

FARIA FILHO, L. M. de. Estado, cultura e escolarização em Minas Gerais no século XIX. In: _____. *A memória e a sombra: a escola brasileira entre o Império e a República*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

FREIRE, J. R. B. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. 2003. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MAGALHÃES, J. V. C. de. *O selvagem*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

MATTOS, I. R. de. *O tempo saquarema*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

MOACYR, P. A instrução e as Províncias: subsídios para a história de educação do Brasil. In: *Do Amazonas às Alagoas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939. v. 1.

PEREIRA, L. M. *A vida de Gonçalves Dias, contendo o diário da viagem de Gonçalves Dias ao rio Negro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

RIZZINI, I. *O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial*. 2004. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SCHUELER, A. F. M. de. *Forma e culturas escolares na cidade do Rio de Janeiro: representações, experiências e profissionalização docente em escolas públicas primárias (1870-1890)*. 2002. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

UCHÔA, J. B. *Flagrantes educacionais do Amazonas de ontem*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1966.

VENÂNCIO, R. P. Os aprendizes da guerra. In: PRIORE, Mary del. (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.

TRAÇOS DE SER: SANTOS, ENCANTADOS E PANEMA NUMA COMUNIDADE AMAZÔNICA¹

Mark Harris

Universidade de St. Andrews, Reino Unido

Devo iniciar chamando atenção para o que Philippe Descola desenvolve em sua obra (1992, 1994, 1996), quando constrói uma perspectiva segundo a qual

na medida em que a natureza é sempre construída tendo por referência o domínio humano, estes esquemas [simbólicos] são em última instância informados por idéias e práticas a respeito do ser e da alteridade. Há uma homologia entre a maneira com que nos dirigimos à natureza e a maneira com que nos dirigimos a nós mesmos (1992, p. 111)².

Em termos gerais, Descola distingue três representações simbólicas da natureza (naturalismo, totemismo e animismo). Sua proposta de uma “ecologia simbólica” e de uma “fenomenologia estrutural” é relevante. Ele define estas posições teóricas da seguinte maneira: “entre uma natureza estruturalista que é boa para pensar e uma natureza marxista que é boa para explorar, há espaço talvez para uma natureza que é meramente boa para socializar” (1992, p. 113).

Em *La nature domestique*, Descola traça um paralelo sobre a maneira como os Achuar percebem a floresta, a roça cultivada e a ordem doméstica das questões humanas. Segundo ele, as relações entre seres que povoam os domínios da floresta, do rio e da roça correspondem àquelas que ordenam o grupo doméstico humano, exceto pelo fato de serem estruturadas em termos de um regime sobrenatural. Portanto, a sociedade da natureza seria o mundo doméstico humano na sua forma ampliada (1994, p. 220; ver também INGOLD, 2000). Assim, o autor encontra uma correspondência entre diferentes escalas de relações (ver STRATHERN, 1995), incentivando a busca por padrões comuns em atividades sociais e culturais aparentemente não relacionadas. É com base nessa idéia de homologia entre natureza, sociedade e supernatureza que demos início a este artigo. Para isso, centramos nosso interesse na busca de padrões comuns entre diferentes fenômenos, neste caso *santos*,

encantados e panema, propondo uma ligação entre ambos, além de um movimento de traços e substâncias quase materiais.

A referida busca é igualmente inspirada pelo argumento de Stephen Gudeman sobre concepções de natureza, com base na economia da casa no Andes Colombianos. Este autor (com RIVERA, 1990) produz um relato etnográfico detalhado de um modelo de economia concebido por camponeses colombianos, no qual a casa tem uma importância excepcional, pois sua economia situa-se em ações cotidianas de pessoas trabalhando no meio ambiente. A fonte última de força (*la fuerza*) para os camponeses dos Andes orientais está situada na terra, ou seja, as pessoas ganham força ajudando a terra a produzir e comendo ou vendendo os produtos que nela são plantados. Segundo Gudeman, não se atua sobre a terra. Ela não é um objeto de trabalho; ao contrário, é a força por detrás da vida humana. Ao mesmo tempo, toda a força vem de Deus. Há um ciclo que se inicia com a colheita crescendo da terra; esta colheita é comida por animais que, por sua vez, servem de alimento aos seres humanos. Os camponeses, então, retornam sua força para a terra, capacitando-a a produzir novamente. Esta visão da terra como uma força tem por base a noção da casa como o *locus* do movimento de pessoas e produtos por meio de suas fronteiras ao longo do tempo. O modelo da economia da casa é, portanto, baseado na natureza e divinamente sancionado, fornecendo a base para práticas de convivência e para a participação na economia mais ampla.

O exemplo anterior evidencia a importância da compreensão do fenômeno de que se reveste a força que transita entre os mundos natural, social e supernatural. Podemos dizer, de acordo com o modelo de economia dos camponeses colombianos, que os seres humanos necessitam capturar tal força para que uma continuidade econômica e social possa existir. Na visão destes camponeses, a terra possui uma força transcendente cuja origem situa-se fora de seu mundo imediato. No entanto, o modelo de economia da casa torna-se pouco claro e dá margem para alguns questionamentos. Como, exatamente, este poder é extraído e convertido em potencial humano? Como a terra recebe sua agência parcialmente produto do trabalho humano e parcialmente inspiração divina?

Os conceitos de poder e localidade foram recentemente examinados de maneira precisa em *Art and Agency* (GELL, 1998). Nesta obra, uma das questões tratadas é: de que maneira objetos naturais e artificiais, como pedras ou imagens, adquirem intencionalidades complexas? Dada a observação do senso comum, isto é, de que uma pedra é uma pedra - inanimada, não-inteligente, sem vida biológica e assim por diante -, por que lhe são atribuídas qualidades humanas? Parte da complexa e estimulante resposta de Gell recorre à “pessoalidade distribuída”, ou seja, ao fato de que a presença de uma pessoa pode estar evidente não apenas em seu corpo físico, mas em tudo aquilo que existe nos seus arredores e que pode testemunhar sua existência, como em seus trabalhos de arte ou em partes destacadas de seu corpo (por exemplo, unhas e cabelos). Da mesma maneira, um artefato religioso (uma imagem) tem uma “pessoalidade distribuída”, posto que também representa uma força ou poder divino.

Segundo Gell (1998, p. 153), a agência da imagem é trabalhada essencialmente nos bastidores, podendo curar, trazer fertilidade ou malefícios em qualquer lugar ou tempo. Ele argumenta que a pessoa e a obra de arte ocupam posições equivalentes nas redes de interação da agência social humana. No entanto, tal percepção depende de uma “concepção externalista de agência”, segundo a qual os efeitos sociais de um objeto dependem de suas ações externas e não do que este objeto seja internamente. Isto não quer dizer que uma noção de transcendência ou mesmo de natureza (como fala Descola) seja necessária. Como Descola e Gudeman, Gell encontra uma série de correspondências entre processos que envolvem a troca de força de um agente para outro. Segundo ele, isto pode acontecer por meio da socialização da natureza, do feitiço, da idolatria ou da produção econômica.

Neste trabalho, será explorado como as noções de poder (potência, mágica ou mística) correspondem entre si e o que as relações entre esses poderes indicam a respeito da noção de natureza e de identidade social. Para tanto, será utilizada a etnografia de uma povoação ribeirinha da Amazônia brasileira (município de Óbidos). A preocupação maior estará voltada ao lugar onde as intencionalidades estão localizadas com relação aos diferentes tipos de força. Vale destacar que a identidade social dos ribeirinhos tem por base o grande valor atribuído por eles ao

seu ambiente comunal na várzea e aos discursos marginalizadores das elites urbanas que os vêem como caboclos atrasados e preguiçosos. Portanto, pretendemos mostrar algo mais explícito sobre o povo ribeirinho e seu lugar nas histórias e sociedades da Amazônia.³

Para iniciar a discussão, é necessário explicar as diversas formas de potência. A primeira refere-se aos *santos* e sua interção na vida cotidiana para ajudar ou curar pessoas que rezam e lhes fazem oferendas. A segunda situa-se na ação dos *encantados* que habitam os vários domínios ecológicos; são espíritos invisíveis, quase humanos, ambíguos e que possuem relações antagonísticas com os ribeirinhos. A terceira, uma forma de poder derivada de uma concepção de má sorte na caça e na pesca, denomina-se *panema*. Segundo este poder, ao se tornarem empanemados, os homens incorporam uma força que os impede de caçar e pescar.

O questionamento contido neste material é essencialmente derivado da discussão precedente, na qual nos perguntamos como ações e poderes eram atribuídos a pessoas e a objetos e como se dava a transferência de poderes entre eles. Interessávamos saber se o universo dos santos e encantados, que inclui panema, “expressa uma projeção das relações internas do sistema social”, como escreve da Matta (1973, p. 91). O que seria, então, a relação entre cosmologia e estrutura social? Estas perguntas tomam uma forma interessante no contexto da Amazônia, em virtude de sua própria natureza histórica: uma diversidade de influências culturais que têm sido consistentemente moldadas por ideologias políticas, pela imposição do catolicismo e por uma economia orientada para o extrativismo e a exportação. Entre tantas turbulências, como é possível existir uma padronização recorrente das relações entre as esferas material e moral da vida social? Como é possível que as pessoas permaneçam na qualidade de agentes de suas próprias representações?⁴

As cerca de 800 pessoas que vivem na pequena povoação de várzea, no município de Óbidos, no curso principal do Baixo Amazonas (Estado do Pará), estão distribuídas em uma longa linha de casas agrupadas em redes de parentes por cerca de 30 km ao longo do rio, com extremidades limitadas por tributários do Amazonas. Elas vivem em uma área composta por duas Comunidades de Base (CEB), em cada uma das quais há uma capela que atua de acordo com o seu foco e suas de

atividades econômicas sazonais, que vão da agricultura à criação de animais e à caça, além da venda de peixe, atividade que, atualmente, domina sua economia artesanal e seu regime de trabalho. A terra é inundada, anualmente, quando o rio enche. Portanto, essas pessoas não apenas vivem na margem de um grande rio, mas também vivem sobre o rio - e algumas vezes dentro dele - por vários meses durante o ano, fato que se reflete na sua economia simbólica. A povoação não é uma entidade homogênea, uma vez que há um grau de diferenciação econômica e política, derivado da propriedade de materiais, do acesso ao trabalho de parentes e de diferentes histórias familiares. No entanto, há um intenso relacionamento por meio de parentesco consanguíneo afim ou compadrio, e é apenas por meio destes laços de parentesco que alguém pode ganhar acesso à terra e à água. Há um sentido de tutela coletiva da área circundante associado à proximidade residencial e ao uso continuado cujos limites, de forma geral, são consensuais com relação às comunidades vizinhas. Este sistema tradicional de propriedade tem sido contestado recentemente com o desenvolvimento da pesca em larga escala e com a invasão destas áreas comunais por pessoas de fora (ver McGRATH et al, 1993).

A igreja católica tem sido a instituição dominante na área desde o início da colonização européia. De fato, as primeiras vilas e cidades no baixo e médio Amazonas eram missões estabelecidas pelos missionários. Nelas, os índios foram reduzidos, passando a trabalhar para a igreja, que os converteu ao cristianismo. A normalização dos meios de comunicação levou a uma “tupinização” generalizada (ver MORAN 1974) e a uma padronização de diversos grupos trazidos sob controle colonial. Assim, alguns aspectos de culturas ameríndias dos povos Tupi foram transformados - alguns diriam degradados - e incorporados nas recém-criadas populações “caboclas”, que passaram a viver em ou próximos de centros urbanos.

Atualmente, o tipo de catolicismo praticado nas regiões rurais da Amazônia é denominado “popular” (WAGLEY, 1976; LIMA, 1992; MAUÉS, 1995). Dentre alguns etnógrafos que se interessaram pela região, Galvão foi o primeiro a pesquisar a religião e cosmologia dos campesinatos ribeirinhos. Seu propósito geral era mostrar que o sincretismo da religião popular amazônica não deveria ser entendido

como um simples amálgama de idéias e práticas ibéricas e indígenas, uma vez que é resultante de fatores históricos e politicamente específicos e está relacionado à adaptação ecológica. Segundo ele, há pouca integração e correspondência entre os dois mundos (o dos santos e o dos encantados), que seriam de duas diferentes ordens com pouca ou nenhuma sobreposição. O sincretismo era, ao contrário, situado na evolução destas ordens e em sua aptidão para a “nova ordem”. O autor nota ainda (1953, 1955) que os habitantes de Itá (Gurupá), nos anos 1940, afirmavam que eram “bons católicos”, apesar de sua crença em espíritos ruins e de suas visitas a pajés (xamãs) para curas.

Maués (1995), outro etnógrafo da religiosidade da Amazônia, também sugere haver diversas fontes para as práticas religiosas da região. Ele argumenta que santos e encantados são integrados em um modelo cosmológico do universo, demonstrando como estes se encontram estruturalmente relacionados entre si. Além disso, enfatiza que há inconsistências neste modelo, tendo em vista um certo grau de heterogeneidade nos relatos dos informantes. O autor afirma que a integração de múltiplas influências em um mapa cognitivo “é incapaz de ser verbalizada explicitamente em sua totalidade” (1995, p. 254). Tais correspondências sugerem um certo grau de coerência entre as várias influências ideológicas presentes na religião do interior amazônico. Além do mais, refletem uma indicação clara da separação entre igreja católica e cultura popular. De fato, o argumento de Maués é o de que o grau de controle eclesiástico sobre as crenças e práticas laicas deve ser o tema central no estudo da religião amazônica.

Uma observação é ainda necessária a título de introdução. Em sua história acerca do xamanismo na Amazônia peruana, Gow (1996) argumenta que o uso de alucinógenos em curas xamânicas em cidades da área é de origem não-indígena, como seria de se esperar. A prática e a ideologia da ayahuasca tem sido produzida por meio da história da urbanização e da colonização em meio à população urbana mestiça. Gow especula que o xamanismo de ayahuasca desenvolveu-se como uma forma de cura para os males da dominação colonial. Este não é o caso da Amazônia brasileira. Nela, os ribeirinhos não desenvolveram uma maneira de curar suas injúrias históricas. Segundo eles, ao se atrelarem

em obrigações contratuais, os santos servirão como um lembrete imaginativo constante da história de violência colonial.

A discussão seguinte é orientada para a iconografia e eficácia dos santos. Uma consideração mais completa sobre os modismos na devoção aos santos (p. ex. CHRISTIAN, 1972) e os tipos de relações e trocas entre diferentes categorias (p. ex. PINA CABRAL, 1986) serão reservados para outro momento.

OS SANTOS E SUAS IMAGENS

À guisa de introdução, seria oportuno mencionar que o culto local dos santos na Amazônia veio a ser colocado sob controle da igreja apenas nos últimos cem anos (MAUÉS, 1995). Na tentativa de padronizar (romanizar) a religiosidade popular e controlar a proliferação de poderosos santos locais, a igreja introduziu novos cultos, como o do Sagrado Coração de Jesus, bem como colocou em efeito uma série de outras medidas. Há, portanto, um aspecto político na continuidade da devoção aos santos, localizada no fato de que leigos (certamente em Óbidos e em Vigia, local estudado por Maués) percebem a igreja impondo demasiado controle na expressão de sua atitude religiosa. Além do mais, a prática contemporânea do catolicismo não pode ser entendida sem que seja levado em consideração o surgimento de cultos protestantes, altamente críticos da tendência idolátrica dos católicos que está profundamente enraizada na visão de mundo dos ribeirinhos.

Dentre as categorias de santos na Amazônia, incluem-se santos padroeiros de comunidades de dimensões variadas, santos com grande número de adeptos (como Nossa Senhora de Nazaré, em Belém) e santos pessoais, os que contam com a devoção de indivíduos específicos (ver MAUÉS, 1995). Da mesma forma que alguns são mais poderosos que outros (quanto mais velho e mais perto de Cristo, mais milagroso), determinadas imagens de santos são ditas mais potentes que outras. Geralmente, as imagens mais efetivas são aquelas que foram perdidas e posteriormente achadas. Ainda que as razões de tais diferenças sejam importantes, no momento, esta discussão estará voltada aos princípios subjacentes à idéia do referido poder, de forma a detectar um padrão nessas imagens. Com relação a isto, há três elementos, ambos associados à prática ritual. O primeiro é a inauguração de um santo em uma

instalação específica; o segundo, a celebração do dia consagrado ao santo; e o terceiro, o poder da imagem de um santo de incorporar o ser divino e realizar milagres.

No nível da localidade, excluindo o resto da paróquia, há dois tipos de santos: o doméstico e o comunal. É comum observar em muitas casas um altar doméstico, também conhecido por *casinha*, dedicado a um santo. As imagens nele contidas são passadas de geração a geração e algumas têm a reputação de um século. Situada em um invólucro de madeira, a casinha é, freqüentemente, decorada com flores frescas, velas, um copo de cachaça ou água – que deve estar próximo ao santo –, bem como uma seleção de outras oferendas. Fitas coloridas são amarradas na imagem e tocadas quando de uma reza. Certa feita, uma mulher relatou que cada casinha deve conter um casal de santos, como São Sebastião e Nossa Senhora da Batalha, porque contribui para a felicidade das pessoas. O altar é, de longe, o item mais bem cuidado e mais belo da casa, seu interior é decorado também com fotografias de mulheres brancas, retiradas de revistas. Se não há uma casinha, pode haver um ícone de um santo, por exemplo, retratos da família e fotografias de revistas colados na parede. Os ribeirinhos dizem usualmente que a beleza das imagens e dos ícones é “coisa para fazer a gente feliz” por ser agradável aos olhos. Assim, um paralelo é traçado entre as faces das mulheres brancas e a santidade, uma vez que, segundo a comunidade pesquisada, elas são parecidas com a imagem da Virgem Maria. Há, portanto, uma conexão explícita entre a face branca, o santo e o sagrado.

Os altares domésticos têm grande importância para a vida de cada pessoa daquele lugar. São o foco de devoção religiosa em bases regulares, com relações intensas e íntimas baseadas em troca generalizada estabelecida por meio de um fluxo de rezas e favores solicitados. É interessante o fato de que uma pessoa pode entrar em uma relação contratual para usufruir benefícios sob a custódia de um santo. Para os ribeirinhos, os santos são associados a um amplo espectro de questões práticas, tais como doenças e sucesso em atividades econômicas. Sua benevolência é obtida por meio de uma promessa e uma oração ou reza por parte de um indivíduo. Por exemplo, Rosí, um informante que pediu ajuda a um santo para que sua esposa ficasse melhor de uma doença, prometeu matar um boi para o próximo festival daquele santo assim que seu pedido fosse atendido. Ele cumpriu sua promessa doando carne a

todos os presentes, ocasião em que o voto original foi lembrado e agradecido ao santo. Sua esposa fez ainda melhor, matou e distribuiu um boi inteiro na festa de santo seguinte. Este tipo de troca direta cria laços pessoais duráveis entre o indivíduo e o santo. Por outro lado, se a promessa não fosse cumprida, isto é, se Rosí não matasse o boi quando sua esposa tivesse melhorado, o santo poderia puni-lo (ver GALVÃO 1955, MAUÉS 1995).

De maneira geral, reconhece-se que santos, como São Sebastião, São Pedro, São João, São Lázaro e Santo Antônio, são milagrosos porque estiveram próximos de Jesus, por conseguinte são próximos de Deus. Os mais recentes, como Nossa Senhora de Fátima, são menos milagrosos. Alguns dos santos mais poderosos podem adquirir uma importância especial se, por exemplo, são associados à ajuda em tempos de crises, tais como epidemias. Este foi o caso de São Sebastião que, segundo os ribeirinhos, protegeu muitos de seus habitantes de um surto de cólera nos anos vinte. Desde então, seu dia é celebrado com uma novena seguida de uma festa, com balões, fogos de artifício e com a morte de um garrote.

Mas, como um santo passa a adquirir reconhecimento em um dado local? Ele necessita realizar milagres. Assim, passará a ser considerado poderoso e sua imagem será instalada em uma capela ou na “casinha” de alguma habitação, de acordo com um certo procedimento. Para a inauguração, deve-se solicitar a um padre que abençoe a imagem e a instale na casinha, ao que também se seguem rezas e de fogos de artifício. Como eles dizem, este é o batismo da imagem material.

As imagens são compradas em uma loja ou na casa paroquial, sendo usualmente fabricadas em grande quantidade na Região Nordeste. Normalmente, o padre se recusa a benzê-las, justificando que já vêm benzidas da fábrica. Na verdade, a igreja tenta desencorajar a proliferação dos poderes dos santos, talvez - e sem muita surpresa - atendo-se a uma versão da potência divina como “bem limitado”. Não obstante, os varzeiros e ribeirinhos, entre outros, persistem em manter seus altares de santos em cabinets belamente feitas e decoradas, combinando o estético com a experiência do sagrado. No lugar da benção do padre, os membros do grupo doméstico oferecem uma reza, chamando o santo para a imagem. Esta consagração do tipo “faça você mesmo” dá à imagem uma importância singular e aos membros do grupo doméstico

uma ligação direta e personalizada com o divino. Como tal, ela representa uma subversão deliberada da igreja católica.

Por outro lado, se a imagem de um santo foi doada pela igreja principal da paróquia, será colocada em uma capela. A doação se dá quando da fundação de uma comunidade que, normalmente, passa a ter o nome do santo que foi doado. Neste caso, o padre instala a imagem, consagrando-a com bênçãos e orações. Uma vez instalado, o dia do santo deve ser observado e respeitado. Isto se aplica tanto para santos pessoais quanto para os comunais. De acordo com um informante, o santo ficaria aborrecido caso isso não ocorresse: "Ele precisa de presentes em seu aniversário, como qualquer pessoa". É como se o santo fosse um amigo que ficaria aborrecido se seu aniversário fosse esquecido. Estes ícones, oficialmente fornecidos e endossados, contrastam com os ícones domésticos.

Segundo os ribeirinhos, o poder milagroso de um santo pode ser invocado por meio de inauguração, batismo, bênçãos, rezas, bem como por meio de celebração, cuidado e respeito contínuos com a imagem, por exemplo, honrando o dia do santo. As trocas íntimas e diretas entre santos e pessoas estabelecem relações duráveis. Um outro aspecto do poder de um santo pode ser encontrado no poder visual de sua imagem, particularmente em sua face. É a semelhança da imagem com o santo que faz com que aquela contenha traços do poder do santo. Esta semelhança é significativa para as conexões que pretendemos estabelecer neste artigo.

Há dois pontos que se seguem. Primeiro, santos são seres com poderes derivados de Deus, estão localizados no céu e, ao mesmo tempo, estão presentes em suas imagens. Nos termos colocados por Gell (1998), estas imagens são como embaixadores políticos, uma vez que representam a agência distribuída do santo (e talvez de Deus, em última instância). Portanto, ainda que haja apenas um São Pedro que ajuda os pescadores, há múltiplas distribuições de sua eficácia em imagens de plástico ou de madeira. A imagem é o corpo do santo em forma de artefato. Mesmo que seu poder derive de Deus, os ribeirinhos falam que também reside na imagem. Por esta razão, deve-se rezar de frente para a imagem, olhando todo o tempo para ela, de forma a que possa haver uma comunicação direta. Assim, a divindade é conectada à semelhança visual entre a imagem e a agência que ela representa.

Em segundo lugar, cada santo é associado a seus distintos poderes, mas é a imagem que de fato possui ou mantém a potência. Portanto, "poder" não é um princípio abstrato do cosmos; está localizado, definitivamente, na imagem do santo. Em outras palavras, imagens individuais podem ter sua própria reputação e história, que vêm a ser associadas a famílias e a comunidades particulares⁵. Christian, em seu estudo sobre a religião do norte da Espanha, percebe os altares dedicados a santos como "estações de transformação de energia - os *loci* da transformação da energia divina para propósitos humanos e da transformação da energia humana para propósitos divinos" (1972, p. 101). Esta formulação não apenas captura de forma precisa a natureza da troca, mas também a importância estratégica da materialidade e da agência da imagem. Maués (1995) também afirma que o ícone é tanto uma metáfora quanto uma metonímia para o santo. Dado que alguns ícones são mais poderosos que outros, podemos também dizer que o ícone é a força do santo.

Mencionamos anteriormente uma conexão entre semelhança visual e forma material que foi exemplificada com fotos de faces brancas circundando o santo, dando base à beleza da imagem. Na feitiçaria, para se ganhar acesso ao corpo de uma pessoa, esta idéia é invertida. Intenções maléficas podem ser transmitidas para a fotografia de uma pessoa. Mas, nem todas as fotografias são igualmente boas para tal intento, vai depender do tipo de olhar e dos traços do ser na imagem. O princípio, neste momento, como no culto dos santos, é que a feitiçaria, ou qualquer forma de poder místico, pode ser atrelada à imagem em virtude da presença da pessoa, o que denominamos *traços de ser*. Portanto, a representação material (que é um artefato humano, não nos esqueçamos) contém poder. Como veremos, o conceito de *panema* é baseado no mesmo princípio. É importante ressaltar que as fotografias não roubam as almas dos ribeirinhos, mas que algumas incorporam algo do traço da pessoa, da mesma forma que algumas imagens comportam o traço do santo. A nível prático, a multiplicidade de imagens de santos é uma forma de aumentar os *loci* de potência disponíveis aos varzeiros, passando por cima dos canais oficiais de transporte e comunicação divinos. Desta forma, fotografias e imagens representam, respectivamente, a agência distribuída da pessoa e do ser espiritual e, ao menos na teoria de Gell, trabalham com base nos princípios intimamente associados.

ENCANTADOS E BICHOS

À parte os santos, o mundo do divino é também habitado por vários seres, como encantados, mães de bicho, bichos visagens, visagens, e por várias criaturas folclóricas, como o curupira e a cobra grande. São seres freqüentemente maléficis que encantam as pessoas e que estão intimamente associados com os vários domínios ecológicos (o rio, a correnteza, os buracos profundos no seu leito, o lago, a floresta e a cidade encantada no fundo do rio), portanto, localizados fora da povoação. Alguns animais, como o boto cor-de-rosa, são também considerados encantados; outros têm mães espirituais (as mães de bicho) que os protegem da interferência humana. Normalmente, as pessoas tendem a respeitar as mães espirituais, evitando invocar sua malineza, que pode ser provocada por mulheres menstruadas, pela pesca e caça excessivas ou quando alguém fala mal dos espíritos (MAUÉS, 1999). Um confronto deliberado pode ocorrer caso uma pessoa grite e provoque um espírito ou animal.

Os encantados podem causar três tipos de males para os seres humanos. Podem causar doenças, enviando um espírito maléfico ao corpo de uma pessoa; podem raptar pessoas e trazê-las para a cidade encantada no fundo do rio; e podem causar acidentes, como virar uma canoa ou naufragar um barco no meio do rio. Mesmo sendo essencialmente "pessoas", os encantados têm inveja da humanidade dos humanos. Por isso, qualquer coisa que os lembre sua natureza inumana, tal como o sangue menstrual, é o suficiente para provocar sua malevolência. Apenas pajés e outras experientes locais têm habilidade de curar a malineza por eles provocada. Há alguns debates, tanto em nível local quanto acadêmico, sobre se o escopo de seres e animais encantados deve ser classificado em uma única categoria. No entanto, neste momento, nossa pesquisa volta-se apenas para o fato de que estes seres híbridos, sobrenaturais e naturais, têm agência no mundo e são geralmente antagonísticos em relação aos seres humanos.

Ao contrário do que acontece com relação aos santos, a maioria das pessoas evita contato com os encantados porque os consideram malevolentes e traiçoeiros. Eles materializam-se de acordo com sua localização no ambiente, ocorrendo principalmente em lugares de água; podem manifestar-se transformando-se em corpos humanos visíveis ou

em animais, como o boto ou a sucuri (que se transforma na cobra grande). Estas criaturas são vingativas e habitam o ambiente que circunda a área da comunidade. Diferente das imagens dos santos e das fotografias, estas mudanças e sua realidade não dependem da agência humana. Sendo a natureza o domínio dos encantados (não de Deus ou dos santos), os seres cristãos não têm lugar neste ambiente. É um mundo de fluxo e de incerteza, personificado nas capacidades transformacionais e de encantamento dos encantados. Assim, natureza e supernatureza tornam-se uma.

Talvez o melhor e mais conhecido exemplo de encantado seja o boto. Em sua aparência física, ele tem as cores branca e cor-de-rosa, e sua genitória, tanto masculina quanto feminina, é similar a dos humanos. Para algumas pessoas, os botos são considerados uma praga. Eles dizem que durante o período de cheia os pescadores deixam redes de pesca na água, esticadas e amarradas em galhos, por algumas horas. Se um boto vir um peixe na rede, ele tentará arrancá-lo de lá, causando um grande estrago. Botos cor-de-rosa têm ainda a reputação de virar as canoas e tentar afogar pescadores.

Há uma série de histórias sobre botos,⁶ dentre as quais, existe uma em que ele se transforma no arquétipo de um colonizador branco europeu do século XIX e vem à margem trajando paletó branco, chapéu panamá branco e sapatos pretos. Dizem também que os botos podem atrair os seres humanos para uma cidade subaquática, o chamado *encante*, da qual eles nunca retornam. Nesta rica cidade ninguém trabalha, há abundância em tudo, inclusive todos os luxos materiais, como máquinas de lavar roupa, belas roupas, casas de tijolo etc. Além do mais, é também um lugar onde todos são iguais e tudo é compartilhado (SLATER 1994). No entanto, a origem da riqueza é desconhecida, pensa-se que foi adquirida por meios escusos. Mas, tendo em vista que os botos são *de fora*, sua riqueza não é merecida.

Geralmente, as histórias contadas giram em torno da aparente malevolência e das metamorfoses do boto. Por exemplo, um boto pode transformar-se em ser humano por sua própria vontade e tornar-se um amante irresistível. Isto acontece normalmente nos festivais de santos, quando ele vai à dança e seduz uma mulher atraente, eventualmente levando-a para a floresta. Os botos podem tornar as pessoas doentes ou loucas, especialmente mulheres, se estas forem para a

margem do rio quando estão menstruadas. Ao ser alertado da presença da mulher pelo cheiro do sangue, tudo o que ele necessita fazer é olhar para ela do fundo da água (não é de surpreender que o olho seco do boto seja usado em magia de amor).

De acordo de Slater (1994), os dois elementos centrais das narrativas sobre o boto são o encantamento e a transformação. O boto é um invasor no domínio humano, que faz o mal e seduz pessoas. Suas histórias revelam uma figura altamente ambígua, evidenciando uma percepção do movimento por meio de fronteiras naturais e sociais e um interesse em influências externas. Em vista disso, são orientadas na direção do exótico e do estranho.

OS DE FORA E OS DE DENTRO

Santos e encantados representam dois diferentes regimes pragmáticos. Os primeiros protegem os seres humanos; os segundos protegem os animais. Aos santos corresponde um mundo fixo, porém múltiplo; aos encantados, um mundo fluido. O regime dominante, e que oculta o mundo dos encantados, é o cristão. No entanto, o que parecem ser práticas e idéias diversas e não-relacionadas são, na verdade, parte de um mesmo arcabouço ideológico, mesmo que não coerente. É necessário ressaltar que estes dois esquemas não são conectados na exegese local, como se estivessem engajados em algum tipo de batalha cósmica. Mas, esta é uma análise e interpretação do empiricamente separado que busca conexões.

Poderíamos, neste momento, seguir Descola e argumentar que tanto santos quanto encantados correspondem a tipos de relações com "outros poderosos". Os santos se aproximam do padrão paternalístico, que estende o crédito e do qual as pessoas são dependentes para sua reprodução social. Os encantados, em particular o boto cor-de-rosa, correspondem ao estereótipo do colonizador, inconfiável, indo e vindo, sempre tentando obter algo a troco de nada, como roubar o peixe da rede. Poderíamos ir ainda mais além e traçar relações, ao estilo de Taussig (1981), entre o boto como o gringo e o capitalismo mercantil periférico. Retornando à introdução, poderíamos dizer que a homologia entre a natureza e o "outro" refere-se à correspondência entre ambiente habitado por encantados e o estrangeiro branco explorador,

representando o capitalismo.

Maués, em uma discussão fascinante (1995, p. 202-15), encontra igualmente um padrão conceitual nos mundos aparentemente díspares de santos e encantados, tal como são vistos pelos vigienses, que pode ser aplicado ao Baixo Amazonas. O autor argumenta que ambos são seres complementares, ainda que distintos (id., p. 205), e originalmente foram seres humanos que, após a morte, tiveram suas almas santificadas (dependendo de sua vida pregressa) ou encantadas (independente de sua vida pregressa). O caminho a ser seguido pela alma é decidido por Deus. Os encantados estão primariamente associados com áreas naturais, enquanto santos ocupam o espaço sobrenatural (o céu). No entanto, ambos estão presentes no mundo dos humanos, o que contribui para sua ambigüidade, uma vez que podem tanto causar o mal quanto curar e também podem transladar de um lugar para outro. Para Maués, o universo ribeirinho encontra-se dividido em três níveis contíguos: o plano divino de Deus e dos santos (sobrenatural), o plano social das pessoas, dos santos e dos encantados (cultura) e o plano encantado dos encantados (natureza).

Esses três níveis não são fixos, há movimento e mediação entre eles. Seres humanos têm acesso direto aos santos, mas apenas contato indireto com os encantados, posto que o pajé é o único ser humano capaz de chama-los ou de vê-los. De fato, a homologia proposta por Maués é complexificada pela presença da figura do pajé, que é deixado de fora de seu esquema (1995). Da mesma forma que o encantado, o pajé pode viajar entre o fundo do rio e o mundo humano da vila. Mas, ele o faz apenas para encontrar os encantados e chamá-los para seu trabalho de cura. Apesar de estar conectado com o plano não-cristão, o pajé se considera muito católico porque vê sua vocação como parte da misericórdia que Deus possui para com todas suas criaturas (ver HARRIS, 2000). Desta forma, é possível compará-lo a uma imagem de santo. No entanto, ele é um ser que incorpora as ambigüidades e conexões concebidas localmente entre seres cristãos e não-cristãos. Estas idéias serão discutidas na conclusão deste artigo.

Com relação às conexões entre forma material, suas transformações e eficácia mágica, e entre as trocas voluntárias e involuntárias entre contribuintes e recipientes, podemos dizer que santos e suas imagens carregam o traço do santo, o que torna a imagem

poderosa. Esta força é ativada na reza e por meio do olhar para a imagem. Encantados, por sua vez, não têm forma fixa e podem mover-se de animal para humano e para qualquer lugar. Seu poder se faz na forma como podem afetar os corpos humanos e deixar traços de suas transformações. Este fato será abordado na próxima seção, na qual será explicado como a potência é atribuída a objetos materiais e como isso se relaciona à questão da visibilidade.

PANEMA E SUBSTÂNCIA

No curso de suas atividades práticas, as pessoas engajam-se com seu ambiente de uma forma direta. Pescadores adultos, criadores de gado, agricultores e caçadores trabalham com um conhecimento assumido e incorporado, construído ao longo de muitos anos. Os encantados, por pertencerem a um outro esquema de vida, não fazem parte deste conhecimento. Eles são de uma ordem invocada nos momentos de dificuldades ou quando o trabalho não dá certo. Ou seja, as pessoas se tornam conscientes das representações de suas práticas quando a continuidade da vida prática é interrompida ou simplesmente não funciona. Um exemplo disso é a *panema*.

A maioria dos etnógrafos das comunidades tradicionais da Amazônia (p. ex. WAGLEY, 1976; GALVÃO, 1979; LIMA, 1992) registra vários casos de panema. Galvão a define como um poder mágico impessoal que pode infectar qualquer pessoa, animal ou coisa. Trata-se de uma força essencialmente negativa e temporária (GALVÃO 1979, p. 58). Sua causa é conhecida dos agentes humanos, mas a má sorte é causada por forças extraordinárias, com o poder de tornar uma pessoa incapaz de ação efetiva (GALVÃO 1979, p. 58-9). A panema se manifesta em áreas precisas da atividade humana, como a pesca e a caça, e as pessoas apenas descobrem sua má sorte após uma série de expedições mal-sucedidas, nas quais o fracasso não pode ser atribuído à falta de conhecimento ou a fatores de risco em geral. Mas, por que caça e pesca e não agricultura? Quais são as causas da má sorte?

Para explicar a importância da *panema* neste trabalho, é necessário documentar suas causas. Durante nossa pesquisa, seguindo a lista de causas de panema produzida por etnógrafos anteriores (ver WAGLEY 1976; GALVÃO 1979, p. 59), foi perguntado aos ribeirinhos

da região de Óbidos se eles viam as mesmas conexões. Para melhores esclarecimentos, será apresentada a lista abaixo como uma tipologia ideal (é importante ressaltar que nem todos os informantes concordaram). Ressaltamos que apesar de os dados estarem apresentados conforme Da Matta (1973, p. 69-70), temos outras conclusões.

- 1) Se uma mulher grávida come caça ou peixe pegos por um homem, provavelmente este pode pegar panema;
- 2) se uma mulher menstruada entra em contato com equipamento de caça ou de pesca de um homem, ele pode pegar panema;
- 3) se os ossos de um animal ou espinhas de peixe são jogados fora da casa e comidos por animais domésticos, o homem que pegou o animal ou peixe pode pegar panema, bem como os cachorros que comeram suas entranhas;
- 4) se o sangue da caça ou as entranhas do peixe são pisados por alguém, a pessoa que pegou o animal ou peixe pode pegar panema;
- 5) se alguém urina ou defeca nos ossos ou entranhas que foram jogados fora, o caçador ou pescador pode pegar panema;
- 6) se um peixe ou animal caçado é dado a um estranho, o equipamento de caça ou de pesca pode ficar empanemado;
- 7) se um amigo ou parente tem inveja do sucesso de outra pessoa na pesca ou na caça, pode causar panema à pessoa objeto da inveja (pissica) e mau-olhado;
- 8) se um peixe ou caça muito desejado não é fornecido a uma mulher ou criança, o marido/pai pode pegar panema.

Com esta lista, observamos que a lógica subjacente à panema, na visão local, opera da seguinte forma: "se temos isto e aquilo, portanto temos panema". Da Matta (1973, p. 70) nota que há dois elementos ativos na equação: o que causa panema, e um outro passivo, a pessoa ou objeto que pega panema. Todos os casos são direta ou indiretamente relacionados à alimentação, sendo o peixe e a caça os principais transmissores. No entanto, peixe salgado e carne fresca de gado não causam panema. A pessoa que pega panema é aquela que usa o equipamento de caça ou de pesca e captura caça ou peixe. Em vista disso, Da Matta produziu uma análise estruturalista da coerência subjacente aos dados de Wagley e Galvão, segundo a qual a panema é causada pelo contato de carne ou peixe crus ou recentemente pegos (ou

do próprio caçador) com uma pessoa ou objeto, em uma relação ambígua ou transitória entre natureza e cultura.

Os exemplos 1 e 2 envolvem uma mulher grávida ou menstruada. Segundo os ribeirinhos, uma mulher menstruada não deve se aproximar da água ou ir para longe de sua casa porque pode atrair entidades maléficas. Conforme citamos, estas entidades (encantados) se enfurecem com o cheiro de sangue e tentam vingar-se. Neste caso, o boto, por exemplo, necessita apenas olhar para a pessoa e, desta forma, levar a sua sombra embora, deixando-a assombrada, sem sombra e, em consequência, doente ou louca (lesa ou maluca). A mulher grávida encontra-se em posição similar à menstruada, ainda que tenha mais poder. Ela pode repelir espíritos, matar cobras simplesmente olhando-as ou cuspidando no chão e até mesmo fazer com que flores murchem apenas "atingindo-as com o olhar". Mas, apesar de estar bem protegida em decorrência da gravidez, poderá causar algum mal ao desenvolvimento do feto ou ao marido.

Segundo os ribeirinhos, uma mulher grávida tem substâncias poderosas operando em seu interior (o sangue e o sêmen) que podem alertar os espíritos da presença humana, mesmo depois que o animal ou peixe foi morto, porém antes que tenha sido transformado em alimento consumível. Eles dizem que equipamentos de caça e de pesca, assim como os homens, também podem pegar panema caso tenham contato com uma mulher grávida ou menstruada. Suas substâncias ativas enfurecem os espíritos e estes, por sua vez, incapacitam os homens que deixam a comunidade para apanhar animais ou peixe. Esta incapacidade, portanto, é panema e alguém que a tenha é chamado empanemado.

A presença de substâncias continua tendo importância nos exemplos 3, 4 e 5, segundo os quais espinhas de peixe, ossos de animais e sangue precisam ser corretamente descartados, ou seja, jogados de volta no rio ou lago, ou colocados em um buraco, de forma que cachorros não os comam e pessoas não urinem ou defequem sobre eles. É aconselhável que enquanto as pessoas comam, os ossos e espinhas permaneçam sobre a mesa até o final da refeição. Para aquele povo, ossos e entranhas de animais e de peixes constituem manifestações do animal até então vivo. O mesmo é dito do equipamento utilizado para a caça e a pesca que, segundo eles, contém a força de todos os animais e peixes que foram caçados ou pescados. Portanto, quanto mais velhos e usados, melhores e

mais fortes serão os equipamentos, porque serão altamente bem-sucedidos e terão potência.

Neste momento, observamos uma correspondência notável entre os referidos equipamentos e as imagens de santos. Algumas imagens são melhores que outras da mesma maneira que alguns equipamentos de caça e de pesca são mais bem-sucedidos que outros. Seria talvez mais preciso dizer que cada caçador ou pescador tem uma relação pessoal com seu equipamento e que esta intimidade gera a potência do mesmo. Um paralelo sobre isso pode ser encontrado na maneira de como o poder do santo está contido na forma material da imagem.

Com relação aos exemplos 1 a 5, em síntese, podemos dizer que a fertilidade apresenta-se como algo em comum, seja humana ou animal. O apropriado ordenamento desta fertilidade permite que a comida seja produzida e consumida sem incrementar perigo no futuro. Os exemplos seguintes (6, 7 e 8) mostram um padrão ligeiramente diferente.

O exemplo 6, relativo à doação de peixe a um estranho, é mais difícil de ser explicado porque alguns informantes afirmam jamais terem ouvido falar. Eles dizem que o ideal é que a comida crua nunca seja vendida, mas destinada à distribuição geral. Segundo esta lógica, o ato de doação é um indicativo de parentesco, isto é, de compartilhamento, e faz parte daquilo que sustenta a convivência continuada. Assim, vender algo por dinheiro ocorre entre estranhos e envolve relações de curta duração. A parte importante, no entanto, é que, com o ato da venda, os aspectos técnicos dos produtos, redes de pesca e linhas, podem pegar panema e, portanto, se tornar ineficientes. Da mesma forma, talvez sem grande surpresa, objetos materiais podem também ligar-se ao poder redistribuído de animais e seus espíritos.

Os demais exemplos (7 e 8), centrados na inveja e no mau-olhado, estão ligados entre si por envolverem o ato de ver algo, seja com os olhos da mente ou com os olhos propriamente ditos. Por exemplo, se uma pessoa tiver grande vontade de comer um determinado tipo de peixe, este deveria ser comido até saciar o desejo da pessoa. Neste caso, a imaginação cria uma representação da comida, segundo a qual, se o desejo não é saciado, o responsável por trazer o alimento para a casa estaria, com efeito, recusando a reconhecer a força daquele desejo, por isso, estará sujeito a pegar panema. Segundo os ribeirinhos, enquanto

tais, os animais são perigosos, mesmo na imaginação das pessoas. No caso de uma mulher grávida, seus desejos são os mesmos do bebê e, por isso, necessitam saciá-los ou o bebê sofrerá e estará sempre desprovido de coisas quando nascer. Os ribeirinhos dizem também que pessoas invejosas do sucesso de outro homem são perigosas porque podem causar mau-olhado, resultando em doença ou loucura. O olhar destas pessoas, ainda que não intencionalmente, transmite a força da panema.

Por que a panema é incorporada apenas na caça e na pesca? Por que estas não são simplesmente atividades técnicas. Dissemos que em seu papel enquanto caçador ou pescador um homem está sujeito a pegá-la. Caçadores e pescadores, por definição, cruzam os domínios da floresta, do lago e dos rios - seus espíritos e animais - e o mundo da comunidade. Com seu equipamento, o homem captura sua presa e a traz de volta para a comunidade. Ele então a entrega para a mulher, que a distribui e a transforma em alimento. Portanto, é em seu trabalho, ao conectar o mundo dos animais e dos espíritos com o da comunidade, que o homem e suas redes de pesca estão sujeitos a pegar panema. Um caçador habilidoso pode sobrepujar qualquer animal ou peixe, mas não pode sobrepujar forças de um encantado/espírito furioso. Em outras palavras, caça e pesca ocorrem no interior do território dos encantados que, por sua vez, têm suas próprias intenções e maneiras de agir.

A panema, como forma de má sorte, é uma *substância* que pode ser transmitida por meio de objetos. É uma substância no sentido de que é um traço de um encantado enfurecido que se encontra pelas redondezas; é, também, uma substância ativa cuja potência não depende dos afazeres humanos. Além do mais, pode relacionar-se a seres humanos ou a coisas, tais como redes de pesca. Portanto, não distingue entre tipos de objetos animados e inanimados no mundo (uma distinção típica de cosmologias animistas ou imagísticas). É o que Gell chama de "teoria externalista de agência".

De uma maneira geral, a panema representa uma força que é ativada pelo processamento incorreto da caça. No sentido usado por Douglas (1966), é uma regra de pureza que mantém a ordem social. Apesar de manter certos objetos ou pessoas à parte uns dos outros, é vista como incorporada enquanto propriedade de uma pessoa ou um objeto em um tempo definido e sob condições particulares. Podemos dizer que a panema não diz respeito à manutenção da separação entre

natureza e sociedade, mas à prevenção do contato entre certas forças ou substâncias que, se entrarem em contato, poderão resultar na perda involuntária da agência da pessoa. Isto, é claro, produz uma contínua incerteza, uma vez que os próprios meios de vida estão em risco.

DISCUSSÃO

Neste trabalho examinamos dois tipos gerais de potência específicos às sociedades caboclas da Amazônia. Cada tipo adiciona ou subtrai a agência da pessoa em relação a objetos ou seres no ambiente. A benevolência dos santos, por meio de suas imagens, representa uma maneira de incrementar a habilidade de agir de forma bem-sucedida: recuperar-se de uma doença, sobreviver a uma tempestade, obter boas colheitas, bons preços para seus produtos e assim por diante. Esta boa vontade é adquirida por meio da comunicação, identificação e reciprocidade entre as pessoas e os santos. Essencialmente, a devoção a eles diz respeito à aquisição de uma comunhão e uma forma íntima de compartilhamento com o divino (CANNELL (1999) afirma fato semelhante sobre os filipinos das terras-baixas).

Em contraste com a devoção aos santos, há outra força caracterizada pela evitação e reciprocidade negativa. Objetos e pessoas, em certas condições, não devem entrar em contato; caso contrário, uma consequência possível é a malevolência e o afastamento da agência. As duas forças, no entanto, são dependentes do conceito de uma substância ou traço, que pode igualmente estar presente em artefatos, animais ou humanos⁷.

A conexão entre os sistemas de crença e de prática dos ribeirinhos do Baixo Amazonas deriva de um princípio de agência social que se estende para além do corpo (humano ou animal) ou da forma material (no caso da imagem), mas aparenta possuir uma relação. É uma força que pode ser atribuída a outros corpos ou formas, seja incrementando seja diminuindo o estado original. No entanto, o que ativa a circulação deste princípio é o contato (de vista ou de toque), que pode ser feito de alguns modos e que transfere de maneira igual um traço para outro ou para um outro ser.

De um lado, há uma força que pode ser transferida de um objeto para outro, ou de um espírito invisível para um corpo humano cuja

dinâmica não guarda relação com a intencionalidade humana, ainda que possa ser curada pela intervenção humana. De outro, há a forma material das imagens dos santos, específicas da relação entre ícone e pessoa, família ou comunidade. As forças associadas com os encantados maléficis são perigosas, mas a potência da imagem estável é benéfica⁸. No entanto, o ato de ver é importante para o estímulo de ambas - é imprescindível olhar para o santo durante a reza - mas não se pode ver o mundo dos encantados, a menos que eles estejam na forma animal (mesmo assim não teremos certeza se os animais que vemos são ou não encantados). Não obstante, olhar de uma maneira particular para um objeto pode transmitir potência maléfica, seja olhando com más intenções para uma fotografia, seja olhando com inveja para uma coisa ou pessoa. Para melhores esclarecimentos acerca deste fato, voltaremos à figura do pajé.

O pajé medeia o mundo cotidiano dos seres humanos e o mundo antagonístico dos encantados. Na maioria das comunidades na região de Óbidos, há um pajé. Somente ele tem o poder de manipular os espíritos encantados com o propósito de curar pessoas doentes. Os pajés trabalham chamando os espíritos para seus corpos com o fim de "verem" a doença que aflige a pessoa. Para isso, fumam um cigarro especial que os ajuda ver o espírito maléfico. Portanto, pajelança também é dependente da metáfora da visibilidade para efetuar curas. O pajé pode ainda ser comparado à imagem de um santo, uma vez que também incorpora uma força para "fazer o bem" ou, em alguns casos, a bruxaria. O mesmo não acontece com os encantados. O boto pode mudar a sua forma, o seu corpo, mas não o seu espírito; o pajé, por sua vez, mantém o seu corpo, mas toma outro espírito, ou seja, ao utilizar-se dos encantados, passa a ter uma habilidade dupla (de curar e de fazer o mal). Xamãs, por exemplo, nunca solicitam a ajuda dos santos, porque seu poder é de ordem distinta e, por isso, devem ser mantidos separados. "Está tudo no cigarro", costumavam dizer.

Com base na exposição de Castro (1998), referente ao perspectivismo entre os indígenas amazônicos, podemos dizer com relação aos ribeirinhos - que afinal de contas também são amazônicos - que alguns seres humanos, quando são pajés ou quando adoecem, podem mudar seus espíritos mas não seus corpos; porém, alguns animais podem transformar seus corpos, mas não seus espíritos. Os santos se encontram

a meio caminho, incapazes de mudar o corpo ou o espírito, mas capazes de possuir uma multiplicidade de formas materiais.

A sugestão de Descola, acerca de uma homologia entre natureza, cultura e sobrenatureza, tem sido útil no encorajamento da busca por padrões comuns nas relações e trocas entre formas visíveis e invisíveis. Na opinião deste autor, as forças não-humanas - espíritos, ícones, imagens, pedras, ídolos ou fotografias - são projeções da intencionalidade humana, uma vez que fazem parte de uma agência construída em relação ao domínio do humano. Gell, por sua vez, vê um campo de diferentes formas de agência que brotam de forças múltiplas e que interagem entre si. Ele, portanto, toma em um pé de igualdade estas outras intencionalidades, o que é mais característico de uma análise fenomenológica (mesmo que esteja tratando apenas de trabalhos de arte).

Neste artigo, buscamos estender a idéia de Gell com relação à pessoa distribuída para incluir espíritos encantados, pajés e tipos específicos de animais e peixe. Ao mesmo tempo, procuramos situar esta análise em um contexto político, ainda que relativamente restrito e a-histórico, que diz respeito à relação entre os moradores da várzea, a igreja católica e os patrões. No caso da Amazônia, podemos dizer que existem distribuições múltiplas de agência política desde a conquista européia: remanescentes de culturas ameríndias, imposição de uma nova ordem, orientação da economia para a exportação de mercadorias para a Europa, conversão dos ameríndios pela igreja católica e assim por diante. Todos estes traços foram encontrados e confrontados com a agência das sociedades caboclas que vivem nos rios amazônicos.

NOTAS

- 1 Este artigo, em diferentes etapas de desenvolvimento, foi apresentado no London School of Economics (UK), nas universidades de Edinburgh, Aberdeen (UK), Pernambuco e São Paulo. Agradecemos a todos os participantes, especialmente os comentários de Stephan Feuchtwang. A tradução foi feita por Adolfo de Oliveira, a quem agradecemos a generosidade, o senso de conhecimento e, particularmente, as sugestões.

- 2 Esta idéia é parcialmente derivada de Marx e sua compreensão acerca das relações sociais, características de um período econômico como determinadas em última instância por formas de exploração da natureza – “natureza” sendo tratada como o material passivo sobre o qual a criatividade humana trabalha.
- 3 O termo caboclo é usado na literatura antropológica em vários sentidos (ver LIMA, 1999. *Por uma crítica do uso*). Optamos por usar o termo ribeirinho que também é uma construção política. *Caboclo* é um termo genérico atribuído a pessoas de descendência decorrente de miscigenação e que integram numerosas sociedades na Amazônia. Apesar da diversidade, essas sociedades compartilham dos efeitos de um desenvolvimento desigual decorrente de eras de conquista, disputa imperial, destruição das sociedades indígenas, indústria da borracha e, mais recentemente, integração da região por meio da Transamazônica, Polamazônia, Projeto Grande Carajás e outros projetos associados (ver NUGENT, 1993).
- 4 Neste momento, o artigo de Velho 1991 (publicado em seu livro *Besta Feira*) dá motivação para pensarmos o estudo da religião de um modo mais imaginativo.
- 5 Na apresentação deste trabalho em uma palestra, J. Parry questionou se seria possível traçar um paralelo entre o poder do santo e o ciclo de desenvolvimento da família. Não temos informações para respondermos de maneira apropriada, mas é certamente um assunto cuja investigação é relevante.
- 6 Há grande variação regional nestas histórias. De fato, um dos aspectos mais fascinantes é sua habilidade de incorporar novos elementos, o que depende da experiência e engenhosidade do contador (ver SLATER, 1994).
- 7 Existem outras forças que poderíamos ter examinado, como o batismo.
- 8 Observamos uma certa ambigüidade neste ponto, uma vez que os santos podem também punir as pessoas e alguns animais podem ajudar caçadores e pescadores.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, E. V. de. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. n. 4, p. 469-88, 1998.
- CANNELL, F. *Power and intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- CHRISTIAN, W. *Person and God in a Spanish valley*. Academic Press: London, 1972.
- DA MATTA, R. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: _____. *Ensaio de antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.
- DESCOLA, P. Societies of nature and nature of society. In: A. Kuper (ed.) *Conceptualising society*. Routledge: London, 1992.
- _____. *In the Society of Nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *The Spears of Twilight*. London: Harper Row, 1996.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. Routledge: London, 1966.
- GALVÃO, E. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, n. 15, p. 1-17, 1953.
- _____. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Editora Nacional, 1955.
- _____. Panema, uma crença do caboclo amazônico. In: _____. *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GELL, A. *Art and agency*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GOW, P. River people: shamanism and history in western Amazonia. No C. Humphrey and N. Thomas (Org.) *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan, 1996.
- GUDEMAN, S.; RIVERA, A. *conversations in Columbia: the domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HARRIS, M. *Life on the Amazon: the Anthropology of a brazilian peasant village*. Oxford University Press: Oxford, 2000.
- _____. A Ambivalência do Presente: ribeirinhos na História. In: MURRIETA, R.; ADAMS, C. (Org.) *As sociedades caboclas na Amazônia*. Editora Annablume: São Paulo, 2006.
- INGOLD, T. Making things, growing plants, raising animals and bringing up children, p.77-88. In *The perception of the environment*. Routledge: London, 2000.
- LIMA, D. *The social category caboclo: history, social organisation and outsiders social classification of the rural population of an Amazonian Region*. 1992. Tese (Doutorado) - University of Cambridge, Cambridge, 1992.
- _____. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e

representações sociais no meio rural Amazônico. *Novos Cadernos do NAEA*, v.2, n.2, 1999.

MCGRATH, D. G. et al. Fisheries and the evolution of resource management on the Lower Amazon floodplain. *Human Ecology*, v. 21, n. 3, p. 167-196, 1993.

MAUÉS, R. H. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

_____. Malineza: um conceito da cultura amazônica. In: *Uma outra invenção da Amazonia*. Belém: Cejup, 1999.

MORAN, E. The adaptive system of the Amazon caboclo, pp 136-159. No C. Wagley, *Man in the Amazon*. University of Florida, Gainesville, 1974.

NUGENT, S. *Amazonian Caboclo Society: an essay on invisibility and peasant economy*. Berg: Oxford, 1993.

PINA CABRAL, J. de. *Sons of Adam, Daughters of Eve: the Peasant Worldview of the Alto Minho*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1986.

SLATER, C. *Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the amazonian imagination*. University of Chicago Press: Chicago, 1994.

STRATHERN, M. *The relation*. Prickly Pear Press: Cambridge, 1995.

TAUSSIG, M. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.

WAGLEY, C. *Amazon town: a study of man in the tropics*. New York: Macmillan, 1976.

VELHO, O. The peasant and the beast. *European review of Latin American and Caribbean Studies*, 51, December, p. 7-25, 1991.

A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL SOB A PERSPECTIVA DE GILBERTO FREYRE E FLORESTAN FERNANDES

Mônica Prates Conrado
Departamento de Antropologia/UFPA

Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, e *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, de Florestan Fernandes, são obras que apresentam aspectos fundamentais sobre as relações raciais travadas na sociedade brasileira contemporânea. Esses autores foram os pioneiros a evidenciar uma nova compreensão da problemática racial no Brasil. O primeiro estuda as bases do mito da democracia racial, enfatizando, sob uma perspectiva culturalista, a importância das três raças (o branco, o negro e o índio) na formação do povo brasileiro, tendo como base a relação dócil entre senhores e escravos marcada pela afetividade. Para o autor, a acomodação desse povo deu-se, de fato, com a miscigenação. O segundo põe em xeque, com base no conceito de ajustamento racial, os resíduos de uma sociedade escravocrata, determinando os obstáculos para a inserção dos negros¹ na nova sociedade industrializada. Ele constrói uma forma particular de tratamento do assunto e constata a condição de marginalidade e exclusão social destinada a essa raça.

Antes de aprofundarmos esta pesquisa, é importante destacarmos os resultados do estudo sobre os indicadores de desenvolvimento humano, realizado pelo projeto Brasil 2000 – *Novos Marcos para as Relações Raciais (Fase)*²:

[...] constatou o alto grau de desigualdade entre negros e brancos no país. Aplicado o mesmo indicador para a população branca, nosso país ocupa a 49ª posição. Aplicado à população afro-descendente, o Brasil está na escandalosa 108ª posição. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), se calculado para os brancos (0,791) colocaria o Brasil quase como um país de desenvolvimento humano elevado (último país no ranking tem 0,801 de índice). Já se calculado para os afro-descendentes, o Brasil teria um IDH abaixo de países africanos como a Argélia e muito abaixo de países americanos de maioria negra como Trinidad Tobago. Comparado à África do Sul, o Brasil estaria sete pontos