

Encantados em memórias: As histórias de seu Milito do Caruaru em Mosqueiro, Belém-PA.

*Enchanted in memories: The stories of
Mr. Milito from Caruaru in Mosqueiro, Belém-PA.*

Renato Vieira de Souza

Doutor em Antropologia Social e professor na Semec-Pará

Resumo

As narrativas bucólicas sobre a Ilha de Mosqueiro em Belém constituem traço importante da cultura paraense por se tratar de reduto turístico muito frequentado nas férias escolares. Restava mergulhar em relatos de experiências míticas. Levando-se em conta as relações entre saberes e acreditares locais, procuramos discutir aspectos do mundo dos encantados a partir do olhar nativo, tendo a memória como filtro das dimensões estudadas em lugares historicamente determinados (SARRAF-PACHECO, 2009a). Assim, foi necessário conhecer a vida de quem incorporou o ambiente nativo intensamente como seu Humberto Carvalho de Araújo (falecido em 2023), popularmente conhecido em sua comunidade como “seu Milito”. Descendente dos pioneiros do “sítio do Caruaru” localizado no interior da ilha, os depoimentos concedidos pelo interlocutor são ferramentas de compreensão que nos levam a discutir importantes aspectos dos encantados. A narrativa de memórias, segundo Verena Alberti, não é o único método investigativo, mas demonstra ser um dos mais importantes na entrevista de História oral com a qual trabalhamos (ALBERTI, 2005, p.170).

Palavras-chave: encantados; não-humanos; Caruaru; Ilha de Mosqueiro.

Abstract

The bucolic narratives about Mosqueiro Island in Belem constitute an important feature of Pará culture as it is a popular tourist destination during school holidays season. All that was

left was to delve into reports of mythical experiences. Taking into account the relationships between local knowledge and beliefs, we seek to discuss aspects of the world of the enchanted from a native perspective, using memory as a filter for the dimensions studied in historically determined places (SARRAF-PACHECO, 2009a). Therefore, it was necessary to know the life of someone who intensely incorporated the native environment, such as Humberto Carvalho de Araújo (dead in 2023), popularly known in his community as “seu Milito”. A descendant of the pioneers of the “Sítio do Caruaru” located in the interior of the island, the statements given by the interlocutor are tools of understanding that lead us to discuss important aspects of the enchanted people. The narrative of memories, according to Verena Alberti, is not the only investigative method, but it proves to be one of the most important in the oral history interview with which we work (ALBERTI, 2005, p.170).

Keywords: *encantados; não-humanos; Caruaru; Ilha de Mosqueiro.*

Introdução

A Ilha de Mosqueiro é dotada de diferentes nuances, sendo que as narrativas míticas, apesar de constituírem vivências bastante antigas entre seus nativos, nunca foram objeto de investigação. Um dos motivos está, provavelmente, nos processos de apagamento das memórias e heranças de seus ancestrais nativos em nome da implementação de traços de modernidade conduzidos pela hegemonia branca. Afortunadamente, a história dos povos da Amazônia vem sendo recontada e o universo de experiências com seres da floresta, humanos ou não-humanos, constitui uma categoria importante dentro da cosmologia dos povos tradicionais.

Contudo, nessa abordagem cabe um esclarecimento: quando nos reportamos ao sobrenatural, nos referimos a experiências do campo mítico, não-humano e que têm legitimidade, mediante os depoimentos de seu Milito (de quem falaremos adiante) e de outras pesquisas como na Amazônia Bragantina, identificadas por Jerônimo Silva (2014). Por outro lado, o sobrenatural se caracteriza como fenômenos alheios ao mundo do concreto, apresentado por Eduardo Galvão como um sinônimo de encantado ou “uma força mágica atribuída aos seres; humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência” (GALVÃO, 1955, p.101). O sobrenatural não se restringe ao local, sendo largamente amparado nas narrativas, constituindo experiência ontológica humana, presente desde a ancestralidade europeia e oriental, passando pelo continente africano e permeando as culturas ameríndias. Desta forma, posso me referir a ‘encantados’ e ‘sobrenatural’ como termos correlatos e obtidos no interior das memórias nativas.

Junto a essa percepção, surge uma provocação: é importante que a epistemologia dos saberes trazidos à tona pela Antropologia Social tenha acesso a outros ramos do conhecimento além das ciências sociais. Assim, acentua-se a hipótese de que disciplinas voltadas a investigações e aplicações do turismo local, ecologia, geografia, ciências naturais e engenharias, por não carregarem em seu mote a dimensão da experiência mítico-religiosa, como é o caso da antropologia, acabam limitando-se a poetizar, mantendo a dimensão dos encantados no domínio da inventividade, em algumas situações, subestimando a realidade. Sendo assim, a configuração do presente artigo busca desconstruir resistências, alicerçando pontes entre o saber acadêmico e o empírico, fundamentando-se em memórias e processos de reivindicação política em busca da valorização de suas experiências.

A riqueza dos depoimentos

Durante os últimos anos de pesquisa tivemos contato com narrativas fantásticas como a(s) cobra(s) que habita(m) as diversas porções da ilha e seres da floresta que surgem e desaparecem misteriosamente. Cruzando essas falas com pesquisas sediadas em etnografias relacionadas a disciplinas arqueológicas que investigam a cultura material, é que se tornou factível a visualização da perspectiva dos encantados, algo que parecia, à princípio, infrutífero, devido a reservas dos sujeitos em expor suas experiências e assim, associar sua família e seus vínculos a algum estigma de “bruxos” ou “feiticeiros”, um fator de desagregação social, notado em situações específicas (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Foi com a contribuição de falas externas à comunidade do Caruaru como a de Claudionor Wanzeller (2017, 2021), escritor domiciliado na ilha, e nossa insistência em ouvi-los que os resultados surgiram. Não só haviam experiências com dimensões míticas e sobrenaturais que elas não caberiam em um texto menor, sendo necessário que desenvolvêssemos o estudo aprofundado de suas histórias na interface humano/não-humano, ampliando e complexificando sentidos das trajetórias históricas e socioculturais das populações que constituem a Ilha de Mosqueiro.

Nesse itinerário, o uso do termo “encantados” tem sido bastante útil e servirá na continuidade deste artigo. Quando me refiro ao termo, tomo a descrição de Raymundo Maués (1994) que menciona “seres invisíveis” capazes de possuir corpos humanos em rituais de cura, conduzidos por um xamã ou pajé, daí a importância da

categoria “pajelança” de larga utilização na cosmologia amazônica (LOUREIRO 1995; GAMA 2004; GOMES 2013; SILVA 2014). O autor afirma que embora se possa estabelecer uma homologia entre santos católicos e “encantados” da pajelança, é necessário, sempre enfatizar as diferenças e esclarecer a caracterização do que são encantados:

Enquanto os santos se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens (ou “semelhanças” deixadas por Deus na terra, segundo os informantes), os “encantados” não são representados de nenhuma forma, sendo também, normalmente, invisíveis a nossos olhos. Não obstante, assim como se acredita que os santos se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados, o mesmo se diz que fazem os “encantados”, só que de forma bem mais frequente e de modo bastante variado. Essa crença, em parte, é responsável pela variedade de denominações que recebem. Distinguem-se, entre eles, os “encantados” “do fundo” e “da mata”, conforme o lugar onde habitam: o fundo dos rios ou a floresta (MAUÉS, 1994, p.75).

Os “encantados-do-fundo” mencionados acima, são designados como “bichos-do-fundo”, “oiaras” ou “caruanas”. A denominação “bicho-do-fundo” surge com o conhecimento de que os “encantados” podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem “no fundo” dos rios, como peixes, cobras, botos, arraias etc. Se apresentam como “oiaras” na forma humana, geralmente nas zonas mangue ou alagados, à margem dos rios e igarapés. Já os “caruanas” que incorporam nos pajés nas sessões xamanísticas, surgem como entidades benéficas, com a finalidade de curar. Os encantados se caracterizam também pelo poder de fazer o mal, judiando das pessoas. Assim é válida a utilização de certos cuidados como adotar “atitudes respeitadas no momento em que se passa pelos locais onde costumam manifestar-se, assim como quando se está assistindo ao trabalho de um pajé.” (Ibid, 1994, p.76)

Outros estudos anteriores mencionam a importância do respeito aos encantados como forma de proteção e boa relação com os seres da mata e do fundo dos rios. Eduardo Galvão faz distinção entre os encantados do bem e os do mal, citando a mediação de “pajés e curadores” (GALVÃO, 1955, p.92). Entretanto, se essa dimensão não aparece nitidamente nas pesquisas levantadas e se o campo do mítico-religioso é difícil de ser narrado pelos atores sociais, limitando-se a um espaço hermético, de complicado acesso, de que forma se dá o processo de desagregação social? E se há relação entre dimensões de feitiço e contrafeitiço, como se evidenciam as práticas xamânicas nos respectivos ambientes em questão? São demandas complexas e desafiadoras que tentaremos esclarecer.

Encantados do Caruaru

Perto da escola é uma cabeceira de igarapé chamada roça. Lá na nascente não podia ir fora de hora porque o menino saía de lá com um abacaxi de ouro na cabeça. Quem via esse menino saía correndo porque ele queria se desencantar passando o abacaxi de ouro para alguém e ninguém tinha coragem de pegar esse abacaxi. Isso é antigo, antes de ter escola, energia elétrica e parece que depois que a luz chegou, o lugar se desencantou (ARAÚJO, Humberto, 2021).

A narrativa acima faz parte do acervo de memórias que Humberto Carvalho de Araújo (1934-2023), “seu Milito” como era conhecido na comunidade, testemunhou e contou aos filhos, inclusive a Leila do Socorro, sua filha, que nos afirma que ele costumava narrar essas memórias à noite em sua rede, antes de dormir. Ela e seus irmãos sentiam medo e se juntavam ao cômodo do pai em sua casa no Caruaru em um tempo em que ali ainda não havia energia elétrica e o contato com os encantados era mais comum (MAUÉS, 1994; LOUREIRO, 1995). Contudo, a suposta mudança com a chegada da eletricidade não se concretizou totalmente. É verdade que relatos de aparições têm se tornado raros, mas não se erradicaram totalmente da vida local.

Diferentemente do que se pode pensar não são as artesãs de varinhas, Inêz Garcia¹ (SOUZA, 2022) e Leila, que detém e são as mais proeminentes porta-vozes dos segredos míticos e narrativas do mundo invisível que se passam no Caruaru. Quem tinha essa prerrogativa era mesmo seu Milito (Figura 01). Em seus 89 anos vividos, carregou o conhecimento e a sabedoria de poucos homens sem nunca ter frequentado uma unidade de ensino formal. Viúvo desde 2012 ele também era o responsável por colher varinhas, plantas e ervas para serem vendidas no mercado da Vila (como é chamado o primeiro bairro da ilha) por sua filha, revelando nas conversas, a longa experiência no trabalho pesado desde os 6 anos de idade, bem como sua habilidade para perceber o tempo das frutas, víveres do mato e dos rios e os atributos medicinais das plantas. Entre as atividades exercidas estão: fazedor de farinha de mandioca, carpinteiro, pescador, lavrador, seringueiro, mateiro, caçador, vendedor, pedreiro e moveleiro.

¹ As narrativas de Inêz Garcia situam o Castanhal do Marí Marí como cenário de encantados do fundo e das florestas. As varinhas bordadas, por sua vez, são artesanatos decorados, típicos da ilha de Mosqueiro com forte simbolismo ancestral, produzidos por Leila e Inêz (SOUZA e SARRAF-PACHECO, 2013).



Figura 01 – Seu Milito.
Fonte: acervo do autor. Caruaru, ago. 2021.

Seu Milito era descendente direto de Raimundo Alexandrino Araújo, sócio de Manuel Bartholomeu Froes (1807-1907), que adquiriram as terras no final do século XIX como aparece em publicação de 1894 em “A Pátria Paraense”, jornal que circulava diariamente em Belém na época. O documento publicado é uma aprovação para a liberação da escritura de titularidade definitiva das terras concedida aos proprietários pouco tempo depois e disponível na associação dos moradores do Caruaru até hoje:

Autos de medição e demarcação de terras em Mary Mary, districto de Mosqueiro pertencentes a Manoel Bartholomeu Froes e outros, foram aprovados pela Repartição de terras. Decorrido o prazo legal serão expedidos os de legitimação de conformidade com a lei 82 de 15 de setembro de 1892. (A PÁTRIA PARAENSE – diário noticioso, commercial e litterario. Ano I, nº 26, 27/07/1894).²

A indicação de “terras em Mary Mary” é uma referência ao rio que passa no limite leste do terreno por onde a equipe de técnicos da “Repartição de terras” chegava de barco para fazer as medições, visto que somente os bons conhecedores da região (no caso, índios e filhos de cabanos que não tinham boa relação com os portugueses) possuíam habilidade de adentrar pela porção oeste, onde os proprietários residiam nas poucas moradias existentes. Na figura 02 pode-se ter uma ideia da entrada pelo rio Marí distante do porto do Caruaru atual.

² Documento disponível em microfilme no acervo da hemeroteca do Centro Turístico e Cultural Tancredo Neves – CENTUR, Belém-PA.



Fonte: Google Maps (sem escala). Acesso em 20/10/2021. Arte e edição: o autor.

Seu Milito recorda que seus pais falavam de índios e cabanos que viveram no lugar onde eles moraram, próximo ao trapiche, que antes era apenas uma ponte, mas não lembra se essa convivência entre cabanos e brancos era tranquila. Também houve um tempo em que franceses moraram por ali, e em seguida, uma família chegou pelo rio pedindo ajuda em um “barco a vela”, falando com sotaque nordestino, sugerindo que não eram da mesma região. Esses viajantes comoveram a mãe de seu Milito que deu abrigo à família que acabou ficando; os descendentes casaram com os Froes e se tornaram um problema para os Araújo, causando divisões. A verdade é que, como dito antes, a mãe de seu Humberto, chamada Maria Apolinária, esposa de Raimundo Alexandrino, era de ascendência indígena, conhecida como Chuíta por sua baixa estatura, e teria recebido no batismo o nome de santa, tendo direitos de herança no casamento com o herdeiro das terras.

Leila afirma que seu pai é neto de Frosina, a antiga dona das terras. Antes de falecer, Frosina chegou a ver seu Milito recém-nascido e cercado de cuidados pela família. Ele se referia a dona Frosina como “a velha” que nunca conheceu, mas que sempre ouviu falar muito, embora não recorra a uma etnia específica para justificar sua linhagem. Ao falar de suas origens étnicas seu Milito não se considerava negro, branco ou índio, mas sim “misturado”, indicando a diversidade de casamentos que norteou as relações sociais que constituem o sítio Caruaru.

Essa inserção do branco nas relações de parentesco (entre índios no caso) é observada por Marcela Stockler Souza (2017) nos Kisêdjê que ao se verem na condição de “misturados” procuram formas de se estabelecer como brancos na

sociedade dominada por estes. A intenção não seria de alcançar projeção social com a riqueza, e sim o respeito. No Caruaru é corriqueiro aceitar essa mistura, pois os avós (ao que tudo indica, brancos e índios) a conceberam nas relações, perpetuando estratégias de sobrevivência onde “casar com brancos é uma maneira de se fazerem poderosos num mundo constituído pela perspectiva destes” (SOUZA, 2017, p.209).

Embora esses vínculos entre etnias tenham sido importantes no passado, hoje restam memórias que não privilegiam herdeiros, mas relações simbólicas que sempre remetem ao mundo dos encantados. Ao falar da “velha” Frosina, seu Milito sustenta a grande influência que ela tinha no Caruaru. Outros moradores mais antigos afirmam que sua família tinha posses, e era um clã bastante unido. Devido a essa forte ligação geracional, se desenvolveu na comunidade um dito sobre “a seringueira encantada”, guardiã de um tesouro enterrado em um objeto semelhante a uma arca de vidro, localizada próximo ao porto (antes, apenas beirada de rio) do Caruaru conforme o próprio Milito aqui nos relata:

Tem lá um troço enterrado. Primeiro achei um negócio de cobre, tipo uma roda, depois cheguei no vidro, porque debaixo do vidro que diz que tem é ouro e dinheiro! Eu só comigo: “Aqui tem troço...está marcado para mim!” Eu não digo para ninguém porque eu achei lá...no que eu ia chegando no vidro meu pai mandou parar. “Olha que esse negócio vai te cortar!” E eu parei no negócio de vidro. Tinha uma medalha! Achei no tronco da seringueira e estava só eu ... aí eu vim com aquilo na cabeça. Quando foi de noite ele sonhou com a velha dona de lá. Era uma tapera velha. Ela disse “olha que tu foste empatar o menino de tirar o negócio... aquilo era para ele! Agora eu não dou mais para ninguém!” Então está lá no tronco da seringueira. Agora encheu de casa lá e só eu posso cavar e se eu fizer vai encher de gente, então eu não tiro nunca! ...eu tinha os meus 10 anos (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Conforme a fala, o tesouro era um presente de Frosina para o neto, e esse episódio, se considerarmos que seu Milito teria 10 anos, ocorreu em 1944 quando só haviam 4 casas na vastidão da floresta próximo a “beirada” por onde hoje se acessa a comunidade pelo rio Caruaru (Figura 03). O que o interlocutor não revela nessa narrativa e que depois a filha Leila esclareceu, é que ele teve o mesmo sonho do tio, fato que lhe causou susto e receio de tentar desenterrar o objeto novamente. A seringueira é protagonista de eventos fantásticos narrados pelos moradores naquele lugar (Figura 04). Já foi um oratório e um repositório de promessas dos moradores da vizinhança. Também é onde surgem aparições de uma mulher branca, trajando um vestido branco longo, caminhando em seu entorno.



Figura 03 – A “beirada” ou porto de entrada
Fonte: Acervo do autor. Caruaru, ago. 2021



Figura 04 – A “seringueira encantada” ao centro da imagem
Fonte: Acervo do autor. Caruaru, ago. 2021

A mulher das aparições seria o “espírito de Frosina” que os religiosos católicos admitem ser uma figura de “Nossa Senhora”, pois “a velha” era “batizada na igreja” e a imagem nas aparições é sempre de uma jovem com trajes brancos representando a pureza. Quanto ao tesouro, não há quem ouse cavar para saber se é real. Há uma mistura de temor e respeito que congrega a todos os habitantes do sítio, desde os mais jovens até os mais velhos que ali vivem a poucos metros da árvore encantada.

A ligação de seu Milito com a floresta e sua forma nômade de viver, sempre em busca de lugares “mais sossegados e longe de muita gente”, segundo os filhos, era uma herança dos seus antepassados nativos. Nos últimos 19 anos ele viveu em uma parte distante da beirada, recolhido em uma casa de madeira que ele mesmo construiu, cercada pela floresta, propriedade que se tornou de Sebastião, o “Sabá”, filho primogênito.

Nas conversas com o interlocutor, a opção por viver longe da parte mais povoada da comunidade (onde viveram seus antepassados, próximo à seringueira da Figura 04) se deve a outra situação: “tem gente má!”, diz ele, sendo esta frase sempre pronunciada com feição séria, ombros enrijecidos e olhar penetrante. Causa maior estranheza o fato de seu Milito sempre poupar palavras sobre o assunto,

limitando-se a dar a entender que não é bom estar próximo de pessoas daquele tipo. Mesmo a filha Leila, que ainda mora por lá, se ressentia de seu pai não gostar de passar mais que um dia em sua casa, recusando-se até mesmo, a ir visitá-la.

É fato que situações do tipo não são novas nos estudos de magia. Evans-Pritchard (2005), observando os Azande do Sudão, percebe que eles não gostam de viver próximos uns dos outros “em parte porque convém ter uma boa faixa de terra entre suas esposas e os possíveis amantes, em parte porque, quanto mais perto de um bruxo, maior o perigo.”. A vivência dos Azande suscitou o verbo “embruxar” que pode ser traduzido por “atirar” com arco e flecha ou com arma de fogo. De forma brusca “os adivinhos atiram (no) pedaços de osso nos outros adivinhos, de longe. Deve-se notar a analogia entre esses diferentes “atirar” a partir de um fator comum, a ato de fazer mal a distância.” (Ibid, 2005, p.44) A alusão a “atirar com flecha” seria uma designação dos antepassados e que se mantem na cosmologia nativa de seu Milito quando se refere a “ser flechado” por um humano ou não-humano.

Longe de pessoas que poderiam causar problemas, seu Milito preferia a tranquilidade do lar ao lado da floresta. Mas houve um tempo em que os filhos chegavam a ficar preocupados, pois seu Milito passava o dia na mata fechada, voltando quase a noite e indo de volta na madrugada, a pretexto de caçar. Nos últimos anos antes de seu falecimento já havia abandonado esse costume. Gostava de atividades como cuidar de uma pequena plantação de mandioca e assistir TV porque a idade começava a impor o sossego. Ele costumava dizer que “enquanto tiver mato não terá problema grave de saúde. As plantas têm o poder de cura que muitos médicos ainda não descobriram!”. Falava isso com o atributo dos anos de experiência. O tempo na floresta catando frutas, colhendo gravetos e os vegetais usados na produção de artesanatos lhe serviram muito. Mesmo depois de anos viúvo, ainda costumava tirar as espécies canela de vidro e tapiririca para fazer varas, dessa vez, para atender a filha Leila em sua atividade artesã da forma como fazia à esposa. Sobre a saúde em dia, seu Milito tinha o argumento de que nunca pegou “mal olhado” devido ao respeito que preza pela natureza:

Eu vou fazer 90 anos e vou dizer que nunca peguei mal olhado de igarapé porque eu antes chego na cabeceira e peço licença. E para entrar na mata peço para a mãe porque a mata tem mãe, tudo o que é mato tem mãe! Na gruta nunca peguei essas coisas também. Isso é que é uma alegria para mim. Agora tem gente que entra assim e fica doente e aí eu digo “vocês entram no mato e não se pegam com o velho lá de cima?” Eu quando deito me pego com o velho e não acontece nada. Ando tudo por aí (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Nessa fala, seu Milito sustenta o que sempre falou conforme reza o saber de quem vive nessas paragens: tudo tem dono! As matas e rios têm mãe e apreciam o respeito; ele devia a isso nunca ter sido vítima do “mal olhado”. Os que não têm respeito adoecem ou então morrem apenas usando outras palavras. A “gruta” mencionada é referência a nascente de rio, também conhecida como “olho d’água” onde é perigoso comparecer fora de hora. As afirmações a donos de rios e matas constituem a cosmologia da região como registram outros autores (MAUÉS 1994; WAWZYNIAK 2004; VANZOLINI 2011; SILVA 2018). Seu Milito sentia orgulho do que acreditava e pressentia o perigo ao ver pessoas sem a mesma fé se arriscando na floresta. Em outra entrevista ele citara um sobrinho abusado que escapou da morte e outro que recebeu uma surra do encantado:

Tenho um sobrinho que começou a tirar madeira lá metendo serra, abusando, umas seis horas da noite. Quando escureceu ele foi morrendo de dor de cabeça para a Vila pensando que era um baque, mas que baque rapaz? Também foi remédio para ele! Outra vez foi outro sobrinho filho de uma que era muito mal. Ele apanhou lá sem saber de quem! (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Segundo o narrador dos encantos, há certos horários em que não se deve fazer barulho, principalmente quando se trata de ter contato direto com a natureza como tomar banho de rio, roçar o mato ou cortar madeira da floresta ao meio dia e ao final da tarde quando o sol se põe. O sobrinho que usou serra é Edmilson, carpinteiro naval que aprendeu a respeitar a floresta desde então. Atitudes desrespeitosas “irritam a Oiara”, mãe das águas e provocam doenças no agressor. O relato se coaduna com fatos observados na experiência amazônica conforme cita Maués ao descrever os encantados da mata:

Os “encantados-da-mata” (“anhangá” e “curupira”) também provocam o “mau-olhado” e têm o poder de “mundiar” as pessoas, isto é, fazê-las perder-se na floresta. Isto acontece, sobretudo, no caso de caçadores que cometem abusos, matando persistentemente um só tipo de animal ou uma quantidade de caça superior às suas necessidades (MAUÉS, 1994, p.76).

Dessa forma, vivências que têm nos elementos da natureza os pontos de contato com os entes sobrenaturais, acabam operando contra o agressor, e relatos cosmológicos se coadunam nesse sentido. Isso ocorre no Caruaru onde, nos diálogos entre os mais experientes, é possível perceber um ambiente de contato com esses saberes, norteados pelas experiências com os entes da mata. Antes, a maior de todas as figuras míticas era a “cobra grande” que vive submersa no rio e que assume formas distintas em noites de lua cheia. Seu Milito afirmava que no passado era mais comum

ver a cobra do que hoje, porque, segundo ele “muita gente e muito barulho espanta a cobra”, mas contou que quando jovem, foi “mundiado” por ela:

Eu estava com 17 anos e a cobra ia me pegando! Eu era danado e disse “vou ali no mato caçar um tatú. Era umas 3h da tarde. Botei minha espingarda e quando vi a cobra não tive nem ação de atirar. Tinha uma tapera e eu só fazia rodar no mesmo lugar porque ela já tinha me mundiado e eu só fazia tupinicar. Eu vi um pau alto e pulei em cima dele e aí eu vi que ela estava estirada do outro lado na sombra. Aí quando ela começou a vir para o meu lado eu corri e cortei uma vara dizendo “se não me come eu vou te matar!” Quando ela botou o pescoço em cima do pau abrindo a boca eu dei umas três vezes nela que saiu rolando! Era uma jiboia enorme! Três dias depois meu padrinho ouviu de um bicho que morreu e foi lá em casa jogar baralho. Quando ele foi ver o bicho disse: “Quem foi o corajoso que matou essa cobra?” Então eu disse: “Fui eu!” (ARAÚJO, Humberto, 2021).

O interlocutor apresenta terminologias nativas conhecidas como *tupinicar*, que se refere a “dar voltas e ficar sem rumo no mato”, uma característica de alguém que está *mundiado*. Tapera, do tupi, é bem mais conhecido, referindo-se a uma clareira na floresta cercada de árvores com frutos. De acordo com a filha Leila, que passou pela mesma experiência, estar *mundiado* ou *tupinicar* é angustiante, pois, a presa do encantado não sabe o que fazer; a mente fica confusa e o medo a domina. Ela ouvia a voz das pessoas como se estivessem há cem metros de distância, quando na verdade, estavam a poucos metros dos outros, dando voltas em círculo. Nesse momento, o então jovem Milito, arredio e astuto, se apegou a fé, crendo que “se não fosse ele seria a cobra a morrer”. Para ele, a fé no que vai acontecer vale muito nessas horas, ajudando a formatar estratégias para vencer a ameaça, que além de demonstrar coragem diante de um animal grande, ajudou a entender que no campo do imponderável é preciso acreditar na superação. Na tradição mágica, a fé e o ceticismo andam juntas, sendo a fé um condicionante para que determinada predição funcione (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.125).

Mesmo tendo fé e respeitando os limites impostos pela natureza, seu Milito afirmava que na maioria das vezes o melhor era mesmo correr da cobra, fugir do perigo. Ele disse que várias vezes tentou caçar tatús pensando ter encontrado a toca onde vivem, quando na verdade, não era. “O buraco é parecido, mas na verdade é casa de cobra sucuriju”³, também conhecida como sucuri (*eunectes murinus*). Esta, – embora já tenha capturado uma gigante – fica mais difícil enfrentar, principalmente se for na lama que margeia os rios. No relato, podem chegar aos 15 metros de comprimento e seu Milito nunca gostou de matar esses animais.

³ Correspondente a “cobra” no tupi antigo

No aprofundamento das conversas ele revelou que esse temor está ligado às suas experiências com humanos e não-humanos, ocupando o mesmo corpo que nem sempre é possível distinguir:

Aqui para o Castanhal tinha dois senhores que se transformam em cavalo, em aranha, em onça...quando moravam no Tucumandeua, Marí Marí...bebiam muito. Eu trabalhava lá com meu compadre e uma vez um deles chegou lá e um disse: “rapaz, tu não vai parar de beber se não vais cair pelo caminho!” Ele disse: “Não, o meu cavalo está me esperando pelo caminho!” Virava bicho o péssimo! ... Tenho raiva de quem faz mal para os outros. Uns já acabaram com a minha família e tem uns que viram Matinta Perera e Lobisomem (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Neste trecho do depoimento ele fala do “castanhal” que também é designação do Marí Marí. O ramal de acesso fica em frente à sua casa, mas o acontecido já teria muitos anos, quando o interlocutor trabalhava por empreitada, embarcando produtos da floresta e não havia luz elétrica nas comunidades. O poder de se transformar é atribuído ao “fado” que significa destino ou sina de uma pessoa; “fadista”, masculino ou feminino, pode virar Matinta Perera ou lobisomem e daí se transformar em outros animais como descreve Maués:

A matinta perera pode transformar-se, à noite, em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. O lobisônio só se transforma em porco (não existem lobos na região) e é menos poderoso ou temido. Também é relativamente pouco referida a existência deste personagem, que parece não ter tanta importância nas crenças e representações locais (MAUÉS, 2005, p.267).

Seu Milito associava o poder de transformação a pessoas que criam rixas e são maliciosas como foi o caso de uma senhora que queria obriga-lo a namorar sua filha quando ele era jovem, vindo a adoecer e quase morrer⁴. Ele sempre se reservou de pessoas assim, pois, como diz, sua família “já sofreu muito” com a índole delas. Muitos desses entes encantados podem ser pessoas que fazem o mal e seu Milito não gosta de concorrer com eles, preferindo a distância sem revidar a ataques. Devido a isso, sempre evitou matar certos animais quando sentia que “Pode ser gente no corpo do bicho!” Essa impressão não é diferente dos que atraem espíritos lendo o livro da magia de São Cipriano e receberam cordas (SILVA, 2014). Da mesma forma, seu Milito por ouvir detentores de dom e testemunhar pessoas que se metamorfoseiam em animais, preferia se manter isento de retaliação ou qualquer maldade contra encantados, sejam eles quem forem.

⁴ O depoimento completo onde narra ter sido alvo de uma feiticeira aos 17 anos ao ponto de quase morrer se não fosse a ajuda de um curador de Carananduba, bairro ao norte da ilha, consta na tese intitulada “Etnografia da Resistência: memórias das artes, saberes e encantarias de Mosqueiro-Pa” (SOUZA, 2022, p.30).

Outra situação revelada pelo veterano está na intenção dos que exploram recursos da floresta. Ele mesmo dizia que quando ia tirar leite de copaíba, preferia ir sozinho, pois, se fossem mais pessoas, não sairia leite nenhum porque “a mãe da mata não aprecia a ganância” e contou mais uma história com fundo pedagógico:

Chegou um senhor aqui e perguntou: “o senhor sabe onde tem copaíba? Vamos ver se tira um pouco!” Então ele levou logo um garrafão de cinco litros e eu disse: “Aí com ganância não vai sair!” E eu furava a primeira, furava a segunda e nada! Ele perguntou “por que que elas estão secas assim?” Eu disse que que estão cheias no mês de maio. Então nós trancamos lá e deixamos para voltar tal dia tirar. Pois varrou um abelhudo e destampou derramando todo o óleo e quando nós vimos estava tudo derramado no chão (ARAÚJO, Humberto, 2021).

A ganância ou ambição humana expõe o poder regulador dos entes da mata, e há pesquisas que relatam essa relação com pessoas como Wawzyniak (2004), que estudou aspectos cosmológicos nativos “engerados” no Instituto Brasileiro de Meio Ambiente – IBAMA de Santarém – Pa. Neste texto o autor afirma que é possível estabelecer contratos com a(o) dona(o) do mato que se apresenta em forma humana ou um híbrido de humano-animal falando como um humano. O visitante ambicioso “indica uma atitude de desrespeito aos princípios de reciprocidade, seja com os humanos, seja com os não humanos” (WAWZYNIK, 2004, p.12). Nestas condições, abrem-se as possibilidades de punição ou ameaça quando o agressor não é imediatamente punido.

O trabalho de extração de óleo da copaíba tem técnica semelhante à extração do látex da seringueira. É preciso fazer uma sondagem, raspando o tronco da árvore. Se em alguns minutos não sair seiva é porque ela está seca. Foi o caso das primeiras tentativas que o veterano riscou, mas conseguiu êxito em outra, embora acreditasse que “a própria mãe” derramou ou “mundiou” alguém para derramar o óleo, pois quando ia sozinho, sempre dava tudo certo. Este seria o segredo quando se quer colher o que a mata produz. Mesmo em maio, o mês em que as copaibeiras estão cheias, não adianta ter a ganância de levar garrafão para tirar muito óleo; é necessário tirar aos poucos e para isso é indispensável ter a educação da floresta onde se impõe o “respeito à natureza” e seus domínios (ACOSTA, 2016, p.103).

As lições de respeito e proteção faziam parte da conduta desse homem, orgulhoso em dizer que reflorestou grande parte das áreas onde viveu. Há uma infinidade de plantas, frutas, ervas medicinais e árvores de grande porte, hoje adultas, plantadas por ele desde jovem. São muitas receitas à base de andiroba, copaíba, amapá,

boldo, mururé entre tantas outras que é difícil para indivíduos limitados à vida urbana assimilarem os feitos oriundos de um arcabouço de conhecimento. Mesmo em dias diferentes, a memória de seu Milito guardava com facilidade o que já ensinou antes e, quando novamente sentava para falar do que sabia, apresentava conhecimentos novos, revelando as riquezas da floresta, tal qual uma fonte que não cessava.

Em outro momento de partilha de suas experiências, seu Milito afirma ser homem de fé e que aprendeu desde criança a ser bom. Isso não o impediu de sofrer alguma “praga rogada” ou uma doença que surge naturalmente como resultado da ação do tempo sobre o corpo. Lembra da esposa falecida, que começou a ver canais evangélicos na TV e o convidava a assistir com ela. Depois de seu falecimento em 2012, ele mesmo continuou assistindo às programações religiosas. É assim que cita uma cura recebida:

Eu estava só e comecei a ver o pastor falar na TV. Ele disse que quem tivesse doença poderia ficar curado com a oração colocando um copo d’água em cima da TV e bebendo depois. Eu orei e bebi. Depois passei água nas juntas e em tudo onde doía que eu não aguentava mais. Foi um santo remédio! Nunca mais até hoje! As dores sumiram de vez (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Seu Milito se referia a um de vários programas exibidos à noite, onde pastores evangélicos fazem a “oração da cura”. O interlocutor passou a acreditar e seguir essa fé desde então, como forma de se proteger das maldades dos vivos e mortos. Se “a cura” veio para desfazer um mal impetrado, seu Milito não sabe dizer, mas também não descarta que seja possível, pois sempre há aqueles que se opõem e têm inveja, até mesmo de sua saúde. O que seu Milito descreveu se aproxima do que alguns autores referem-se como “contrafeitiço” (EVANS-PRITCHARD, 2005; SILVA, 2014), algo que pode ser feito por uma(um) pajé ou pastor, neste último caso, é o que tem se tornado mais recorrente com o advento das religiões neopentecostais/pós-pentecostais.

Os processos ritualísticos dessas curas, via canais de TV, ainda são pouco catalogados na pesquisa científica. Embora não se refira especificamente a esse fato, um dos trabalhos que pode trazer uma discussão importante é o de Samuel Campos (2018) em pesquisa com pastores da Igreja Universal Do Reino De Deus – IURD. Nela o autor destaca que a figura do sacerdote, dotado de carisma e persuasão, tende a ser o elemento principal nos rituais de cura, classificado como “um tipo de xamã” com o uso de técnicas, geralmente baseadas em passagens dos evangelhos cristãos. O pastor,

...É um especialista em controlar os espíritos maus que causam doenças e, ao mesmo tempo ele é o homem de Deus que está cheio e é possuído pelo Espírito Santo, tendo o poder de realizar curas. Mas ele nunca pode ficar possesso pelos espíritos maus (CAMPOS, 2018, p.137).

Após a “oração de cura”, realizada no templo, o fiel é atendido pelo pastor, em cima do altar (ou palco das pregações), numa cadeira, sendo esse atendimento aberto a todos os participantes, porém, condicionado à livre escolha do fiel. Em todos os casos, o pastor recomenda a necessidade da pessoa continuar frequentando às reuniões constantemente como parte do tratamento, “perseverando na fé, a fim de manter sua cura” (Ibid, 2018, p.138). No caso de seu Milito, não foi lhe imposta obrigação após a cura (ou imprecisão, no caso de não seguir a igreja doando ofertas, por exemplo). Apenas, continuou ouvindo as pregações e seguindo a religião, mesmo sem comparecer ao templo como geralmente se faz.

Campos utiliza a terminologia “pós-pentecostalismo xamânico” ao invés de neopentecostalismo, visto que há fortes divergências doutrinárias, separando totalmente o novo movimento, inviabilizando o uso do termo “neopentecostal” que ainda guarda convergências entre eles. A separação entre pentecostais (representados por denominações como a “Assembleia de Deus” e “Deus é Amor”) e os pós-pentecostais (“Igreja Universal”, “Igreja Mundial”, “Internacional da Graça de Deus” entre outras) já teria mais de 40 anos, tempo em que as discordâncias doutrinárias só aumentaram⁵. Os rituais procedidos nos cultos dessas denominações, se enquadrariam nas categorias desenvolvidas no estudo da magia e pajelança, situadas no espectro amazônico, onde há inúmeras referências locais (GALVÃO, 1955; WAWZYNIAK, 2004; MAUÉS, 1994, 2005; SILVA, 2014, 2018, 2021). Entretanto, há uma escassez de trabalhos específicos sobre o “contrafeitiço pós-pentecostal” e a discussão dessas categorias, que parecem semelhantes às observadas no xamanismo indígena e africano, tornam-se difusas diante de processos constituídos de particularidades, tornando o uso das terminologias, muitas vezes, impreciso. Essa questão parece clara na experiência de seu Milito, onde a contrapartida naturalmente esperada, não se concretiza, e o efeito da cura se manteve por décadas.

⁵ “Pentecostal” ou “Pentecostes” vem do grego *pentēkost*, que significa “quingentésimo”. A origem dessa festa remonta a antiga tradição hebraica, chamada Shavuoth, que significa “Semanas”. Era uma celebração de agradecimento pela colheita realizada cinquenta dias após a páscoa judaica. O termo “pentecostal” aparece no livro de Atos dos Apóstolos, no Novo Testamento, onde os judeus celebravam o Shavuoth no dia em que os discípulos de Cristo receberam o dom do Espírito Santo. Os pentecostais surgiram nos Estados Unidos e vieram no início do século XX para o Brasil assumindo esse título por acreditarem receber o mesmo dom dos apóstolos. Os pós-pentecostais surgiram na década de 1970 como dissidência do movimento pentecostal. (Fonte: Bíblia Judaica Completa, 2010; “A vida da igreja primitiva”: John Drane, 1985).

A questão mítica certamente deve ser discutida, e aqui se propõe o aprofundamento dos temas relacionados a essas experiências. Olhando para seu Milito, podemos perceber que seu maior lamento talvez esteja nos posicionamentos sociais diante da temática ecológica. Essa noção torna-se explícita com o desprezo das novas gerações para com o trabalho duro, o replantio de espécies e a preservação das áreas de mata, algo que muitos de outras famílias do Caruaru não conseguiram assimilar e ensinar aos filhos. Neste aspecto, seu Milito se refere a um bloqueio na cadeia de transmissão do conhecimento, cujo produto direto é a insensibilidade e indiferença materializadas na relação com a natureza (ACOSTA, 2016); desta forma há prejuízos notados na esfera simbólica, pois os produtos da floresta, dentro de um tempo, não terão condições de serem transformados em cultura, algo que vem ocorrendo com o artesanato já há alguns anos em bairros mais populosos da ilha.

Encantaria como patrimônio

Na dimensão da sabedoria de tradições orais, abre-se discussão sobre a presença ou ausência do patrimônio, a necessidade ou não de preservá-lo, porém não se discute a sua existência. Esta é uma percepção alargada, discutida além da visão de patrimônio monumental histórico perpetuada na modernidade e que excluía as dimensões do saberes de matrizes indígenas e africanas. A questão é levantada por Joel da Silva e Fabiano Gontijo na acepção de “patrimônios do fundo na encantaria amazônica” (SILVA e GONTIJO, 2016). Trata-se de uma referência à existência de poderes mágicos em patrimônios imateriais construídos pelo encanto em sociedades tradicionais e por elas propagadas. Os autores ainda destacam que:

Torna-se necessário repensar os significados do patrimônio imaterial relacionado com nova zona semântica do patrimônio cujos saberes orais destacam ideias e valores do modo de ser em contato com a natureza como forma de pensar a relação homem/natureza e criação de saberes nesse espaço sociocultural (Ibid, 2016, p.65).

Discutir patrimônios do fundo é importante para que se repense significados relacionados com o que chamam “nova semântica do patrimônio” ampliados na relação humano/não humano/natureza em seu espaço sociocultural. Este conhecimento, segundo Márcio Goldman, não se constitui em fatos isolados e muito menos de cronologias recentes. São heranças geracionais, potencializadas nas relações afroindígenas

que se construíram nas dinâmicas culturais ao longo do tempo (GOLDMAN, 2017). As narrativas de seu Milito ilustram bem o universo representativo das florestas e dos saberes nativos. Um dono de histórias e conhecedor de mitos, faz parte das características de um “sábio aconselhador” (VANZOLINI, 2011, p.45). Mas, da mesma forma como o artesanato não é o único que expressa saberes geracionais, atualizados em novos suportes e experiências, as memórias dos encantados de Mosqueiro também não se resumem às regiões de floresta onde estão localizados o castanhal do Marí Marí e o Caruaru. Há uma memória fundada nessas narrativas que coloca a ilha como um lugar de vivências, conforme podemos observar em vários depoimentos obtidos no decorrer do trabalho etnográfico, situados inclusive, em bairros da região urbana (SOUZA, 2022).

Conclusão

Ainda que hajam similaridades entre as experiências vividas na Ilha de Mosqueiro e outras localidades da região, ainda há longo caminho a ser percorrido para o uso de “religião dos encantados” como categoria adequada ao campo mítico amazônico e isso se deve às assimetrias contidas nas fronteiras de suas respectivas cosmologias. Percebemos que as categorias desvelam distinções de bem e mal, vivos e mortos, humanos e não-humanos, mundiados e corpos fechados (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1994, 2005; PRANDI, 2005; SILVA, 2014), em formas inteligíveis por meio de códigos cosmológicos, dos quais seu Milito e tantos outros são mediadores. O xamanismo é fonte de cura, mas também é linha de contato com donos, possuidores de rios, matas, animais e objetos, comunicáveis por mecanismos desconectados do domínio da razão epistemológica ocidental. Tangível à humanos, somente o respeito à morada dos encantados, onde a racionalidade ecológica, pautada na alteridade, é o parâmetro regulador das relações (WAWZYNIAK, 2004).

Diante de tantas descobertas, sem dúvida, a questão onde o peso da crítica se tornou mais forte, está para além da abordagem superficial das ciências naturais e sociais aplicadas, alheias às descobertas da antropologia que, ao menos, buscam amenizar a carga de estranhamento diante da experiência mítica. O fato é que a construção de uma investigação dos encantados urge por desvendar unidades semânticas nas falas dos sujeitos que são bem descritas em pesquisas de peso

(TRINDADE, Raida [2007] e VILLACORTA, Gisela [2011] para citar apenas duas), mas que não fornecem ferramentas hermenêuticas precisas na compreensão dos fenômenos, dando a sensação de que sempre faltam elementos mais adequados à realidade local investigada. O que se sabe é que os encantados transitam numa órbita de experiências distintas (SILVA, 2018), onde xamãs detentores do dom, têm acesso fluente, deixando o mundo acadêmico-científico distante, sem o êxito que deveria ou poderia resultar de suas tentativas de o absorver. A maioria dessas pessoas teve contato com entes invisíveis das matas e rios que percorrem trajetos distintos das convenções humanas e, em certas situações, totalmente incompreensíveis. Soma-se a essa aceção o embate histórico – muitas vezes, não assumido – com as vivências do que chamamos “contrafeitiço” (MAUÉS, 1994; EVANS-PRITCHARD, 2005; SILVA, 2014), que pela ausência de parâmetros mais precisos, usamos ao nos referirmos a fenômenos diversos e distintos, inclusive, para explicar fatos como a experiência xamânica de seu Milito diante de uma TV, assistindo um programa da igreja evangélica. O xamanismo pós-pentecostal (CAMPOS, 2018), introduz um neologismo na etnologia, que por se tratar de uma categoria recente, constitui um ambiente de imprecisões que a disciplina antropológica assume com pioneirismo investigativo.

Fatos como esses nos fazem refletir sobre a prática acadêmica, até mesmo nas disciplinas antropológicas. Hoje, vivemos um descompasso teórico (e provavelmente metodológico) quando imergimos nas formas de vida locais, sem êxito ao reproduzir ciência que responda ou descortine sua cosmologia de forma mais satisfatória (inclusive pela apreensão por parte dos nativos, de experiências religiosas pouco investigadas) onde o contato com seres sobrenaturais ou não-humanos, por tempos subestimados pela ciência, constitui um desafio.

O que se espera é que não estejamos vivendo à sombra de heranças nefastas da igreja medieval e do protestantismo, estigmatizando suas práticas de cura, sem avaliar que na modernidade, os fluxos culturais são contínuos e adjacentes, desarraigando o fenômeno da “guerra santa” em oposição à bruxaria (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.28). Essa crítica faz menção ao fato de Milito e Leila, importantes sujeitos dessa investigação, serem seguidores da fé evangélica, onde o preceito maior (pelo menos no interior de suas vivências) é a proteção e o bem-estar próprio e não o ataque às matrizes africanas e ameríndias.

Além disso, a abertura a experiências religiosas diversificadas, tem produzido o fenômeno complexo da utilização ou intercruzamento de elementos historicamente “opostos” salvaguardando a herança mítica, o que, em tese, contraria os preceitos da fé cristã⁶. Sabe-se, porém, que as imprecisões conceituais e metodológicas têm uma vida útil relativa, e que a análise das dimensões que se orientam a partir das encantarias, bem como a própria dimensão dos encantados, podem sair do patamar descritivo para o experimental sem abandonar os preceitos lógicos que os orientam. O que fica claro aqui é o mesmo que Lévi-Strauss afirmou há um bom tempo: A chave da compreensão é a experiência lógica estruturante (LÉVI-STRAUSS, 1989) e esse saber, em nosso caso, é sediado nas falas dos sujeitos que dominam seus códigos. O mergulho produzido na pesquisa permitem desvendar tramas e dramas históricos da Ilha de Mosqueiro em fazeres nos mundos humanos e não-humanos. Esperamos assim, acrescentar aos estudos das culturas amazônicas e decompor visões superficiais sobre a história, materialidade e modos de vida dos nativos, frequentemente ignorados pelos projetos de modernidade e que, diferentemente do que se fez durante séculos, têm nesta discussão o seu protagonismo garantido.

⁶ O destaque desse argumento está na utilização de símbolos de rituais xamânicos nos cultos das igrejas pós-pentecostais (CAMPOS, 2018), na relação dos “convertidos” à fé evangélica com saberes indígenas e africanos entre outras utilizações que unem elementos diversos, manifestos nas experiências com não-humanos dos interlocutores (nota do autor).

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária/Ed. Elefante, 2016.

ALBERTI, Verena. "Histórias dentro da história". In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

BARBOSA, Pe. A. Lemos. *Pequeno Vocabulário Tupi-português*. Rio de Janeiro: São José, 1951.

BÍBLIA JUDAICA COMPLETA: *O Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]*. São Paulo: Ed. Vida, 2010.

CAMPOS, Samuel M. O Sacrifício Encantado: percepções, ritualidades e identidade na Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia. PPGSA-UFPA, Belém, 2018. Disponível em: <https://ppgsa.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/TESE%20nova%20Samuel%20Marques%20Campos%202018.pdf>. Acesso em: 22/3/2022.

DRANE, John W. *A vida da igreja primitiva: um documentário ilustrado*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional (Coleção Brasileira), 1955. Disponível na biblioteca digital de obras raras da UFRJ. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/56> Acesso em 10/06/2022.

GAMA, Rosângela C. L. ANDRADE, Simeí S. (orgs.). *Mosqueiro conta em prosa e verso o imaginário amazônico*. Belém: SEMEC/PMB, 2004.

GOLDMAN, Márcio. "Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem". *Revista de Antropologia da Universidade de São Carlos*. 9(2):11-28, 2017.

GOMES, Jones da Silva. Cidade da arte: uma poética de resistência nas margens de Abaetetuba-PA. Tese de Doutorado em Sociologia. IFCH/PPGCS. UFPA, Belém, 2013. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=403104. Acesso em 10/12/2021.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia", In: ALVES, Paulo Cesar (org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1994.
- _____. "Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião". *Estudos Avançados*. 19(53): 259-274, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. "Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor de mina em São Paulo" In: MOURA, Carlos Eugênio M. (org.). *Somavô, o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. Tese de Doutorado em História Social. PUC, São Paulo, 2009a. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/13141>. Acesso em 20/7/2020.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Revista Amazônica*. 1(17): 406-441. 2009b.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. SILVA, Jerônimo da Silva e. (orgs.). *Cartografia de Memórias: pesquisa em estudos culturais na Amazônia paraense*. Belém: IFPA, 2015.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. "Ciência e técnica". In: *Horizontes das Ciências no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- SILVA, Gerson Santos e. "Encantados da Amazônia: os espíritos da natureza", In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro, 2014.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina. Tese de Doutorado em Antropologia Social. IFCH-PPGA, UFPA, Belém, 2014.
- SILVA, Jerônimo da Silva e "Tarrafa, Anzol & Flecha: tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense". *Antropológicas*. Ano 22, 29(1): 28-57, 2018.
- SILVA, Jerônimo da Silva e "A pandemia de Espíritos": notas cosmológicas sobre o encantado de boto e o novo coronavírus na Amazônia. *Amazônica Revista de Antropologia*. 13(2): 531-576, 2021.

SILVA, Joel Pantoja da. GONTIJO, Fabiano de Souza. "Patrimônios do fundo na encantaria Amazônica: entre cosmologias, memórias e identidades marajoaras". In *Muiraquitã*. UFAC, 4(1): 59-75, 2016.

SOUZA, Renato Vieira de. Varinhas, grafismo e identidade: cultura da memória e experiência estética no estuário marajoara. Dissertação de Mestrado em Artes. ICA-UFPA, Belém, 2012. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1c57rySruicSTCvd2LgF3AR3L4Zs9c2Ka/view?usp=sharing>

SOUZA, Renato Vieira de, SARRAF-PACHECO, Agenor. "Grafismos em varinhas: memórias e estéticas afro-indígenas em margens amazônicas", In: *Boitatá*, Londrina, nº 15, p. 128-148, jan-jul, 2013.

SOUZA, Renato Vieira de. . Etnografia da Resistência: Memórias das Artes, Saberes e Encantarias de Mosqueiro – PA. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGA/UFPA, Belém, 2022.

SOUZA, Renato Vieira de. . SARRAF-PACHECO, Agenor. "Da arte das varinhas às encantarias: memória e imaginário em Inêz Garcia na Ilha de Mosqueiro – PA", In: *A Amazônia e interdisciplinaridades: meio ambiente, história-cultural, economia e política* [e-book]. BANDEIRA, Arkley Marques. CARVALHO, Conceição de Maria Belfort de. CUTRIM, Kláutenys Dellene Guedes (org.). – São Luís: EDUFMA, 2023.

SOUZA, Marcela Stockler C. de. "Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê". *Revista de Antropologia da UFSCar*. 9(2):201-212, 2017.

TRINDADE, Raida Renata R. "Aqui é cura de verdade": reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas – PA". Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. IFCH-PPGCS. UFPA. Belém, 2007.

VANZOLINI, Marina. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingú contra o Estado?" In: *Anuário Antropológico*. 36(01): 31-54, 2011.

VILLACORTA, Gisela Macambira. "Rosa Azul": um xamã na metrópole da Amazônia. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Belém: IFCH-PPGCS-UFPA, 2011.

VILLACORTA, Gisela Macambira. "O ofício de benzer como produção de conhecimento no município de Tracuateua – Pa – Amazônia – Brasil". *Nova Revista Amazônica* 9(1): 143-161, 2021.

WANZELLER. Claudionor dos Santos. *Ilha de Mosqueiro: histórias e tradições*. Belém: Remando contra a maré, 2017.

WANZELLER, Claudionor dos Santos. *Mosqueiro: lendas e mistérios*. Belém: Remando contra a maré, 2018.

WAWZYNIAK, João Valentin. "Curupira 'engerado' em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos". *Teoria e Pesquisa*, 44(45): 5-18, 2004. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/12608/10986>

Acervo em Microfilme da Biblioteca Pública Arthur Vianna:

A Pátria Paraense – diário noticioso, commercial e litterario. Ano 1, nº 26 de 27/7/1894, seção "Editaes", pg.1

A Pátria Paraense – diário noticioso, commercial e litterario. Ano 1, nº27 de 28/7/1894, seção "A pedidos", pg.2

Depoimentos orais

WANZELLER, Claudionor. Relatos sobre a Mosqueiro mítica – Depoimento 03. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Mosqueiro, março de 2022. Gravação de áudio em arquivo Wave, (16'22"). Sessões de entrevistas para tese de doutorado.

ARAÚJO, Humberto Carvalho de (seu Milito). Depoimento 04. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Caruaru-Mosqueiro, outubro de 2021. Gravação de áudio em arquivo Wave (22'23"). Sessões de entrevistas para tese de doutorado.

CUNHA, Leila do Socorro Araújo. Cultura do artesanato – Depoimento 06. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Caruaru-Mosqueiro, junho de 2021. Gravação de áudio em arquivo Wave (13'34"). Sessões de entrevistas para a tese de doutorado.