformação no modo de atuação das entidades, modificando os locais de aparição, o formato do corpo, ou tal como analisado na seção anterior, o fenômeno da "descida dos botos". Assim, as relações de "posse" ou "dono/dona" também adquirem novos contornos, conforme testemunho na sobreposição do relato feito por dona Terezinha, costurando de algum modo a oferta de uma criança para a Boiúna e a recente posse encantatória de seu estabelecimento comercial.

A oferta da criança em meio ao desespero causado pela presença da entidade instaurou sua pertença ao controle do encantado, não obstante a fuga materna durante anos e a sistemática evitação dos rios. Em momento oportuno e seguindo as ordens da Boiúna, o Boto consolidou a apropriação do corpo por meio de relação sexual, considerada neste contexto como uma conjunção cosmológica com o reino da encantaria. Em razão disso, as doenças manifestadas desde então eram tanto o chamamento da Boiúna, como os sinais de inadequação de uma pessoa que vivia no mundo dos humanos, mas não pertencia originalmente a ele, posto que desde o ventre fora entregue para a "dona do fundo".

O trecho mencionado acima por dona Terezinha seria apenas mais um relato sobre cobras encantadas e botos não fosse ter sido sobreposta ao novelo de uma comerciante assustada com a possibilidade de perder o seu ponto comercial: a queda das vendas na pandemia, os efeitos da inveja (mau-olhado) da concorrência e a proteção contra eventuais “feitiços” se enfeixam à estátua de São Jorge em miniatura debaixo do balcão, ao recipiente de sal grosso ao lado da máquina de cartão Cielo e na posse discreta de dente de alho no bolso frontal da bermuda. O desfecho do trágico episódio familiar dos encantos da Boiúna é minimizado no enredo para enfatizar a convicção atual de que tudo aquilo “que veio pra gente, é porque foi dado por alguém, e a gente tem de proteger pra não ser pego pelos outros”.

Não se trata de afirmar que o ponto comercial foi dado pelos encantados, nem de reduzir a preocupação do cotidiano comercial da narradora ao uso de objetos zeladores (cabeça de alho, bíblias, imagens de santos, sal grosso), encontrados facilmente em pequenos comércios e corredores de empresas multinacionais, e sim de perceber como dona Terezinha conecta a noção de “dona” ou “posse” proveniente da cosmologia dos encantados com elementos que justificam a posição de “dona/proprietária” comercial: perseguir e manter a

posse daquilo que lhe foi dado, mantendo o tácito compromisso que vincula entrega e usufruto, satisfação e perigo, não repousam em certa “lógica econômica”, nem deveras no “componente religioso”, mas na penumbra mágico-predatória composta justamente pela refração de ser “dono/dona” e do receio de que o “dado” seja “prego/roubado”.

A história da Boiúna descrita por dona Terezinha guarda analogia com as atuais restrições da pandemia porque apresenta nas noções de “dado”, “dono/dona” e “prego” os seguintes entrelaçamentos: i) O “dado” é o que pode ser disposto a partir de uma “simpatia”, retribuição, promessa ou troca, portanto, a concessão de objetos, saúde, prosperidade, dentre outros, embora nem sempre seja plausível de justificativa, torna-se o fundamento de um merecimento intencional ou não; ii) Ser “dono/dona” é assumir um lugar, ao mesmo tempo, de poder sobre o que lhe pertence, de responsabilidade sobre o que lhe foi “dado” para não se perder, e de cuidado redobrado para não deixar que lhe tomem a posse; iii) O “prego” é o perigo iminente que assedia aquele que possui, é a presença ameaçadora de algum ser (encantado ou não) mui capaz de “pegar/tomar” o portador, força predatória que modela todos os medos.

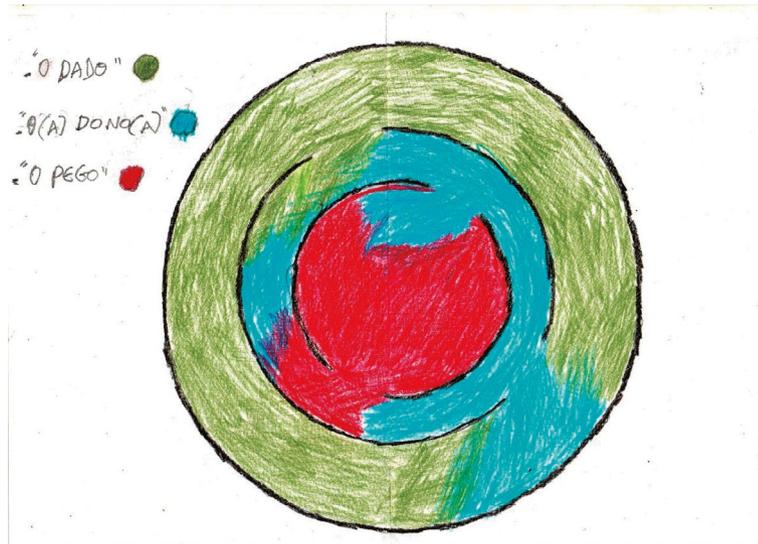


Figura 6 - As noções de “dado” (verde), “dono/dona” (azul) e “pego” (vermelho) constituem os predicativos predatórios da cosmologia dos encantados elaboradas por alguns narradores.

Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Se o “dado” é a condição de disponibilidade entre os existentes, é justamente porque retroalimentado pela força do “pegar”, vontade predatória de tomar para si o que era de outrem. Entretanto, entre o “dado” e o “pego” observo o “dono/dona”, que magnetiza tanto a predisposição do que é ofertado como as volições daquele que quer para si a posse da alteridade. Nessa orientação percebe-se que o aspecto intermediário da “posse” remete ao assédio constante e ao mesmo tempo instaura em seu interior, a captura e supressão do “dado” e do “pego” (Figura 6).

Entrementes, assumindo a perspectiva dos encantados, o cenário se altera, de modo que o “dado”, além de promover a disponibilização de algo, enceta a posse originária dos encantados

sobre todos os seres, isto é, tudo o que existe teria um “dono/dona” primordial que concederia a possibilidade de concessão aos outros seres (“o dado”) e consecutivamente abriria nesses flancos a contingência predatória do “ser tomado/pego” por outrem (“o pegar/predar”).

Em tais delineamentos, “ser dono/dona” engendra um pano de fundo cosmológico que me parece distante da ideia mais genérica de propriedade e mais próxima de concepção de uma ontologia que não pode ser concebida ou capturada por uma “posse absoluta”, isso quer dizer que a faculdade de proteger é estruturada não na proteção de um objeto: “ser dono/dona”, nesse sentido, seria produzir uma posse baseada no recebimento e na perda (Figura 7).

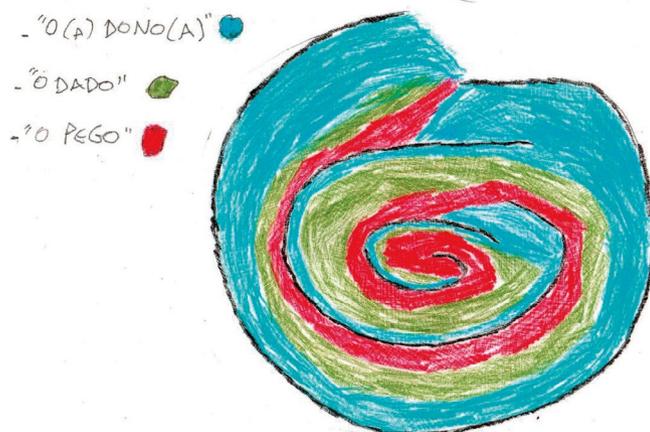


Figura 7 - Vê-se acima que “o(a) dono(a)” (azul), produz o “dado” (verde) e simultaneamente a ameaça de ser tomado “o pego” (vermelho), portanto, nessa ótica, o papel de “dono(a)” seria a capacidade de possuir em estado inalterável de despossessão. Nota-se que no centro do círculo impera o “pegar-despossuído” (vermelho).

Fonte: Caderno de campo do autor 2020.

O posicionamento de dona Terezinha, quer diante das arremetidas da Boiúna e do Boto em seu nicho familiar, quer na crença de seu papel de “dona” que zela por algo concedido (o comércio) por força que transcende sua condição humana, estão coligados e informam sobre as singularidades de suas interpretações acerca da Covid-19 e das interdições do poder público.

Penso que a assertiva de dona Antônia: “a orla tem magia, né?”, não pode ser compreendida sem o seu complemento, “as coisas não são assim não, né?”, que dizer, a noção de “magia” conjurada acima não é um conjunto de crenças e rituais apartados de

um corpo doutrinário religioso (Thomas 1991: 214-235), nem princípios irracionais completamente opostos aos ditames da racionalidade científica (Mauss 2003:55-62), mas sim o reconhecimento de que nossas explicações para o mundo são construções de sentido que não cessam de escapar, afinal, não foi essa a reação da rezadeira ante a insistência do pesquisador em afirmar a “falta de consciência” de populares que circulavam na área?<sup>25</sup> O fato de as coisas serem mais do que achamos que são, portanto, de serem portadoras de outras “racionalidades”, não seria uma definição de magia capaz de colocar em sinergia os encantados,

25 Sigo as considerações de Evans-Prichard (2005) a respeito de que “a experiência individual quase nada vale diante da opinião aceita. Se contradiz uma crença, isso não mostra que a crença é infundada, e sim que a experiência é peculiar ou inadequada” (Evans-Prichard 2005:209).

o novo coronavírus, os episódios de aglomeração e as práticas capitalistas?<sup>26</sup>

A interseção envolvendo pessoas, botos e Covid-19 produzida pelo "aluamento" de dona Antônia, o "ceticismo" de Cláudio no que diz respeito à pandemia e as "doenças do fundo" ancoradas no poder de imunizar/camuflar das garrafadas, bem como as elaborações de dona Terezinha, fazendo convergir a ação dos encantados (Boiúna e Boto) com a concorrência e sucesso das atividades comerciais, são elementos que podem ajudar a pensar, desde as encantarias, o quão nossas análises ditas racionais e convencionais estão arraigadas indissolivelmente na magia.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (Lévi-Strauss 2012: 239).

Manuseio esta repisada citação de Lévi-Strauss, datada de 1949, no contexto das reflexões sobre o xamanismo indígena, para transferir os aspectos constitutivos da magia aos efeitos construídos pelo saber médico, boletins epidemiológicos e discursos institucionais no atual momento de pandemia. Não se trata, obviamente, de negar a eficácia das recomendações médicas e dos ditos protocolos de segurança, mas de reconhecer sua importância justamente por acreditar serem análogos aos procedimentos técnicos e construções de consensos coletivos que pavimentam a eficácia da magia.

Uma das grandes inquietações de profissionais da saúde, educadores e pesquisadores em geral são os episódios de aglomeração, as violações das recomendações de isolamento social, ou ainda, a negação objetiva das mortes e sofrimento causados pela Covid-19. Se a "falta de consciência", a "teimosia", o "egoísmo" ou a convicção de que só se pode "escolher pegar Covid-19 ou morrer de fome", são as principais chaves de leitura acessadas para justificar e alimentar nossas raivas e frustrações, não seria o caso, também, de desconfiar de que toda

26 Em pesquisa voltada para a compreensão de processos de acusação de feitiçaria e processo judiciários no Brasil do século XX, Ivonne Maggie sugere que se devia "repensar a concepção de magia na sociedade brasileira contemporânea e o modo como ela se relaciona com as concepções de religião. A teoria da feitiçaria implica nessa ideia de um sistema de pensar, de uma forma de conhecimento diferente da ciência e da religião, sobretudo porque pode correr paralelamente a elas. O feitiço não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea" (Maggie 1992: 274).

nossa tormenta possa ser o sintoma dos limites racionais de nossa magia?<sup>27</sup>

Desde o início das primeiras medidas de isolamento social no contexto do Sul e Sudeste do Pará participei do diálogo com órgãos públicos estaduais e municipais para fazer valer as regras de isolamento social, na ocasião, por meio da comunidade acadêmica da Unifesspa, foram organizados grupos de trabalho multidisciplinares para apresentar relatórios, coletivos de docentes para divulgar reflexões sobre os impactos econômicos, análises no âmbito das políticas públicas, saúde mental e sociabilidade nas redes sociais para manter o contato com grupos indígenas, quilombolas e povos do campo. Não falta aos membros do Comitê de Acompanhamento (do qual faço parte) e do Comitê de Biossegurança, a humilhante sensação de que as iniciativas não têm alcançado a almejada adesão do poder público e da população em geral.

Em tais mobilizações acadêmicas sobejam imperativos lógicos e naturalizados de que a situação da sociedade brasileira na pandemia tem como causa “a negação da própria vida e da vida do próximo”, a “falta de humanidade e empatia”, os efeitos da “subjatividade neoliberal”, para ficar

com alguns exemplos. Como sabe-se, a magia não é um corpo de conhecimento encapsulado, está sempre em ebulição e assaz atenta ao “campo de gravidade” no qual está envolta a aceitação social, portanto, longe de negar as importantes percepções acadêmicas, das quais tenho níveis de partilha, não seria o caso de percebê-las pelo mérito da incompletude em sua radicalidade?

Quando estive em 2013 com o encantado de Boto açoitando costas, pés e órgãos sexuais de meu corpo seminudo, no terreiro do curador Zé Maria, questionava-me sobre o que estava fazendo ali envolto em sigiloso ritual, no qual pouco poderia escrever futuramente... Pois bem, só me foi permitido participar do ritual da “dança com botos” caso me submetesse às mesmas condições daqueles que buscavam “vencer eleições”, obter “sucesso financeiro”, requerer “vingança contra inimigos” ou gozar com “conquistas amorosas”.

Vivenciar aquela situação foi possível graças à partilha do segredo e da atitude de ter me despido, não apenas de minhas roupas, mas da experiência do “pegar/predar” concedida pelo Boto. Até que ponto as formulações de nossas convicções científicas também não seriam uma forma encantatória de ser “dono(a)”, semelhante

27 A etnografia das campanhas de publicidade em anúncios e revistas envolvendo as noções de “produção” e “consumo” nas sociedades capitalistas de Everardo Rocha, para além da capacidade de demonstrar a magia do capitalismo em mediar a produção de pessoas e produtos, comunica que “a magia não se esgota em nossa sociedade. Ela se insinua na fantasia, no delírio, na fruição estética” (Rocha 2010:171).

à cosmologia dos encantados que - convenhamos - muitos de nós desdenhamos? Esse desdém não seria uma forma de nos protegermos de algum "pegar/predar"?

Se o novo coronavírus é um personagem presente nos relatos de pescadores, rezadeiras e parteiras, semelhante à inveja, ao sol, à lua, aos botos e às cobras, talvez, no meio de tanta morte

e sofrimento, possamos aprender a reconhecer as diversas faces da pandemia, dentre elas a "pandemia dos espíritos" aqui esboçada. Atento ao "encantado de Boto" e ao impacto da pandemia do novo coronavírus em nossa sociedade, não consigo deixar de admirar, com temor, o enigma da magia.

Cuidado com o Boto! Use máscara!

## REFERÊNCIAS

Agassiz, Elisabeth e Agassiz, Luiz. 2000 [1890]. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

Alencar, Edna Ferreira. 2002. *Terra caída: encanto, lugares e identidades*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.

Almeida, José Jonas. 2009. A cidade de Marabá sob o impacto dos projetos governamentais (1970-2000). *Fronteiras*. 11 (20): 167-188.

Alves, Marcony L. e Prouss, Andre. 2016. Esculturas líticas inéditas da Amazônia oriental: estatuetas de quadrúpedes e "ídolo" em forma de boto. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*. 25 (1-2): 172-163.

Bates, Henry Walter. 1944. *O naturalista do rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Belaunde, Luisa Elvira. 2015. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*. 24: 538-564.

Bíblia Thompson. 1995. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Ed. Vida.

Câmpera, Luiza Maria Fonseca. 2017. O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões: um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Cascudo, Luís Câmara. 1983. *Geografia dos mitos Brasileiros*. São Paulo: Edusp.

Catão, Brisa e Barbosa, Gabriel Coutinho. 2018. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. 69: 205-225.

Cavalcante, Patrícia Carvalho. 2008. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva Fapesp.

Dias-Scopel, Raquel Paiva e Scopel, Daniel. 2019. Promoção da saúde da mulher indígena: contribuição da etnografia das práticas de autoatenção entre os Munduruku do Estado do Amazonas, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. 35.

Eliade, Mircea. 1960. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Evans-Prichard, Edward. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Fares, Josebel Akel. 1997. *Imagens da mitopoética amazônica: Um memorial das matintas pereras*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém.

Fares, Josebel Akel. 2008. O matintaperera no imaginário amazônico in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por Maués, Raimundo Heraldo e Villacorta, Gisella Macambira, pp. 322-324. Belém: Edufpa.

Fares, Josse. 1996. O boto, um dândi das águas amazônicas. *Moara*. 5.

Ferreira, Pedro. 2006. *Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, São Paulo.

Figueiredo, Aldrin Moura de. 2008. *A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém: Edufpa.

Figueiredo, Napoleão. 1982. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém in *Antologia do Folclore Brasileiro*. Editado por Pellegrini Filho, A., pp. 109-111. São Paulo: EDART.

Gallois, Dominique T. 1996. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie, in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizado por Langdon, Jean Matteson, pp. 39-74. Florianópolis: Editora UFSC.

Galvão, Eduardo. 1975. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Gama Abreu, José Coelho. 1895. *As regiões amazônicas: estudos chorográficos dos Estados do Grão Pará e Amazonas*. Lisboa: Imprensa de Libânio da Silva.

Hébette, Jean. 2004. *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Belém: Edufpa.

Henrique, Márcio Couto. 2009. Folclore e medicina popular na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. 16 (4):981-998.

Jacinto, Felipe de Oliveira e Barros, Flávio Bezerra. . 2019. Sorte, dinheiro, amor... O que os animais da Amazônia podem fazer por nós, humanos? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 14: 943-962.

Lagrou, Elsie Marie. 1996. Os guardiões dos cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa, in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizado por Langdon, Jean Matteson, pp.197-232. Florianópolis: ed. UFSC.

Lana, Raquel Martins et al. 2020. Emergência do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e o papel de uma vigilância nacional em saúde oportuna e efetiva. *Cadernos de Saúde Pública*. 36(3):620.

Laveleye, Didier. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”, in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por Maués, R. H. e Villacorta, G.M. pp. 113-120. Belém: Edufpa.

Leacock, Seth e Leacock, Ruth. 1975. *Spirits of the Deep: A Study of na Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor Books.

Lévi-Strauss, Claude. 2012. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lobato, Mateus Monteiro e Emmi, Marília Ferreira. 2014. Globalização e reestruturação espacial na fronteira: o impacto da implantação de grandes obras na cidade de Marabá – Pará. *Espaço e Economia*. 4.

Maués, Raimundo Herald. 1995. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico-. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.

Maués, Raimundo Herald. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: Edufpa.

Mauss, Marcel. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia in *Sociologia e Antropologia*. Editado por M. Mauss, pp. 55-62. São Paulo: Cosac & Naify.

Monteiro, Maurílio Abreu. 2005. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. *Estudos Avançados*. 19(53): 187-207.

Mota Neto, João Carlos. 2008. *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Motta-Maués, Maria Angélica. 1993. "Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA.

Negrão, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

Pereira, F. K. 2001. *Painel de Lendas e Mitos Amazônicos*. Belém: Academia Paraense de Letras.

Pimenta, Tânia Salgado. 2003. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX, in *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Editado por Chalhoub, Sidney, pp. 307-325. Campinas: Editora da Unicamp.

Pinto, Benedita Celeste de Moraes. 2004. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu.

Quintas, Gianni Gonçalves. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rocha, Everardo. *Magia e Capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

Rodrigues, Angélica Lúcia Figueiredo. 2015. *Conhecimento etnozoológico de estudantes de escolas públicas sobre os mamíferos aquáticos que ocorrem na Amazônia*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rodrigues, Jovenildo Cardoso. 2010. *Marabá: centralidade urbana de uma cidade média paraense*. Dissertação de mestrado, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rodrigues, Silvio Ferreira. 2008. *Esculápios Tropicais: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Belém.

Santos, Pauliana V. 2010. “*Vem cá que a sucuri tá me levando*”: mediação entre humanos e não-humanos e a construção de territórios das águas na Comunidade de Pixuna do Tapará (Santarém-Brasil). Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém.

Silva, Idelma Santiago. 2014. Territórios de migrantes: a alteridade representada pelo Bairro São Félix na cidade de Marabá (PA), in *N’umbuntu em Revista*. 1 (1): 44-64., Marabá: Unifesspa; Fortaleza: Imprece.

Silva, Idelma Santiago e Silva, Jerônimo. 2018. Combates cosmológicos pelo direito do rio na Amazônia Oriental. *Revista Territórios & Fronteiras*. 11 (2): 70-94.

Silva, Jerônimo da. 2011. “No ar, na água e na terra: uma cartografia das identidades nas encantarias da Amazônia Bragantina”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém.

Silva, Jerônimo da. 2014. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silva, Jerônimo da. 2018. Tarrafa, anzol e flecha: tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no Nordeste paraense. *Revista Antropológicas*. 29(1): 28-57.

Silva, Joel Pantoja. 2019. *Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silveira, Flávio Leonel Abreu. 2020. Sobre homens, botos e peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no Sul do Brasil. *Revista Antropológicas*. 24 (1): 7-36.

Slater, Candace. 2001. *A festa do Boto: transformações e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: Funarte.

Souza, Laura de Mello e. 2009. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Teixeira, Raquel Dias. 2006. Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru. *Revista Antropológicas*. 10 (2): 117-146.

Thomas, Keith. 1991. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trindade, Raida Renata Reis. 2007. "Aqui, a cura é de verdade": reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas-PA. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Vasconcelos Kauã e Sússekind, Felipe. 2020. Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento. *Anuário Antropológico*. 45 (3): 24-43.

Velho, Yvonne Maggie Alves. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Verissimo, José. 1887. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. 50: 295-390.

Wagley, Charles. 1977. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL.

Wanzeler, Zaline do Carmo dos Santos. 2014. *Boto em gente, gente em boto saberes, memória e educação na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Wawzyniak, João Valentin. 2008. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Zappes, Camilah Antunes; Monteiro-Filho, Emygdio Leite Araújo, Oliveira, Fernando e Andriolo, Artur. 2010. O comportamento do boto-cinza *Sotalia guianensis* (van Bénédén, 1864) (Cetacea; Delphinidae) através do olhar dos pescadores artesanais. *Revista de Etologia*. 9 (1): 17-28.