

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

MARILÉIA DA SILVEIRA NOBRE

**“TUDO TEM SUA MÃE”: O MUNDO MÍTICO DE CARAPARU-
PARÁ**

BELÉM
2021

MARILÉIA DA SILVEIRA NOBRE

**“TUDO TEM SUA MÃE”: O MUNDO MÍTICO DE CARAPARU-
PARÁ**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia com Área de concentração em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Linha de pesquisa Religião e saúde, simbolismo e poder.

Orientador: Prof. Dr. Samuel Amorim e Sá

Co-Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fátima Cristina da Costa Pessoa.

Supervisora do estágio de doutorado sanduíche: Prof.^a Dr.^a Tânia Conceição Clemente de Souza.

BELÉM
2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

N754t Nobre, Mariléia da Silveira.
"Tudo tem sua mãe" : O mundo mítico de Caraparu / Mariléia
da Silveira Nobre. — 2021.
198 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Samuel Amorim E Sá
Coorientação: Prof^a. Dra. Fátima Cristina da Costa Pessoa
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2021.

1. Sujeito. 2. Ideologia. 3. Real. 4. Simbólico. 5.
Imaginário. I. Título.

CDD 291.38



MARILÉIA DA SILVEIRA NOBRE

**“TUDO TEM SUA MÃE”: O MUNDO MÍTICO DE CARAPARU-
PARÁ**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Samuel Amorim e Sá (Orientador)
PPGSA/UFPA

Prof.^a Dr.^a Fátima Cristina da Costa Pessoa (Co-Orientadora)
PPGL/UFPA

Prof.^a Dr.^a Taissa Tavernard de Luca (Examinadora interna)
PPGSA/UFPA

Prof.^a Dr.^a Maria José Aquino Teisserenc (Examinadora interna)
PPGSA/UFPA

Prof. Dr. John Comerford (Examinador externo)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ – CPF: 110.167.278-10

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Leandro Ferreira (Examinadora externa)
PPGL/UFRGS - CPF: 151.469.600-20

Prof.^a Dr.^a Rosângela do Socorro Nogueira de Souza (Suplente externa ao PPGSA)
PPGCITI/UFPA – CPF: 673.149.962-53

Prof.^a Dr.^a Denise Machado Cardoso (Suplente)
PPGSA/UFPA

BELÉM
2021

À minha mãe (in memoriam)
Meu jardim de emoções!

AGRADECIMENTOS

A Samuel Amorim e Sá, por me apoiar e me deixar voar para outros campos do saber. Por sua paciência com que soube lidar com minhas angústias. A ele meu muito obrigada.

À Fátima Cristina da Costa Pessoa, por acreditar que seria possível, para mim, adentrar no universo da Análise do Discurso. Pela mão amiga. Pelas orientações minuciosas que não deixavam dúvidas. Pelas indicações muito didáticas do que poderia melhorar. Pelo carinho com que soube lidar com minhas limitações. A ela meu muito obrigada e um abraço carinhoso.

Aos amigos, Alessandro Nobre Galvão, da Faculdade de Ciências da Linguagem do Campus de Abaetetuba/UFPA, amigo fiel e generoso. Agradeço pelas aulas de Análise do Discurso, pelas orientações informais e pela contribuição que foram de grande importância para o recorte da tese. Por fazer parte de minha vida. Pela paciência com que soube lidar com minhas limitações em AD. Por sempre estar ao meu lado nos momentos difíceis de construção de cada capítulo desta tese. Francisco José Neto, da Faculdade de Geografia do Campus de Altamira/UFPA, pela formatação da tese, segundo a ABNT.

À Tânia Clemente de Souza, pela generosidade em receber-me como orientanda de estágio sanduíche, dando-me a oportunidade de cursar a disciplina voltada para a Análise do Discurso. Pelo carinho com que me recebeu em suas aulas na UFRJ. A ela minha eterna gratidão e meu muito obrigada.

A John Comerford, do Museu Nacional/UFRJ, por me aceitar como aluna especial na disciplina “Sociedades Camponesas”, o que me ajudou no refinamento da etnografia deste trabalho. E por sua gentileza em me orientar na construção da escrita do texto do segundo capítulo.

Aos professores deste Programa, que também deram importantes contribuições para a realização deste trabalho. Heraldo Maués e Angélica Motta Maués pelo apoio dado quando mais precisei. A Voyner Ravena pelo apoio e suporte em tempos de pandemia. A Taíssa Tavernard pelas orientações, por escrito para a construção do segundo capítulo.

À amiga Rosângela, secretária do PPGSA/UFPA, por todo o apoio logístico que me concedeu desde meu ingresso neste programa. Mil palavras não seriam o suficiente para traduzir o tamanho de minha gratidão. A ela meu muito obrigada.

A Giovanni Rossetti, que me fez viajar pelo mundo encantado, naqueles momentos de descontração, nossas conversas e brincadeiras me ajudaram a passear pela escrita da tese com maestria, sem estresse ou cansaço. A ele todo o meu amor e um abraço carinhoso.

Às famílias da Vila de Caraparu e da Vila do Lago, que me permitiram adentrar em seu mundo mítico.

Às instituições que viabilizaram este trabalho, Universidade Federal do Pará (UFPA), por meio do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. À Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), por meio do Programa de Pós - Graduação em Letras (PPGL) e do Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS).

À Fundação e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento deste trabalho.

Certa vez de montaria
Eu desci um Paraná
O caboclo que remava
Não parava de falar, ah, ah
Não parava de falar, ah, ah
Que caboclo falador!

Me contou do lobisomem
Da mãe d'água, do tajá
Disse do Jurutaí
Que se ri pro luar, ah, ah
Que se ri pro luar, ah, ah
Que caboclo falador

Que mangava de visagem
Que matou surucucu
E jurou com pavulagem
Que matou uirapuru, ah, ah
Que caboclo tentadô

Caboclinho meu amor
Arranja um pra mim
Ando roxo pra pegar
Unzinho assim

O diabo foi-se embora
E não quis me dar
Vou juntar meu dinheirinho
Pra poder comprar

Mas o dia que eu comprar
O caboclo vai sofrer
Eu vou desassossegar
O seu bem querer, ah, ah
Ora deixe isso pra lá

Uirapuru
Waldemar Henrique

LISTA DE SIGLAS

AD - Análise do Discurso

FD – Formação Discursiva

FI – Formação Ideológica

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PPGAS – Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social

PPGSA – Programa de Pós - Graduação em Sociologia e Antropologia

PPGL – Programa de Pós-Graduação em Letras

SD – Sequência Discursiva

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRJ–Universidade Federal do Rio de Janeiro

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Varadouro dos índios tupinambá.....	52
Figura 2: Rio Caraparu.....	54
Figura 3: Visualização do trajeto principal até a Vila de Caraparu.....	55
Figura 4: Colono na Unidade de Produção Familiar, “retiro”	56
Figura 5: Seu Manduquinha em sua residência.....	58
Figura 6: Campo de futebol da Vila de Caraparu.....	59
Figura 7: Seu Lago no preparo da farinha de mandioca em sua residência.....	61
Figura 8: Dona Rita.....	61
Figura 9: Jair com o trabalho na orla do rio Caraparu.....	62
Figura 10: Rio Caraparu	65
Figura 11: Colonos descendo o rio Macuiambá em direção ao rio Caraparu.....	69
Figura 12: Lazer das crianças no rio Macuiambá	70
Figura 13: Colono no trajeto pela mata de Caraparu indo em direção a Vila do Lago até as roças de mandioca.....	70
Figura 14: Balneário Caraparu.....	71
Figura 15: Colono na plantação de roça de mandioca.....	72
Figura 16: Ruas da Vila de Caraparu sentido, rio Caraparu.....	78
Figura 17: Dona Maria na roça de mandioca na Vila do lago	80
Figura 18: Seu José descascando a mandioca no retiro.....	80
Figura 19: Colonos no manejo da farinha de mandioca.....	81
Figura 20: Maria, seu filho, sua sobrinha e ao fundo, Seu Lago no manejo da farinha mandioca.....	83
Figura 21: Filhos e netos de Dona Maria reunidos em torno do retiro no manejo da farinha de mandioca.....	84
Figura 22: Vista parcial da Vila de Caraparu depois do campo de futebol sentido, áreas de roças.....	95
Figura 23: Vista das ruas da Vila de Caraparu sentido, rio Caraparu.....	112
Figura 24: Canoa do colono no rio Macuiambá com produtos da roça.....	112
Figura 25: Colono mostrando a morada do curupira, uma sapopema.....	114
Figura 26: Vista parcial da vila de Caraparu e do campo de futebol, sentido áreas de roça.....	118

Figura 27: Vista das ruas da vila de Caraparu, todas as ruas principais levam à “beira” do rio Caraparu.....	138
Figura 28: Canoa do colono no rio Macuiambá com produtos da roça.....	145
Figura 29: Colono no rio Caraparu, mostrando a morada do curupira, uma sapopema.....	153

RESUMO

Este estudo visa compreender, pelas práticas discursivas de agricultores da vila de Caraparu, a constituição e o funcionamento do imaginário que se projeta no real sócio-histórico em que vivem, como parte constitutiva de suas condições de existência material. Meu afã, enquanto pesquisadora, é o de compreender o funcionamento desse imaginário materializado nas práticas discursivas dos sujeitos e mais, examinar os indícios de prováveis/possíveis transformações desse imaginário, a partir das narrativas dos jovens agricultores de Caraparu. Há, portanto, neste texto, um gesto de compreensão que busca reconhecer as regularidades de uma formação discursiva e ideológica que sustenta a crença nas regras que regem o cotidiano desses sujeitos e impõe a obediência a elas. Para o alcance desses objetivos, articulam-se as abordagens etnográfica e discursiva na análise de narrativas dos agricultores e das agricultoras mais antigos/antigas e dos jovens da região. Defende-se, como resultado do percurso de análise, o reconhecimento de uma formação discursiva mítico/cabocla, que rege a relação entre seres humanos e não-humanos pautada no temor e no respeito pelos seres encantados e no medo e no pavor pelos fadistas e na reciprocidade entre eles. A natureza desta pesquisa me levou a visitar um campo teórico exógeno ao da Antropologia, qual seja, o da Análise de discurso materialista. Evoquei deste campo a tríade Real/Simbólico/Imaginário, entrelaçados na releitura que Michel Pêcheux faz dos trabalhos de Jean Jacques Lacan e dos de Louis Althusser. O recorte das sequências discursivas que compõem o *corpus* discursivo nos permitirá compreender processos de subjetivação que apontem para os movimentos de identificação plena, contraidentificação ou mesmo desidentificação com os saberes da formação discursiva dominante naquela comunidade.

PALAVRAS-CHAVES: Sujeito. Ideologia. Real. Simbólico. Imaginário.

ABSTRACT

This study aims to understand, through the farmers' discursive practices who lives in Caraparu village, the constitution and functioning of the imaginary that is projected in the socio-historical real understood as their material conditions of existence. My desire, as a researcher, is to understand the functioning of this imaginary materialized in those discursive practices and, besides, to examine the evidence of probable / possible transformations of this imaginary, having as an empirical object of analysis the narratives of the young farmers of Caraparu. There is, therefore, in this research, a gesture of understanding that seeks to recognize the regularities of a discursive and ideological formation that supports the belief in the rules that govern the daily lives of the subject and imposes obedience to them. To achieve these objectives, ethnographic and discursive approaches are articulated in the analysis of narratives of the oldest and youngest farmers in that region. It is advocated, as a result of the analysis, the recognition of a mythical / *cabocla* discursive formation, which governs the relationship between human and non-human beings. Such a relationship is based both on fear and respect for enchanted beings as well as on fear and dread for *fadistas* and on reciprocity between them. The nature of this research led me to visit a theoretical field exogenous to that of Anthropology, wich is, that one of materialistic discourse analysis. I evoked from this field the Real / Symbolic / Imaginary triad, intertwined in Michel Pêcheux's reinterpretation of the Jean Jacques Lacan's works and those of Louis Althusser. The clipping of the discursive sequences that make up the discursive corpus will allow us to understand processes of subjectivity that point to the movements of full identification, counter identification or even disidentification with the knowledge of the dominant discursive formation in that community.

KEYWORDS: Subject. Ideology. Real. Symbolic. Imaginary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1.1 COMO TUDO COMEÇOU: O ENCONTRO COM O OBJETO.....	17
1.2 LUGARES TEÓRICOS: DA HEMENÊUTICA À ANÁLISE DE DISCURSO.....	23
1.3 DOS PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS.....	42
2 OLHAR...OUVIR...ESCREVER:A ETNOGRAFIA DO MODO DE VIDA LOCAL.....	46
2.1 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: FAMÍLIA NUCLEAR E GRUPOS DOMÉSTICOS.....	84
2.2 A PRODUÇÃO AGRÍCOLA: O “TRABALHO NA ROÇA”	94
2.3 O MUNDO MÍTICO AMAZÔNICO: ENCANTADOS E ASSOMBRAÇÕES.....	118
2.4 O MUNDO MÍTICO DE CARAPARU: A ETNOGRAFIA DOS ENCANTADOS E DAS ASSOMBRAÇÕES.....	128
3 O FUNCIONAMENTO DO IMAGINÁRIO QUE CONSTITUI OS PROCESSOS DISCURSIVOS SOBRE AS ENTIDADES MÍTICAS.....	140
3.1 BICHOS QUE JUDIAM.....	142
3.2 ASSOMBRAÇÕES QUE MALINAM.....	163
3.3 PROVÁVEIS/POSSÍVEIS TRANSFORMAÇÕES DO IMAGINÁRIO NO/SOBRE O REAL.....	174
4 NOTAS REFLEXIVAS.....	185
REFERÊNCIAS.....	192

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho visa compreender, pelas práticas discursivas de agricultores da vila de Caraparu, a constituição e o funcionamento do imaginário que se projeta no real sócio-histórico em que vivem, como parte constitutiva de suas condições de existência material. Meu afã, enquanto pesquisadora, é o de compreender o funcionamento desse imaginário materializado nas práticas discursivas dos sujeitos e mais, examinar os indícios de prováveis/possíveis transformações desse imaginário, a partir das narrativas dos jovens agricultores de Caraparu. Há, portanto, nesta tese, um gesto de compreensão que busca reconhecer as regularidades de uma formação discursiva e ideológica que sustenta a crença nas regras que regem o cotidiano desses sujeitos e impõe a obediência a elas.

Para o alcance desses objetivos, articulam-se as abordagens etnográfica e discursiva na análise de narrativas dos agricultores e das agricultoras mais antigos/antigas e dos jovens da região. Defende-se, como resultado do percurso de análise, o reconhecimento de uma formação discursiva mítico/cabocla, que rege a relação entre seres humanos e não-humanos pautada no temor e no respeito pelos seres encantados e no medo e no pavor pelos fadistas e na reciprocidade entre eles. A natureza desta pesquisa me levou a visitar um campo teórico exógeno ao da Antropologia, qual seja, o da Análise de Discurso materialista. Evoquei deste campo a tríade Real/Simbólico/Imaginário entrelaçados na releitura que Michel Pêcheux faz dos trabalhos de Jean Jacques Lacan e dos de Louis Althusser. O recorte das sequências discursivas que compõem o *corpus* discursivo nos permitirá compreender processos de subjetivação que apontem para os movimentos de identificação plena, contraidentificação ou mesmo desidentificação com os saberes da formação discursiva dominante naquela comunidade.

Desse modo, o objetivo geral da tese se desdobrou em dois em que nomeei de Geral 1: compreender a constituição e o funcionamento desse imaginário entre os agricultores mais antigos da região; e Geral 2: examinar os indícios de prováveis/possíveis transformações desse imaginário, a partir das narrativas dos jovens agricultores de Caraparu.

Nessa perspectiva, neste capítulo procuro apresentar a justificativa da escolha do tema e da apresentação do problema e responder aos questionamentos propostos. Apresentarei ainda os capítulos e subtópicos que compõem minha tese. O que me levou à escolha do tema tem sua razão de ser por dois motivos. O primeiro diz respeito ao local da pesquisa, vila de Caraparu, pertencente ao Distrito de Caraparu, localizado no nordeste do Pará, região da Amazônia paraense. Indico esta comunidade para compor a pesquisa de tese de doutorado, pois venho

fazendo pesquisas nesta localidade desde a graduação, quando propus uma reflexão sobre os impactos socioculturais ocasionados pelo processo corrente do comércio informal do turismo na orla do rio Caraparu, onde se localiza o “Balneário Caraparu”.

Por ocasião do mestrado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia - UFPA - minhas inquietações com relação à prática da atividade agrícola familiar nesta localidade e o comércio gerado com o turismo me conduziram à análise do processo da dinâmica cultural no modo de vida das famílias de agricultores, que vivem o trânsito entre “o trabalho na roça” e um comércio informal voltado para o turismo na orla do rio Caraparu.

Realizei uma etnografia dos usos, costumes e representações locais. Deixo claro que a Etnografia foi o método utilizado em campo de pesquisa e a Hermenêutica, com a antropologia interpretativa em Gueertz (1978;1997), foi o aparelho teórico-disciplinar em que me apoiei para responder a meus questionamentos.

Nesses lugares sociais, percebi diferentes percepções com relação aos saberes populares, tais como os usos, os costumes e as crenças em seres sobrenaturais. Esses saberes são transmitidos de geração a geração, a partir da oralidade, acessados pela memória coletiva e discursivizados nas narrativas do sujeito. Todos esses anos fazendo pesquisas com as famílias de agricultores de Caraparu me fizeram levantar alguns questionamentos que têm a ver com o segundo motivo que me levou à escolha do tema. As indagações são as seguintes: que formação imaginária é essa que produz uma realidade permeada pela crença em seres sobrenaturais no qual o sujeito está envolvido, sua constituição e seu funcionamento. Esse imaginário se perpetua, se transforma ou está desaparecendo no tocante à produção de realidades no corpo social de Caraparu?

Desse modo, o recorte que me propus a investigar gerou a necessidade de buscar respostas no campo teórico fora da antropologia. Daí nasceu a necessidade de buscar no modo como Michel Pêcheux, com base na teoria althusseriana, compreende o conceito de “imaginário” numa perspectiva ideológica materialista.

Deixo claro que essas questões foram sendo processadas no decorrer do mestrado e que por mais que não fizessem parte da minha pesquisa naquele momento, começaram a chamar minha atenção para possíveis pesquisas posteriores. Nesse sentido, quando iniciei de fato o recorte de minha problemática, comecei a refletir sobre a forma como a antropologia faz análise de dados etnográficos e se este método iria me ajudar, de fato, a responder minha problemática. Isto porque eu revisitava as perguntas, buscava âncoras teóricas na antropologia e não as encontrava. Nessa direção, percebi que o conceito chave de meu problema em construção estava

centrado no “imaginário”. Então, senti a necessidade de investigar melhor essa questão para melhor tentar responder a minhas questões norteadoras.

Ao levantar textos teóricos que tratavam sobre o conceito de “imaginário”, percebi que havia um campo teórico fora da antropologia, já consolidado, que discutia também este conceito, mas a partir de uma outra perspectiva teórica de análise, uma análise discursiva que o relacionava ao funcionamento da ideologia. E quanto mais adentrava nesse campo, mas percebia que essa teoria ia ao encontro dos caminhos para responder às minhas indagações e assim contribuir no campo teórico da antropologia, propondo uma outra forma de tratar os dados etnográficos a partir da análise discursiva.

Desse modo, adentrei em outro campo do saber no intuito de responder a meus questionamentos apresentados anteriormente. Minhas percepções apontam para o seguinte: entre os jovens agricultores ainda persiste uma identificação com o imaginário mítico que produz a existência de seres sobrenaturais presentes na vida diária dos moradores antigos de Caraparu. Isto porque percebi que os jovens agricultores da região, apesar de terem dúvidas e questionarem a existência de algumas entidades míticas na localidade, respeitam os saberes dos agricultores mais antigos de Caraparu. Eles acreditam na existência de seres sobrenaturais, porque desde criança escutam narrativas de aparições de seres encantados e assombrações na região, que assustam e fazem o mal a quem os perturbarem em seus locais de morada.

Nessa perspectiva, meu objetivo foi articular as abordagens etnográficas e discursivas na análise das narrativas do sujeito, partindo do campo teórico da AD. Orlandi (2012, p. 61) irá dizer que, diferente do hermenêuta, o analista do discurso não interpreta, ele trabalha os limites da interpretação. Para essa autora, “ele se coloca em uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições”. Em outras palavras, na análise de discurso (AD) o que se interpreta são os efeitos de sentido, ou a interpretação dos sentidos.

Na AD, os sentidos podem ser outros, mas não pode ser qualquer um, pois são vários olhares sobre o mesmo objeto. Na hermenêutica esse processo pode ocorrer, mas a AD trabalha o texto de outra maneira, colocando em “xeque” a transparência da língua em uma análise de conteúdo. Mas de que forma o analista de discurso trabalha esse processo? Buscando os fatos, os acontecimentos e a historicidade, discussões aprofundadas no capítulo teórico da tese.

Diante das justificativas mencionadas, nesse momento irei apresentar os capítulos e os sub tópicos que compõem a tese. O primeiro capítulo está dividido, além desta introdução, em três subtópicos, “Onde tudo começou: o encontro com o objeto”, em que apresentarei a definição e o recorte do objeto, apresentando as questões norteadoras que pretendo responder

ao longo da tese; “Lugares teóricos: da Hermenêutica à Análise de Discurso”, em que discutirei minha inserção no campo teórico da AD, a Hermenêutica como aparelho teórico-disciplinar interpretativo e suas limitações para o que me proponho a investigar, as noções de análise teórica da AD bem como uma fundamentação teórica, situando o leitor e meus pares nesse novo campo no qual estou adentrando; “Dos procedimentos analíticos”, em que definirei o dispositivo analítico do trabalho, qual seja a AD na linha francesa, representada por Michel Pêcheux, apresentando os argumentos possíveis aos meus pares.

Informarei aos meus pares por que a análise do discurso foi minha escolha de interpretação e análise teórica dos dados coletados, discutindo a forma como irei articular a abordagem etnográfica com a AD. Mostrarei que a etnografia tem sua importância quando me remete às condições de produção do discurso.

Nesta seção apresentarei também todas as formas de coleta de dados em campo de pesquisa, além das famílias escolhidas para compor o trabalho, os passos da pesquisa de campo, ou seja, como irão ser coletadas as narrativas.

Já no segundo capítulo apresentarei a etnografia do modo de vida local, em que na seção 2.1 “A organização social: família nuclear e grupos domésticos”, além de apresentar a organização social das famílias de agricultores da região e a formação histórica das famílias fundadoras da vila de Caraparu, discutirei noções relacionadas à antropologia, tais como grupos domésticos e a concepção de família nuclear. Esses conceitos estarão em sintonia com o contexto de Caraparu. Para tanto, dialogarei com etnografias de autores da antropologia que problematizam tais conceitos. Na seção 2.2, “A produção agrícola: O “trabalho na roça”, tem-se a produção agrícola que eles chamam de “trabalho na roça”, em que apresentarei a agricultura tradicional na região baseada no trabalho familiar, que constitui uma prática econômica tradicional em Caraparu. Desse modo, todo o processo agrícola baseado no “corte e queima” da mata para o plantio da maniva, que dá origem à batata conhecida na região amazônica por “mandioca”, será descrito nessa seção. Todo o processo do manejo da farinha de mandioca também será descrito nessa seção, bem como as formas de sociabilidade dos colonos da região.

Para efeito de conhecimento antropológico, será apresentado também o papel da mulher e dos grupos domésticos, desde o preparo da terra até a produção deste produto. O objetivo dessa descrição etnográfica é evidenciar a relação dos colonos com suas práticas econômicas em um ambiente onde coexistem humanos e não-humanos e de onde provém o sustento familiar.

Nessa perspectiva, na seção 2.3 “O mundo mítico amazônico: Encantados e assombrações”, levarei o leitor a fazer um passeio pelo mundo mítico amazônico das entidades,

que habitam os rios e as matas da região amazônica. Apresentarei os conceitos de “Imaginário”, “Mito”, “Encantado”, “Pajelança cabocla”, “Ritual xamanístico”, “Assombração” e o “Fado”. Meu objetivo é apresentar ao leitor as entidades míticas que fazem parte do imaginário do sujeito amazônida. Na seção 2.4 intitulado “O mundo mítico de Caraparu: A etnografia dos encantados e das assombrações”, convido você a fazer um passeio pelo mundo mítico de Caraparu e pelas narrativas que circulam em torno da crença nas entidades míticas que determinam as práticas discursivas do sujeito.

Apresentarei ao leitor as entidades míticas ligadas à mata e ao rio e as narrativas de aparições do Boto, da Oiara e da Cobra coral encantada, que são “os bichos do fundo”, e suas ações maléficas nos lugares que se apresentam, chamados pelos moradores locais de “encante”. Os relatos de caçadores sobre as aparições e males causados pelo Curupira, considerado “bicho da mata” e as “artimanhas” dos colonos da região para se livrarem dos males de que podem ser acometidos por entidades da mata ou dos rios. Além dessas entidades, apresentarei os fadistas, que são pessoas que carregam o fado ou a sina de se transformarem em uma assombração nas madrugadas escuras das vilas de Caraparu e Lago. Além disso, apresentarei as práticas rituais do curador local e as formas de cura dos males causados por seres sobrenaturais.

No terceiro capítulo intitulado “O funcionamento do imaginário que constitui os processos discursivos sobre as entidades míticas”, apresentarei ao leitor a produção de uma realidade pelo viés ideológico, tendo o imaginário como um recorte de um real sócio-histórico ligado aos processos sociais e às práticas sociais nas quais o sujeito está envolvido. Para o alcance desses objetivos, articulam-se as abordagens etnográfica e discursiva na análise de narrativas dos agricultores e das agricultoras mais antigos/antigas e dos jovens da região. Apresentarei ao leitor as entidades míticas ligadas às práticas discursivas que significam nos dizeres do sujeito. Buscarei indícios discursivos a partir das sequências discursivas dos agricultores mais antigos e dos mais jovens da região, para, então, fazer uma análise discursiva desses dizeres, relacionando o imaginário ao funcionamento da ideologia. E, então, compreender a constituição e o funcionamento desse imaginário.

Com efeito, o objetivo geral deste capítulo é introduzir a análise discursiva, analisando a construção da realidade pelo imaginário representado ideologicamente. Em outros termos, proponho uma outra perspectiva teórica de análise, que relacione o imaginário ao funcionamento da ideologia. E, assim, verificar se está havendo transformações na produção deste imaginário. E, então, por em evidência a tese a qual me proponho a defender, contribuindo no campo teórico da antropologia.

Propus-me a responder os questionamentos analisando o funcionamento desse imaginário, ou um possível deslizamento de sentidos e a inscrição desse sujeito em uma formação discursiva mítica/cabocla. Portanto, são as narrativas que me deram os “indícios discursivos” para examinar se existe um processo de subjetivação diferente do tipo identificação ou contraidentificação dos jovens em relação à crença em entidades míticas, a qual o agricultor antigo vivencia em Caraparu, ou se os jovens questionam os saberes dos mais antigos da região, mas não se desatrelando da formação discursiva na qual se inscrevem por tradição.

Para finalizar, no quarto capítulo, que são as “Notas reflexivas”, revisarei minhas discussões, para, assim, responder a meu objetivo geral.

1.1 COMO TUDO COMEÇOU: O ENCONTRO COM O OBJETO

Nesta seção, me proponho a discutir, de início, os desafios do fazer etnográfico em um campo que, para esta antropóloga não se apresenta exótico, mas sim familiar. Além disso, irei apresentar a definição e o recorte do objeto, levantando questões norteadoras que pretendo responder ao longo da tese.

Deixo claro que cresci na cidade de Santa Izabel do Pará, próximo às áreas de mata e de rio, em um universo simbólico permeado por entidades que habitam as matas, os rios e transitam em espaços rurais de muitas comunidades da Amazônia. Ao mergulhar em um “mundo” cercado por encantados e assombrações que permeiam o universo imaginário das famílias de agricultores de Caraparu, trago comigo os desafios de fazer etnografia em “casa”, não só pelo fato de fazer parte desse universo, mas por compreender que muitos estudos etnográficos produzidos em comunidades trazem consigo anseios dos grupos locais que veem no antropólogo a saída para os possíveis problemas com que a comunidade sempre se depara.

Como exemplo tem-se os conflitos com líderes comunitários e gestores públicos do município com relação ao comércio gerado com a atividade turística na localidade que vem se processando ao longo dos anos 80 na orla do rio Caraparu, que na concepção da população local contribui de certa forma para melhorias na dimensão econômica da organização municipal. Entretanto, nas dimensões social, cultural e ecológica trouxe grandes mudanças, tais como a

droga não lícita e os impactos ecológicos, como a poluição do rio provocada pelo lixo deixado pelos visitantes, além da poluição sonora na orla do rio¹.

Entendo que os anseios dos grupos locais por melhorias em sua localidade trazem consigo o temor de ver suas entidades se distanciarem cada vez mais de seus locais de morada, pois os moradores mais antigos acreditam que as aparições dessas entidades na vila já não são tão frequentes como em tempos atrás. Para eles, os horários de “meio-dia e seis da tarde” são sagrados, já que nesses horários os “bichos do fundo” saem para realizar seus trabalhos. Mas o trânsito intenso dos visitantes na orla do rio nesses horários, segundo os moradores do lugar, está causando o distanciamento das entidades para locais mais distantes da vila de Caraparu.

Como etnógrafa, ouço, vejo, descreve e escrevo, entretanto, com angústia em não poder expressar minha opinião em relação a essas questões. Sobre essa questão, Eckert e Rocha (2008, p.02) destacam que a pesquisa etnográfica se constitui no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir), propõem ao (à) pesquisador (a) “um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ela(e) observado”. Então, como integrante da cultura amazônica, permeada por encantados, visagens e assombrações, praticar esse “deslocamento” não é tarefa fácil, posto que, ao adentrar em mundo do qual faço parte, sem no entanto comprometer a descrição etnográfica e a observação direta desse mundo sobrenatural, questiono o papel do etnógrafo em campo de pesquisa, não só pelo fato de ser “nativa” da própria pesquisa, mas também pelo fato de o método etnográfico, como enfatizam Rocha e Eckert (2008, p.02), ser “a base na qual se apoia o edifício da formação de uma antropóloga”.

Desse modo, o método etnográfico se apoia na interação entre o pesquisador e o sujeito investigado. Em outras palavras, a interação através das práticas de sociabilidade, por meio das quais a realidade investigada se apresenta, é a condição chave para o sucesso da pesquisa. Esse processo tornou-se um desafio para mim, pois tenho a todo instante que praticar esse “deslocamento” para não comprometer o processo etnográfico.

Nessa perspectiva, minha posição em campo torna-se, de certa forma, política, pois, ao etnografar o modo de vida local, sua organização social e econômica, encontro-me em um estado de tensões constantes, pois como dizer aos meus interlocutores que estou ali com o objetivo de investigar o modo de vida local, sem, contudo, interferir ou inquerir sobre um imaginário que também faz parte de minha realidade? Entende-se que a prática etnográfica não é tarefa fácil para o antropólogo, pois, ao se deparar com conflitos sociais envolvendo os grupos familiares os quais se está investigando, esse(a) pesquisador(a) tem que assumir uma posição

¹ Sobre essa questão, ver Nobre (2007).

um tanto espinhosa e muitas vezes gerenciar intrigas, fofocas e desarmonias entre os grupos no intuito de não comprometer o andamento da pesquisa e os dados etnográficos.

Nesse sentido, Peirano (1985, p. 03) apresenta alguns questionamentos a despeito do que ela chama de “dupla alteridade do antropólogo”. Para essa autora, “o antropólogo estuda um ‘outro’ que é não só próximo, mas parte de nós”. Desta situação resulta dois papéis sociais ao antropólogo, quais sejam o cidadão e o cientista, que vivem a tensão entre o fazer etnográfico e sua relação de empatia com os grupos locais, colaboradores da pesquisa.

Entende-se que essa “dupla alteridade” do antropólogo como investigador permite a ele ter a humildade, segundo Peirano (1985), de dar a palavra aos “nativos” que estuda, relembrando, segundo essa autora, o procedimento que, no passado, fez com que Malinowski analisasse o “kula” e não o sistema econômico Trobriandês. Como diriam Rocha e Eckert (2008, p. 04), “o observar na pesquisa de campo implica na interação com o ‘Outro’ evocando uma habilidade para participar das tramas de vida cotidiana estando com o ‘Outro’ no fluxo dos acontecimentos”. Portanto, observar e interagir com um modo de vida que para mim não é estranho ou exótico, torna-se sempre um constante desafio, pois, quando esse sujeito aciona suas memórias, para falar das aparições dos encantados e das assombrações, suas narrativas levam à minha infância, vivida num interior entrecortado por matas e igarapés desta vasta Amazônia paraense. Pois cresci ouvindo meus avós e minha mãe contarem histórias de matintas e de labsônios.

Sempre em noites enluaradas, quando faltava energia, fato corriqueiro nos anos 70 e 80 em Santa Izabel do Pará, sentávamos todos na porta da casa de meus avós para ouvir casos de pessoas da localidade que se transformavam em “labsônio” ou Matinta Perera. Lembro que meus irmãos e eu tínhamos muito medo de tais assombrações. Uma dessas noites, lembro de meu avô narrando um caso de um homem que se transformava em “labsônio” nas noites escuras de Santa Izabel, porém, no dia seguinte, descobriram a identidade desta assombração no momento em que ele deitou no colo de sua esposa, pois ao sorrir tinha fiapos de roupa entre os dentes. Lembro-me dos olhares assustados dos meus irmãos diante do fato. Era assustador, mas todas as noites meus irmãos e eu pedíamos ao meu avô para contar os casos de pessoas que se transformavam em “labsônio”.

Recordo-me de fatos relacionados às aparições da Matinta Pereira e da mãe d’água próximo à reserva florestal do IBAMA, que faz fronteira com o pequeno sítio de meus avós e de meus pais. Nos anos 70 e 80 existia nesse sítio um pequeno riacho que ficava próximo a essa reserva florestal. Neste riacho as aparições da mãe d’água eram frequentes, eu nunca vi, mas minha mãe contava que meu avô e meu tio já haviam vistos uma moça se penteando em cima

da tábua de lavar roupa. E “seis da tarde” minha mãe não deixava nós irmos à beira desse riacho e muito menos brincar próximo à mata, pois a matinta assobiava nesse horário.

De minhas lembranças, ficaram um ecoar longínquo, em outras palavras, o alerta de minha mãe dizendo para nós não tomarmos banho no igarapé² “meio-dia e seis da tarde”. Eu sempre perguntava o porquê de tal alerta e ela dizia que a matinta poderia nos fazer algum tipo de mal nesses horários. Hoje entendo que o encantamento e a vontade de investigar a fundo esse mundo permeado por entidades sempre fizeram parte de meu universo imaginário.

Nesse momento, será relevante apresentar meu encontro com esse objeto que faz parte de minhas lembranças de infância e que permearam minha imaginação, mas com a certeza de que a existência de um mundo sobrenatural faz parte da ruralidade amazônica.

Continuando esta seção, apresentarei a definição do objeto de pesquisa, ou seja, o problema de pesquisa que proponho responder ao longo da tese. Primeiramente quero deixar claro que meu encontro com o objeto da pesquisa foi ainda na graduação por ocasião de um trabalho acadêmico avaliativo. A pesquisa se tratava de uma etnografia da pajelança cabocla em Caraparu. Meu encantamento com essa temática foi de imediato, pois o campo me trouxe outras possibilidades, ao me deparar com a existência de um mundo de seres encantados e assombrações. Isto porque a prática da pajelança cabocla na Amazônia envolve o pajé, mais conhecido na região como curador e seus guias ou caruanas, que são “a gente”³ do pajé. O que mais me chamou atenção foi a prática do ritual xamanístico, em que há a incorporação do pajé por entidades sobrenaturais ligadas à mata e ao rio com a finalidade de praticar curas por males causados pelas mesmas entidades que no espaço de mata ou rio recebem outro nome: encantados ou “bichos”.

Nesses espaços que são sagrados por fazer parte do imaginário dos moradores locais existem respectivamente o Curupira, que é o protetor da mata, o Boto, a Oiara e a Cobra coral, que são os encantados do rio.

Percebi uma ambiguidade com relação a essas entidades, em outras palavras, os caruanas que fazem parte do ritual xamanístico se configuram nos espaços de mata e rio como encantados que praticam o mal se molestados. Entretanto, neste ritual, o pajé incorpora seus guias ou caruanas, e eles, nesse contexto, são chamados assim, pois vêm para praticar o bem, ou seja, curar os males que em outro contexto haviam lançados, como forma de punição a quem os molestarem em seus lugares de morada. Foi, então, nesse momento que despertou em mim

²“Braço” de um rio.

³Nas concepções locais, os guias ou caruanas são representados pela “a gente do pajé” que no ritual xamanístico, incorporam no pajé para curarem o doente.

o desejo por pesquisar a fundo esse mundo mítico em Caraparu, de entender como funciona um imaginário que projeta a existência de um mundo sobrenatural. Até então, não tinha ainda essa noção de imaginário em minhas leituras, pois minhas limitações acadêmicas e teóricas não me permitiram adentrar nesse conceito ainda tão obscuro e complexo para mim. Isto porque o que entendia por imaginário partia de leituras vagas e limitadas e, portanto, não dariam conta de responder a minhas indagações naquele momento.

Apresentei em sala os resultados da pesquisa e lancei muitos questionamentos à professora, que também não soube me responder. Foi então que, ao concluir o curso de graduação em turismo, resolvi tentar a seleção do mestrado em antropologia no PPGSA/UFGA, e em 2005 ingressei neste programa. Entretanto, não tive como temática de minha dissertação de mestrado o estudo do imaginário mítico amazônico, mas abri uma seção para apresentar os encantados e a pajelança cabocla, mas sempre com muitos questionamentos que não pude responder por falta de leituras sobre imaginário que pudessem ir ao encontro do que de fato queria compreender. Com efeito, minhas inquietações, naquele momento estavam centradas em questões tais como: o que sustenta a crença em um mundo sobrenatural?

Então, quando pensei na concepção do projeto para ingressar no doutorado do PPGSA/UFGA, meu recorte inicial se deu por esse viés, mas no decorrer do segundo ano de doutorado, ao acompanhar o processo de construção da tese de doutoramento do Prof. Dr. em Letras, Área de concentração em Estudos Linguísticos, Alessandro Nobre Galvão, da Faculdade de Ciências da Linguagem do Campus de Abaetetuba, da Universidade Federal do Pará, o conhecimento inicial da AD me indicou que o contato com teóricos da Análise de Discurso francesa seria relevante para dar suporte à investigação de meu interesse de pesquisa.

Nessa perspectiva, as aulas informais com esse professor possibilitaram minha inserção em um outro campo teórico que até então desconhecia. Desse modo, pude recortar meu objeto e me debruçar em leituras da análise do discurso. Mas, antes de aceitar esse desafio, conversei com meu orientador e ele me deu total apoio, acreditou em meu potencial para fazer uma interface com esse campo do saber, em que a etnografia será a escolha metodológica e a análise do discurso um dispositivo teórico sobre a linguagem.

Portanto, articulam-se as abordagens etnográficas e discursivas na análise de narrativas. Em outras palavras, a AD se articulará para a análise desses dados que começarão a gerar novos dados, que são dados discursivos.

Vale ressaltar que foi o professor Alessandro quem viabilizou o meu primeiro encontro com minha supervisora do estágio de doutorado sanduíche da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a Prof.^a Dr.^a Tânia Clemente de Souza, analista do discurso, docente da UFRJ, lotada

no Departamento de Antropologia do Museu Nacional. Este encontro aconteceu na UFPA por ocasião da defesa de doutoramento deste professor, em que esta professora fez parte da banca examinadora como membro externo. Esse professor também viabilizou meu primeiro contato com minha co-orientadora, Prof.^a Dr.^a Fátima Cristina da Costa Pessoa, da UFPA/ PPGL.

Nesse sentido, já com as leituras da AD e com as orientações de todos já mencionados, pude então, com base em meu objetivo geral, fazer meu recorte, construir os objetivos específicos e as questões norteadoras.

Nessa perspectiva, para a construção de um *corpus* discursivo, apresentarei, a partir desse momento, as questões norteadoras e o objeto de estudo com o recorte já definido. A princípio pensei em um recorte que apontaria como discussão central da tese o que determina a crença em seres sobrenaturais, determinantes das práticas rituais e econômicas do agricultor de Caraparu.

Quando retornei a campo no início de outubro de 2018, as narrativas com relação às aparições na região revelaram o funcionamento de um imaginário que envolve forças sobrenaturais em que tanto os mais velhos quanto os mais jovens estão ligados às entidades por uma relação de respeito e de temor por toda uma prática discursiva instituída: as entidades que habitam os rios e as matas da região. Os colonos mais jovens, ao serem indagados sobre a existência desses seres na região e os males causados por eles, uns informaram que acreditavam porque já foram “mundiado”, ao entrar na mata para colher o açaí ou caçar. Ou seja, ficaram perdidos, atarantados na mata pelo curupira, mas não acreditavam na existência da matinta por nunca a terem visto, mas entraram em contradição quando dizem que respeitam e têm medo dela, pois já ouviram seu assobio na madrugada.

Em contrapartida, outros disseram que acreditam na matinta por já terem se deparado com ela nas ruas escuras da vila, mas não acreditam no curupira por nunca terem ficado mundiado na mata, mas que respeitam porque cresceram ouvindo os avós e os pais contarem as histórias de caçadores da região que foram atingidos por males causados pelo guardião da mata e pela matinta. Nesse sentido, tomei como objetivo central da tese o funcionamento do imaginário a partir de uma outra perspectiva teórica de análise que o relacionava ao funcionamento da ideologia, contribuindo no campo teórico da antropologia. Em outras palavras, meu objetivo é verificar se a crença na existência de entidades míticas se dá por uma identificação plena com a formação discursiva em que esse jovem agricultor se inscreve por tradição ou se há uma contraidentificação desse sujeito com essa formação discursiva ou uma desidentificação. Para vislumbrar esse processo foi necessário examinar o dizer tanto dos mais velhos e experientes agricultores do lugar como das novas gerações, buscando-se identificar os

processos de subjetivação de sujeitos. Para então apontar, como já mencionado, se esse imaginário se perpetua, se transforma ou está desaparecendo no tocante à produção de realidades no corpo social. Melhor dizendo, procurei perceber que formação imaginária é essa que está funcionando em Caraparu e que circula no dizer do sujeito discursivo.

Diante do exposto, minhas questões norteadoras que me darão o suporte para responder meu objetivo geral da tese são as seguintes:

- a) como se constitui e como funciona esse imaginário entre os antigos agricultores?
- b) existe um processo de subjetivação diferente do tipo identificação, contraidentificação ou desidentificação dos jovens em relação à crença em seres sobrenaturais?
- c) existem contradições no discurso dos jovens agricultores que podem levar para uma espécie de heterogeneidade numa possível formação discursiva nova que se desenha nessa localidade em relação à crença em sobrenaturais?
- d) os jovens questionam os saberes das FD dos mais antigos da região, mas nela se inscrevem por tradição?

1.2 LUGARES TEÓRICOS: DA HERMENÊUTICA À ANÁLISE DE DISCURSO

Iniciarei a discussão desta seção apresentando meu primeiro contato com a Análise de Discurso. Quando iniciei o doutorado no PPGSA, meu projeto inicial estava centrado em uma análise etnográfica para então compreender o que sustenta a crença em seres sobrenaturais nessa região. Para tanto, a Hermenêutica, que sempre foi minha ferramenta de análise do *corpus* desde o mestrado, seria mais uma vez meu suporte teórico-disciplinar para responder meu objetivo geral. Em uma conversa informal com o professor Alessandro Nobre Galvão sobre minha temática, ele fez uma provocação da seguinte forma: como iria responder a tal questionamento sem trazer à tona duas noções importantes, quais sejam “ideologia” e imaginário? Este último conceito já estava operando em minhas análises a partir da noção de Durand (1997), que afirma que o imaginário é a capacidade individual e coletiva de dar sentido ao mundo. Nessa direção, Durand (1989, p. 14) define imaginário como “o conjunto das relações de imagens que constituem o capital pensante do homo-sapiens”. Mas esse autor não o relaciona à noção de ideologia como a base das formações imaginárias do sujeito. E a noção de ideologia seria um desafio para mim.

Nessa perspectiva, fui buscar âncoras teóricas na AD, para fundamentar minha pesquisa, pois meu objetivo era buscar compreender o funcionamento desse imaginário que projeta no

social a existência de um mundo sobrenatural, mas tendo a percepção de que esse imaginário perpassa pelas formações ideológicas em que o sujeito está inscrito. Logo precisaria trazer a noção de Real em Jacques Lacan. Deixo claro que a tríade Real/Simbólico/Imaginário, formulado pelo psicanalista Jacques Lacan, está sendo mobilizada, nesta tese, pelas autoras Ferreira (2010); Mariani (2003); Mariani e Baldini (2013) e Dornelles (1999).

Ferreira (2010) revela, a partir da proposta de Lacan, que o real é apresentado como um corte na estrutura do sujeito, a falta originária da estrutura, e que é, portanto, precisamente em torno dessa falta que o inconsciente se estrutura. Ferreira (2010) destaca que o real é, portanto o “núcleo do inconsciente”, tudo começa a partir dele.

Ferreira (2010) diz que Lacan tematiza o real de dois modos: 1) o real é o impossível de ser simbolizado e 2) o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. A autora dirá que é no simbólico que o sujeito do inconsciente se estrutura como linguagem e o “imaginário” é originalmente faltoso para o sujeito, é captação especular no plano consciente. A possibilidade de sua constituição se dá pelo efeito de introdução do simbólico. Ferreira (2010) revela que o real escapa à simbolização e se situa à margem da linguagem, não há meio de apreendê-lo a não ser pelo simbólico. Nessa direção, Dornelles (1999, p. 154) dirá que há uma interdependência entre essas três regiões, “onde um só tem existência pela presença dos outros dois”, o real, segundo Dornelles, “é impossível de ser contornado, mas impossível de estar ausente, um real de três ordens: a do inconsciente, a da língua e a dos processos sócio-históricos”.

O real, para Dornelles (1999), não é representado como um todo, na concepção da AD, ele não é acessível no seu todo, mas é parte constitutiva da realidade. Dornelles (1999, p.157) destaca que é a estrutura quem acolhe o sujeito ideológico no seu interior, pois a realidade estruturada “é efeito das relações imaginárias (ordem do inconsciente e do ideológico) pelas quais o sujeito faz um corte nesse real e produz sua realidade. Onde parte desse real é excluída, e deixada para fora como um todo que não cessará de ser apresentar na simbolização dos processos sócio-históricos”. Mariani (2003) dirá, a partir das pistas deixadas por Lacan e Althusser, que o sujeito é inserido em uma relação imaginária com a “realidade” do que lhe é dado a ser, agir, pensar. Tal relação estabelecida com a “realidade” é da ordem do imaginário, algo que se produz após a entrada do sujeito no simbólico e impede que o sujeito perceba ou reconheça sua constituição pelo “Outro”. Ou seja, Mariani (2003, p. 62) revela que “o sujeito não percebe que se encontra convocado a se colocar no simbólico a partir do simbólico para dizer ‘eu’ e para se referir a um mundo já simbolizado”.

Mariani e Baldini (2013, p. 12) dirão que “são três registros, ou instâncias, que para Lacan podem dizer do humano: o simbólico, o imaginário e o real. O real é, para Lacan, aquilo

que não para de se escrever, isto é, aquilo que não é simbolizável, que permanece como sempre externo ao sujeito (...)". Os autores revelam que o real em Lacan não é uma esfera pré-discursiva da qual o simbólico poderia aproximar-se ou distanciar-se, ao contrário, é efeito do próprio simbólico. Mariani e Baldini (2013) revelam que o real é pleno, sem fissura, irrepresentável, inominável. Mas o real não é inacessível ao sujeito, os autores dirão que o sujeito se depara com o real e tropeça nele. Diria então, que o sujeito tenta tangenciar o real, mas nessa tentativa ele sempre vai ser afetado pelo imaginário. O imaginário vai gerar para ele, um mundo de significação. E este imaginário, produz uma realidade que é a simbolização do real.

O real, segundo Dornelles (1999), é entendido como impossibilidade como característica de algo que não se sabe existir, mas que não se pode "cercar", pegar na integralidade. Dornelles (1999, p. 158) destaca que "um real cuja (as) realidade (s) se constitui pela discursividade, pois um acontecimento em si, constitui-se em evento real, mas a simbolização desse acontecimento constitui-se em realidade". A autora dirá, por exemplo, que os historiadores nunca aprendem o evento, mas apenas o tomam sob uma determinada perspectiva. Por essa impossibilidade de ser dito no seu todo, o acontecimento histórico, o evento, em si mesmo, é real. A história não narra o real, mas a realidade é constituída pela trama da discursividade.

Dornelles (1999) destaca que a linguagem é organizada como um sistema onde o imaginário, pela representação, tenta recuperar, dar sentido ao que escapa do simbólico. Dornelles (1999) chama atenção para a interdependência entre estes conceitos. O Real consiste no todo que não se pode apreender por meio da linguagem, mas, mesmo abstrato, a constitui. Milner (1987), a partir dos inscritos de Dornelles (1999, p. 155), destaca que "o real é o impossível de dizer, impossível não dizer". No entender de Dornelles (1999, p. 154), "o real é impossível de ser contornado, mas impossível de estar ausente". Ou seja, o imaginário projeta-se sobre o real que é impossível de ser significado em seu todo/impossível de não ser significado. Fernandes (2008) destaca que o real, sendo o impossível de não dizer de uma determinada maneira, representa o modo como o sujeito é capturado pela ideologia. Isso significa dizer que o sujeito acredita que a única forma possível de formulação é aquela que ele produziu, descartando qualquer outra possibilidade por um princípio de seleção essencialmente ideológico.

Já o "real sócio-histórico" trazido por Pêcheux (1990), considerado nos escritos de Dornelles (1999), é da ordem dos processos sociais, das práticas sociais que têm como agente constituidor/constituído o sujeito. Dornelles (1990, p.157) postula que a estrutura acolhe o sujeito ideológico no seu interior. Pois, para essa autora, "a realidade estruturada é efeito das

relações imaginárias (ordem do inconsciente e do ideológico) pelas quais o sujeito faz um corte nesse real e produz a sua realidade”. A autora diz ainda que: “parte desse real é excluída, e deixada para fora como um todo que não cessará de se apresentar na simbolização dos processos sócio-históricos”. Esse real sócio-histórico, em outras palavras, diz respeito à materialidade concreta do mundo, o que há para ver e para conhecer.

Julgo pertinente os comentários de Fernandes (2008, p.40), ao destacar que essa materialidade, assim como a língua, não é acessível no seu todo. Ou seja, o sujeito produz uma simbolização desse real intangível de modo que este se torne, pelo menos ilusoriamente, representável. É, dessa maneira, no trabalho da linguagem que a ideologia surge, filiando o sujeito a um sítio de sentidos construídos historicamente. Dito de outra maneira, para representar o real, discursivizá-lo, é imprescindível que se passe pelo imaginário. Fernandes (2008, p.41) postula que o sujeito precisa dar sentido à materialidade do mundo de alguma forma. Precisa simbolizar o processo sócio-histórico no qual se insere, isto só é possível por meio da língua, da simbolização do concreto, da discursivização das práticas sociais. Então, a relação do sujeito com a realidade é imaginária, a produção dessa realidade é puro efeito ideológico. Logo, o modo como o sujeito simboliza o real está ligado à sua constituição ideológica.

Melhor dizendo, o sujeito interpreta o real segundo sua interpelação ideológica de acordo com a formação discursiva na qual se inscreve por tradição, construindo o que Fernandes (2008) destaca como diversas realidades. Mas todas direcionadas para um mesmo acontecimento histórico, que em Caraparú estão relacionadas à crença na existência de seres sobrenaturais e às práticas discursivas dos colonos em torno de suas entidades míticas.

Diante das discussões diria que o sujeito é conduzido ideologicamente a selecionar uma possibilidade de sentidos, produzindo uma simbolização do real. A realidade é produto do trabalho do imaginário, ou seja, o imaginário produz uma realidade com efeito de verdade. Melhor dizendo, quando o imaginário agarra um pedaço do real, a ideologia faz ver para o sujeito que isso que ele está enxergando é o real, mas na verdade é só uma “ilusão” necessária à existência da discursividade. Pois para significar, o sujeito precisa acreditar para produzir o efeito de sentido.

Nessa perspectiva, trabalharei com a tríade Real/Simbólico/Imaginário e a noção de ideologia em Pêcheux (1975 [1995]), que trabalha tal noção a partir de Althusser. Althusser (1970, p.79) irá dizer que a ideologia é “uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. Orlandi (2012, p.48) irá dizer que a ideologia não é vista como conjunto de representações, como visão de mundo ou como ocultação da realidade.

Essa autora enfatiza que “não há realidade sem ideologia”. Pois a ideologia, é a base das formações imaginárias do sujeito e a realidade, é produto do imaginário.

Para Althusser (1970) a ideologia representa o imaginado da relação dos homens com suas reais condições de existência. Segundo esse autor, só “existe prática através e sob uma ideologia”. Em outras palavras, as práticas sociais e rituais do sujeito são determinadas pela ideologia que o interpela em sujeito de seu discurso. Pêcheux (1975 [1995]) dirá que as ideologias não são feitas de ideias, mas de práticas, pois, segundo o autor, só há práticas através de e sob uma ideologia.

Entendo que a maneira de enxergar o real é sempre da ordem do imaginário. Então, entendo que o real existe, mas não pode ser tocado, apenas tangenciado, pois o que os sujeitos representam no nível do simbólico, e através do simbólico, é trabalho das formações imaginárias. Melhor dizendo, o que existe são projeções imaginárias que o sujeito constrói em sua vida diária. Sobre essa questão, Orlandi (2012) irá reafirmar em sua obra “Análise do discurso: princípios e procedimentos” o que Michel Pêcheux teorizou sobre “formações imaginárias”. Essa autora destaca que no discurso o que funciona são imagens que resultam de projeções que permitem o sujeito passar da situação empírica para as posições no discurso. No entender de Orlandi (2012, p.40-48), “essa é a distinção entre lugar e posição”. Ou seja, para essa autora o que significa no discurso são essas posições. Elas significam em relação ao contexto sócio-histórico e à memória (o saber discursivo, o já dito).

Já para a Hermenêutica os indivíduos são sujeitos empíricos, portanto, a fonte de seu discurso. A Hermenêutica, em sua concepção teórica, não trabalha com um indivíduo transformado em sujeito pelo viés da interpelação ideológica que o assujeita e o faz passar de uma posição empírica, como já mencionado, para a posição discursiva. Orlandi (2012, p.36) destaca que “quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós, mas isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam, mas não somos o início dela”, então, o sujeito não é a fonte de seu discurso. Em outras palavras, na AD o que temos é um sujeito do discurso e não o discurso do sujeito, como enfatiza Orlandi (2012, p.38), “não são os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos como tal, isto é, como estão inscritos na sociedade, e que poderia ser sociologicamente descritos, que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções”.

Analiticamente, a interpretação aos moldes da Hermenêutica está centrada naquilo que o sujeito “quis dizer” no texto a partir de suas falas. No entanto, não é sobre o texto em si que recai minha análise, mas sim sobre os enunciados, de modo a encontrar os indícios discursivos

contidos no funcionamento do discurso. Ou seja, o efeito de sentido contido nos dizeres do sujeito. Para Orlandi (2012, p.22), “um texto é só uma peça de linguagem de um processo discursivo”, enfatiza ainda que não é sobre o texto que falará o analista, mas sobre o discurso. E o produto da análise é a compreensão dos processos de produção de sentidos e de constituição do sujeito em suas posições no texto.

E, como nos diz Ferreira (2010), devemos nos ater ao funcionamento do discurso e não buscarmos interpretar, por meio dos conteúdos, o que o sujeito “quis dizer”. Melhor dizendo, não é pelo conteúdo que chegamos à compreensão de como um objeto produz sentidos. Por exemplo, parafraseando Orlandi (2012), não é o conteúdo da palavra “encantado” que interessa em minha análise, mas a forma material “encantado” com sua memória, com sua discursividade (mítico, religiosa), ou seja, a forma como ela está significando no texto ao ser posta na relação com outros sentidos. Desse modo, o que analisarei são efeitos de sentido a partir dessa relação.

Importa dizer que, ao trabalhar com a Hermenêutica na construção da dissertação de mestrado, procurei analisar e interpretar o modo de vida local e seus rearranjos sociais e econômicos das famílias de agricultores a partir da inserção da prática turística na região. Este procedimento de análise partiu da etnografia do lugar.

Para tanto, essa ferramenta disciplinar de análise teórica deu conta de responder a meus questionamentos. Nesse contexto, a análise se deu a partir das falas dos informantes, em que extraí através das narrativas um conteúdo e interpretei esse conteúdo, tomando esse texto como ponto de partida, como o produto da análise. Em outras palavras, parafraseando Orlandi (2012), não nos preocupamos com as maneiras diferentes como esse sujeito se subjetiva ao longo do texto. No entender de Orlandi (2012) na AD, não é pelo conteúdo que chegamos à compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, mas é pelos vestígios que deixam no “fio do discurso” que chegaremos à compreensão do funcionamento do discurso.

Entendo que na AD o que se interpreta é o efeito de sentido entre interlocutores, pois o analista opera com as escutas discursivas. Já na Hermenêutica o processo de interpretação está centrado na descoberta do sentido correto subjacente ao texto. Diria que o analista de discurso trabalha com “marcas” linguísticas ou não que podem revelar o trabalho dos sentidos. Isso são equívocos, ou seja, as falhas constitutivas da língua, que o analista busca compreender e de que forma essas “marcas” funcionam no discurso do sujeito para chegar a atingir o processo de produção de sentidos.

Para interpretar o que “ele quis dizer” a partir da análise de conteúdo, os pressupostos analíticos da Hermenêutica foram perfeitos para fundamentar minha análise no processo de produção da dissertação de mestrado. Até porque, o que me propus a investigar estava à luz da

Hermenêutica. Mas, no contexto atual, para o alcance de meus propósitos de pesquisa, precisei fazer minha escolha teórica em outro campo do saber, como já referido anteriormente. Isto porque não quero fazer análise da linguagem pelos sentidos do conteúdo, tendo o sujeito como intérprete, mas o que pretendo é analisar o funcionamento do discurso, tendo o sujeito como indivíduo que se subjetiva no dizer, isto é, que no processo de constituição de sua subjetividade assume uma posição de sujeito inscrito em uma formação discursiva. Este sujeito é afetado pelo inconsciente e interpelado pela ideologia, portanto não sendo a fonte absoluta de seu dizer.

Apresentarei nesse momento, as noções de análise teórica da AD, como fundamentação teórica. Para tanto, trarei os conceitos de formação cultural, formação discursiva, formação ideológica, sujeito e memória discursiva. O objetivo é situar o leitor e meus pares nesse novo campo do saber no qual estou adentrando.

O primeiro conceito será o de formação cultural, em Ferreira (2011). Nas séries de formações que a AD trabalha, formações sociais, formações imaginárias, formações ideológicas, formações discursivas, a autora propõe uma inclusão, mais precisamente entre a formação social e a formação ideológica, trazendo a noção de formação cultural.

Destaco aqui as reflexões de Ferreira (2011, p. 61) sobre este conceito: “na análise do discurso, as posições que os sujeitos ocupam em uma dada formação cultural condicionam as condições discursivas definindo o lugar por eles ocupado no discurso”. A autora dirá que o sujeito, ao se constituir como tal, o faz de uma posição, relacionada a uma formação discursiva, e de um lugar social, o qual seria afetado pela formação cultural em que se insere o sujeito. Para Ferreira (2011, p. 63), “a Antropologia pode levar o analista do discurso a compreender melhor o lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva, em que esses espaços aparecem, prioritariamente, como lugar de interpretação”.

Como antropóloga, aceitarei esta provocação, tentando trazer esta noção para a minha tese, que se situa em uma dimensão discursiva. De acordo com os estudos de Ferreira (2011), diria que, em meu campo de pesquisa, a formação cultural do colono se constitui nos saberes que são transmitidos e reproduzidos de geração a geração, pautada na existência dos mitos. Penso que sua formação cultural define o lugar que este sujeito ocupa no discurso, qual seja, o colono assume a posição de sujeito que tem sua crença na existência de entidades míticas que dividem o ambiente de trabalho com este sujeito: mata e rio. Ou seja, o sujeito passa por um “ritual de assujeitamento da cultura⁴”, que, atrelado aos saberes dos antigos, faz circular narrativas que reafirmam a existência das entidades.

⁴Expressão usada por Ferreira (2011), em seu artigo “O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva”.

Deixo claro que a noção de formação cultural formulada por Ferreira (2011) toma como base uma certa noção de cultura. Julgo que a forma como ela está formulada é pertinente, mas acredito ser necessário um diálogo com teóricos da antropologia que discutem tal conceito. Percebo que a AD sente falta de operar com o conceito de cultura, formulado pela antropologia, pois entre a antropologia e a AD há muitas aproximações em relação às quais reconheço que a pesquisa deve investir, devendo mostrar que, tanto para os antropólogos quanto para os analistas do discurso, o diálogo entre eles é possível e enriquecedor. É esse lugar que tenho a pretensão de chegar com a pesquisa, não necessariamente chegarei com a tese pronta, pois cultura, etnografia e linguagem estão imbricadas, sendo possível, portanto, explorar mais e entender melhor as convergências dessa interface em pesquisas posteriores.

Para avançar na discussão sobre essa interface, julgo pertinente recuperar aqui o conceito de cultura formulado pela antropologia. Laraia (2007) postula em sua obra os dizeres de Ruth Benedict, ao destacar que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Laraia (2007) nos diz que nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Em outros termos, diria que a formação cultural de uma sociedade dita os hábitos, os costumes e os valores de um grupo social, formando os padrões culturais que são aceitos pela maioria.

Laraia (2007) postula que, em 1891, Edward Tylor definiu cultura como sendo todo o comportamento apreendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética. Esse autor enfatiza ainda que Alfred Kroeber trouxe grandes contribuições para a ampliação do conceito de cultura. Segundo Laraia (2007), Alfred Kroeber postula que a cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica suas realizações. Para Alfred Kroeber o homem age de acordo com seus padrões culturais. Já Geertz (1978) vê a cultura como uma teia de significados tecidos pelos homens. Em outros termos, Laraia (2007) dirá que estudar a cultura é, portanto, estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura.

Diria, então, que os saberes tradicionais, baseados na crença em entidades míticas, são teias de significados partilhados pelos grupos sociais que, entrelaçados por um sistema simbólico, produzem uma realidade, via imaginário, da crença em seres míticos que regulam o modo de vida local. Hall (2003, p.44) postula que “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições”. Ou seja, estamos sempre em processo de formação cultural que, para Adorno (1996, p.385), “nada mais é do que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva”.

Suanno (2009) destaca que a formação cultural é o processo pelo qual o indivíduo se conecta ao mundo da cultura, mundo esse entendido como espaço de diferentes leituras e interpretações da realidade. Essa autora nos diz que Theodor Adorno põe em evidência, na concepção de formação cultural, a dialética entre “autonomia”, compreendida como liberdade do sujeito, e “adaptação”, compreendida como submissão à realidade. Diria que é a formação cultural do sujeito que possibilita o acesso aos saberes tradicionais de sua cultura. E os grupos locais transitam numa dialética entre a liberdade e a submissão aos padrões culturais estabelecidos, pois são afetados por sua formação cultural, sendo, portanto, assujeitados à cultura na qual estão inseridos.

Resumindo, diria que este sujeito, ao ser inscrever em uma formação discursiva, lugar onde se constituem os sentidos, é afetado por sua formação cultural, como um lugar onde se constituem os saberes que são discursivizados nos dizeres do sujeito. Mas como nos diz Ferreira (2011, p. 61), “ao funcionamento dessas formações culturais estariam estreitamente associadas as formações sociais e ideológicas”.

Poderia dizer que na base da formação cultural do sujeito está sua formação ideológica, que produz a formação imaginária da crença em entidades míticas. Ou seja, o sujeito é interpelado por uma formação ideológica, sendo afetado por determinados dizeres que são oriundos dessa interpelação. Estes dizeres dizem respeito aos saberes e às práticas rituais que são sustentadas por um saber tradicional, que passa de geração a geração. Diria então que o sujeito, também, é afetado por sua formação cultural, que faz perpetuar os saberes tradicionais, materializados em suas práticas discursivas. Por exemplo, se uma viúva, agricultora de Caraparu, diz que não pode adentrar a roça de mandioca para colher por estar com panema⁵, este dizer aponta, justamente, para uma determinação ideológica, cultural e discursiva.

Na AD, considera-se o sujeito assujeitado por uma ideologia que determina suas práticas sociais e rituais. Então, posso inferir que o indivíduo, ao se constituir como sujeito, o faz de uma posição relacionada a uma formação discursiva em que se insere por uma tradição cultural. Pois a cultura, como postula Ferreira (2011, p.59), “é um lugar de produção de sentidos”. Desse modo, o que pretendo enxergar nos dizeres dos colonos são os sentidos da cultura, ou seja, os efeitos de sentido contidos nas narrativas sobre as entidades míticas.

Penso que só há assujeitamento ideológico, porque esse sujeito é afetado por uma cultura que é transmitida de geração a geração através de suas práticas discursivas. E esse sujeito é

⁵ Panema é uma doença espiritual em que o colono fica com azar, com má sorte para pescar, caçar etc. se uma mulher perder o esposo por morte, ela não poderá adentrar a plantação, pois está com panema e se adentrar antes do término do luto, pode até perder, completamente, a plantação.

inserido, como já dito, em um ritual de “assujeitamento” cultural responsável por naturalizar sentidos. Pois como postula Orlandi (2017, p. 22), se “a ideologia realiza a ilusão do sujeito como a origem de si e dos sentidos que o produz”, o sujeito é afetado por uma formação cultural, via FD, que também o faz pensar, agir e se relacionar com um ambiente onde as entidades ditam as formas de relacionamento deste sujeito com o ambiente de onde provém o sustento da família.

Trago aqui as contribuições de Ramos e Ferreira (2016), ao fazerem um estudo sobre a relação entre ideologia, inconsciente e cultura em análise do discurso. As autoras nos fazem refletir sobre a possível interpelação do sujeito pela cultura, que relacionada à ideologia naturaliza sentidos, criando efeitos de evidência e verdade. Para as autoras, a ideologia determina os sentidos de uma cultura, a qual fornece a seus membros a ilusão de unidade, de pertencimento através de suas práticas e rituais a serem assimilados e reproduzidos.

Ramos e Ferreira (2016) postulam que as ações humanas são práticas de significação e, portanto, ideológicas, que orientam os sujeitos no sentido de como devem agir e se comportar dentro de sua comunidade, e a cultura, assim como a ideologia, é constitutiva dos sujeitos. Para as autoras, o modo como as práticas econômicas, políticas e sociais são pensadas, estão relacionadas aos hábitos e sentidos comuns que foram se forjando na história assim como os conflitos e a maneira como foram se resolvendo e significando dentro de uma cultura foram dando aos sujeitos a maneira de agir. Ramos e Ferreira (2016, p.141) postulam ser “válido ressaltar que tal processo é apagado no momento mesmo em que acontece, produzindo como consequência um efeito de evidência. Desse modo, para o sujeito não parece existir outra forma além daquela que ‘vê’ diante de si”.

Parafraseando essas autoras, diria que a cultura está ligada à ideologia, que determina os sentidos da formação cultural do sujeito e que fornece, via imaginário, a ilusão de unidade cultural, materializada em suas práticas e rituais, fazendo circular narrativas que são transmitidas de geração a geração. Ou seja, para Ramos e Ferreira (2016), a cultura, assim como a ideologia, interpela os indivíduos em sujeitos. O antropólogo Laraia (2007, p. 25-26) destaca em sua obra que John Locke em seu ensaio acerca do entendimento humano procurou demonstrar que “a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento”, através de um processo que na antropologia chamamos de endoculturação⁶.

⁶ Entende-se por endoculturação um processo permanente de aprendizagem de uma cultura, que se inicia com assimilação de valores e experiências a partir do nascimento de um indivíduo.

Ao nascermos não escolhemos fazer parte de uma ou de outra formação cultural, somos inseridos em uma cultura a partir do nascimento, em relação a que, interpelados em sujeitos, reproduzimos práticas e rituais impostas pelos grupos sociais, e como postulam Ramos e Ferreira (2016, p.144), “nos limitamos a incorporar e reproduzir essa trama de práticas, rituais, crenças e significados já sedimentados que dão a ilusão de Unidade impossível de existir, já que a cultura não é homogênea”. Mesmo diante da diversidade cultural que existe em um determinado grupo, o trabalho do imaginário é criar a ideia de unidade a partir dos padrões culturais intrínsecos a uma determinada sociedade que dita as normas, os hábitos e os costumes a serem seguidos pelos membros do grupo. Para as autoras, a herança cultural, repetida por gerações, condiciona-nos a seguir e aceitar esses padrões, deixando de fora quem não os segue.

Ramos e Ferreira (2016) abordam discussões pertinentes sobre o lugar da cultura em análise do discurso, ao dizerem que a cultura também comporta o espaço de resistência, pois sabendo que não existe ritual sem falha e que a interpelação nunca é perfeita, abre-se espaço para a resistência, para rupturas e, portanto, para mudanças e transformações. Partindo dessa afirmação, diria que as noções de contraidentificação e desidentificação, formulados por Michel Pechêux, têm a ver com os espaços de resistências e rupturas de uma cultura, levando a transformações no funcionamento das formações imaginárias do sujeito na medida em que este sujeito tem contato com outras culturas. Para Ramos e Ferreira (2016), devemos pensar a cultura como um fenômeno de linguagem que é passível de interpretação, não pode ser considerada separada das ordens histórica, social e ideológica, como também deve ser levada em consideração sua ligação com o inconsciente dos sujeitos.

Para as autoras, a cultura, sendo dinâmica, comporta rupturas, deslizos, equívocos e resistências. Resistências que podem surgir de mudanças internas a partir do contato com outras culturas. Ramos e Ferreira (2016, p.153) nos dizem que cabe ao analista “desestabilizar e desnaturalizar a cultura, buscar seus sentidos os quais não são transparentes, em relação com as filiações sócio-históricas e, assim, desmistificar fatos tidos como naturais, evidentes e imutáveis”. Nessa direção, pensar os sentidos da cultura como não transparentes põe em evidência o fato de que, assim como a ideologia, o sujeito também é interpelado por formas culturais que ditam as normas e as regras no interior de uma comunidade ou grupo social. Então, diria que a formação cultural do sujeito é intrinsecamente atrelada às formações ideológicas e imaginárias do sujeito.

Esteves (2013, p.71), ao propor pensar cultura como formação cultural, a partir dos estudos de Ferreira (2011), dirá que este conceito, assim como as formações discursivas, “são aquelas que permitem o que pode e deve ser sentido e expresso discursivamente, dando a

impressão ilusória de que o sujeito é o senhor de seus sentidos/sensações (...). Esteves (2013) concentra seus estudos na noção de “formação cultural” dada sua vinculação ao seu objeto de estudo, o discurso sobre a comida no Brasil. Esteves (2013, p. 74) dirá que “o sujeito será interpelado pela ideologia e pela cultura para, em condições X, constituir suas sensações que podem ser expressas via a base material da língua discursivamente, necessariamente com inscrição em formações discursivas Y”. O autor nos lembra que há, assim, uma “partilha do sensível”, que não é apenas estética, mas política, ideológica e cultural.

Esteves (2013, p.74) elabora a noção de formação cultural, pelos seguintes nortes:

- a) é das culturas a existência de mitos, independentemente de como as equações simbólicas, de acordo com Lévi-Strauss, funcionarão;
- b) não existe reprodução e transmissão sem um mínimo de resistência, ainda que não revoltosa;
- c) não existe formação social sem cultura, assim como não existe formação que não seja interpelada por formações ideológicas;
- d) há políticas ideológicas e repressivas de regulação de culturas, em forma de aparelhos culturais, nos “Estados nacionais” e em seus desdobramentos, os Estados imperialistas, numa imposição de dominância e hegemonia culturais, mas que dão conta da heterogeneidade cultural e de uma certa fluidez na cultura.

Novamente reafirmo minhas percepções a partir de meu campo de pesquisa. Penso que o sujeito, ao se identificar com a formação discursiva a qual se inscreve por tradição, assume uma posição de alguém que está dentro de uma formação cultural. Estas práticas são determinadas pela ideologia, em que o imaginário promove um corte no real, produzindo uma realidade que faz com que o sujeito se apegue a uma ilusão de que a resposta para a existência de seus mitos pode ser uma só.

Dessa forma, posso inferir que seus mitos são “aparelhos culturais”⁷ que regulam a relação do sujeito com o ambiente em que vive, ditando as regras de convivência entre sujeito, encantados e assombrações, no escopo desta pesquisa. Mas diria, assim como Esteves (2013), que não existe reprodução e transmissão cultural sem resistência. Este é um dos fatores chave

⁷Expressão usada por Esteves (2013) em seu artigo A viabilidade de um conceito de formação cultural.

que pretendo responder ao longo da tese, baseado nas noções de identificação, contraidentificação e desidentificação, formuladas por Michel Pêcheux.

Outra noção importante na AD diz respeito à formação discursiva. Pêcheux (1975 [1995], p.160-161) irá chamar de “formação discursiva, aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito”. Acrescenta ainda que “os indivíduos são interpelados em sujeitos-falantes, ou seja, em sujeito do seu discurso pelas formações discursivas que ‘representam na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes”. Entende-se que o sujeito dissimula, pelo imaginário, o funcionamento de sua própria existência, produzindo o que Orlandi (2017, p. 25) observa, “um tecido de evidências subjetivas, que produzem efeitos diferentes, de ordem diferente, face ao real, e ao que funciona, no discurso, como imaginário”.

Pêcheux (1975 [1995], p.160), em sua obra “Semântica e discurso: Uma crítica a afirmação do óbvio”, afirma que é a ideologia que fornece as evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado “queiram dizer o que realmente dizem, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados”. Para Pêcheux e Fuchs (1975 [1990]) em sua obra “Análise automática do discurso”, o funcionamento ideológico consiste na interpelação do sujeito como sujeito ideológico, de modo que o sujeito é levado, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a ocupar o seu lugar em uma outra das duas classes sociais.

Desse modo, entende-se que esse sujeito discursivo está inscrito em uma formação discursiva que o faz pensar e agir a partir de formações imaginárias que produz, via formação ideológica, o efeito de evidência de um mundo permeado por entidades míticas. Em outros termos, entende-se que as práticas discursivas apontam para o modo como estes sujeitos se subjetivam pelo trabalho da ideologia que captura o imaginário. Nesse sentido, o imaginário é materializado na ideologia que, segundo Althusser (1970), é um conjunto complexo de atitudes e de representações não individuais e não universais que se relaciona às posições de classe em conflito umas com as outras.

Dito de outro modo, se o sujeito social se submete a uma posição de classe, ele vai dizer, ele vai ritualizar, ele vai se comportar quase sempre de acordo com essa relação de determinação, pois a ideologia representa a relação imaginária do sujeito com as suas condições reais de existência. No contexto de Caraparú, se uma agricultora diz que, para não ser molestada pela Matinta Perera quando vai para a roça de mandioca, evoca o seguinte dizer, “segue no teu que eu sigo no meu”, este dizer aponta justamente para uma determinação. Essas práticas

pertencem a uma determinada formação discursiva (FD) que por sua vez é determinada por uma formação ideológica (FI). Desse modo, Pêcheux (1975 [1995], p. 162) enfatiza que: “o funcionamento da ideologia em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos de seu discurso, se realiza através do complexo das formações ideológicas”. O autor diz ainda que é “especificamente, através do interdiscurso intrincado nesse complexo e fornece ‘a cada sujeito’ sua realidade, enquanto sistema de evidências e significações”.

Melhor dizendo, a formação discursiva é o lugar onde se constitui o sentido. Entende-se que não podemos pensar o sentido e o sujeito sem pensar a ideologia, em termos discursivos, sem pensar a linguagem. Ferreira (2010, p.25) afirma que “se não nos ativermos aos conteúdos da linguagem, mas ao funcionamento do discurso, podemos compreender o modo como os textos produzem sentidos e a ideologia será então percebida como o processo de produção de um imaginário...”. Sobre essa noção, Pêcheux (1975 [1995]) afirma que o imaginário no sujeito não pode reconhecer sua subordinação ao “Outro”, ou ao sujeito, isto porque o assujeitamento do sujeito se realiza no sujeito sob a forma de autonomia. Daí a ilusão de ser esse sujeito sempre o autor de seu dizer. Isto é, o imaginário funcionando como projeções que o sujeito faz de si e do outro. Desse modo, é sabido que não são os sujeitos físicos que funcionam no discurso, mas como destaca Orlandi (2012), suas imagens que resultam de projeções.

Orlandi (1990, p.246) observa que “a ideologia não é ‘x’, mas o mecanismo de produzir ‘x’”. Partindo desta observação, considero, portanto, que a análise de discurso dará a minha tese um estatuto diferente do que a hermenêutica dá à interpretação. Ou seja, pretendo interpretar os dizeres do sujeito discursivo e não os dizeres do sujeito empírico. Nesse sentido, conclui-se que, com base no que Pêcheux (1975 [1995]) defende, a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela sua identificação com a formação discursiva na qual ele é constituído como sujeito ideológico.

Trago aqui as noções de “Sujeito” e de “Memória discursiva” em AD. Pêcheux (1975 [1995]) destaca que a sociologia trata o discurso do sujeito sociológico como representativo da relação entre sua situação socioeconômica e sua posição ideológica na estrutura social. Nas ciências sociais, as palavras se apresentam, como diz Orlandi (1994), com sua transparência que poderíamos atravessar para atingir seus “conteúdos”. Nessa direção, a autora chama atenção para a noção de “Sujeito” nas ciências sociais e humanas, afirma que esse sujeito é marcado por uma noção de sujeito (psicológico, calculável, visível) e de linguagem (transparente, com seus conteúdos sociológicos, psicológicos etc.). Ou seja, nas ciências sociais a noção de “Sujeito” é marcada pelo empirismo, é um sujeito empírico consciente de ser a origem dos sentidos que produz.

Na AD, Pêcheux (1975 [1995]) falará em “Esquecimento nº 1” e “Esquecimento nº 2”, trazendo no primeiro a noção de “Sistema pré-consciente-consciente” pelo qual todo “sujeito-falante” “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de “paráfrase”. Ou seja, o sujeito tem a ilusão de ser a fonte de seu dizer. Orlandi (2012, p.35) dirá que este esquecimento é chamado de “esquecimento ideológico: ele é da ordem do inconsciente e resulta do modo pelo qual somos afetados pela ideologia”. No “Esquecimento nº 2” Pêcheux (1975[1995]) falará em “Sistema inconsciente” que dá conta do fato de que o “sujeito-falante” não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. O sujeito esquece que existe outros sentidos possíveis. Orlandi (2012, p.35) ressalta que este “esquecimento” produz em nós a impressão da realidade do pensamento. Ou seja, a autora postula que é a “ilusão referencial que nos faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo. De tal modo que pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, e que só pode ser assim”. Em suma, o sujeito da AD é um sujeito afetado pelo inconsciente e pela ideologia, não sendo, portanto, a origem de seu dizer.

A noção de “Sujeito” que trago como contribuição ao campo teórico da antropologia está relacionada a um sujeito que, afetado pelo inconsciente, é interpelado por formações discursivas, que, segundo Pêcheux (1975 [1995], p.161), representam na linguagem “as formações ideológicas que lhes são correspondentes”. Ou seja, este sujeito vai pensar, ritualizar e agir de acordo com a formação discursiva na qual se inscreve por tradição e o domina. Pêcheux (1975 [1995]) chamará “forma-sujeito” a forma pela qual o sujeito do discurso se identifica ou contraidentifica com a formação discursiva que o constitui. Em “A propósito da análise automática do discurso”, Pêcheux e Fuchs (1975 [1990]) nos dizem que o sujeito, antes de tomar a palavra, ele é falado, um sujeito determinado pela história e pela linguagem.

Por exemplo, as narrativas coletadas em campo, pelo analista, são produzidas por um indivíduo empírico. Ao analisar essas narrativas, do ponto de vista discursivo, o analista enxerga o sujeito que disse, esse dizer aponta para um processo de subjetivação. Ou seja, esse dizer foi produzido por um sujeito discursivo, que capturado pela ideologia, ao tomar a palavra, se subjetiva a partir da identificação dele com a formação discursiva na qual se inscreve, via forma-sujeito. Essa forma-sujeito é a forma sujeito-universal. É esta forma que organiza os saberes de uma formação discursiva. Em outros termos, a relação do “sujeito que diz” com a FD não é direta, mas ela é mediada pela relação que o sujeito estabelece com uma Posição de Sujeito abrigada no interior da forma-sujeito.

No entender de Pêcheux (1975 [1995], p.214-215), “a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se realiza pela identificação desse sujeito com a FD que o domina”. Para esse autor o sujeito, ao tomar a palavra, o faz a partir de uma posição que ocupa no interior de uma formação discursiva. Melhor dizendo, esse sujeito pode se identificar plenamente com os saberes de uma formação discursiva, ele não contesta, ele não interroga esses saberes. Esse seria, segundo Pêcheux (1975 [1995]), o discurso do “bom sujeito”, ele representa o “livremente consentido”. Ou então, o sujeito discursivo pode contraidentificar com a forma sujeito-universal por meio do que Pêcheux (1975 [1995]) chama de “Tomada de posição”, que consiste em questionamentos, dúvidas, recusa com respeito ao que o sujeito-universal lhe dá a pensar. Este sujeito pode se constituir, segundo Pêcheux (1975 [1995], p.215-216), em “‘mau sujeito’, que se contraidentifica com a formação discursiva que lhe é imposta pelo ‘interdiscurso’ como determinação exterior de sua interioridade subjetiva, o que produz as formas filosóficas e políticas do discurso-contrá”, ou seja, a recusa.

Em suma, o “mau-sujeito” se contraidentifica com a formação discursiva na qual se inscreve por tradição e passa a não se identificar plenamente com os saberes da FD que lhe é imposta. Isto porque esse sujeito contesta e interroga alguns saberes, pois entra em contato com outros saberes de outras FD.

Outra modalidade subjetiva e discursiva pensada por Pêcheux (1975 [1995]) diz respeito à desidentificação em que esse sujeito não se identifica mais com essa FD que lhe foi imposta, e, ao entrar em contato com os saberes de outras FD, ele rompe e desliza para outra FD com a qual passa a se identificar. Pêcheux (1975 [1995], p.215) problematiza essas noções da seguinte forma: “o discurso do mau sujeito acontece, pois o sujeito da enunciação se revolta contra o sujeito universal por meio de uma tomada de posição que consiste em questionamentos ou revoltas em relação ao que o sujeito universal lhe dá a pensar. Esse sujeito luta contra a evidência ideológica, sobre o terreno dessa evidência”. Esta evidência, segundo Pêcheux (1975[1995], p.215), “é afetada pela negação, revertida a seu próprio terreno”.

Nesse sentido, apesar do sujeito do discurso se inscrever em uma formação discursiva a qual lhe é imposta em sociedade, esse sujeito pode continuar se identificando plenamente com tudo a que lhe é imposto ou se contraidentificar com as normas, leis e regras de condutas ou simplesmente com as crenças e os mitos de seu grupo social.

Nessa perspectiva, me apropriarei das noções de “identificação”, “contraidentificação” e de “desidentificação” em Pêcheux (1975 [1995]), com a finalidade de verificar se os jovens agricultores, da nova geração, ainda são “agarrados” pela formação discursiva dos antigos agricultores na qual se inscrevem por tradição.

Outra noção a qual tomo como referência de análise discursiva diz respeito ao conceito de memória discursiva. Abro um parêntese aqui para destacar que, nas ciências sociais, tomamos para análise a memória coletiva que está relacionada às lembranças de fatos vivenciados por grupos específicos, a qual o sujeito aciona para recordar fatos passados. Halbwachs (2004) irá dizer que os indivíduos utilizam imagens do passado enquanto membros sociais e usam convenções sociais que não são completamente criadas por eles. Para esse autor, indivíduos não recordam sozinhos, ou seja, eles sempre precisam da memória de outras pessoas para confirmar suas próprias recordações.

Desse modo, o indivíduo aciona a memória do grupo para recordar fatos ou acontecimentos sociais que ocorreram em sua trajetória como membro de uma sociedade específica. Para Halbwachs (2004, p.70), “nós não temos memória individuais, conclui, para ele na realidade nós nunca somos seres solitários”. Nessa direção, Nora (1993), em seu texto “Entre memória e história”, enfatiza que a memória é a vida, sempre carregada por grupos vividos e, nesse sentido, ela está sempre aberta à dialética da lembrança e do esquecimento. A contribuição teórica desses autores na construção teórica sobre memória foi mostrar que a memória faz parte de um processo social em que os indivíduos não são vistos como seres humanos isolados, mas interagem uns com os outros ao longo e suas vidas, a partir de estruturas sociais determinadas.

Com efeito, a noção de memória da qual me apropriarei no decorrer da tese está relacionada à memória discursiva que agrega a “memória oficial” (institucional), “memória coletiva”, “memória social” e “interdiscurso”. Nesse sentido, trabalharei com a memória coletiva e com o interdiscurso, com base nos postulados da AD, para então compreender o discurso ideológico, funcionando dentro dessas memórias. Entende-se que a memória discursiva integra o interdiscurso. E como ressalta Orlandi (1999), é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular, se apague na memória, para que o anonimato possa fazer sentido na fala de outro indivíduo.

Sobre essa noção, Courtine (2016, p.23) afirma que o “interdiscurso deve ser pensado como um processo de reconfiguração incessante pelo qual o saber de uma formação discursiva é conduzido, em função das posições ideológicas que está FD representa em uma conjuntura determinada, a incorporar os elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma”. Os dizeres do sujeito são formulados, reformulados dentro de um regime de repetibilidade, garantindo o que Courtine chama de “apagamento ou esquecimento” dos elementos pré-construídos, que são o que Pêcheux (1975 [1995], p .163) denomina de “sempre já-aí da interpelação ideológica que fornece a realidade e seu sentido sob a forma da universalidade”.

Orlandi (2017, p.24), em sua obra “Eu, tu, ele: discurso e real da história”, irá destacar que “o interdiscurso se define pela estratificação de enunciados já feitos e esquecidos que constitui nossa memória do saber”. Essa autora destaca ainda que essa memória é atravessada pelo imaginário e estruturada pelo esquecimento. Essa memória se inscreve no campo da discursividade dentro de um campo que Orlandi (2017) chama de “narratividade”, quando diz que essa noção é constitutiva do funcionamento da memória. Com relação à noção de “narratividade”, essa autora considera que a produção do discurso perpassa por três momentos, são eles a “constituição”, a “formulação” e a “circulação”. Porém, Orlandi (2017) faz referência, diretamente, nesta obra a “formulação” e a “circulação”.

Segundo a autora é na formulação que a linguagem ganha vida e por conseguinte a memória se atualiza e o sujeito se mostra e ao mesmo tempo se esconde. Isto porque sabe-se que a AD não busca explicar os sentidos, mas compreender o modo de produção desses sentidos e seus efeitos. O que se busca nos dizeres do sujeito é a significação desses dizeres no espaço da memória, sua opacidade, ou seja, sua não transparência. E como afirma Orlandi (2017, p.36), “um mito, uma lenda, significa aquilo que ele ou ela diz com efeito”. Mas como chegar ao que o sujeito diz efetivamente? Essa autora observa que, no funcionamento da ideologia, se joga com o trabalho da ilusão da evidência e não com a produção do obscuro, contido nos dizeres do sujeito.

Orlandi (1994) nos lembra que a interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia traz necessariamente o apagamento da inscrição da língua na história para que ela signifique, produzindo o efeito de evidência do sentido e a impressão do sujeito ser a origem do que diz. A autora diz que nem a linguagem, nem os sentidos são transparentes, para Orlandi (2012, p. 48), “eles têm sua materialidade e se constituem em processos em que a língua, a história e a ideologia concorrem conjuntamente”.

Orlandi (1994) nos diz que na atualidade o sujeito e a linguagem são pensados na relação com o inconsciente e com a ideologia, onde não há transparência, controle nem cálculo que possa apagar o “equivoco”, a “imprevisibilidade” e a “opacidade”. A autora destaca que a relação da linguagem com o mundo não é direta, mas funciona como se fosse por causa do imaginário. Orlandi (1994) mobiliza a noção de “opacidade” em Michel Pêcheux, ao dizer que a AD põe em causa essa transparência, ao considerar o imaginário como produtor desse efeito e restituir a “opacidade” do texto ao olhar do leitor. Vedovato e Cruz (2013) nos lembram que é na “opacidade” do não-dito que ocorrem os deslocamentos, as movências e as transformações das redes de memória.

Orlandi (2017) toma como exemplo um dizer muito recorrente nas narrativas do sujeito discursivo em seu campo de estudo: “isso foi o que ele me disse”. No entender de Orlandi (2017, p.43), a voz do “ele” é fundamental nessa forma de narrativa, pois “afirma a existência do mito através do ‘Outro’ e se dá a veracidade pela descrição do personagem”. A autora conclui indagando “como o sujeito se individua pela narrativa da lenda, inscrevendo-se em um processo de memória regional”. Para Orlandi (2017, p. 45), “na análise o que buscamos nos sentidos produzidos pela narrativa, não é o que o sujeito é, ou no sentido, pragmático, o que ele faz, buscamos, na narrativa, que é uma lenda, um conto de assombração o que este sujeito teme”. Ou seja, “o estranho, o que ele coloca no ‘Outro’, o da lenda, a assombração, no processo de sua identificação”.

Esse processo é sempre perceptível nas narrativas dos agricultores de Caraparu, quando se reportam às entidades da mata e do rio e às assombrações presentes na região, em suas narrativas sempre está a figura do “outro”, tal como “eles dizem”, “eu ouvi falar”, “os idosos contam” “fulano viu a matinta”, ou ainda, “fulano viu o labsônio”.

Outro momento importante na produção do discurso diz respeito à “circulação” dessa produção, pois é parte importante no modo de significação da textualização, da discursividade. Isto porque, segundo Orlandi (2017), os mitos e as lendas, por exemplo, circulam em diferentes estados brasileiros em que as diferentes condições de produção movimentam diferentes gamas de sentidos. Dessa forma, atuam no “trabalho da memória no modo como esta memória se diz “individuando os sujeitos”, ou seja, institucionalizando os dizeres desse sujeito. Essa autora toma um caso específico para teorizar esse conceito, mas percebo que os dizeres que a autora destaca, como já mencionado anteriormente, circulam com frequência na fala de meus informantes.

Como exemplo, Orlandi (2017, p. 47) toma alguns dizeres do tipo: “você acredita no caso x? eu não, mas eu tenho uma tia que conhece uma família...”. Portanto, para Orlandi (2017), quando o sujeito narra os “causos” sobre os mitos locais, ele está garantindo o processo de circulação e, com isso, segundo essa autora, a permanência da lenda, mantendo-a ativa e mantendo a presença desta narrativa no imaginário social. Para Orlandi (2017,p.47), “os outros sujeitos terão sua parte no processo de significação social, pela memória atualizada, a cada gesto de interpretação de quem conta e quem coloca, em algum lugar do narrador, o seu ponto, sinal de individuação”.

Portanto, com base no que foi exposto, penso que a contribuição teórica de tal estudo enriquecerá a pesquisa antropológica, contribuindo para uma outra forma de análise teórica, articulando as abordagens etnográfica e discursiva na análise do *corpus* discursivo.

Devo dizer a você, leitor, que adentrar em um universo teórico desconhecido que me conduzirá por um caminho ainda novo e complexo não é tarefa fácil para quem tem um olhar antropológico sobre os fatos e comportamentos culturais, em que a linguagem é transparente. E a opacidade ainda um desafio para mim, que sempre trilhei os caminhos da hermenêutica.

1.3 DOS PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS

Nesta seção, definirei a AD na linha francesa, representada por Michel Pêcheux, como meu dispositivo de análise teórica. Descreverei a forma como tratarei os dados etnográficos. Mostrarei que a etnografia tem sua importância quando me remete às condições de produção do discurso mítico. Apresentarei também ao leitor os procedimentos analíticos, ou seja, passo a passo como alcançarei o objetivo proposto.

O objetivo desta tese é compreender a constituição e o funcionamento do imaginário, materializado nas práticas discursivas, que está presente em Caraparu e que se projeta sobre o real sócio-histórico no qual o sujeito está envolvido. E, como já referido na “Introdução” deste trabalho, debruço-me sobre um tipo de imaginário produzido por e para sujeitos, qual seja, o que constitui um tipo de realidade permeada pela crença e circulação de entidades sobrenaturais presentes entre as famílias de agricultores de Caraparu. Esse objetivo se desdobrará em dois, que nomearei de Geral 1: compreender a constituição e o funcionamento desse imaginário e Geral 2: examinar os indícios que possam revelar prováveis/possíveis transformações desse imaginário.

Para alcançar esses objetivos, foi preciso adotar certos procedimentos de coleta e gestão de dados. Foi necessário coletar narrativas dos sujeitos sociais da pesquisa: os agricultores antigos e depois dos agricultores mais jovens, incluindo netos e bisnetos desses agricultores, no intuito de examinar o dizer tanto desses antigos agricultores quanto da nova geração, buscando identificar os processos de subjetivação desse sujeito. Parte-se do pressuposto de que é possível identificar o funcionamento pleno desse imaginário no dizer do sujeito do Grupo 1. E que é possível identificar as transformações no dizer do sujeito do Grupo 2.

E, como já referido neste trabalho, considerando-se o modo como esse sujeito se relaciona com a ideologia que representa o imaginário das relações com o real, é possível compreender se esse imaginário se perpetua, se transforma ou está desaparecendo no tocante à produção de realidades no corpo social.

Deixo claro que minha pesquisa se desdobrou em dois momentos. No primeiro momento tem-se a etnografia do modo de vida local, observação e coletas das narrativas com o objetivo de buscar compreender em que condições sócio-históricas surge a produção do discurso na crença em seres sobrenaturais. Faço pesquisas com as famílias de Caraparu desde o mestrado e, no período de trabalho de campo, entre os anos de 2005 a 2018 tive a oportunidade de pernoitar várias vezes nesta localidade cuja residência acolhedora geralmente era a de Dona Santinha, filha de Dona Deusa. Não que os membros das outras famílias não me oferecessem suas residências para passar alguns dias, mas é que conviver longos dias com a família de Dona Deusa me proporcionou observações mais concretas sobre a dinâmica do viver local, primeiro, por se tratar de uma família em que quase todos os membros participam do “trabalho na roça” e, segundo, pelo fato de as residências, tanto da família nuclear quanto dos parentes próximos, estarem localizadas no núcleo da vila de Caraparu.

Nesse sentido, dei ênfase a uma etnografia baseada nas condições socioeconômicas desses agricultores e quais os tipos de entidades míticas estão presentes no corpo social dessa região. A etnografia do modo de vida local envolve a descrição da organização econômica e social das famílias, observação direta das práticas diárias, tais como as formas de lazer e de sociabilidade, o modo de produção familiar, a colheita e o manejo da farinha de mandioca.

Além das imagens fotográficas para o registro dos lugares de memória sagrados dos encantados, o caderno de campo constitui um dos instrumentos relevantes para mim, pois está sendo meu companheiro durante todo o percurso etnográfico da pesquisa. Esse é o trabalho do antropólogo que constitui em ver e ouvir seus interlocutores. Ao antropólogo, o interessante é compreender e interpretar a relação do sujeito empírico com suas práticas sociais, rituais e econômicas.

Os procedimentos para a escolha dos sujeitos sociais que fizeram parte da pesquisa foram feitos a partir do conhecimento prévio sobre as famílias que lidam com roça de mandioca na região, entre as quais estão as famílias de Dona Deusa, Seu Lago e Dona Rita, residentes na vila de Caraparu, mas que têm roça de mandioca nos arredores desta vila. Além dessas, fizeram parte da pesquisa alguns colonos da vila de Caraparu e da vila do Lago, além do curador local, Seu Manduquinha.

A etnografia produziu o *corpus* empírico do qual extraí o *corpus* discursivo. Além disso, esta etnografia também me permitiu desenhar as condições de produção do discurso do sujeito e, assim, no terceiro capítulo, articulou-se as abordagens etnográfica e discursiva para a análise das sequências discursivas que compõem esse *corpus* discursivo.

Desse modo, os dados etnográficos se desdobraram em dados discursivos, a partir da análise discursiva. Este foi o segundo momento, em que procurei entender que formação imaginária é essa que está funcionando em Caraparu. Para, a partir disso, informar ao leitor de que forma se constitui o conjunto de formação imaginária, se há continuidade ou transformações, ou seja, se se perpetua esse imaginário ou se ele está desaparecendo. Assim, para esta análise discursiva coletei narrativas dos agricultores mais antigos da região relacionadas às aparições de encantados nos lugares chamados por eles de “encante”, que são as áreas de mata e de rio. E os casos de assombrações que assustam os moradores em noites escuras de Caraparu.

Deixo claro que, além da etnografia que foi realizada em 2018, revisitei também meu caderno de campo onde constavam dados etnográficos que foram coletados entre os anos de 2005 e 2006 para compor minha dissertação de mestrado. Estes dados também serviram de suporte à análise discursiva, pois as narrativas dos moradores mais antigos de Caraparu faziam referências às entidades míticas e ao modo de vida local, por isso achei interessante visitar meu caderno de campo de 2005 e 2006 como forma de enriquecer minha descrição etnográfica.

Para examinar os indícios discursivos contidos nos dizeres dos jovens agricultores, correspondente ao Objetivo Geral 2, fiz uma análise discursiva em que discuti a realidade pelo imaginário, representado ideologicamente, que pode revelar uma identificação, uma contraidentificação ou uma desidentificação desses jovens agricultores com a crença dos pais, avós e bisavós em entidades míticas presentes na região.

Assim, para entender o funcionamento do imaginário houve desdobramentos em dois momentos. Assim, no primeiro momento procuro desenhar e descrever o imaginário que circula em Caraparu. Para tanto, examino, na fala dos agricultores mais velhos de Caraparu, indícios discursivos que me permitem ver como eles se subjetivam. No segundo momento busco compreender como esse imaginário se processa, se ele se coloca de forma estável, se ele está agregando elementos de outros lugares ou se ele está se transformando. Para tanto, busco nas narrativas dos jovens agricultores indícios que permitem ver se esta nova geração está se identificando plenamente com a FD dos mais velhos. Dessa forma, para entender tudo isso tracei um percurso analítico, dividido em eixos de análise, colocando os encantados de um lado e de outro, as assombrações, que junto com os encantados constituem o imaginário de Caraparu.

No primeiro momento para entender a relação dos encantados com os mais antigos de Caraparu, tracei um percurso analítico dividido em três eixos de análise. No primeiro eixo defini a formação discursiva permeada pela crença em entidades míticas e em que contexto os encantados surgem nas narrativas dos mais antigos da região. Melhor dizendo, busco olhar no

conjunto das falas dos antigos indícios que revelam regularidades que relacionam os seres míticos às vivências cotidianas dos antigos da região.

No segundo eixo de análise busco compreender que tipo de sentimento esses seres míticos geram nos antigos e como isso se manifesta na fala desse sujeito. No terceiro eixo de análise busco traduzir uma outra forma de sentimento que está causando a mudança no modo de vida local, que constrói para os antigos uma noção de distanciamento, de afastamento desses seres.

E para entender a relação que se estabelece entre os idosos e as assombrações, dividi o percurso analítico em dois eixos de análise. O objetivo desta análise é perceber se o sentimento que os colonos nutrem pelos fadistas é o mesmo que sentem pelos encantados e verificar se o contexto em que surgem as narrativas sobre esses entes está relacionado ao contexto em que surgem as narrativas sobre os encantados. Isto porque, as assombrações também fazem parte da formação imaginária dos moradores locais.

No primeiro eixo de minha análise, busco olhar nas falas dos mais antigos os indícios que denotam o contexto em que a Matinta Pereira e o “Iabsônio” surgem nas narrativas desse sujeito. No segundo eixo de análise busco entender que tipo de sentimento estas assombrações geram nesse sujeito.

A seção 3.3 “Prováveis/possíveis transformações do imaginário no/sobre o real” faz parte do segundo momento de análise em que procuro verificar nas narrativas dos jovens agricultores se essa nova geração está se identificando plenamente ou não com a FD que subjetiva os mais velhos.

Após esse percurso de análise, pude compreender, primeiro, o modo como esse imaginário se processa entre os mais antigos da região, além de examinar o processo de inscrição dos colonos mais antigos na formação discursiva que regula os saberes sobre os seres míticos. Segundo, se esse imaginário se coloca de forma estável, se ele está agregando elementos de outros lugares ou se ele está se transformando.

Para fundamentar a análise discursiva selecionei sete agricultores(as) mais antigos(as) com idades entre 60 anos e 99 anos, que fazem parte das famílias tradicionais de Caraparu. Dos sete entrevistados, dois residem na vila do Lago, que faz parte do Distrito de Caraparu, e os outros cinco residem na vila de Caraparu, mas têm roça de mandioca em áreas que se localizam às margens do rio Caraparu. Ressalto que as entrevistas se realizaram na interação com os colonos por meio de perguntas ligadas às aparições dos seres míticos na região.

Em suma, para compor esta análise entrevistei membros dessas famílias, que trabalham ou trabalhavam com o manejo e a produção agrícola familiar de subsistência, e seus filhos,

netos e bisnetos que ainda cultivam a tradição do trabalho familiar nas unidades de produção agrícola na região. E dois experientes colonos residentes na vila do Lago. Além desses, fizeram parte da pesquisa o líder espiritual local (pajé) e alguns colonos/caçadores da região. As entrevistas foram informais, com um roteiro livre, em que o agricultor esteve à vontade para narrar suas vivências, suas práticas diárias, fundamentadas nos objetivos propostos.

Entendo que trabalhar com um dispositivo teórico de outro campo de saber torna-se para mim um exercício e, ao mesmo tempo, um desafio que pretendo transpor com o objetivo maior de trazer para a teoria antropológica um dispositivo analítico que venha contribuir com a etnografia, articulando-se as abordagens etnográfica e discursiva na interpretação do *corpus* discursivo, à luz da “opacidade”, do “equivoco” e da “imprevisibilidade” que há nos dizeres do sujeito discursivo.

2 OLHAR...OUVIR...ESCREVER:A ETNOGRAFIA DO MODO DE VIDA LOCAL

Este capítulo tem como objetivo fazer uma descrição etnográfica do modo de vida das famílias de agricultores de Caraparu, sua origem histórica e sua formação social, econômica e cultural. Dessa forma, apresentarei ao leitor, primeiramente, um texto introdutório para aprofundar as discussões sobre o conceito de etnografia e sua importância na antropologia e em seguida a formação sócio-histórica das famílias de agricultores e o modo de vida local.

Com efeito, a iniciativa de se fazer uma etnografia do modo de vida das famílias de agricultores da vila de Caraparu tem sua razão de ser pelo fato de que, a partir da observação e descrição do modo de vida local, compreender-se-á o modo como essas famílias se relacionam com o ambiente em que estão inseridas.

Nessa perspectiva, para discutir a noção de etnografia, primeiramente, faço referência aqui ao conceito apresentado por Geertz (1978); Rocha e Eckert (2008, p. 01). Essas autoras postulam que “o método etnográfico é composto de técnicas e de procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência mais prolongada do pesquisador junto ao grupo social a ser estudado”. Essas autoras afirmam ainda que a observação direta é sem dúvida a técnica privilegiada para investigar os saberes e as práticas na vida social e reconhecer as ações e as representações coletivas na vida diária do sujeito. Este processo implica sobretudo uma “descrição densa” cujo objetivo, segundo Geertz, é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados. Em “A

interpretação das culturas”, livro composto por vários ensaios, entre eles “Uma descrição densa...”, Geertz (1978) salienta que a cultura não é algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos, ela é um contexto, dentro do qual eles podem ser descritos com densidade.

Importa dizer que o termo “descrição densa” é uma noção de Gilbert Ryle, tomada emprestada por Geertz e usada em oposição à descrição superficial das culturas. O “está lá”, tomado emprestado de Geertz, próximo ao cotidiano dos moradores locais constitui a melhor maneira para observar, coletar narrativas e descrever seu modo de vida com o trabalho na “roça” e a produção agrícola. Muitos autores se reportam a etnografia como método de investigação que produz teorias etnográficas. Rocha e Eckert (2008) postulam que o método etnográfico encontra sua especificidade em ser desenvolvido no âmbito da disciplina antropológica, sendo composto de técnicas e de procedimentos de coletas de dados, associada a uma prática do trabalho de campo. Para Rocha e Eckert (2008), a observação direta é uma técnica do método etnográfico, que investiga os saberes e as práticas na vida social e reconhece as ações e as representações coletivas na vida humana. Para essas autoras a etnografia é um método de investigação que se define pelas técnicas de entrevista e pela observação participante e o caderno de notas e o diário de campo são instrumentos de transposição de relatos orais e falas, obtido desde a inserção direta do pesquisador no interior da vida social por ele observada. Assim, para Rocha e Eckert (2008), o ofício do etnógrafo pela observação participante, pela entrevista não-diretiva, pelo diário de campo, pela técnica da descrição etnográfica, entre outros, coloca o cientista social, o antropólogo mediante o compromisso de ampliar as possibilidades de “reconhecimento” das diversas formas de participação e construção da vida social.

Contrário ao postulado dessas autoras, Ingold (2017, p. 224) deixa claro que “a etnografia tem seus métodos, as suas regras de procedimento, os seus modos de trabalhar, mas não é um método”. Pois para esse autor, não se pode escrever qualquer coisa e o que se escreve precisa ser justificado pela afirmação de que é uma representação, interpretação ou análise justas daquilo que os sujeitos em sua pesquisa fazem, dizem ou pensam. Ingold (2017, p. 223) postula que “a etnografia é produzir uma descrição, escrita, filmica ou qualquer uso de outro meio gráfico, da vida como ela é de fato vivida e experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período”. Para esse autor, a boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, ricamente detalhada e, acima de tudo, fiel aquilo que descreve”.

Partindo desse postulado, faço uma provocação ao leitor! Se a etnografia não é método, conforme Ingold (2017), como posso pensar numa descrição densa do modo de vida local sem

as técnicas da entrevista e da observação? E sem o caderno de notas como instrumento de pesquisa? Uma vez que todo método de investigação pressupõe técnicas e instrumentos de pesquisa. E se tem essas regras no procedimento de descrição e coleta dos dados, por que não pensar nessa etnografia como método etnográfico, tal como postula Rocha e Eckert (2008)?

Por outro lado, Peirano (2014, p.383), em seu artigo “Etnografia não é método”, postula que os tempos mudaram e diz que as monografias não são resultados, simplesmente, de “método etnográfico, elas são formulações teórico-etnográficas”. Para essa autora etnografia não é método, ela também é teoria, ou seja, para Peirano (2014), se for uma boa etnografia, será também contribuição teórica. Dito de outro modo, os trabalhos etnográficos densos sempre servirão de base teórica para as pesquisas científicas. Para essa autora boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: 1) consideram a comunicação no “contexto da situação”, conforme Malinowski, 2) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto e 3) detectam a eficácia social das ações de forma analítica. Partindo desse pressuposto, posso inferir que a etnografia também se constitui como uma disciplina teórico/etnográfica pois a descrição do modo de vida tal como ela é vivida e experienciada pelo sujeito com suas crenças e simbologias produz dados etnográficos que se transformam em dados teóricos para pesquisas posteriores.

A partir do que já foi dito, entendo que os autores consideram a etnografia tanto como método de investigação quanto uma disciplina que carrega um modo particular de descrição do modo de vida local, transformando, como nos diz Peirano (2014), para a linguagem escrita o que de fato foi vivido por um grupo específico na pesquisa de campo. Wielewicky (2001), que faz parte do Instituto de Letras da Universidade Estadual de Maringá, apresenta a pesquisa etnográfica também como construção discursiva, enfatizando de que modo tal pesquisa pode ser vista como uma descrição discursiva. Esta autora postula que mesmo que a etnografia lance mão de diferentes fontes e de instrumentos para coletar seus dados e analisar as informações obtidas, tais como as entrevistas informais, observações gravadas em vídeo, anotações, além de outras pesquisas já divulgadas, as diversas vozes que constituem os discursos do pesquisador e dos sujeitos estarão sempre presentes, relacionando-se e criando vozes nos moldes da “heteroglossia bakhtiniana”⁸. Segundo essa autora, embora a etnografia se proponha a dar voz aos sujeitos de pesquisa, dotando a criatura do dom da fala articulada, eles continuam

⁸ Segundo Horn (2004), em “Dialogic Imagination” (1983: 293), Bakhtin descreve a heteroglossia ou o próprio conceito de voz como a interação de múltiplas perspectivas individuais e sociais, representando uma estratificação e aleatoriedade da linguagem, mostrando-nos o quanto não somos autores das palavras que preferimos.

assujeitados e falando através do Outro, o pesquisador, se considerarmos o ponto de vista dos sujeitos.

Wielewicki (2001) enfatiza que a teoria é importante para ajudar o pesquisador a decidir que tipos de evidências poderão responder a suas perguntas de pesquisa, mas, embora guiada pela teoria, a pesquisa etnográfica não é gerada por ela, pois no entender da autora, cada situação investigada deve ser compreendida em seus próprios termos e da perspectiva de seus participantes. Assim, Wielewicki (2001, p. 32) postula que “a pesquisa etnográfica pós-moderna não tem a preocupação de representar verdadeiramente a cultura de um grupo de pessoas, ela reconhece o indivíduo fragmentado e a impossibilidade de totalização do conhecimento”. Em outros termos, a autora nos diz que é discurso, verdadeiro em um contexto, mas que não deixa de ser uma versão construída do outro mesclada com a visão de si mesmo.

Guber (2001), ao trazer a noção de reflexividade, que é a relação íntima entre a compreensão e expressão, nos diz que, para que o investigador possa descobrir a vida social que estuda, incorporando a perspectiva de seus membros, é necessário submeter-se à contínua análise, alguns diriam “vigilância”. Guber (2001) fala em três reflexividades que estão permanentemente em jogo no trabalho de campo: a do investigador enquanto membro de uma sociedade ou cultura; a reflexividade do investigador enquanto investigador, com sua perspectiva teórica, seus interlocutores acadêmicos, seus hábitos disciplinares e seu “epistemocentrismo”; e a reflexividade da população em estudo. A autora nos diz que a reflexividade da população opera em sua vida cotidiana e é, em definitiva, o objeto de conhecimento do investigador. Guber (2001) postula que o investigador em campo passa pelo desafio de transitar da própria reflexividade para a dos “nativos”, pois ninguém pode decifrar exatamente os movimentos, as reflexões, perguntas e verbalizações do outro.

Segundo Guber (2001), o investigador se encontra com condutas e afirmações que pertencem ao mundo social e cultural próprio dos sujeitos investigados, cuja lógica o investigador tende elucidar, mas que também pertence à situação de campo propriamente dita. A autora nos diz que, em campo, a reflexividade do investigador se põe em relação com a dos indivíduos e que, a partir de então, se transformam em sujeitos de estudo e, evidentemente, em seus informantes. Já na AD esta relação se dá via ideologia, pois o indivíduo ao ser interpelado pela ideologia se torna sujeito do discurso, não sendo, portanto, a fonte do discurso proferido. E a etnografia como enfoque, método e texto descreve um sujeito consciente e a fonte se seu discurso.

Guber (2001) postula que a etnografia congrega uma tríplice acepção de “enfoque”, “método” e “texto”. O enfoque busca compreender os fenômenos sociais a partir das

perspectivas dos sujeitos sociais. A etnografia como método abrange todas as técnicas de trabalho de campo, a coleta de dados através de questionários, técnicas, como a observação participante, entrevistas e a residência prolongada com os moradores do lugar. E a terceira acepção do termo etnografia, segundo Guber (2001), envolve a descrição textual que comporta a interpretação ou tradução de uma cultura. Dessa forma a autora nos diz que os dados coletados dialogam com a teoria e o campo, dando legitimidade ao texto etnográfico.

Partindo dessas discussões, meu objetivo nesse segundo capítulo é produzir “formulações teórico-etnográficas” do modo de vida local, a partir do método etnográfico, interpretando aquilo que o sujeito faz, diz ou pensa da vida como ela vivida e experienciada em um determinado contexto cultural e social. As contribuições teórico/etnográficas do modo de vida local me darão suporte para perceber as condições sócio-históricas em que foi produzido o discurso da crença nas entidades míticas e, assim, no terceiro capítulo da tese, articular as abordagens etnográfica e discursiva para compreender o funcionamento do imaginário e as possíveis transformações desse imaginário entre os jovens colonos do lugar.

Caro leitor! você deve estar se perguntando por que precisei passear por um outro campo do saber para compreender tal funcionamento? Justifico minha escolha teórica, como já exposto no primeiro capítulo deste trabalho, por entender que a etnografia, mesmo dando voz aos sujeitos da pesquisa, eles continuam assujeitados e falando através do pesquisador. Parafraseando Clifford Geertz, o que antropólogo faz são interpretações de segunda mão, ele interpreta interpretações por sobre os ombros do sujeito. Para a hermenêutica são os próprios sujeitos sociais que interpretam em primeira mão sua própria cultura. O que o antropólogo faz é ler nas entrelinhas e construir interpretações das práticas culturais, a partir dos dizeres do sujeito. Desse modo, a pesquisa etnográfica que comporá este capítulo, será importante pois se desdobrará em dados discursivos para a compreensão desse imaginário que tem em suas bases a ideologia que assujeita o sujeito, via formação discursiva que o faz pensar e agir afetado também por sua “formação cultural”.

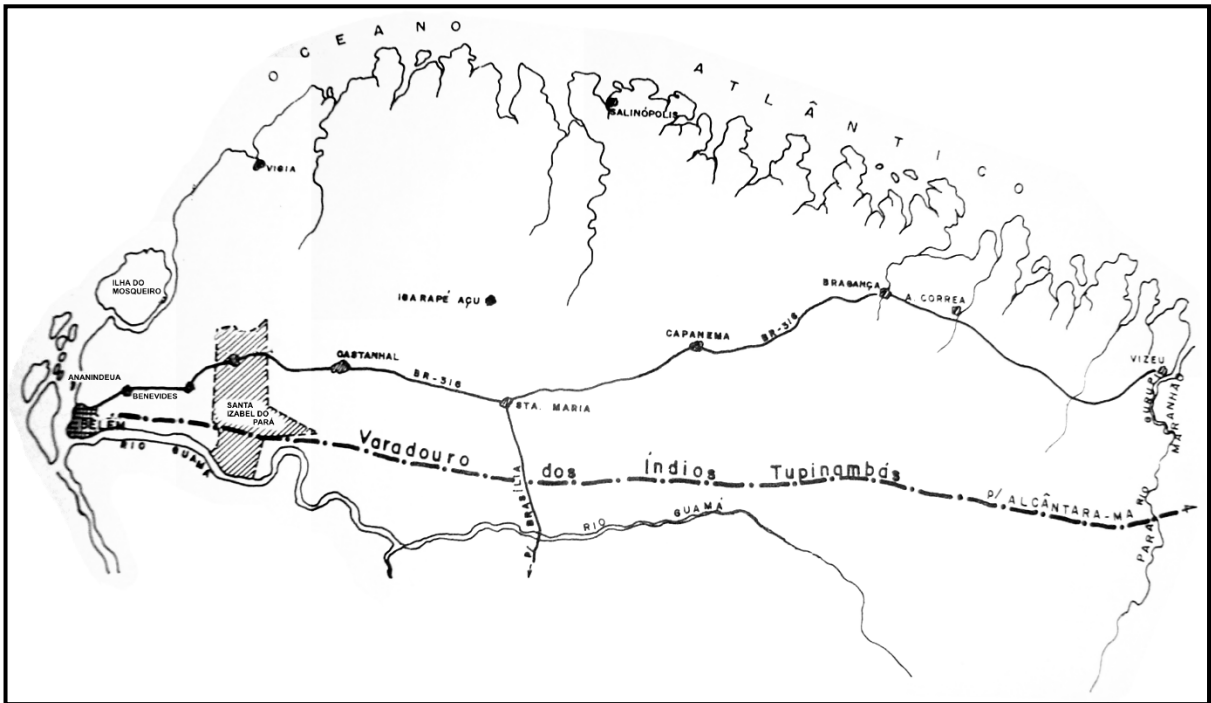
Com efeito, meu objetivo é ir além da interpretação etnográfica, é analisar o efeito de sentidos contido nas materialidades discursivas relacionadas às práticas e aos rituais do sujeito do discurso. Em outras palavras, minha análise discursiva recai sob as diversas vozes geradas a partir da etnografia, mais especificamente aquelas que dizem respeito aos encantados e às assombrações. E assim, trazer para a antropologia a contribuição da AD como um dispositivo de análise teórica para a compreensão dos fenômenos culturais, tendo a etnografia como um método/teórico/etnográfico que ajudará a entender as condições sócio-históricas em que foi produzido um discurso no interior das práticas e dos rituais do sujeito discursivo.

E, como nos diz Ferreira (2011, p. 59), “a cultura por esse viés discursivo se torna um lugar de produção de sentidos, que muitas vezes são naturalizados e passam a reforçar o efeito de apagamento de certos fatos sociais”. Para essa autora, um “corpo cultural” entraria no dispositivo como constructo teórico e lugar de inscrição do sujeito. Então, enquanto antropóloga, seria relevante considerar as práticas e os rituais, fazendo parte de um “corpo discursivo” em que se poderia analisar à luz da AD, como um dispositivo de análise teórico articulada à descrição etnográfica das práticas e dos rituais do sujeito. E como ressalta Ferreira (2011), a relação da AD com a Antropologia é um campo fértil e tem tudo para dar certo, mas pouco explorado por muitos analistas do discurso.

Nessa articulação, a etnografia, como produção de teorias etnográficas, contribui para a descrição e compreensão do modo de vida local com suas práticas culturais que regulam o viver local. Para além desse lugar teórico-analítico, farei a análise das práticas discursivas, trazendo considerando também a noção de “formação cultural”. Pois, entendo que esse sujeito pensa e ritualiza de acordo com sua inscrição em uma determinada formação discursiva afetado por sua formação cultural.

Nessa perspectiva, procurarei de “antemão” descrever a organização sócio-histórica da comunidade agrícola de Caraparu. Antes de se conhecer mais especificamente a região de Caraparu, será interessante contextualizar histórica e socialmente o município de Santa Izabel do Pará, pois a vila de Caraparu, *locus* de investigação desta pesquisa, faz parte do Distrito de Caraparu, que juntamente com o Distrito sede do município, Santa Izabel, e o Distrito de Americano formam o município de Santa Izabel do Pará.

O ano de 1848 constitui um marco na história de Santa Izabel do Pará, pois neste ano o governo imperial, no intuito de povoar essa região, concedeu ao governo da Província do Pará vasta gleba de terras para plantação agrícola, situadas às margens do antigo varadouro dos índios tupinambá, também conhecida como estrada de Maranhão ou Bragança. O atual município de Santa Izabel do Pará era cortado por esse varadouro, que era o caminho que os índios percorriam para se comunicar com outras aldeias, chamado também caminho de Bragança ou Maranhão, conforme mostra a figura 1 (NOBRE, 2004).



Fonte: Ferreira (1984).

Figura 1: Varadouro dos índios tupinambá, era o caminho que os índios percorriam para se comunicar com outras aldeias.

Após o trabalho de medição e demarcação dos lotes de terras iniciado em 1873 por Valentim José Ferreira, foi instalado naquele local o primeiro núcleo colonial formado por imigrantes ingleses chamado colônia de Nossa Senhora de Benevides, que sucumbiu no ano de 1878. Em seu lugar formou-se outro importante núcleo colonial com imigrantes cearenses fugidos da seca do Nordeste. Porém, com a chegada das chuvas, em 1881, a maioria desses nordestinos retornou ao local de origem, após ter erguido uma capela a Santa Maria (NOBRE, 2007). Paralelamente, já estava sendo construída a antiga Estrada de Ferro, ligando Belém a Bragança, passando por Santa Izabel do Pará.

Finalmente, em 1885, os trilhos da ferrovia chegaram naquele trecho e, no mesmo ano, teve início a ocupação efetiva do território. No ano de 1931 Santa Izabel do Pará adquiriu status de município. No entanto, no ano seguinte, foi extinto e anexado ao município de Belém, do qual se emancipou em 1934, obtendo foros de cidade somente em 1938. Em 1943, o município passou a chamar-se João Coelho, até que, em 1961, readquiriu sua denominação acrescida do nome da Unidade da Federação a que pertence (NOBRE, 2007).

O Caraparu, principal rio da bacia que ocupa grande parte do município de Santa Izabel, nasce às margens da BR. 316, no Distrito de Americano. Possui uma extensão total de aproximadamente 86 km. Em seu curso recebe várias denominações, como Igarapé do Babá,

Igarapé dos Pinhais, Igarapé do Pontilhão, Igarapé da Mãe-do-Rio, Igarapé do Uxiteua e, finalmente, no Porto de Minas⁹ recebe o nome de Caraparu, prosseguindo recebe as águas de seus principais afluentes, os rios Maguari, Itá, e Macuiambá, seguindo seu curso até desembocar no rio Guamá (NOBRE, 2007).

Grande parte da população do município vivia concentrada às margens dos rios, principalmente do rio Caraparu, que é o pioneiro na formação geográfica desse município. Por muito tempo esse rio foi o único meio de acesso à capital do Estado, Belém. Através do Porto de Minas, os agricultores levavam para Belém seus produtos e ali comercializavam, pois não existia rodovia de acesso à capital. A área que abrange a bacia do rio Caraparu é de grande importância para a economia do município, pois é dela que provém a maior parte dos produtos agrícolas que são comercializados no distrito sede e na capital, Belém. Os produtos que mais se destacam para o comércio são o arroz, o dendê, a mandioca. O município se caracteriza por ser um grande produtor de hortaliças, um dos responsáveis pelo abastecimento dos municípios de Castanhal, Belém e da própria cidade de Santa Izabel do Pará.

Iniciarei, nesse momento, nosso passeio pelo Distrito de Caraparu. Este distrito situa-se ao sul do município de Santa Izabel do Pará, localizado no nordeste paraense, e tem como divisa natural o rio Guamá, um afluente do rio Amazonas, pela margem direita. O rio Caraparu nasce no Distrito de Americano, cortando o Distrito de Caraparu até desaguar no rio Guamá. Conforme figura 2.

⁹ Antigo porto pelo qual a população da região de Caraparu tinha acesso à Belém e a cidade de Santa Izabel do Pará.



Fonte: Nobre, 2018

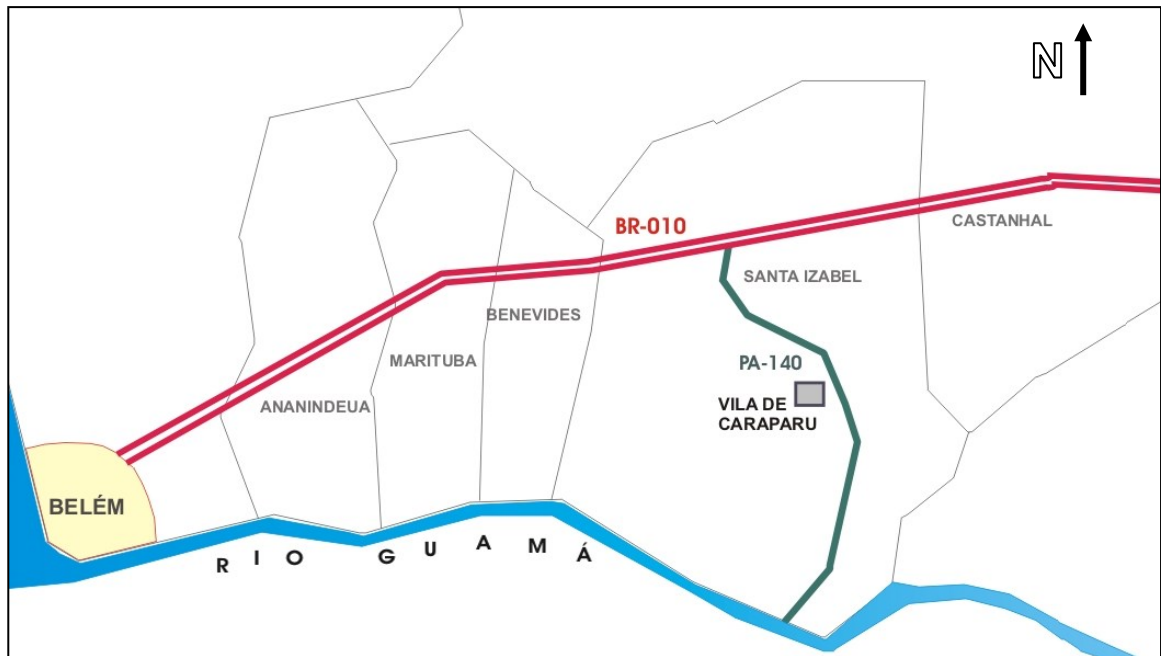
Figura 2: Rio Caraparu, afluente do rio Amazonas que banha todo os Distrito de Caraparu.

Salles (1988), em sua obra “O negro no Pará”, considerado nos estudos de Nobre (2007), relata que, por volta de 1835, Caraparu era um simples engenho de cana-de-açúcar, não um dos mais importantes, porém seu proprietário, além de imensas terras, possuía também numerosa escravaria africana.

Esse autor acrescenta ainda que, no contexto da revolução cabana, esta escravaria, liderada pelo negro Cristóvão, levantou-se em peso, se aliando aos cabanos, e foram mais tarde destroçadas nas selvas de Caraparu pelo General Andréa. Caraparu tem uma variedade de espécies em seus ecossistemas de rio, várzea, floresta e solo, como plantas medicinais, essências madeireiras, espécies aquáticas e variedades de orquídeas, além de animais silvestres, aves e peixes. Possui também um solo favorável à produção agrícola.

A vila de Caraparu fica a 15 minutos da sede do município. O acesso se faz pela rodovia PA-140 ou, para quem prefere se deslocar de Belém até a vila por via fluvial, o percurso é feito pelo rio Guamá e deste até o rio Caraparu com destino à localidade. No entanto, devido ao assoreamento do rio, somente embarcações de pequeno porte podem realizar esse trajeto que, com embarcações a remo, dura em média 24 horas. Isto se deve, segundo o agricultor Jair (47 anos, genro de Dona Iracema), “À força da maré a gente deve esperar a maré encher pra remar a favor”.

Com embarcação a motor, o percurso tem a duração de 8 horas. Caraparu é uma das maiores comunidades de Santa Izabel e um dos principais distritos da cidade. Nobre (2007) destaca, por meio da visualização da figura 3, o meio de se chegar à Vila de Caraparu.



Fonte: Miranda Neto, 2006

Figura 3: Visualização do trajeto principal até a vila de Caraparu.

Quanto à infraestrutura, a localidade conta com algumas mercearias de gêneros em geral e inúmeros bares que oferecem serviços de alimentação e bebidas alcoólicas. A maioria desses bares está nas proximidades do “Balneário Caraparu”, que corresponde a uma área aterrada à “beira” do rio Caraparu. Nessa área, há uma pequena infraestrutura com bares, barracas de churrascos e mesas de praias com guarda-sol para atender os visitantes que vêm à vila. Além de inúmeras canoas que servem para o lazer dos visitantes, que alugam para descer o rio e conhecer suas belezas naturais.

Esse balneário constitui o principal atrativo para quem vai à vila de Caraparu em busca de entretenimento. Esporadicamente, são realizados alguns eventos na orla do rio, como *shows* com grupos musicais oriundos das cidades de Santa Izabel e Belém. O serviço de deslocamento de passageiros para essa localidade é realizado através dos transportes alternativos, com saída da sede do município a cada 20 minutos, ou conforme a lotação de passageiros.

A origem das comunidades de Caraparu está estreitamente vinculada ao processo de distribuição do quilombo do Caxiú nas cabeceiras do rio Capim, pois foi onde houve grande concentração de escravos comandados pelo cabano Preto Félix. Mais tarde o quilombo foi

destruído pelas tropas imperiais. Esse rio, utilizado como caminho fluvial, foi importante no processo de distribuição da população negra remanescente de quilombo. Essa população se organizou em forma de “mocambos” a partir do segundo quartel do século XIX e deu origem à maioria das localidades do distrito, como a vila da Boa Vista do Itá, vila do Feijoal, vila do Lago, vila do Cacau, vila do Maninteuca, vila de Macapazinho, entre outras (PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTA IZABEL DO PARÁ, s/d. apud NOBRE, 2007).

Minhas pesquisas nessa área corroboram tal assertiva pelo fato de muitas comunidades, como a própria vila de Caraparu, apresentarem traços de etnia negra africana, além da indígena. No entanto, os moradores desta vila não se auto afirmam como comunidade quilombola. Como exemplo dessa cultura, tem-se as técnicas de produção agrícola, como a prática do “corte” e “queima” da mata, o manejo da farinha de mandioca, bem como o “retiro”¹⁰, unidade de produção familiar. Muitos desses “retiros” estão dispersos no interior da mata, próximo às áreas de produção agrícola, conforme figura 4.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 4: Filho de Dona Rita na Unidade de Produção Familiar, “retiro”, organizando a rede de pesca que é um dos instrumentos de trabalho do colono da região.

¹⁰ Retiro é o nome que as famílias de agricultores de Caraparu dão ao local onde se prepara a farinha de mandioca. Esses retiros se localizam no centro dos terrenos agrícolas ou próximos à casa das famílias como uma espécie de “puxada” sem paredes com cobertura de telha de barro e piso de chão batido. Ou ainda, nos quintais das pessoas que moram mais próximas do centro da Vila de Caraparu.

Sabe-se que, por influência portuguesa, a religião católica foi aceita pelo vilarejo e exerceu predominância entre as populações de Caraparu. No entanto, segundo pesquisas, são notórias no interior de muitas comunidades ao longo do rio Caraparu, como Cacau, Lago e a vila de Caraparu, práticas religiosas sincréticas de origem africana, indígena e europeia, como a umbanda, em comunidades mais afastadas do Distrito de Caraparu, e a pajelança, na vila de Caraparu, Cacau e Lago. A “pajelança”, segundo Maués (1999), tem sua origem nas crenças e costumes dos antigos índios Tupinambá, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XIX.

Os relatos de um antigo agricultor e de sua filha evidenciam a prática da pajelança nessa região. Eles relataram que:

Antigamente os médicos do mato era o pajé, hoje é o doutor. Na vila tinha pajé, hoje tem bem pouco, hoje é mais o doutor. Hoje a medicina ta adiantada, então ela faz de tudo para derrubar o pajé, o pajé faz remédio de graça não cobra nada e o médico gastou muito e hoje tem que ter a parte dele. (Seu Lago, relatos por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006).

Ainda tem gente que se trata com o pajé, mas tem gente que engana as pessoas. (Maria relatos por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006).

No contexto atual, os curadores da região, como são chamados, são poucos. O mais conhecido e respeitado na vila de Caraparu, que eu tive o prazer de conhecer, era o seu Manduquinha, que faleceu há 2 anos, conforme figura 5.



Fonte: Nobre (2006).

Figura 5: Seu Manduquinha em sua residência por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006.

Em Caraparu, segundo documentos históricos, a religião católica exerceu forte influência no reagrupamento dos negros quilombolas refugiados ao longo das margens do rio Caraparu. Foi em torno da construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição¹¹ que surgiram os primeiros grupos. Vale ressaltar que, na correspondência entre santos católicos e orixás, Nossa Senhora da Conceição é Iemanjá, o que reforça minha argumentação de que há influência das religiões africanas na região e, por conseguinte, as práticas sincréticas na atualidade. Bastide (1985) argumenta que o sincretismo entre santos católicos e orixás dos cultos africanos foi o ponto de partida da união do cristianismo com a religião africana, dando origem ao sincretismo religioso. Esse sincretismo é visto em práticas rituais em Caraparu, quando os moradores dizem que “jogam água benta pra amansar os encantados” ou “jogam água benta” nos instrumentos de caça para não ficarem com panema.

Deixo claro que essa forma de sincretismo é caracterizada pelo autor no sentido de justaposição e não de fusão, em que ritos católicos não se confundem com ritos africanos, justapõe-se, no entanto sem que se misturem ou se fundem. Para Ferreti (2003), mencionado nos escritos de Nobre (2007), o sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação que os africanos engendraram para o Brasil. Mas caro leitor, não vou me

¹¹ Nossa Senhora da Conceição é padroeira da Vila de Caraparu.

enveredar por uma discussão teórica sobre sincretismo religioso, pois não é o foco de minha pesquisa.

A vila tem ainda um pequeno campo de futebol com gramado natural, comum em áreas interioranas da Amazônia, onde os moradores se reúnem para jogar bola geralmente no fim de tarde ou no fim de semana. Este campo é utilizado também por times que vêm a essa localidade para treinar ou para disputar pequenos campeonatos locais no período de julho. Ele ainda agrega outras funções, a de estacionamento para o excessivo fluxo de veículos que aportam à vila de Caraparu no período das férias de julho e do Círio de Nossa Senhora da Conceição. O campo de futebol, segundo informações locais, foi criado por um dos primeiros habitantes da vila, o professor Simplício Ferreira de Souza, conforme figura 6.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 6: Campo de Futebol da vila de Caraparu, criado por um dos primeiros habitantes da vila, o professor Simplício Ferreira de Souza, um lugar onde as aparições de assombrações são recorrentes.

Esse campo tem um caráter cultural importante para os habitantes dessa vila, pois é cenário de inúmeras aparições de assombrações, visagens e encantados que fazem parte do imaginário mítico dos moradores dessa localidade, como a Matinta Perera¹², o Curupira e a

¹² Tal como evidenciado por Maués e Villacorta (1998), em uma comunidade da região do Salgado paraense, em Caraparu, a matinta perera tem também muita importância nas crenças e representações locais. Segundo informações locais, ela pode se transformar em vários tipos de animais. Muitos moradores temem a matinta, pois ela é vista como uma feitiçeira que com um forte assobio apavora a Vila nas noites escuras.

“visagem¹³” do Simplício Ferreira de Souza. Vale ressaltar que a presença dessas aparições e a forma como elas se manifestam hoje em Caraparu serão aprofundadas na seção 2.3. Por enquanto me deterei a um exemplo relatado por um morador antigo da vila.

Um dia numa festa de São João de 11 meia pra meia noite, um senhor atirou na matinta lá no campo, ela ainda jogou um bocado de sal nele. O irmão dele pisou no sal e quase caiu o pé dele. Nesse campo, aparecia também o Simplício Ferreira de Souza, quando tem jogo avisando, agora o pessoal não presta mais atenção, mas de 11 meia pra meia noite você consegue ouvir o apito no campo. Foi ele quem fundou o campo, aí quando tinha jogo ele apitava avisando. Eu cansei de ver [com muita frequência], hoje não se vê muito por que o pessoal não para de andar é dia e noite andando pela vila (Relatos de Seu Manduquinha por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006).

Com relação ao sentimento de pertencimento da identidade e de vizinhança das famílias dessa localidade, devo ressaltar que está relacionado com a maneira como a população rural de Caraparu está, geograficamente, distribuída. Essa população se formou a partir das famílias Faro, Chagas, Farias, Ferreira e Paixão, cujos descendentes são, entre outras, as famílias de Dona Iracema e de Dona Santinha, que são filhas de Dona Deusa, Dona Rita (99 anos) e Seu Lago, atualmente com 86 anos. Essas famílias se desenvolveram às margens do rio Caraparu, onde se localiza a vila do mesmo nome. Como exemplo, temos a família de Dona Deusa, falecida em 2017, mas que tive o prazer de conhecer, cujos pais e seu esposo, o Seu Waldemar, tinham terras próximas à orla do rio. As figuras 7 e 8 destacam alguns descendentes dessas famílias.

¹³ A categoria visagem é identificada pelos moradores de Caraparu como fantasmas de pessoas que viveram e morreram na localidade.



Fonte: Nobre, 2006 (Imagem etnográfica registrada por ocasião da pesquisa de campo para o mestrado)
Figura 7: Seu Lago no preparo da farinha de mandioca em seu retiro.



Fonte: Nobre, 2018
Figura 8: Dona Rita, agricultora antiga na vila de Caraparu.

As famílias Faro e Silva, como afirma um antigo morador, que não quis ser identificado, ainda têm terras nessa área:

“Só que nessas terras, foram construído bares e o quintal dos Faro é alugado para estacionamento dos carros do pessoal de fora [visitantes] que vem pro balneário”.

Contudo, a percepção que se tem é que a espacialidade dividida, que diz respeito às duas áreas presentes nessa região, as áreas de roça, onde se localiza a plantação agrícola, e a área do núcleo da vila, onde se localiza o comércio voltado para o turismo na orla do rio, permite um trânsito entre a vida moderna e a tradicional entre as famílias de agricultores. Isto porque os membros mais jovens das famílias de colonos ainda estão se dividindo entre a “lida” diária do “trabalho na roça” e o trabalho na orla do rio Caraparu. Um exemplo é o agricultor Jair, que é filho de agricultores da região. Este senhor tem sua formação social de tradição agrícola familiar de subsistência. Aliás, como todas as famílias das vilas de Caraparu e Lago, Jair começou com o aluguel de poucas canoas para visitantes na “beira”. Mas dividia seu tempo com o “trabalho na “roça” e, nos fins de semana, férias e feriados, com o “negócio da beirada”, como ele se refere a esse comércio de fim de semana na orla do rio Caraparu, conforme figura 9.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 9: Jair na orla do rio Caraparu, onde trabalha com o aluguel canoas para os visitantes.

Com efeito, Nobre (2007) deixa em evidência que a vida diária em Caraparu se materializa em dois modos de vida que se comunicam na medida em que a dinâmica da mudança não tem como não acontecer, pois a agricultura e o comércio do turismo são atividades

econômicas que coexistem em Caraparu. De fato, as pessoas as introduzem em suas vidas e aprendem a lidar com esse processo, criando arranjos econômicos e sociais. É interessante analisar como a força motriz do capitalismo se faz sentir na fala do Jair, quando ele evidencia as diferenciações de preços de acordo com o afluxo de visitantes no “Balneário Caraparu”. Isto acontece, de certa maneira, pela necessidade de terem um mínimo de dinheiro para vestuário, utensílios domésticos e alimentação familiar¹⁴. A vila de Caraparu é dividida espacialmente em áreas de roça e núcleo da vila. Sempre que conversava com um morador ele sempre se reportava as expressões, “eu moro na roça” ou “eu moro lá na vila”.

Vejam os modos como a vila se apresenta espacialmente. No lugar que os colonos consideram como “vila”, se vê a “beira” do rio com o “Balneário Caraparu”, além do rio Macuiambá, que corta os quintais dos moradores. E logo depois do balneário, pude observar as três ruas que dão acesso às residências daqueles cuja maioria participa do comércio na orla desse rio e, entre essas ruas, está localizada a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da vila de Caraparu.

Importa dizer que a crença na existência de seres míticos está também ligada à procissão do círio fluvial em homenagem a esta santa padroeira, pois o rio Caraparu é o espaço onde acontece a procissão fluvial deste círio. Os moradores do lugar, como já mencionado, têm o respeito por este rio por ser a morada dos bichos do fundo e o lugar onde Nossa Senhora da Conceição derrama, todo dia 8 de dezembro, suas bênçãos sobre os colonos pescadores e agricultores da vila de Caraparu. Compreendo que a devoção à santa e o respeito pelos encantados do fundo fazem desse rio um lugar de memória e como tal um espaço sagrado de devoção a Nossa Senhora e de respeito por ser tratar de um encanto.

Convém ressaltar que a preparação da farinha e do tucupi nessa localidade começa três dias antes do círio. Os grupos domésticos se reúnem no “retiro” para dar início à preparação dos produtos que serão utilizados como “valor de uso” por essas famílias que as utilizam na preparação dos alimentos para a venda e para o almoço familiar do círio. Esses produtos são também utilizados como “valor de troca”, pois serão vendidos para aqueles que trabalham com a “venda na beira” que, por não terem “roça” de mandioca, compram o tucupi, a farinha e a goma de pessoas como Dona Iracema, Dona Izabel e a família do Seu Paulo. Nesse contexto, a devoção a Nossa Senhora da Conceição não impede os moradores desta vila de vivenciar dois momentos durante a festa do círio.

¹⁴ ¹⁴ Sobre essa questão, ver Nobre (2007).

Ao mesmo tempo em que rezam e prestam homenagem à santa padroeira, os moradores de Caraparu aproveitam este momento para “ganhar dinheiro”, no intuito de aumentar seus ganhos econômicos gerados com o afluxo de visitantes nesta época do ano. Os colonos aumentam sua renda familiar com a produção da farinha de mandioca e com o tucupi¹⁵, que são comercializados com os moradores da vila de Caraparu que trabalham com a venda de iguarias e churrascos na orla do rio, onde se localiza o Balneário Caraparu. Além disso, as famílias que não têm roça de mandioca compram esses produtos, para o preparo do almoço do círio, dos colonos que trabalham com roça. Com o tucupi é preparada uma das iguarias mais apreciadas pelos paraenses e visitantes, o tacacá, além do pato no tucupi e da galinha no tucupi. Já a farinha de mandioca não pode faltar na mesa do colono. Esse produto é acrescentado em qualquer prato, inclusive num prato de maniçoba¹⁶ ou para comer com o churrasco, muito apreciado pelos visitantes.

Na véspera do círio, há a preparação para a festa. Tal como no período de julho, durante as festividades do Círio, a rotina diária dos moradores é, de certa forma, quebrada, na medida em que o círio, além de um momento de fé, é também sinônimo de agito na “beira”, onde os visitantes se aglomeram nas áreas do balneário para o consumo de comidas e bebidas. Os bares dispersos por toda a vila estão abastecidos de bebidas. As barracas com a venda de churrasco estão postas tanto na orla do rio quanto nas ruas. As vendedoras de tacacá preparam o tucupi, a goma e o camarão para o dia seguinte. O “Círio de Caraparu”, como é chamado pelos moradores do lugar, é uma das fontes de renda, tanto para os colonos, que aumentam a produção dos produtos da roça no mês da festa à padroeira, quanto para aqueles que vivem do comércio gerado com o turismo. Muitas pessoas improvisam nas portas das residências uma espécie de bar para a venda de bebidas e churrascos. Assim como no período de julho, no círio os moradores da localidade disputam suas vendas com pessoas das cidades de Santa Izabel e Belém.

Ressalto que o círio fluvial é realizado todo dia 08 de dezembro, por ser o dia da “Imaculada Conceição”. O primeiro Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição aconteceu em 1918. Os primeiros círios eram realizados em canoas chamadas “reboque”, passando depois e até os dias de hoje a ser puxada por “escaler”¹⁷ a remo. Esta embarcação é conduzida à maneira

¹⁵ O tucupi é extraído da goma de mandioca, é um sumo de cor amarelada que dá origem à iguaria tacacá, que faz parte da culinária paraense, feita com o tucupi, goma de mandioca, camarão e jambu.

¹⁶ A maniçoba é uma iguaria que faz parte da culinária paraense, feita com a folha moída da mandioca, chamada de maniva, e com os miúdos de porco defumados, acompanhada com arroz e farinha.

¹⁷ Canoa à remo, de médio porte, que, atrelada ao “Barco da Santa”, a conduz até seu destino.

de uma “gôndola”¹⁸ por homens vestidos de marinheiros. A procissão do Círio de Nossa Senhora da Conceição representa, para os moradores de Caraparu, a maior expressão de devoção a sua padroeira. Às 5:00 horas da manhã do dia 08 de dezembro, começa a preparação para a trasladação fluvial da imagem até a vila do Cacau, onde se encontra a capela que tem o mesmo nome dessa vila, cuja localização se encontra à margem esquerda do rio Caraparu. Às 6:00 horas da manhã, dá-se início à trasladação. Conduzida por “gôndola”, o “Barco da Santa” segue com os condutores, os anjos (meninas vestidas de anjos), o diácono e a “Comissão Organizadora do círio”. A figura 10 mostra o “Barco da Santa” no momento de devoção e fé à Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: Nobre, 2017

Figura 10: O “Barco da Santa” e os “marinheiros promesseiros” no escaler, atrelados ao “Barco da Santa”.

Ao lado do “Barco da Santa”, estão os devotos que, durante o percurso, ao mesmo tempo que cantam e rezam em devoção à padroeira, conversam sobre tudo com os parentes que residem ou em Santa Izabel ou na cidade de Belém, mas que vêm a vila por esse período.

Seguindo próximo ao “Barco da Santa”, encontram-se os “canoeiros fogueteiros”, como são chamados pelos moradores de Caraparu. Esses têm a missão de soltar os fogos durante todo o trajeto, em homenagem à padroeira. O traslado segue com os membros das famílias de

¹⁸Pequena embarcação conduzida por remos muito parecida com as embarcações dos canais da cidade de Veneza (Itália).

Caraparu, parentes e amigos, além de muitos fotógrafos e jornalistas de televisão da cidade de Belém. Durante esse tempo, essas famílias se servem de café, pão e vinho. Elas levam o vinho em um conservador de gelo que as acompanha durante todo o percurso. As mulheres tomam o vinho e os homens cerveja e cachaça. Segundo as mulheres:

“A bebida é pra aquecer por causa do frio”. (Relato de uma promessa durante a procissão).

É interessante observar que a devoção à Santa não os impede de vivenciar o limiar entre o sagrado e o profano, sendo a bebida justificada pelos devotos como um recurso para afastar o frio que está “atrapalhando” a compenetração desses devotos. Eliade (2001) postula que no espaço sagrado o limiar tem um significado profundo, para esse autor é o lugar que separa e ao mesmo tempo une o sagrado e o profano. Eliade (2001, p. 129) advoga ainda que “o limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos, é o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. Nessa direção, o sagrado é o lugar onde se manifesta a divindade, tornando sagrado o espaço. Assim, entende-se que a confirmação de que o lugar é sagrado se dá por meio de um ritual. No caso dos encantados, o ritual se dá pelas práticas de respeito às horas mortas com a expressão “pedir licença” e pelo costume local de jogar água benta no rio para “amansar os encantados”. E com relação a Nossa Senhora da Conceição, o ritual acontece por meio da procissão do círio fluvial.

Também pude notar que, no decorrer do traslado, dois momentos parecem se cruzarem, pois, ao mesmo tempo em que rezam e cantam em devoção à Santa, os devotos bebem e se divertem, conversando com os “vizinhos de canoa”, que em sua maioria são parentes e amigos mais íntimos. Os comentários são do tipo: quem conduz melhor a canoa, quem é “ruim de remo”, ou para terem cuidado para não bater no “Barco da Santa”, ou ainda, conversas rotineiras do viver diário.

Para Alves (1980, p. 26), mencionado nos escritos de Nobre (2007), “o sagrado e o profano não são opostos absolutos, constituem-se categorias que operam simultaneamente”. Neste sentido, o traslado e a procissão do Círio de Nossa Senhora da Conceição constituem a um só tempo um momento de celebrações à padroeira e de encontro com parentes e amigos mais íntimos que neste contexto se tornam “vizinhos de canoa”.

Devido à força da maré, é necessário atrelar o “Barco da Santa” a um “escaler” a remo puxado por homens vestidos de marinheiros. A tradição de homens vestidos de marinheiros, conforme explicou Seu Lago, por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006, se deve ao fato de ser um círio fluvial com influência do rio e de ser uma questão histórica.

Segundo esse senhor, desde o primeiro círio, sempre os homens da região de Caraparu tiveram que atrelar o “Barco da Santa” a um “escaler”. Isto, porque a força da maré dificultava a chegada da Santa até vila de Caraparu. Desse modo, esses homens e seus descendentes, quando se encontravam em situação de doença, faziam promessas a sua padroeira, de todos os anos, conduzir a imagem da Santa até vila de Caraparu. Ou seja, os promesseiros têm uma dívida de fé com a santa, cumprida por eles e passada de geração a geração, pois, se aquele que fez a promessa morrer ou por outro motivo não conseguir conduzir o “Barco da Santa”, segundo Seu Lago, “os filhos vão no meu lugar”. Prado (2007), ao observar as festas de santo na estrutura social camponesa em São Luís do Maranhão, destaca em sua etnografia que a realização de uma festa é sempre o resultado de um contrato com a entidade. No entanto, a origem deste contrato pode variar, assumindo duas formas possíveis, a primeira dela decorre de uma “promessa” e a segunda se apresenta como uma maneira de pagar uma dívida contraída com aquela entidade que beneficiou o devoto com uma graça alcançada.

Nessa direção Brandão (1981), ao fazer um estudo sobre a lógica do catolicismo popular, centrada sobre relações de troca e compromisso entre o devoto e o santo da promessa, nos diz que a “promessa” é um rito do catolicismo popular e que na religião popular dos camponeses muitas vezes a simples reprodução de sequências, de orações da igreja, com a participação do promesseiro, não é considerada suficiente para cumprir o trato com o santo. É aí que reside a fé dos promesseiros de Caraparu que conduzem o “Barco da Santa”, pois para eles não basta fazer uma promessa para participar todos os anos da festa à padroeira do lugar, é preciso um sacrifício a mais, ou seja, ser, todos os anos, um “marinheiro promesseiro” responsável por conduzir a procissão até seu destino. E como nos diz Brandão (1981), com base em sua etnografia, é preciso fazer alguma coisa a mais, para que o processo de reciprocidade entre devoto e santa seja cumprido.

Destaco que, em Caraparu, os “promesseiros” vestidos de marinheiros têm importância na estrutura social camponesa, na medida em que o roceiro, o colono, no momento do ritual da festa, é a figura detentora de um poder simbólico, pois no ritual ele não é o colono que trabalha na roça, mas a figura responsável por conduzir o “Barco da Santa” em um “escaler a remo” e, vestido de marinheiro, ele é detentor de um poder religioso. No momento do ritual, pude perceber quão garboso ficam os promesseiros, quando todas as atenções estão voltadas para o “Barco da Santa” e para aqueles marinheiros, impecavelmente, em trajes de gala, cumprindo sua promessa à sua padroeira, tendo a responsabilidade de conduzi-la até seu destino. Sem eles, o Círio Fluvial jamais será realizado, pois o “Barco da Santa” precisa ser atrelado a esse escaler.

Historicamente, o rigoroso verão amazônico acaba dificultando o trajeto até a vila do Cacau, pois, além da força da maré, o rio tem seu nível de água muito baixa nesta época do ano.

É importante ressaltar que as mulheres, segundo os dizeres de um dos “marinheiros promesseiros”:

“Não têm esse costume porque não dão conta de conduzir o escaler, devido a força da maré, só os homens é que têm mais força pra levar o escaler até a vila”. (Relato de Seu Lago, um experiente promesseiro marinheiro por ocasião da procissão).

Remar “contra a maré”, conduzindo o “Barco da Santa”, não exige um esforço físico tão grande para homens que, sendo agricultores, estão acostumados a lidar com longos percursos feitos no caminho para as áreas de “roça”. Conduzir o “Barco da Santa”, vestidos de marinheiro, representa a esses homens um prestígio social, portanto uma diferenciação, pois são eles que estão conduzindo a imagem da santa e, como tal, ocupam um lugar privilegiado na hierarquia social da procissão, o que os fazem ser respeitados pelos devotos que acompanham a procissão nas pequenas canoas ao lado do “Barco da Santa”. As famílias de Caraparu professam uma religiosidade tradicional que, muito embora esteja também se redefinindo enquanto valor econômico, não deixa de depositar em igrejas, santos e procissões um significado de caráter absoluto e sagrado.

Compreende-se que, entre os colonos de Caraparu, existem duas concepções ideológicas de pensar a religiosidade. Os agricultores, ao mesmo tempo em que têm a crença na existência de entidades míticas, eles têm a devoção à padroeira do lugar. E o rio é o espaço de consagração e de encontro das entidades que, ideologicamente, ocupam lugares de destaque na vida dos moradores do lugar. Ao mesmo tempo em que prestam devoção à santa padroeira, as famílias têm o respeito por entidades que fazem parte suas vidas diárias. E este rio é também o lugar onde, no dia da Imaculada Conceição, se encontram devoto, santa e encantado do fundo.

A santa abre caminho num espaço sagrado onde os encantados dão a permissão a partir do momento em que a expressão “pedir licença” é, simbolicamente, evocada no momento em que a imagem de Nossa Senhora da Conceição flutua pelo rio até a capela da vila do Cacau, onde é rezada uma missa em homenagem à padroeira. Tive a oportunidade de acompanhar esta procissão em 2005, 2006, 2015 e 2017 e observei, durante o trajeto, os colonos devotos cantando e rezando em homenagem à santa padroeira em um espaço onde, outrora, a expressão “pedir licença” é sempre evocada antes de adentrem o rio, mas, naquele momento, percorrendo o rio Caraparu, a imagem da santa padroeira os protege dos perigos das forças sobrenaturais que habitam este rio. A figura 11 evidencia o momento de devoção à santa padroeira da vila.



Fonte: Nobre, 2017

Figura 11: O rio Caraparu “abre alas” para a passagem dos devotos de Nossa Senhora da Conceição.

Compreende-se que as horas mortas, que correspondem a “meio-dia” e “seis da tarde”, são quebradas, pois a imagem da santa chega à vila de Caraparu quase sempre depois do meio-dia, dependendo da força da maré. É nesse momento que se percebe a justaposição entre duas formas religiosas presentes nessa comunidade, a crença em seres encantados e a devoção em santos católicos. A figura 24 mostra os “marinheiros promesseiros” na procissão fluvial do círio de 2017, conduzindo a imagem da Santa da vila do Cacau até a vila de Caraparu. Nessas imagens, se visualiza logo à frente o “escaler” puxando o “Barco da Santa” como se fosse uma espécie de “gôndola”, típica dos canais de Veneza (Itália). E na figura 12 os devotos que acompanham o círio fluvial.



Fonte: Nobre, 2017

Figura 12: “Marinheiros promesseiros” conduzindo a imagem da Santa até a vila de Caraparú.



Fonte: Nobre, 2017

Figura 13: O rio Caraparú “abre alas” para a fé e devoção a Nossa Senhora da Conceição.

Após a passagem da procissão, é servido o almoço familiar do Círio com todos os parentes que vêm à localidade por essa época.

Esta reunião familiar, que é composta por pai, mãe, filhos, tios, sobrinhos, noras, genros e os amigos mais íntimos, é acompanhada de muita comida e bebida, não deixando de faltar,

assim como no Círio de Nazaré, a tradicional maniçoba, além da galinha no tucupi, do pato no tucupi e do churrasco. Neste almoço, são evidenciados os padrões de solidariedade e ajuda mútua, na medida em que os membros do grupo doméstico se reúnem para preparar o alimento, enquanto os homens cuidam da bebida e da arrumação do quintal para a festa que irá acontecer em torno do almoço. Esta festa sempre entra pela noite.

Cabe ressaltar que as famílias que tomei como exemplo foram observadas durante os círios dos anos de 2004, 2005, 2006 e 2017. São elas as famílias de Dona Deusa e do Seu Lago. Durante observação em campo, neste período, percebi que o comportamento das outras famílias é similar no momento de vivenciar o almoço do círio.

Após “abrir alas”, fazendo uma digressão para a passagem do Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição, retornarei para os aspectos morfológicos da vila de Caraparu.

Sendo assim, indo em direção ao interior da vila, se encontra o campo de futebol e ao seu lado o início da estrada da vila do Lago, onde, ao longo desta estrada, se localiza uma parte dos terrenos agrícolas. Logo após e ao lado desse campo, pude visualizar casas de moradores que ainda se dedicam mais à “lida na roça” do que ao comércio na orla do rio e o cemitério comunitário que atende, além da vila de Caraparu, outras comunidades do entorno da vila. Percebe-se que a região é entrecortada, em grande parte, por áreas de mata verde que representam as terras agrícolas que se encontram aos arredores do núcleo da vila, conforme se verifica nas figuras 14 e 15.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 14: Vista parcial da vila de Caraparu e do campo de futebol, sentido áreas de roça.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 15: Vista das ruas da vila de Caraparu, todas as ruas principais levam à “beira” do rio Caraparu.

O interessante perceber é que o pequeno campo, onde ocorrem as “peladas” de futebol, simboliza a transição entre o modo de vida tradicional e o moderno, na medida em que ele delimita simbolicamente o espaço da venda na orla do rio e o “trabalho na roça”, pois da orla do rio até a área do campo de futebol as pessoas estão se dedicando mais ao comércio gerado com o turismo do que à “lida na roça”. E desse campo, indo em direção às áreas mais afastadas do núcleo da vila, as tradições no cultivo da “roça”, na ajuda mútua no que diz respeito ao sistema de produção agrícola e manejo da farinha de mandioca, ainda são mantidas. Seu modo de vida ainda é “rústico”, voltado para a “lida na roça”, mas já com a influência do modelo de desenvolvimento atrelado aos princípios capitalistas, materializados na venda de um certo excedente agrícola para algumas redes de supermercados da capital.

Sobre o avanço capitalista no campo, Shanin (1980), no tópico “A multilinearidade da transformação capitalista da agricultura”, afirma que os camponeses persistem, ao mesmo tempo em que se transformam e se vinculam gradativamente à economia circundante, que invade suas vidas. Em outras palavras, o camponês continua a existir dentro de estrutura social diferente da clássica unidade de produção familiar, o que implica nessa nova categoria vista em muitas comunidades agrícolas, qual seja a categoria “comerciante”. Sobre essa questão, Cândido (2010) destaca que, em sua área de estudo, o caipira foi incorporado à economia capitalista, alterando sua estrutura tradicional, o que possibilita o aparecimento do elemento

“assalariado”, que são pedreiros, comerciantes etc., mas o caipira resiste e não abandona a agricultura e nem sua área de origem, mesmo havendo uma alteração em seus sistemas de crenças e valores.

Com efeito, em Caraparu, o modo de vida daqueles que vivem da área ribeirinha até o campo de futebol está progressivamente sendo redirecionado à economia de mercado com o comércio voltado para o turismo¹⁹. Para aquelas pessoas que vivem em áreas demarcadas a partir desse campo, a vida constitui para muitos um meio tradicional, na medida em que muitos ainda vivem da venda do carvão, do extrativismo mineral com a extração da pedra na região e as mulheres com a “lavagem de roupa”. Para as pessoas que residem nos arredores da vila, a dinâmica da mudança caminha a passos lentos no que diz respeito ao contexto social em que vivem. Mas, mesmo diante de tais mudanças, seu sistema de crenças e valores continua de certa forma, com poucas alterações. Melhor dizendo, a crença na existência de um mundo encantado e assombrações ainda persiste entre as famílias de agricultores da região.

Essas pessoas mantêm contatos, de certa forma, por meio das relações de solidariedade mantidas por tradições, sentimento de grupo e ajuda mútua em termos de produção econômica. Isso se explica pelo fato de Caraparu ter origem em grupos que pertenciam a quilombos e que se mesclaram com os Tupinambá que já viviam nessa região.

O uso do termo “quilombo” aqui citado faz referência ao conceito proposto por Cantarino (2002), em seu texto “Quilombo: identidade ética e territorialidade”. Essa autora nos diz que o termo “quilombo” não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação territorial ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população homogênea. Da mesma forma, não foram compostos por grupos rebeldes. Mas por comunidades que desenvolveram práticas cotidianas de resistência no que diz respeito à manutenção e reprodução de seus modos de vida peculiares e na consolidação de um espaço social comum. Porém, como já mencionado, as famílias da vila de Caraparu, apesar de sua origem, não se auto afirmam enquanto comunidade quilombola. Diferente de outras localidades, pertencentes ao Distrito de Caraparu que se auto identificam enquanto comunidade quilombola, tais como Boa Vista do Itá e Macapazinho.

Importa dizer que Cantarino (2002), ao fazer referência em seus estudos à ocupação da terra por grupos étnicos tradicionais, indica que os diferentes usos dos ecossistemas tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. Sobre essa questão, Bertrand (1973, p.99) salienta que o que caracteriza as relações de

¹⁹ Sobre essa questão, ver Nobre (2007).

vizinhança é a ajuda mútua, em que “se usa o primeiro nome e onde se instalam as fofocas”. Os moradores da região em estudo, incluindo neste grupo aqueles que residem nos arredores desta vila, consideradas rurais, têm uma relação de vizinhança muito forte em decorrência da proximidade residencial, na medida em que suas residências, tanto nos terrenos agricultáveis quanto no núcleo da vila, estão bem próximas umas das outras.

Com relação às residências dessas famílias, ressalto que foram construídas a partir do rio, indo em direção ao interior da vila. Essas casas estão aglomeradas relativamente próximas umas das outras, enquanto suas terras agricultáveis se acham longe do núcleo residencial. As casas variam de forma, sendo a maioria construída em madeira. Nas residências mais próximas do núcleo da vila, onde o comércio na “beira” do rio é intenso, há elementos da cultura material rural em meio aos citadinos, do tipo “potes” de barro, geladeira, “privadas” coberta com lona, localizadas nos quintais, e outras mais “modernas” dentro da residência.

Nos terrenos agrícolas, foram identificados também esses elementos, não com tanta visibilidade como no núcleo da vila, onde os costumes citadinos são mais “aceitos” por aqueles que residem nesta parte da vila. Isto se explica por vários motivos, entre os quais estão os mais visíveis, quais sejam: primeiro, o fato de essas pessoas estarem, diretamente, mais envolvidas com o comércio na orla do rio e, de certa maneira, mais próximas dos visitantes; segundo, por muitas pessoas manterem mais contatos, do que aqueles que residem na área agrícola, com as cidades de Santa Izabel e Belém por meio ou do trabalho ou de amigos.

No entanto, não se pode deixar de apreender os elementos da mudança como um processo dinâmico no viver local em Caraparu, cujos aspectos se mostram com maior intensidade no núcleo da vila do que nos seus arredores, onde esse viver ainda se mostra em lenta transição com pouca influência dos hábitos e costumes da cidade.

Convém lembrar que, apesar dos terrenos agrícolas se encontrarem distantes do núcleo da vila de Caraparu, é comum nesses terrenos os pequenos agricultores construírem residências de barro ou madeira, além dos “retiros” onde se prepara a farinha de mandioca. Isto porque muitos ou moram em suas terras agrícolas, como a família de dona Dora, ou uma parte da família reside naquele núcleo residencial, ficando apenas o marido e/ou seus “parceiros de roça” na terra agricultável, como a família do Seu Lago, que está dividida entre o espaço da roça e a vila.

Segundo os relatos de Nobre (2007), aqueles que residem no núcleo da vila, considerada urbana em relação às áreas agrícolas, como Dona Rita, seus filhos e netos e o Seu Cláudio, passam grande parte do dia na “lida da roça”, principalmente nos dias de plantio, colheita e preparação da farinha de mandioca. Cabe salientar que o Seu Cláudio, por ter um

estabelecimento na “beira” do rio, divide seu tempo diário entre o “trabalho na roça” e o comércio na orla do rio.

Este processo é, no contexto atual, recorrente entre alguns moradores da região que, apesar de não terem mais terras agrícolas, “pedem emprestado” de outras famílias um “pedaço de terra” para o plantio de “roça” de mandioca. Grande parte dos colonos da região ainda vivem do plantio de roça de mandioca. Seu Fredson (76 anos), colono antigo na região, em conversa em sua residência na vila do Lago relatou que:

“Eu vendo farinha aqui no Caraparu, eu vivo de roça, entro na roça bem cedo e saio as dez horas, aí volto lá umas três horas [15 horas]” (Relato colhidos em campo de pesquisa em 2018).

O que se percebe no modo de vida local é um *continuum* rural-urbano se configurando a partir da visão de mundo rural permeada pela “lida na roça” e com a visão de mundo urbana, advindas com práticas econômicas capitalistas. Nessa direção, Baudel e Nazareth (2001) afirmam que o dinamismo do meio rural pressupõe um lugar não apenas de investimento, mas um espaço que apresenta modos de vida e de trabalho específicos.

Como já mencionado, a vida diária das famílias de Caraparu é marcada pelo “trabalho na roça” e o comércio na orla do rio Caraparu. Quando estive nessa localidade por ocasião de minha primeira etnografia em 2005/2006, observei que a semana na vila de Caraparu é dividida entre essas duas atividades econômicas. Os fins de semanas correspondem à sexta à tarde, sábado, domingo e segunda-feira, quando o afluxo de visitantes é intenso no período das férias escolares de julho. Nos fins de semana, as pessoas se dedicam à venda de seus produtos na orla do rio e nas portas de suas residências. A mulher se levanta cedo, como de costume por volta das 6:30 da manhã para preparar o café matinal, que consiste em café com leite ou “preto” e pão. No domingo este café é servido com cuscuz²⁰ ou tapioca com coco²¹ (NOBRE, 2007). Em 2018, quando retornei à vila de Caraparu, observei que esse processo ainda é recorrente nesta vila e em seu entorno.

Para as famílias que moram nas áreas agrícolas, este café é “puro”, pois, como diz Dona Dora, “nem sempre tem dinheiro pra comprar pão do dia”. Após o café, é feita a limpeza de suas residências e a preparação do alimento para o almoço familiar. Este almoço, para quem reside no núcleo da vila de Caraparu, consiste geralmente em feijão com arroz e farinha, peixe

²⁰ Consiste em uma iguaria feita de farinha de milho cozida ao vapor e servida com coco ralado.

²¹ A tapioca é uma espécie de bolinho feito em forma de um disco em que se coloca em uma frigideira para assar. Sua composição consiste apenas em goma, que é retirada do suco da mandioca, após ser “espremida no tipiti”.

carne de gado e/ou frango. Já para aquelas pessoas que moram nos terrenos agrícolas, esse almoço é à base de feijão com farinha e carne de caça, como paca, tatu e “porco do mato”.

Diferente do fim de semana, a rotina dos outros dias da semana para aqueles que moram no núcleo da vila e para os que residem nos arredores desta vila parece correr calma, tranquila, sem grandes novidades fora dos períodos de maior movimentação dos visitantes. As atividades cotidianas começam por volta das 7:00 horas da manhã para os “serviços de casa”, já para a “lida na roça”, principalmente para aqueles que moram nas terras agrícolas, o dia amanhece cedo. De acordo com os saberes locais de um agricultor experiente, que aprendeu com seu pai os conhecimentos acerca do tempo cíclico natural, a “lida” diária do agricultor começa muito cedo com o raiar do dia. Vejamos o que ele diz a esse respeito:

O trabalho do colono é assim, quando é seis horas é pro serviço, porque vem saindo o sol. Quando é nove horas, pela altura do sol em meio termo é pra merenda e doze horas quando o sol tá empinado, no meio do céu é pro almoço. Quando é cinco e meia da tarde o sol tá querendo sentar [se pôr] na floresta é hora de parar de trabalhar (Relato de Seu Lago, colhidos em campo de pesquisa em 2006).

Percebe-se nos dizeres desse colono que o respeito com o sagrado, nesse caso específico, está relacionado com as “horas mortas”, “que são meio-dia e seis da tarde”. E essas horas são sentidas de acordo com o tempo cíclico da natureza tão bem observada pelo agricultor. O tempo de trabalho do colono nessa região está sempre em sintonia com o tempo simbólico do encantado.

Nessa região o movimento no “retiro” é entre homens e mulheres. Homens e mulheres, tanto jovens quanto os mais velhos, participam de todo o processo, desde a colheita da mandioca na “roça” até o preparo da farinha. Mas a preparação do almoço familiar é de responsabilidade das mulheres da casa. É comum alguns parentes, como cunhados, noras e primos que residem em residências que se localizam no terreno desta família ou em localidades próximas a vila de Caraparu, aparecerem para auxiliar na produção da farinha. A recompensa consiste em alguns litros de farinha de mandioca.

É interessante observar que a dieta das famílias que residem no núcleo da vila, mais próximas da “beira” do rio, é baseada na carne bovina e no peixe. Essa dieta se explica pelo fato primeiro destas famílias trabalharem com a venda de churrasco na “beira” do rio e por estarem em constante contato com a pesca de rede e de anzol no rio Caraparu. Enquanto na residência daquelas que moram nas áreas agrícolas, o alimento principal, como já dito, é a carne

de caça com feijão e farinha. Isto porque a proximidade com a mata possibilita a eles, quase todos os dias, matarem uma caça para a “merenda” ou para o almoço, como paca, tatu, cutia e veado. Esta caça é, geralmente, conservada com sal. Na residência de agricultores da região, por exemplo, a recompensa dos cachorros caçadores é uma parte da caça que é armazenada com bastante sal em um paneiro feito de talas de guarumã²² e pendurado em uma “puxada²³”, onde é preparado o alimento diário da família.

Dessa forma, percebe-se que o dinamismo social de Caraparu é marcado pela unidade de produção familiar como elemento econômico que marca o modo de vida tanto das famílias que vivem áreas de roça, quanto daquelas que vivem no núcleo vila de Caraparu. Desse modo, percebe-se que esse colono, mesmo transitando entre duas estruturas econômicas, não está perdendo sua identidade de pequeno agricultor tradicional vinculado a uma economia de subsistência ainda muito forte nessa região. Sua identidade está fortemente ligada a formas imaginárias que serão apresentadas nos capítulos seguintes. Diante de tudo que foi problematizado relativo ao modo de vida das famílias de agricultores de Caraparu, sua organização social e econômica e a influência do capitalismo nessa região, a etnografia foi importante para a compreensão do contexto sócio-histórico em que foi produzido o discurso da crença na existência de seres sobrenaturais na região. Compreendo que o modo de vida desse sujeito está atrelado a um imaginário que produz a existência de seres sobrenaturais que fazem parte suas vivências diárias no ambiente de rio e mata, espaços onde os colonos passam boa parte de sua vida.

O rio Caraparu constitui um espaço socialmente construído por essas famílias que se desenvolveram e criaram vilarejos ao longo de suas margens. Esse rio representa um espaço de trabalho e lazer, pois é o caminho do agricultor até as áreas de “roça”, e tem sua utilidade para a pesca como fonte alimentícia das famílias da região, cujos peixes mais consumidos são traíra, mapará, matupiri, jundiaí, jacundá entre outros. Esses peixes, geralmente, são capturados ao longo do rio por meio de pequenas redes de pesca e de anzóis. Além disso, no imaginário desses colonos, o rio Caraparu é a morada dos “bichos do fundo”, representa, portanto, um lugar de memória, sagrado, conforme figura 16.

²² Gurumã é uma árvore da região amazônica.

²³ Puxada é uma espécie de área feita anexa a cozinha onde os familiares costumam se reunir para por a conversa em dias ou para as refeições diárias.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 16 Rio Caraparu, a morada dos encantados, um lugar sagrado para os moradores locais.

Segundo relatos orais de moradores antigos, como em muitas regiões da Amazônia, este rio foi, desde o século XIX até os idos da década de 1960, ano da construção da rodovia PA-140, que liga o município de Vigia ao município de Bujaru, a estrada de colonos ribeirinhos que viviam da comercialização de produtos agrícolas com outras localidades do distrito de Caraparu e, até mesmo, com a capital do estado. É importante salientar que a rodovia PA-140 representa para os colonos da região um marco de referência, pois foi a partir de sua construção que esses colonos passaram a utilizá-la como trajeto até a cidade de Santa Izabel, para comercializar seus produtos agrícolas tanto nessa cidade quanto na capital do estado (NOBRE, 2007).

Localidades como a vila de Caraparu, Lago, Cacau e Feijoal serviam de entrepostos comerciais. O rio neste contexto histórico tinha um papel importante na lida diária dos colonos da região. O meio de transporte era a canoa e outras embarcações maiores, como a canoa à vela. Um experiente e antigo agricultor na região relatou que os colonos trabalhavam no sistema de “aviamento” e “escambo”. Tal sistema se processava da seguinte maneira: ao longo das margens do rio, existiam os tradicionais armazéns, cujos proprietários negociavam suas mercadorias com os agricultores em troca de produtos agrícolas, como a farinha de mandioca, milho, arroz e o carvão. Esse sistema se processava ao longo do rio Caraparu, desde sua cabeceira até a foz. Do mesmo modo, na região de Itapuá, Maués e Motta-Maués (1999) verificaram que o aviamento consiste no fornecimento da “despesa” para a pescaria, como sal,

farinha, carvão e querosene, além de uma conta que ficava aberta no comércio para o fornecimento de outros gêneros à família do pescador.

Outro morador antigo na vila declarou que, nesta época, os colonos de outros vilarejos no trajeto pelo rio aportavam no antigo Porto de Caraparu, onde hoje se localiza o balneário, para negociar com o Seu Lino Faro. Este senhor foi, juntamente com o Seu Simplicio Ferreira de Souza, o primeiro comerciante da localidade. Por volta de 1932, criaram um enorme armazém à margem direita do rio Caraparu, onde se localiza a vila de Caraparu, chamado “Casa Vitória”. Os colonos, ao final do dia, guardavam suas canoas embaixo de suas casas, que ficavam próximas à “beira” do rio. Vejamos o que este morador nos fala sobre a importância do rio Caraparu para o viver local antes da construção da rodovia PA-140.

O rio, antes da rodovia, era pra nós o mesmo que ser a estrada de ferro ou de rodagem porque toda a venda e compra era pela água, vinha marreteiro de Belém e Vigia, marretava com peixe, caranguejo, roupa, vendiam pro Seu Lino Faro (Relatos de um experiente colono na região, Seu Chicoã, 77 anos, por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006).

O que se percebe é que o rio, além de ser um espaço sagrado para o colono, é a fonte de subsistência dessas famílias até os dias atuais. O rio representa a estrada como um meio para se comercializar os produtos agrícolas para outras localidades que se concentram às margens desse afluente do rio Amazonas. Nos dias atuais, o rio Caraparu e seu afluente, o rio Macuiambá, são o caminho do agricultor até as áreas agricultáveis. Este último corta os quintais dos colonos e a maioria dos moradores da vila de Caraparu atracam suas canoas a margem deste rio que também serve como lazer das famílias de Caraparu, conforme figuras 17 e 18.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 17: Colonos na lida diária, descendo o rio Macuiambá que corta os quintais dos moradores.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 18: Lazer das crianças da vila de Caraparu, brincando no rio Macuiambá.

As matas de Caraparu, nesse contexto, também têm sua utilidade, pois delas era retirada a madeira para a construção de casas. No dizer de um morador, “essa madeira, a gente tirava da árvore da maçaranduba, do pinho, do pau-amarelo, ainda tinha outras que era pra fazer a canoa e o remo como o piquiá, o louro-vermelho, a castanheira, a corticeira e os talos de guarumã

para fazer o paneiro, o tipiti, a peneira”. Nessas matas, há também a coleta de frutos e de plantas medicinais para a cura de doenças, tais como gripe, dores na cabeça, diarreia, verminose e o “mau-olhado²⁴”. A figura 19 mostra um colono na mata indo em direção à vila do Lago.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 19: Colono no trajeto pela mata de Caraparu, indo em direção à vila do Lago até às áreas de roça

Os moradores mais antigos da vila de Caraparu identificam essas plantas pelo nome popular, como “hortelã”, “anador”, “arruda” e “capim-santo”. Vale ressaltar que, no contexto atual, ainda é perceptível nos terrenos dos moradores de Caraparu o cultivo de plantas medicinais em pequenos vasos postos em “giraís”²⁵ próximo às casas. O solo também é importante para as famílias de agricultores de Caraparu, pois dele é retirado, pela agricultura, a subsistência dessas famílias, além do barro, utilizado como matéria-prima para a construção de casas e do forno de fazer farinha. Os momentos nostálgicos do modo de vida dessas famílias são sentidos nos dizeres dos moradores antigos da vila de Caraparu, como Dona Deusa (81 anos), filha e neta de agricultor da vila de Caraparu.

²⁴ De forma semelhante, verificado por Maués (1999, p. 239) em seus estudos na Região do Salgado, “o mau-olhado é provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho ou ‘olho doído’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais”.

²⁵ Em Caraparu, o giraís são armações de madeira feitas ao lado da casa dos moradores. E de acordo com seu formato, eles servem tanto para colocar vasos com plantas medicinais quanto para lavar louças.

A vila começou do rio até no campo futebol, de lá pra traz não tinha nada só mato. Tinha treze casas as famílias Chagas, Cardoso da parte do meu avô, Silva, os Faros e os Farias da parte da minha mãe, as casa eram feita de ubim, madeira e barro. Meu avô veio pra Caraparu com os pais dele que tinha terras, trabalhava com roça. Era no Macuiambá o sítio dele. Meu pai fazia farinha e aprendeu com meu avô. Aqui passava canoa grande com mastro, agora não passa mais (narrativa colhida em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

A vila era pequena, o rio, onde tem bar agora, era um pasto cheio de capim. No inverno enchia muito. A casa da minha mãe era onde é o bar do meu irmão Cláudio, a gente se criou lá, a água ia até embaixo do assoalho. A gente vinha do retiro e colocava a canoa embaixo da casa. O retiro era no Jurupari a gente fazia farinha pro gasto e pra venda e vendia pro Lino Faro e pra Belém, meu pai e meu marido ia de canoa. O rio tinha a função de servir dele, tomava água do rio, pescava de anzol, naquela época tinha muito peixe, jundiáí, cará, traíra. Na cheia, entrava boto e jacaré no rio. No pasto quem tinha gado era só o Lino Faro. O rio ta diferente por causa dessa barreira, desse aterro. Faz muito tempo que eu não vou lá na beira, porque eu não gosto, agora ainda depois de casada meu marido fez roça lá no Jurupari. Depois não fizemos mais, porque o terreno dele era essa parte onde é o bar do filho do Cláudio, o Junião. Esse terreno era herança de meu marido, aí ele dava dinheiro pro procurador pagar, mas ele nunca pagou, aí a prefeitura lançou mão, foi loteado, cada um tirou um lote né. Isso tudo, onde é o balneário era terreno próprio (narrativa colhida em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Percebe-se que o processo histórico e social dessas famílias perpassa por uma formação social de economia de subsistência, baseada na agricultura familiar, com a produção da farinha de mandioca. Isto é visto nos fragmentos retirados das narrativas de Dona Deusa:

“(...) meu avô veio pra Caraparu com os pais dele que tinha terras, trabalhava com roça”.

“(...) meu pai fazia farinha e aprendeu com meu avô”.

“(...) o retiro era no Jurupari a gente fazia farinha pro gasto e pra venda e vendia pro Lino Faro e pra Belém, meu pai e meu marido ia de canoa”.

“(...) o rio tinha a função de servir dele, tomava água do rio, pescava de anzol, naquela época tinha muito peixe, jundiáí, cará, traíra”.

“(...) agora ainda depois de casada meu marido fez roça lá no Jurupari. Depois não fizemos mais, porque o terreno dele era essa parte onde é o bar do filho do Cláudio, o Junião”.

Desse modo, as condições de produção do discurso mítico emergem de uma formação social de subsistência com base na agricultura familiar.

A nostalgia vista nos dizeres desses sujeitos me faz perceber que as famílias de agricultores de Caraparu vêm passando por um processo de transformações nas relações sociais. E qualquer alteração nas estruturas sociais ocasiona modificações na produção desse discurso. Percebe-se que, em Caraparu, as influências econômicas externas, impulsionadas pela implementação do “Balneário Caraparu”, estão acelerando esse processo com a possibilidade

de ganhos imediatos com o comércio na orla do rio, conforme mostra a figura 20, por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006.



Fonte: Nobre, 2006

Figura 20: Visitantes que chegam à vila de Caraparu atraídos pelo Balneário Caraparu.

No entanto, os agricultores da região ainda estão lutando para manter sua tradição econômica. Isto porque os pequenos agricultores que não têm mais suas terras para plantar trabalham em parceria com o dono da “roça”, “meeiros” como denominam, ou capinam, plantam e fazem a colheita em troca de farinha de mandioca. Ou ainda “trabalham na diária”, em que recebem certa quantia por dias trabalhados. A figura 21, registrada em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado, mostra o colono na lida diária nas roças de mandioca, nas áreas agrícolas dispersas nas matas de Caraparu.



Fonte: Nobre, 2006

Figura 21: Colono na plantação de roça de mandioca que estão dispersas nas matas de Caraparu.

Os relatos de um antigo colono que já não tem mais terras em Caraparu, pois foram vendidas para fazendeiros de outras regiões, deixam clara tal problemática, na medida em que esse colono, mesmo não tendo mais terras para cultivar, trabalha prestando serviços para os pequenos agricultores da região para receber em troca a farinha ou uma pequena remuneração em dinheiro:

“Eu nunca desprezei a roça, eu ainda mexo com roça, é um dia pra um, um dia pra outro”. (Narrativa colhida em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Percebe-se que o enunciado “um dia pra um, um pra outro” expressa uma modalidade de trabalhador rural identificada em várias partes do Brasil, segundo Diégues Júnior (1979), como “trabalhador de enxada”, que em Caraparu pode ser tanto o “lavrador”, o “diarista”, o “roceiro” quanto o empregado e o “empreiteiro” em terras alheias. E o operador argumentativo “ainda” denota a luta permanente do agricultor em manter sua tradição agrícola, mesmo diante do avanço do capitalismo no campo.

Esses trabalhadores são remunerados por suas tarefas por meio de formas de pagamento variadas, podendo ser tanto em dinheiro quanto em sacas de carvão ou farinha. Isto porque essas modalidades se expressam também no preparo da farinha de mandioca e no fabrico do carvão. Um exemplo aparece nas atividades realizadas por um jovem colono. Ele trabalha “na diária”, fazendo farinha para agricultores da região, e recebe certa quantidade em farinha pelo dia de trabalho ou ainda “capina a roça”, cujo pagamento é feito em dinheiro.

Portanto, entende-se que as famílias de agricultores de Caraparu, no contexto atual, continuam em sua lida na roça, comercializando os produtos, oriundos do manejo da farinha de mandioca, pautados tanto em pequenas trocas monetárias quanto por escambo. E apesar da prática de um comércio voltado para o turismo na orla do rio, ainda está muito presente entre as famílias tradicionais um modo de vida baseado no trabalho agrícola familiar e pautado na ajuda mútua e nas relações de vizinhança cuja organização social está fundamentada na família nuclear e nos grupos domésticos, que serão apresentados na seção seguinte.

Percebi que os anos se passaram, desde o início da produção de minha primeira etnografia, para o mestrado, do modo de vida local dessas famílias, em 2005/2006, mas a forma de organização social e econômica continua voltado para agricultura familiar pautado na ajuda mútua com a venda de poucos excedentes e de um comércio na orla do rio voltado para o turismo, cujos beneficiados são somente aqueles que têm bares e restaurantes na orla. Portanto, as observações e as narrativas coletadas entre os colonos me levaram a compreender que a população, em sua maioria, ainda vive da lida na roça de subsistência. Além disso, a etnografia me deu subsídios para que eu pudesse coletar as narrativas referentes aos encantados e às assombrações presentes na região, que serão apresentados nas seções seguintes.

2.1 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: FAMÍLIA NUCLEAR E GRUPOS DOMÉSTICOS

Nesta seção discutirei a noção de “família nuclear”, “grupos domésticos”, “parente”, “ajuda”, “vizinhança” e “compadrio” com o objetivo de apresentar ao leitor o modo como os grupos locais estão organizados social e economicamente no contexto de Caraparu. Minha intenção ao apresentar a organização social dos grupos domésticos é demonstrar a forma como essas famílias estão intimamente ligadas por laços de parentesco por consanguinidade e afinidade a uma economia de subsistência baseada no manejo da farinha de mandioca. Esses grupos estão ligados pelo sentimento de pertencimento à comunidade onde compartilham hábitos, costumes que os ligam à crença em entidades míticas. Apresentar, nesta seção, a forma com o colono se relaciona com os grupos locais e como estão organizados em torno do trabalho na roça será importante para a análise do terceiro capítulo, em que busco compreender um modo de vida orientado por uma formação imaginária que o faz ter a crença em entes que vivem nos lugares de onde provém o sustento dessas famílias.

Começo, apresentando a você, leitor, as noções de “grupo doméstico”, “família nuclear”, “parente” e “ajuda”, a partir de produções etnográficas de Garcia (1990), Moura (1978) e Woortmann (1995), que discutem essas noções a partir de seu campo de pesquisa. Começaremos por discutir a noção de “grupo doméstico”. Woortmann (1995) fez um estudo com os habitantes da Lagoa da Mata, em Sergipe, e os da colônia Tendo-brasileira de Dois Irmãos, no Rio Grande do Sul, um estudo comparativo sobre a família camponesa como instituição importante para a regulamentação do comportamento e da preservação de valores culturais. A autora buscou compreender a reprodução camponesa, de geração a geração, através das relações de parentesco. Segundo Woortmann (1995), para os colonos a família é concebida em diversos sentidos: como um grupo doméstico; como uma unidade constituída pelo casamento e pelos filhos decorrentes, como um equivalente à noção de colônia; e no sentido mais amplo, de uma descendência, pois todos os habitantes de Lagoa da Mata são parentes entre si, descendente de uma só família: “aqui tudo é uma família só” (informante da autora).

Muito parecido com o que descreve Woortmann (1995), em Caraparu, a população se formou a partir das famílias Faro, Chagas, Farias, Ferreira e Paixão, cujos descendentes são, entre outras, as famílias do Seu Lago, de Dona Deusa e de Dona Rita. Essas famílias se desenvolveram às margens do rio Caraparu onde se localiza a vila de Caraparu. As residências dessas famílias foram construídas a partir do rio, indo em direção ao interior desta vila. Essas casas estão aglomeradas relativamente próximas umas das outras, enquanto suas terras agricultáveis se acham longe do núcleo residencial. Ou seja, segundo os moradores desta vila, todos são considerados parentes por estarem ligados por laços de parentesco por consanguinidade e por afinidade. Woortmann (1995) postula que a noção de parente, em seu campo de estudo, está ligada à categoria sangue, a que se soma o princípio de território, isto é, o lugar. São esses dois princípios que definem os direitos sobre a terra e os deveres entre pessoas. Tal qual a observação da autora, em meu campo de pesquisa, essa noção está relacionada ao princípio de lugar e de sangue. Vejamos por quê!

Para as pessoas que residem nessa localidade, os indivíduos que vivem na mesma residência fazem parte da família nuclear, que é constituída pelo marido, esposa, filhos e netos. Isto porque, neste caso, os netos costumam morar com os avós, quando geralmente a mãe não possui um companheiro. Desse modo, ela passa a viver na casa dos pais como forma de proteção socioeconômica.

E com respeito às pessoas que não vivem na mesma residência familiar, como os tios, os sobrinhos, os primos, os cunhados, os genros e noras, essas pessoas são consideradas “parentes” da família nuclear. Desse modo, entende-se que os parentes e a família nuclear

formam os grupos domésticos baseados no parentesco por consanguinidade e por afinidade. Ou seja, o grupo doméstico, como nuclear, enquanto unidade de consumo, como postula Woortmann (1995). Segundo os estudos de Woortmann (1987), os grupos domésticos podem ser considerados como uma organização econômica cuja produção é, em grande parte, voltada para o consumo interno. Com efeito, em Caraparu, as categorias “família nuclear” e “parente” formam uma unidade doméstica que produz certos bens para consumo interno e alguns excedentes para a troca monetária, como é o caso da produção da farinha de mandioca.

Durante minhas pesquisas, foi recorrente a expressão “aqui todo mundo é parente”, pois é afiliação à família de origem que determina ser ou não parente, ou seja, os avós são a referência que marca a origem de parentes. Essa expressão também se fez presente na etnografia de Moura (1978), que destaca que não é a ancestralidade, mas a afiliação de um homem ou uma mulher à sua família de origem que determina atitudes e deveres no grupo familiar. A autora salienta que, no seu campo de pesquisa, o uso da palavra “parente” é acionado em diferentes contextos, suas observações e análise etnográfica deixaram claro que os habitantes do bairro pesquisado, ao se colocarem em oposição a um exterior, que é tudo aquilo que excede os limites sociais do bairro, a palavra “parente” serve para identificá-los num todo, em que todos estão unidos e cujo comportamento é uniforme, provavelmente irmanados pelo mesmo credo religioso. Para Moura (1978, p.32), significa dizer “que as pessoas atuam como parentes, este parece ser o sentido que a palavra toma, neste caso, muito mais do que o reconhecimento de que os elos sociais que os ligam expressam parentesco”. Por outro lado, Moura (1978), ao observar o termo “parente”, numa descrição dos contextos familiares, aponta que aparece seu outro sentido. Ou seja, “parente” se opõe ao que não é “parente”, a despeito de o sobrenome poder ser estritamente o mesmo.

Então diria que, em Caraparu, os grupos sociais se veem enquanto parentes em dois contextos diferentes. Primeiro, a categoria “parente” assume o reconhecimento dos laços consanguíneos quando se referem à afiliação dos membros da família nuclear e aos afins. Digo isto pois, fazendo pesquisas nessa localidade desde 2001, por ocasião da graduação, ouvi muitos colonos usarem a expressão “aqui todo mundo é parente”, fulano é parente de ciclano porque seus avós eram das famílias Chagas, Farias, Paixão, Ferreira e Faro, os primeiros moradores da região. E ao fazer a descrição do trabalho na roça, a categoria “parente” aparece num outro sentido, pois, ao serem indagados sobre o manejo da farinha de mandioca, a expressão “aqui todo mundo é parente” surge quando o colono se refere à ajuda nesse processo. Pois durante o fabrico da farinha de mandioca no “retiro”, observei muitos colonos que têm terrenos agrícolas próximos uns dos outros ajudarem o grupo doméstico neste processo. São os vizinhos, como

são chamados por eles, o agricultor que tem propriedade muito próxima uma da outra, como as famílias de Seu Lago e a do saudoso Seu Paulo. Seu Lago e Seus Paulo se consideravam “parceiros de roça”, pois trabalhavam na roça no sistema de “ajuda mútua”. Nesse sentido, posso inquirir que os colonos atuam, também, como parentes no contexto da roça, pois essa expressão evoca também um efeito de sentido do tipo “aqui todo mundo se ajuda”, justamente por estarem ligados por laços de solidariedade e reciprocidade no que diz respeito ao trabalho na roça.

Nessa direção, entendo que os agricultores também se consideram aparentados, unidos por laços de afinidade nem sempre matrimonial com o outro, tal como evidenciou a filha de Seu Lago, Maria, ao ser indagada sobre como funciona o parentesco na vila de Caraparu. No entender dela, “na vila todos se consideram parentes”. Percebi nesta expressão que o sujeito faz referência à descendência consanguínea da família nuclear e à cooperação mútua entre essas famílias, tanto na produção agrícola quanto na lida diária. Dessa forma, pude perceber que os moradores da vila têm um tipo de relação bem definido em seu modo de organização socioeconômica.

Em suma, em Caraparu a categoria “parente” refere-se aos consanguíneos não muito afastados, aos afins e por aqueles ligados por laços de vizinhança e solidariedade nas áreas de roça. E os grupos domésticos, como uma unidade de trabalho, são compostos pelos membros da família nuclear e pelos parentes consanguíneos e afins. Sobre essa questão, Woortmann (1987), em seu texto “As famílias das mulheres”, chama de “família extensa não residencial” aquela formada a partir dessas duas categorias de parentesco. Isto é evidenciado entre os membros das famílias em estudo, cujas relações de parentesco²⁶, entre essas famílias, se estendem para além da residência. Ao estudar o vocabulário do parentesco, Augé et al (1975) faz uma distinção entre o termo “família nuclear” e “grupos domésticos”. Para esse autor, a família nuclear é formada por um homem, sua esposa e seus filhos. O grupo doméstico tem a característica de ser uma unidade que se define em função de outros critérios que não os do parentesco ou das alianças matrimoniais. O grupo doméstico pode ser composto de pessoas entre os quais não existe nenhum laço de parentesco ou, pelo contrário, pode reunir várias unidades familiares. Sobre a noção de “grupo doméstico”, Fortes (2011) destaca que, em todas as sociedades humanas, a fábrica da reprodução social é o grupo doméstico. Para esse autor são os grupos domésticos que permitem a criação de filhos até o estágio de reprodução social, para que a sociedade se mantenha.

²⁶Para Marie (1975, p. 15), “o parentesco é, pois, uma relação social; nunca coincide completamente com a consangüinidade, quer dizer com o parentesco biológico”.

Reafirmo que, em Caraparu, os critérios que definem um grupo doméstico fundamentam-se por laços de parentesco por consanguinidade e por afinidade, compostos por membros da família nuclear e por parentes consanguíneos e afins, ligados à terra. Woortmann (1990), em seu texto “com parente não se neguceia: O campesinato como ordem moral”, nos diz, baseado nos postulados de Chaynove, que grupo doméstico é visto como uma unidade de trabalho, pois a terra é vista não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Minhas observações me levaram a entender que, nessa localidade, as redes de relações sociais são baseadas na ajuda mútua em torno da unidade de produção familiar em que a terra é vista como patrimônio que é transmitido de geração a geração, como herança de família.

É interessante salientar o que muitos antropólogos estimam em dizer que as relações de parentesco institucionalizadas são construtos ocidentais inexplicáveis a sociedades específicas. Portanto, não se deve levar em consideração os modelos analíticos institucionais de parentesco para se entender a organização social de muitas populações rurais da Amazônia, pois as relações sociais são mutáveis, dessa forma as percepções do parentesco são dinâmicas e mudam ao longo da vida. Para Carsten (2000) os elos de parentesco se desfazem de acordo com a dinâmica e o contexto sociocultural. Dessa maneira, o parentesco é constituído a partir da interação social, isto é, quem você considera parente ou não.

Na antropologia contemporânea estas concepções de parentesco se dão a partir da década de 60. Teóricos como Woortmann (1987) e Schneider (1964) traçaram inúmeras considerações sobre o sistema de parentesco que só se aplicaram em algumas regiões, como a Malásia e a Austrália. Segundo Woortmann, sociedades onde o parentesco não constituía prioridade em suas formas de organização social permaneceram por muito tempo fora da área de concentração da Antropologia. Desse modo, é importante, antes de analisar um grupo ou uma sociedade, estudar sua organização sociocultural para então entender o que eles consideram como parentesco, em vez de impô-lo etnocentricamente.

Outras noções não menos importantes observadas nessa localidade dizem respeito à noção de “ajuda”, “de vizinhança” e de “compadrio”, termos muito utilizados pelos colonos, quando se referem ao trabalho na roça. Revisitando meu caderno de campo de 2006, por ocasião da pesquisa para o mestrado, me deparei com a entrevista que fiz com o colono Jair, que é filho de agricultor da região e trabalha com roça, eventualmente, pois seu negócio é o aluguel de canoas na orla do rio Caraparu, onde se localiza o Balneário Caraparu. Jair é casado com a filha de Dona Iracema. Conversamos durante nosso trajeto de canoa pelo rio Caraparu e, quando o

indaguei sobre seu trabalho na roça, ele me disse que “mexia” com carvão e roça antes de “mexer” com canoa, disse ainda que trabalhava com o pai num pequeno negócio, localizado na vila do Lago, que pertence ao Distrito de Caraparu, e de sexta à segunda trabalha com aluguel de canoas na orla do rio.

“Trabalho de sexta a segunda feira porque é o dia que dá mais movimento, nos outros dias ajudo o papai na banca dele na no Lago e ajudo Dona Iracema [sua sogra] a fazer farinha de mandioca, busco a mandioca na roça, em troca ela me dá farinha ao invés de dinheiro”.

É interessante destacar que o termo “ajuda” é referenciado para frisar que o colono não trabalha exclusivamente com a roça, deixando claro quando diz que seu negócio é o aluguel de canoas na orla, que ele chama de “negócio da beirada”. Então “ajuda”, nesse contexto, expressa reciprocidade para com o colono que lida com roça e que em troca lhe dá a farinha como recompensa pela ajuda.

Durante as entrevistas na área de roça, mais especificamente no terreno de Seu Paulo, tive a oportunidade de observar o processo do fabrico da farinha de mandioca, que se processa no retiro. Neste local fui informada pelo filho de Seu Paulo, conhecido como Preto, que trabalha na roça desde os sete anos de idade, que muitos colonos trabalham nesse processo para outras famílias que necessitam de ajuda, há um pagamento no final do dia que é pago por diária.

“Na roça muito membros de famílias são pagados [verbo pagar] pelos donos da roça pra limpar e plantar, são pagos por empreita” [verbo empreitar].

Observei que, durante o fabrico da farinha de mandioca, muitos vizinhos e parentes afins “chegam e ajudam”, expressão muito usada pelas famílias quando fazem referência ao trabalho na roça.

Observei um fenômeno muito recorrente entre as famílias dos colonos, a esposa e as filhas de Seu Paulo, por exemplo, capinam e plantam para pequenos produtores locais por pagamento de diária. Mas, ao serem indagadas sobre esse processo, sempre usam o termo “ajuda”, ao se referirem ao trabalho de empreita para outras famílias da região. Esse fenômeno também foi observado nas etnografias de Woortmann (1990), em seu texto “com parente não se neguceia...”. O autor postula que, por possuir um significado simbólico, o trabalho assalariado é simbolicamente manipulado.

Em Sergipe e Rio Grande do sul, nas áreas onde o autor fez suas etnografias, o sitiante que emprega diaristas não define a atividade destes como trabalho, mas como “ajuda”, e se refere a ele como “trabalhadorzinho”. Woortmann (1990, p. 27) nos diz que “um sitiante que assalaria outro sitiante, ou o filho deste, também define seu ato como ‘ajuda’. O autor destaca nesse contexto uma troca de ajudas, mas, quando “ajuda” se conjuga a “trabalhadorzinho”, os

termos matêm a hierarquia, ou seja, sitiante numa posição e diaristas noutra. Mas, o próprio diarista também expressa, segundo o autor, a relação como “ajuda”: vou ajudar F. na derrubada da roça”. Wortamnn (1990, p. 28) postula que, ainda que se trate de uma relação de compra e venda da força de trabalho, essa categoria expressa “a reciprocidade entre iguais”. Nesse contexto, “ajuda” não pode significar a relação com o “outro”, mas com o vizinho, um igual.

Esta expressão também é muito recorrente entre os colonos de Caraparu, um colono que tem áreas de roças próximas umas das outras é visto como vizinho e o trabalho na roça entre eles se expressa pelo termo “ajuda”, mesmo que o pagamento seja em diárias em vez de farinha, configurando-se o assalariamento como “ajuda”, tal como observado por Woortmann (1990) em suas etnografias.

O Seu Paulo, por exemplo, é “parceiro de roça e de caça” do Seu Lago, pois, como residem próximos um do outro, quase sempre trabalham juntos na “roça” e usam a expressão “um ajuda o outro”. No tempo livre vão para a mata, próxima a suas residências, caçar paca, tatu e cutia. Eles estão ligados por laços de vizinhança e compadrio. Woortmann (1987) irá dizer que é comum nos países da América Latina se estender a rede de parentesco através de outra rede de parentesco “metafórico”, que é o compadrio ligado por laços de solidariedade. A família de Dona Deusa também tem laços de amizade e vizinhança com a família do Seu Paulo. Como exemplo disso, temos as relações que se estabelecem no que diz respeito ao trabalho ligado à “roça”. Dona Santinha, que reside no núcleo da vila de Caraparu, tem uma pequena área de terra para o cultivo de “roça” de mandioca voltada para o consumo familiar. No entanto, ela não tem condições de adquirir suas mudas de mandioca para o plantio. É nesse momento que as relações de vizinhança se estabelecem na medida em que o Seu Paulo lhe concedeu algumas mudas de mandioca para ela cultivar sua terra, sem nenhum benefício econômico para ele.

É importante destacar que a distância geográfica não impede as pessoas que residem no núcleo da vila de Caraparu estabelecerem relações de amizade e vizinhança com aquelas que moram um pouco afastadas deste núcleo, pois a distância social entre elas é mínima. Essas pessoas mantêm contatos, de certa forma, por meio das relações de solidariedade mantidas por tradições, sentimento de grupo e ajuda mútua em termos de produção econômica. Sobre essa questão, Bertrand (1973, p.99) salienta que o que caracteriza as relações de vizinhança é a ajuda mútua, em que “se usa o primeiro nome e onde se instalam as fofocas”. Em Caraparu os moradores se referem aos seus vizinhos e compadres sempre pelo primeiro nome ou apelido.

Esse sentimento de vizinhança está relacionado com a maneira como a população rural de Caraparu está, geograficamente, distribuída. Como já mencionado, essa população se

formou a partir das famílias Faro, Chagas, Farias, Ferreira e Paixão cujos descendentes são, entre outras, as famílias do Seu Lago e de Dona Deusa. Essas famílias se desenvolveram às margens do rio Caraparu onde se localiza a vila de Caraparu. Como exemplo de tal importância, temos a família da saudosa Dona Deusa, cujos pais e seu esposo, o Seu Waldemar, tinham terras próximas à orla do rio. As famílias de agricultores são compostas de no máximo seis pessoas, entre esposa, marido e filhos. No entanto, entre as famílias em estudo, foram perceptíveis os netos fazerem parte desses grupos. Como exemplo, temos o caso da residência de Dona Rita, onde moram os dois netos e um bisneto, e a residência de Dona Iracema, onde também vivem um neto com a esposa e um filho. Do mesmo modo, as pessoas que residem nos terrenos agrícolas, como a família do Seu Paulo, constituem um grupo relativamente pequeno com um número entre quatro a seis pessoas, entre esposa, marido e filhos.

A existência de um número mínimo de pessoas por residência se explica pelo fato de os membros dessas famílias, assim como os parentes próximos, terem habitações nos quintais ou dentro dos terrenos agrícolas dessas famílias ou, ainda, na cidade de Santa Isabel. Os moradores da vila de Caraparu, incluindo neste grupo aqueles que residem nos arredores desta vila, têm uma relação de vizinhança muito forte em decorrência da proximidade residencial, na medida em que suas residências, tanto nos terrenos agricultáveis quanto no núcleo da vila, estão bem próximas umas das outras.

Essas famílias têm a base de sua alimentação na farinha de mandioca, na carne bovina, no frango e no peixe e aqueles que moram nos terrenos agrícolas, além da farinha de mandioca com feijão, tem a base de sua alimentação na carne de caça, como paca, tatu e cotia. A farinha que fazem é mais para consumo interno e o excedente é vendido para pessoas da região de Caraparu que também as usam para consumo familiar. O movimento no “retiro” se dá entre homens e mulheres, mas com a presença mais forte das mulheres. Entre as famílias estudadas, as atividades no “retiro” têm sua especificidade, pois são realizadas pelas mulheres e, com menor frequência, pelos homens de acordo com o contexto em que estão localizados esses “retiros”.

O “retiro” de Dona Iracema, que se localiza no quintal de sua residência, é também de uso de parentes e amigos que não possuem seu próprio retiro. Isto acontece, por exemplo, com Dona Isabel, prima de Dona Santinha, que além de não possuir terras agrícolas, não possui também um “retiro”. Dessa forma, ela usa o “retiro” de Dona Iracema para o preparo da farinha de mandioca. Em troca, ela ajuda Dona Iracema a preparar sua farinha e depois organizar e limpar todo o “retiro”. Dona Iracema, sua mãe e sua irmã sempre prestam auxílio à Dona Isabel,

pois essa, no dizer de Dona Santinha, precisa de ajuda. Novamente o termo “ajuda” expressando reciprocidade entre os colonos:

“Ela tem um bar de onde tira o sustento, a gente paga pra ela lavar roupa pra nós só pra ajudar ela, em troca, ela sempre ajuda a gente no serviço de casa e a fazer nossa farinha” (Dona Santinha).

Isto constitui um aspecto da solidariedade e de ajuda mútua entre parentes, vizinhos e amigos. Nesse sentido, “uma mão lava a outra”, como salienta Woortmann (1987, p. 195), ao destacar este antigo dito popular usado por seus informantes para explicar o que o parentesco significa para eles. Woortmann, ao estudar as funções do parentesco, irá dizer que tal expressão designa o sentido da reciprocidade, “em que há um princípio geral de obrigação implícito nos laços de ‘sangue’”.

Neste “retiro”, a presença das mulheres é mais forte. Isto, porque Dona Iracema é viúva e sua irmã, Dona Santinha, é separada de seu esposo, além de Dona Isabel, que também não tem mais um companheiro. São mulheres que já possuem certa independência econômica longe da esfera masculina com relação àquelas que moram nos terrenos agrícolas. Dona Santinha, por exemplo, “mexe com roça” para consumo familiar e por gostar de “lidar com a terra”, mas trabalha como enfermeira em um hospital localizado na cidade de Belém.

É comum alguns parentes, como cunhados, noras e primos que residem em residências que se localizam no terreno desta família ou em localidades próximas a vila de Caraparu, aparecerem para auxiliar na produção da farinha. A recompensa consiste em alguns litros de farinha de mandioca. A quantidade total da produção do dia é de uma saca de farinha que corresponde a 60 kg do produto. A produção desta farinha é para o consumo familiar, mas sempre sobra para a venda dentro da comunidade.

Nessa perspectiva, faço referência aos grupos domésticos para designar a forma de organização socioeconômica perceptível nas áreas agrícolas na região de Caraparu. Essas áreas, denominadas pelos moradores de “terrenos”, representam um espaço de socialização dos colonos. É também o lugar onde suas tradições míticas ainda são mantidas pelos antigos que narram casos de assombrações para seus filhos e netos, que serão discutidos na seção seguinte, eles também ensinam aos seus sucessores seus saberes acerca do processo de produção agrícola bem como as técnicas tradicionais do manejo da farinha de mandioca.

Nesse sentido, os grupos domésticos, cujos membros compõem a pesquisa nessa região, são compostos por esposa, marido, filhos, tios, sobrinhos, primos, netos, bisnetos, cunhados, genros e noras. Ou seja, são as famílias nucleares e os parentes, não muitos afastados, que formam os grupos domésticos em Caraparu. Essas pessoas fazem parte de uma unidade

doméstica que produz no sistema de “metade” ou “parceria, baseado na ajuda mútua. Como se observa nos relatos de Seu Florêncio, 75 anos, um experiente agricultor da vila do Lago. Em 2018, quando estive em sua casa de farinha, conversamos sobre o trabalho na roça. Quando indagado sobre a sua produção de farinha de mandioca, ele disse:

“Meus filhos me ajuda a fazer farinha, já tão tudo casado”.

“A terra é do meu sogro, eu ajudo ele e ele me ajuda”.

Esse sistema se processa tanto com o “trabalho na roça” quanto com a “venda na beira”²⁷. Muitos moradores que residem no núcleo da vila de Caraparu têm uma pequena área de terra para o cultivo de “roça” de mandioca voltada para o consumo familiar. No entanto, eles não têm condições de adquirir suas mudas de mandioca para o plantio. É nesse momento que as relações de vizinhança se estabelecem na medida em que o agricultor lhes concede algumas mudas de mandioca para eles cultivarem sua terra, sem nenhum benefício econômico para esse agricultor. Dona Iracema, é uma agricultora antiga na região, hoje com 73 anos, relatou, em 2006, por ocasião da pesquisa para o mestrado, que:

“Não tenho mais terreno pra plantar roçado, trabalho em parceria com moradores que tem terreno agrícola e empresta pra fazer minha roça” (Relatos de Dona Iracema em 2006).

Esse sentimento de vizinhança está relacionado com a maneira como a população rural de Caraparu está, geograficamente, distribuída. Como já informado anteriormente, essas famílias se desenvolveram às margens do rio Caraparu. As residências dessas famílias foram construídas a partir do rio, indo em direção ao interior dessa vila. Essas casas estão aglomeradas relativamente próximas umas das outras, enquanto suas terras agricultáveis se acham longe do núcleo residencial. As casas variam de forma, sendo construídas em madeira e alvenaria, conforme figura 22.

²⁷ Sobre essa questão, ver Nobre (2007).



Fonte: Nobre, 2018;

Figura 22: Ruas da vila de Caraparu, todas as ruas levam à beira do rio Caraparu.

Portanto, entende-se que o “trabalho na roça”, que será descrito na seção seguinte, está baseado em uma forma de parentesco ligado por laços consanguíneos e afins, e por sentimentos de vizinhança, compadrio, solidariedade e reciprocidade, em que os membros das famílias de agricultores compartilham todo processo de produção e colheita agrícola por meio da ajuda mútua. E esses laços se fazem presentes na crença em entidades míticas, na medida em que as narrativas em torno das aparições que circulam na região e, até mesmo, de pessoas que se transformam em matinta ou “labsônio” estão sempre relacionados à lida diária de parentes, amigos ou vizinhos que viram ou ouviram de fulano.

2.2 A PRODUÇÃO AGRÍCOLA: O “TRABALHO NA ROÇA”

Nesta seção apresentarei a agricultura tradicional na região baseada no trabalho familiar, que constitui uma prática econômica tradicional na região de Caraparu, chamada por eles de “trabalho na roça”. Será discutido nesse tópico todo o processo agrícola baseado no “corte e queima” da mata para o plantio da maniva, que dá origem à batata conhecida na região amazônica por “mandioca”, da qual se produz a farinha de mandioca, o tucupi etc. Todo o

processo do manejo da farinha de mandioca também será descrito nessa seção, bem como as formas de sociabilidade das famílias da região.

Para efeito de conhecimento antropológico, será apresentado também o papel da mulher e dos grupos domésticos, desde o preparo da terra até a produção deste produto. O objetivo dessa descrição etnográfica é evidenciar a relação dos colonos com suas práticas econômicas em um ambiente onde coexistem humanos e não-humanos e de onde provém o sustento familiar. Para então, na seção seguinte, apresentar o mundo mítico amazônico.

Deixo claro que estou usando ora a categoria “colono”, ora a categoria “agricultor”, pois é o modo como eles se reconhecem enquanto sujeito ligado à agricultura familiar.

Sobre esta questão, Seyferth (1992) postula que a categoria “colono” designa habitantes da zona rural dedicados ao trabalho agrícola, mesmo que esta seja sua única ocupação. Entre os agricultores de Caraparu, a categoria utilizada por eles e que marca sua identidade é o termo “agricultor/agricultora” ou “colono”, mesmo que a agricultura não seja sua única ocupação. Isto porque os agricultores de Caraparu também possuem, em alguns casos, outras ocupações, tais como trabalhador de fazendas²⁸, pequenos comerciantes etc. Nessa região o que percebi, a partir da etnografia, foi a vinculação do pequeno agricultor a uma estrutura econômica baseada na exploração familiar, ligada à produção agrícola e que utiliza o trabalho baseado na diária e escambo ou assalariado, ligado a outras formas econômicas, como o trabalho nas fazendas e olarias.

A partir desse momento descreverei o ambiente de rio e mata, onde o colono passa boa parte de seu dia na lida diária. Conforme os escritos etnográficos de Nobre (2007), a região de Caraparu tem uma variedade de espécies em seus ecossistemas de rio, várzea, floresta e solo, como plantas medicinais, essências madeireiras, espécies aquáticas e variedades de orquídeas, além de animais silvestres, aves e peixes. Possui também um solo favorável à produção agrícola. Nesse contexto, o rio representa um espaço de trabalho e lazer, pois é o caminho do agricultor até as áreas de “roça”, e tem sua utilidade para a pesca como fonte alimentícia das famílias da região, cujos peixes mais consumidos são traíra, mapará, matupiri, jundiaí, jacundá entre outros. Esses peixes, geralmente, são capturados na região por meio de pequenas redes de pesca e de anzóis.

O rio Caraparu constitui um espaço socialmente construído pelos habitantes que se desenvolveram e criaram vilarejos ao longo de suas margens. Como em muitas regiões da Amazônia, o rio Caraparu, como já discutido em capítulos anteriores, foi desde o século XIX

²⁸ Os trabalhadores de fazendas, em alguns casos, são considerados assalariados, não ligados à produção agrícola, e em outros trabalhadores de diária.

até os idos da década de 1960, ano da construção da rodovia Pa-140 que liga o município de Vigia ao município de Bujaru, a estrada de colonos ribeirinhos que viviam da comercialização de produtos agrícolas com outras localidades do Distrito de Caraparu e, até mesmo, com a capital do Estado, Belém. É importante salientar que a rodovia Pa-140 representa para os colonos da região um marco de referência, pois foi a partir de sua construção que esses colonos passaram a utilizá-la como trajeto até a cidade de Santa Izabel, para comercializar seus produtos agrícolas tanto nessa cidade quanto na capital do Estado.

Localidades como a vila de Caraparu, Lago, Cacau e Feijoal serviam de entrepostos comerciais para tal comercialização. O rio neste contexto histórico tinha um papel importante na lida diária dos agricultores da região. O meio de transporte era a canoa e outras embarcações maiores, como a canoa à vela. O Seu Lago, descendente dos primeiros habitantes de Caraparu, é um experiente agricultor na região, ele tem um terreno agrícola às margens da estrada do Lago, onde fui muitas vezes observá-lo no fabrico da farinha de mandioca. Seu Lago relatou que os colonos trabalhavam no sistema de “aviamento” e “escambo”. Tal sistema se processava da seguinte maneira: ao longo das margens do rio, existiam os tradicionais armazéns cujos proprietários “aviavam” suas mercadorias com os agricultores em troca de produtos agrícolas, como a farinha de mandioca, milho, arroz e o carvão. Esse sistema se processava ao longo do rio Caraparu, desde sua cabeceira até a foz. Do mesmo modo, na região de Itapuá, Maués e Motta-Maués (1999) verificaram que o aviamento consiste no fornecimento da despesa para a pescaria, como sal, farinha, carvão e querosene, além de uma conta que ficava aberta no comércio para o fornecimento de outros gêneros à família do pescador.

O Seu Chicoã, um experiente agricultor na região, ao conversar comigo em sua residência sobre o modo de vida dos habitantes da vila de Caraparu nos idos de 1930, informou que, nesta época, os colonos de outros vilarejos, no trajeto pelo rio, aportavam no antigo Porto de Caraparu, onde hoje se localiza o balneário, para negociar com o Seu Lino Faro. Este senhor foi, juntamente com o Seu Simplício Ferreira de Souza, o primeiro comerciante da localidade. Por volta de 1932, criaram um enorme armazém à margem direita do rio Caraparu, onde se localiza a Vila de Caraparu, chamado “Casa Vitória”. Os colonos, ao final do dia, guardavam suas canoas embaixo de suas casas, que ficavam próximas à “beira” do rio. Vejamos o que Seu Chicoã nos fala sobre a importância do rio Caraparu para o viver local antes da construção da rodovia Pa-140.

O rio, antes da rodovia, era pra nós o mesmo que ser a estrada de ferro ou de rodagem porque toda a venda e compra era pela água, vinha marreteiro de

Belém e Vigia, marretava com peixe, caranguejo, roupa, vendiam pro Seu Lino Faro (Relatos colhidos em campo em 2006).

As matas de Caraparu, nesse contexto, também têm sua utilidade, pois delas era retirada a madeira para a construção de casas. No dizer de Seu Chicoã:

“Essa madeira, a gente tirava da árvore da maçaranduba, do pinho, do pau-amarelo, ainda tinha outras que era pra fazer a canoa e o remo como o piquiá, o louro-vermelho, a castanheira, a corticeira e os talos de guarumã para fazer o paneiro, o tipiti, a peneira”.

Nessas matas, havia também a coleta de frutos e de plantas medicinais para a cura de doenças, tais como gripe, dores na cabeça, diarreia, verminose e o “mau-olhado”²⁹.

Os moradores locais, como a Dona Deusa, moradora antiga da vila e descendente dos primeiros habitantes da região, e a Maria, filha de Seu Lago, moradora da vila de Caraparu, identificam essas plantas pelo nome popular, como “hortelã”, “anador”, “arruda” e “capim-santo”. Maria foi minha informante chave em 2005 e 2006, durante as pesquisas de campo nesta localidade. Vale ressaltar que, no contexto atual, ainda é perceptível nos terrenos dos moradores de Caraparu o cultivo de plantas medicinais em pequenos vasos postos em “girais”³⁰ próximo às casas. O solo também é importante para as famílias de agricultores de Caraparu, pois dele é retirado, através da agricultura, a subsistência dessas famílias, além do barro, utilizado como matéria-prima para a construção de casas e do forno de fazer farinha. Os momentos nostálgicos do modo de vida dessas famílias são sentidos nos relatos dos moradores antigos da vila de Caraparu.

A vila começou do rio até no campo futebol, de lá pra traz não tinha nada só mato. Tinha treze casas as famílias Chagas, Cardoso da parte do meu avô, Silva, os Faros e os Farias da parte da minha mãe, as casa eram feita de ubim, madeira e barro. Meu avô veio pra Caraparu com os pais dele que tinha terras, trabalhava com roça. Era no Macuiambá o sítio dele. Meu pai fazia farinha e aprendeu com meu avô. Aqui passava canoa grande com mastro, agora não passa mais (Seu Chicoã, relato colhido em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

A vila era pequena, o rio, onde tem bar agora, era um pasto cheio de capim. No inverno enchia muito. A casa da minha mãe era onde é o bar do meu irmão Cláudio, a gente se criou lá, a água ia até embaixo do assoalho. A gente vinha do retiro e colocava a canoa embaixo da casa. O retiro era no Jurupari a gente fazia farinha pro gasto e pra venda e vendia pro Lino Faro e pra Belém, meu pai e meu

²⁹ De forma semelhante verificado por Maués (1999, p. 239) em seus estudos na Região do Salgado, “o mau-olhado é provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho ou ‘olho doído’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais”.

³⁰ Em Caraparu, o girais são armações de madeira feitas ao lado da casa dos moradores. E de acordo com seu formato, eles servem tanto para colocar vasos com plantas medicinais como para lavar louças.

marido ia de canoa. O rio tinha a função de servir dele, tomava água do rio, pescava de anzol, naquela época tinha muito peixe, jundiá, cará, traíra. Na cheia, entrava boto e jacaré no rio. No pasto quem tinha gado era só o Lino Faro. O rio ta diferente por causa dessa barreira, desse aterro. Faz muito tempo que eu não vou lá na beira, porque eu não gosto, agora ainda depois de casada meu marido fez roça lá no Jurupari. Depois não fizemos mais, porque o terreno dele era essa parte onde é o bar do filho do Cláudio, o Junião. Esse terreno era herança de meu marido, aí ele dava dinheiro pro procurador pagar, mas ele nunca pagou, aí a prefeitura lançou mão, foi loteado, cada um tirou um lote né. Isso tudo, onde é o balneário era terreno próprio (Dona Deusa, relato colhido em 2006 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

A nostalgia nos relatos dessas pessoas me faz perceber que as famílias de agricultores de Caraparu vêm passando por um processo dinâmico de mudança em seu modo de vida, mas que as influências econômicas externas, impulsionadas pela implementação do “Balneário Caraparu” às margens do rio Caraparu, estão acelerando esse processo com a possibilidade de ganhos imediatos com a “venda na beira”, termo utilizado por eles para se referirem ao comércio voltado para a atividade turística na orla do rio. No entanto, os agricultores da região ainda estão lutando para manter sua tradição econômica. Os pequenos agricultores que não têm mais suas terras para plantar, ou trabalham em parceria, “meeiro” como é denominado por eles, com o dono da “roça”, ou capinam, plantam e fazem a colheita em troca de farinha de mandioca. Ou ainda, “trabalham na diária” em que recebem certa quantia por dias trabalhados.

Os relatos do Seu Chicoã, que já não tem mais terras em Caraparu, pois foram vendidas para fazendeiros de outras regiões, deixam clara tal problemática, na medida em que esse agricultor, mesmo não tendo mais terras para cultivar, trabalhava prestando serviços para os pequenos agricultores da região e recebia em troca a farinha ou uma pequena remuneração em dinheiro. “Eu nunca desprezei a roça, eu ainda mexo com roça, é um dia pra um, um dia pra outro”. Percebe-se que “um dia pra um, um pra outro” expressa uma modalidade de trabalhador rural identificada em várias partes do Brasil, segundo Diégues Júnior (1979), como “trabalhador de enxada” que, em Caraparu, pode ser tanto o “lavrador”, o “diarista”, o “roceiro” como o empregado e o “empreiteiro” em terras alheias.

Esses trabalhadores executam suas tarefas em troca de formas de pagamento variadas, podendo ser tanto em dinheiro como em sacas de carvão ou farinha. Essas modalidades se expressam também no preparo da farinha de mandioca e no fabrico do carvão. Um exemplo de tal importância aparece nas atividades realizadas por Preto, filho do Seu Paulo. Ele trabalha “na diária” fazendo farinha para agricultores da região, em que recebe certa quantidade em farinha pelo dia de trabalho, ou ainda “capina a roça”, cujo pagamento é feito em dinheiro.

As observações etnográficas me levaram a perceber que em Caraparu, como no interior de muitas comunidades tradicionais da Amazônia, a área agrícola constitui uma tradição, onde a agricultura se dá em forma de corte e queima da mata para o cultivo de mandioca, milho, arroz e feijão. A vegetação é queimada para o plantio da maniva. Após a queima dessa vegetação, os “paus” e os “tocos” das árvores queimadas são utilizados como matéria-prima para o fabrico do carvão. Cabe ressaltar que o forno de carvão, feito de barro, geralmente está localizado próximo à área agrícola. A lenha queimada também irá abastecer o forno para o preparo da farinha de mandioca. Este processo é chamado pelos agricultores locais de “coivara”. O jovem agricultor, apelidado por “Preto”, residente num terreno agrícola, localizado às margens da estrada que dá para a vila do Lago, vive com seu pai, o Seu Paulo, sua mãe, Dona Dora, e suas irmãs. Esse jovem trabalha na roça desde os sete anos de idade e já tem a experiência de um agricultor antigo. Em conversa com Preto, enquanto descascava a mandioca junto com sua mãe e suas irmãs, ele descreveu esse processo, vejamos:

Eu tenho vinte anos, comecei a trabalhar na roça eu tinha sete anos, eu ia coivar, tocar fogo nas coivaras e plantar. Coivar é juntar as ponta de pau que fica depois da queimada e forma coivara, faz um monte com os paus e toca fogo é pra limpar o roçado, e os paus grosso corta em tora pra o carvão (Relatos de Preto por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006).

Percebe-se, nos dizeres do colono, a tradição da agricultura familiar na região sendo transmitida de geração a geração.

Na atualidade, entre os produtos cultivados pela comunidade, destacam-se o milho, o açaí, a pupunha, o mamão e a tradicional mandioca, sendo esta a mais utilizada pela população, uma vez que as maiores áreas de cultivo da região de Caraparu têm a mandioca como o produto principal. Ela é beneficiada em unidade de produção familiar conhecida na região como “retiro”, que consiste em uma espécie de “puxada” coberta, construída anexa à cozinha, com pouca venda de excedente dentro e fora da comunidade. O tucupi é o produto mais comercializável fora da região. Este produto é distribuído para algumas redes de supermercados do município de Santa Izabel e outros da região do nordeste paraense, como o grupo de supermercado “Líder”. Interessante ressaltar que nesse processo de comercialização a unidade de produção familiar não está baseada em mão de obra assalariada, pois existe um processo constituído por membros da família nuclear, parentes, compadres e vizinhos, cujo trabalho é pago com o produto ou em diárias com um certo valor por horas de produção. Entretanto, observei a existência da questão monetária nas relações econômicas nessa localidade com a

introdução da “forma salário” na compra e venda da força de trabalho ligada ao trabalho na roça.

Sobre esta questão, Garcia (1990) destaca em seus estudos etnográficos a relação entre “forma salário”, “trabalho assalariado” e “campesinato” no Brejo e no Agreste da Paraíba. Esse autor postula que, em sua área de estudo, a forma salário aparece como relevante, tanto nas grandes quanto nas pequenas propriedades, e nos roçados, de escala reduzida, obtida por arrendamento e meação. Em todos estes casos, há produção mercantil. Mas segundo ele, esta aparente homogeneidade, contudo, não esconde a profunda diversidade das relações sociais em jogo. Garcia (1990) observa que é na forma salário atingindo o interior do campesinato subordinado ao desenvolvimento capitalista que se centra o cerne do debate sobre a diferenciação camponesa a nível econômico, quais sejam “forma salário”, “trabalho assalariado” e “campesinato”.

Para Garcia (1990), é relevante entender essas categorias, pois elas estão presentes no interior da economia camponesa. Tal as colocações de Garcia (1990), entre as famílias de Caraparu a forma salário também está relacionada à compra e venda da força de trabalho por grupos domésticos ligados à roça. E a compra e venda da força de trabalho se faz tanto de forma mercantil, com o pagamento em diárias, quanto por trocas recíprocas, com o pagamento feito por latas de farinha, quando se trata da compra da força de trabalho para o fabrico da farinha de mandioca. Ou seja, há a coexistência de duas formas econômicas nessa localidade, as ligadas a trocas monetárias e às ligadas à reciprocidade, na forma de escambo. Mas diria que essas trocas monetárias não correspondem ao assalariamento fixo do colono, mas apenas aos pagamentos por diárias a cada hora trabalhada na roça. Destaco que essa forma de compra e venda da força de trabalho se dá entre os grupos domésticos.

Com relação a essa forma de produção e comércio, Tchayanov (1924) destaca que pode haver a coexistência de sistemas econômicos na economia camponesa, que esse autor chama de “teoria da articulação dos modos de produção”. Para ele, a maior parte da esfera da produção agrícola baseia-se não numa forma capitalista, mas numa forma completamente diferente, qual seja, a exploração familiar sem assalariado. Em outras palavras, a categoria possível de rendimento é o trabalho familiar, logo esse pequeno produtor está ligado a uma forma econômica peculiar em que o lucro, renda e juro não se configuram como uma forma capitalista clássica.

Com relação à produção agrícola em Caraparu, é possível o pequeno agricultor dedicar-se, tal como evidenciado por Nobre (2007), a partir dos escritos de Penteadó (1967) em seus estudos sobre o uso da terra na zona bragantina, à cultura de plantas de ciclo rápido, como os

produtos citados anteriormente. Muitas áreas de “roça”, como o sítio “Cortiço”, de propriedade de Dona Dora, e o sítio “Boa Aventura”, de propriedade do Seu Lago, estão dispersas no interior da mata, com a utilização de uma agricultura itinerante, pois na Amazônia a agricultura itinerante “constitui uma tradição milenar da maioria das populações indígenas e foi assimilada pelas populações caboclas surgidas durante o processo de colonização da região” (SCHUBERT, 1983 apud OLIVEIRA, 2000, p.23).

Conforme observou Penteadó (1967), como o colono desconhece ou [não tem acesso à] técnicas agrícolas mais “modernas”, persistem em suas roças a rotatividade das terras primitivas em que utiliza a técnica da derrubada e das queimadas da mata para o plantio agrícola. Esse autor acrescenta ainda que os agricultores da zona bragantina têm o costume de melhorar suas colheitas por meio das queimadas. Segundo Penteadó (1967), com a contínua repetição deste processo e sem o devido repouso do solo, poderá acontecer o esgotamento total das terras agricultáveis.

Com efeito, em Caraparu, as áreas de cultivo que estão dispersas na mata se explicam por alguns fatores, como a necessidade de aproximação dos “retiros”, que devem estar próximos de pequenos córregos, com o objetivo de facilitar o acesso à água para o “molho” e a lavagem da mandioca. Como relatou a agricultora Dona Lina Faria, esposa de Seu Lago, por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2006:

“Antes a casa do terreno era na beira do rio pela facilidade de colocar a mandioca de molho e o transporte pelo rio”.

Além disso, a técnica da rotatividade da terra para o plantio faz com que cada vez mais as áreas de “roça” adentrem a mata. Nobre (2007) destaca que as terras agrícolas da região de Caraparu, a maioria, são de heranças repassadas através de gerações, que passam de pai para filho e neto, como é o caso das áreas agrícolas citadas anteriormente.

Em 2005, por ocasião da pesquisa para o mestrado, quando fui observar o preparo do fabrico da farinha de mandioca no retiro de Seu Paulo, antigo agricultor da localidade e proprietário de um terreno agrícola na região, este senhor relatou o seguinte:

“O meu avô José Cazuzza viveu no Caraparu, ele era o dono dessas terras que caducou porque ele não pagava o imposto, aí o governo lançou mão e depois os herdeiros requereram de volta e regularizaram”.

Outro agricultor contou uma história bem interessante que me faz refletir acerca de dois processos que são perceptíveis em Caraparu: o primeiro diz respeito à luta dos agricultores mais antigos da região pela manutenção da tradição agrícola que é passada de pai para filho; o segundo está relacionado à questão da “perda” das terras agrícolas pelos colonos da região, que,

por não pagarem impostos ou no intuito de dar estudos aos filhos, venderam suas terras para fazendeiros que vinham a Caraparu especular terras para a criação de gado ou para a construção de olarias. Além disso, o recadastramento dessas terras, realizado em meados da década de 80 pelo Instituto de Pesquisa e Reforma Agrária (INCRA), possibilitou a “perda” das terras agricultáveis nessa região, pois muitos colonos não tiveram condições econômicas de pagar seus impostos e, assim, de regularizarem suas terras.

O Seu Lago, que nasceu e se criou em Caraparu e que é neto de indígena por parte da avó paterna (Dona Hilária Souza das Chagas), relatou, em 2005, que até o início da década de 80, quando da gestão do prefeito municipal Alderico Queiroz de Miranda, houve alguns projetos de incentivo à agricultura familiar. A administração municipal da época requereu alguns lotes de terra em Caraparu para usufruto coletivo das famílias que não tinham condições econômicas de preparar suas terras para o plantio. Segundo o Seu Lago, após a colheita, a prefeitura transportava as verduras, frutas e o tucupi para a feira do produtor rural na sede do município de Santa Izabel e para as feiras de Belém. Os agricultores recebiam uma pequena quantia pela venda de seus excedentes agrícolas. Com a venda dos excedentes, como o tucupi, o açaí, a pupunha e as verduras, os pequenos colonos investiam na “roça” de mandioca para o sustento familiar. Nos dias atuais, com a falta de investimentos nesse setor, os pequenos agricultores de Caraparu ficaram à mercê dos atravessadores da região. Hoje, o tucupi é o produto mais comercializado na região.

O Seu Paulo, esclarece melhor a interferência do atravessador nessa região, quando fala de um agricultor que reside na vila da Maravilha, região de Caraparu. Esse agricultor, segundo Seu Paulo, pode ser considerado um atravessador na região:

A agricultura aqui era muito forte, a gente plantava até 32 tarefas e tirava de segunda a sábado. Vendia goma para o Mundoca lá na Maravilha, porque ele mexia com farinha de tapioca. O que aconteceu é que a venda ficou fraca porque ele baixava o preço da goma pra revenda dizendo que tava fraca a venda dele. Mas, a demanda da goma tava alta. Ele tava enricando na minha costa, porque ele queria comprar barato da gente (Relato de Seu Paulo por ocasião da pesquisa de campo para o mestrado em 2005).

Hoje, segundo informações junto aos agricultores locais, muitos colonos venderam suas áreas agrícolas para pessoas de outras regiões. Essas praticaram o desmatamento no intuito de prepararem a terra para a criação de gado, construções de granjas e olarias. Isto porque a Prefeitura de Santa Izabel, sob a administração de Edílson Abreu, após a gestão do Alderico Miranda, não deu continuidade aos poucos investimentos, deixando para segundo plano o apoio

financeiro aos pequenos agricultores. Por conta disso, muitas famílias “perderam” suas terras e muitos agricultores passaram à condição de assalariados, trabalhando para esses fazendeiros. Outros trabalham no sistema de “meeiros”.

Com relação a esse sistema, o Seu Lago explicou como ocorre tal processo em Caraparu:

O agricultor que já não tem mais terra pra plantar pede pra gente terreno emprestado pra fazer roça, ele planta uma tarefa³¹ pra ele e outra pra mim. O carvão também é em metade com a gente. O pessoal da colônia venderam tudo o que tem, agora eles querem voltar pra colônia e não tem roça, não tem terreno, como diz o ditado: quem vende o que tem pedir vem (Relato de Seu Lago por ocasião da pesquisa de campo em 2005).

Para os que ainda possuem suas roças, as dificuldades para a venda de alguns excedentes são constantes, como a mandioca não beneficiada que, segundo o Seu Paulo, tem sua produção para a venda em torno de 90 sacas por cada tarefa. No entanto, a presença do atravessador dificulta maiores ganhos no processo de comercialização do pouco excedente do produto para as feiras e supermercados de Belém. Para o Seu Paulo, o que falta é apoio financeiro e incentivo para a busca de demanda, sem os atravessadores que visam lucros exorbitantes. Por causa disso, muitos agricultores, como o Seu Lago e o Seu Paulo, “vendem a roça em pé” ou “vendem em saca”.

A expressão “roça em pé” se explica pelo fato de esses agricultores prepararem a terra para fazerem a plantação de “roça” de mandioca, sem, no entanto, participarem do processo de colheita que é feita pelo interessado na compra da mandioca. Esses compradores são pequenos agricultores da região que, por terem contratos com algumas redes de supermercados de Belém, compram a matéria-prima, fazem todo o processo e vendem o produto para essas redes de supermercados. Os agricultores locais chamam esses comerciantes de atravessadores. Com relação a esses contratos, o Seu Paulo declarou que:

“É por causa que tem alguém por eles pra ajudar a conseguir esse contrato, a gente não consegue porque é difícil arranjar contrato sem alguém pra ajudar”.

Diante desse cenário, tem-se evidenciado que a agricultura não constitui mais a única base econômica para os moradores de Caraparu, pois o comércio na orla do rio Caraparu, voltado para os visitantes, vem se constituindo como uma das alternativas de sustento familiar, na medida em que a maioria dos moradores está se dedicando a esse comércio, uns, como

³¹ Tarefa corresponde a uma determinada área de terra destinada ao plantio de produtos agrícolas. Segundo informações locais, uma tarefa corresponde a “cem braços de um homem” quando este os estende lateralmente.

declarou Jair, quando conversamos sobre esse comércio na orla, “é garçom, a mulher é na cozinha ou garçonete, os moleques juntam garrafas, trabalham no estacionamento reparando carro”.

Sobre essa questão, Carneiro (1994), ao analisar os projetos de colonização do Instituto Nacional de Colonização Agrária (INCRA) para a região Norte, ressalta que, a partir de 1985, as ações deste Instituto começaram a serem pautadas pelo Plano Nacional de Reforma Agrária, que abandonou as ideias ambiciosas de colonização em áreas novas, priorizando a regulamentação fundiária em áreas de conflito. Essa autora abre uma discussão em seu artigo referente à política do Estado em 1970 com relação à valorização e ao controle das terras agricultáveis. Tal política, segundo Carneiro, favoreceu aos pequenos agricultores o acesso à terra, mas, por outro lado, possibilitou também o acesso de grandes proprietários, nacionais ou estrangeiros, por meio de uma forte repressão do Estado às organizações dos rurícolas.

O papel do INCRA na região de Caraparu foi deficiente, na medida em que não somente viabilizou a penetração de fazendeiros como também abandonou os colonos à própria sorte quando, segundo esse agricultor, entregou a responsabilidade à prefeitura local. Neste contexto, a prefeitura do município de Santa Izabel do Pará estava sob administração do prefeito Alderico Queiroz de Miranda que, segundo relatos dos agricultores locais, investiu em alguns projetos comunitários, como a Feira do Produtor Rural, localizada na sede do município, mas tal projeto não viabilizou, financeiramente, esses colonos para que pudessem regulamentar e investir em suas terras agricultáveis, em vez de vendê-las para fazendeiros. Isto porque muitos agricultores da região, no dizer de Seu Paulo:

“Não tinha vez, porque tinha muita gente que dizia que era agricultor só pra conseguir uma vaga na feira pra vender seu produto, na realidade eles eram é atravessador”. (Relato de Seu Paulo, 2005).

Como exposto anteriormente, os relatos desses dois agricultores revelam a situação do pequeno agricultor na região de Caraparu no contexto em análise:

O pessoal venderam as terra pra dá estudo pros filhos. Depois que o INCRA abandonou e entregou pra prefeitura. Eles começaram a vender as terra achando que lá fora tava melhor pra viver, uns botaram comércio em Santa Izabel, outros ficaram sem dinheiro e sem nada, os filhos começaram a estudar e trabalhando empregado em Santa Izabel. Os meus filho botaram na minha cabeça pra mim vender o do Travessão pra eles irem pra Santa Izabel estudar, me arrependi porque acabou o dinheiro e fiquei sem a terra, aí veio o recadastramento do INCRA, aí só tinha direito quem era posseiro da terra. Aí eu fui lá e requeri a terra do pai da minha mulher, onde eu já morava como posseiro. Aí os irmãos da Lina cada um tirou um lote pra eles. Teve muito agricultor que perdeu o terreno porque não pagava imposto. Teve fazendeiro de fora que pegou lote de

terra pra criar gado na região. O meu é cadastrado no INCRA e no cartório. Eu já doei parte do terreno, é nove filho, nove lote. Eu dividi vinte metro por cem pra cada um, pra fazer a casa e a plantação. E a área da roça até a beira do rio é pra todos. Que é pra viverem disso, porque não tem estudo e nem sabe fazer outra coisa, vai plantar roça. Eu fiz um documento no cartório que enquanto existir herdeiro não pode vender pra ninguém, é pra passar de pai pra filho (Relato de Seu Lago por ocasião da pesquisa para o mestrado em 2005).

O que se percebe no dizer deste colono é um fenômeno social que vem se processando na atualidade com maior intensidade na região por conta da expansão capitalista no campo. Ou seja, em Caraparu o agricultor familiar, não tendo condições de manter sua propriedade, a vende para os fazendeiros de fora da região. Outros perderam suas terras por não pagar os impostos devidos. E assim ficam sem seus meios de produção e acabam trabalhando como “meeiros” nos terrenos agrícolas de parentes ou parceiros agrícolas, em que a produção é dividida entre os parceiros. Esse sistema é chamado em muitos interiores da Amazônia de “meação”.

Em conversa com Seu Paulo sobre a venda das terras dos colonos para os fazendeiros que especulam por um preço abaixo de valor de mercado, ele relatou que:

“Eles venderam por pensarem que ia ser diferente, pensava que iam pegar o dinheiro e ficar rico”. Seu Paulo informou que “os agricultores que tinha morrem e os filhos que ficam vendem a terra e trabalha no terreno de outros agricultores”.

O que se percebe é que nessa região os fazendeiros foram, aos poucos, se apropriando das terras dos colonos, deslumbrados com a questão monetária, pois o colono, não tendo o hábito de lidar com valores capitalistas, se deixa levar pela ilusão da riqueza capitalista, vendendo seu patrimônio para esses especuladores. Outra questão é que em Caraparu as terras são passadas para o filho que herda dos pais. Em conversa com Maria, filha de Seu Lago, sobre a herança das terras agrícolas, ela relatou o seguinte:

“O pai morre e fica pros filhos e assim por diante, meu pai dividiu em vida, de boca pros filhos”.

É muito comum na região o pai dividir a terra ainda em vida para os filhos que casam e constituem famílias no terreno dos pais. Em alguns casos, quando não há a divisão em vida, o filho constitui família e constrói sua casa no terreno do pai. O trabalho na roça é em parceria com o pai tanto no plantio quanto no cultivo, pois é uma forma do pai ter os filhos como suporte para ajudar na roça de mandioca. Esse fenômeno foi observado por Moura (1978, p.38), em seus estudos etnográficos sobre “Os herdeiros da terra: Parentesco e herança numa área rural”, num bairro chamado São João da Cristina, quando discorre sobre a “variação nuclear”. A autora nos diz que “trata-se da presença numa mesma propriedade cujo dono é o pai de duas famílias

nucleares de gerações diversas, paternal e filial (filho homem), resultando da permissão do pai para construir sua ‘casa de morada conjugal’ dentro de sua terra, cultivando para sua família nuclear em formação uma parcela de terra no mesmo local”. Moura (1978) destaca que estar-se diante de uma família extensa, já que, embora não habitando a mesma “casa de morada” do pai, o filho com sua família habita a mesma propriedade camponesa. Em Caraparu, essa estratégia também é uma forma de manter a tradição da agricultura familiar e a subsistência das famílias camponesas.

Com a crise agrícola na região, os colonos sempre encontram maneiras de subsistência da família e da agricultura tradicional. Outra forma que os colonos encontraram para manter a subsistência da família é “vender a roça em pé”, outra variação econômica mantida por eles por não terem subsídios dos órgãos públicos locais. Seu Lago me explicou esse processo:

“Os produtores ganham dinheiro vendendo as tarefa de mandioca para os produtores locais que tem mais condições, eles colhe a mandioca e ensaca para venda do produto”.

Outra questão também é que, segundo ele, o pequeno produtor vende a mandioca para o atravessador, que compra as sacas da mandioca e faz todo o processo, vendendo o produto, beneficiado, para os supermercados da cidade de Belém.

Enquanto observava Seu Lago “torrando a farinha” em seu retiro, ele relatou que vende a mandioca ensacada ou a tarefa para produtores da vila de Maravilha, que faz parte do Distrito de Caraparu. Outro exemplo é Dona Iracema, filha de Dona Deusa, que tem um retiro no quintal de sua casa. Eu presenciei várias vezes a preparação da farinha de mandioca neste retiro, e certa vez ela relatou que:

“Muitas pessoas não têm retiro, pede emprestado do outro que não tem, parceria, mas nem sempre tem algo em troca, Dona Rita [tia de Seu Lago] é um exemplo”.

“Pedir emprestado terreno” para o plantio da mandioca ou o retiro para o fabrico da farinha foi uma forma que o colono encontrou para manter a subsistência da família e manter seus vínculos com a terra que se constitui como patrimônio.

Dona Iracema, por exemplo, me informou que não tem mais área de roça, pois sua família vendeu para fazendeiros de fora da região, mas hoje, segundo ela, “trabalha em parceria”, em que o colono “pede emprestado” uma pequena porção de terra do dono da roça para plantar sua mandioca, quando chega o tempo da colheita o produto é dividido entre as partes. Frente a crise agrícola que assola a região desde a década de 80 e por ausência de outras opções melhores de trabalho e renda, os agricultores sofrem por conta das limitadas condições de trabalho, o que levou a criarem rearranjos econômicos como forma de subsistência da família, ora “vendendo a roça em pé”, ora “pedindo emprestado” terreno para o cultivo da

mandioca. Ora trabalhando nas olarias e nas fazendas das pessoas que compraram suas terras. Outros, como o Jair, sogro de Dona Iracema, trabalha “no negócio da beirada” alugando canoas para os turistas e, assim como ele, tem muitos parentes de colonos no comércio na orla do rio. Mas, como eles mesmos dizem:

“Eu não abandono a roça”, “ainda mexo com roça”.

As atividades na orla do rio, são nos fins de semana, que corresponde a sexta, sábado, domingo e segunda. E no verão amazônico, que vai de julho a dezembro, o comércio é mais intenso durante a semana e se estende pelo fim de semana. No dizer de Dona Iracema:

“Os moradores de Caraparu, vive da beira e da roça”³².

Percebi que a crise fundiária em Caraparu está levando os colonos a criarem rearranjos econômicos em que aquele que não tem mais terras para plantar “pede emprestado” para aquele que ainda tem terrenos agrícolas para o cultivo da mandioca ou aqueles que têm terrenos agrícolas, mas não têm o maquinário necessário para colher a mandioca “vende a roça em pé”, termo usado para expressar uma variação de arranjos econômicos que o colono encontrou para manter a tradição da agricultura familiar. Nobre (2007), ao apresentar o modo de vida dessas famílias evidencia a crise no modo de vida tradicional nessa localidade, impulsionada pela introdução das fazendas na região, cujos proprietários compraram grande parte dos terrenos agrícolas dos colonos e dos filhos do agricultor, pois, com a morte dos pais, os filhos herdaram a terra e acabam vendendo-as para os fazendeiros por um preço abaixo do valor de mercado.

Nobre (2007) ressalta que muitas famílias estão aumentando a renda familiar com o comércio na orla do rio, voltado para o turismo. Essa autora, postula que essas famílias ainda não abandonaram sua tradição econômica e, por esse motivo, vivem a tensão entre suas tradições agrícolas e uma outra forma de ganhos econômicos que gera lucros imediatos e, portanto, um aumento na renda familiar. Porém, este processo é preocupante, na medida em que a probabilidade de lucros imediatos e o pouco ganho advindo da “roça” faz as famílias de Caraparu terem a percepção de que “é mais fácil vender na beira do que mexer com roça”. As pessoas que participam da “venda na beira” são, em grande maioria, membros das duas maiores famílias que ainda residem na vila de Caraparu, quais sejam, as famílias Farias e Ferreira das Chagas, incluindo os cunhados, as cunhadas, os genros e as noras.

Nobre (2007) destaca que numa comunidade como a de Caraparu, as famílias de tradição agrícola dessa região “introduziram” os aspectos da mudança em suas vidas e estão lidando com esse processo a partir da criação de novos arranjos socioeconômicos em que a

³² Sobre “a venda na beira”, vê Nobre (2007).

“venda na beira”, voltada para os visitantes, está coexistindo com as atividades da “roça” na região de Caraparu. Segundo essa autora, muitos agricultores, por necessidades econômicas e sociais e pela falta de investimentos do governo local na agricultura, foram aos poucos “perdendo” suas áreas agrícolas para os fazendeiros de gado, de granjas e donos de olarias na região de Caraparu. E, assim, os colonos criam rearranjos econômicos como forma de subsistência da família, criando parcerias numa rede de solidariedade e reciprocidade baseada na parceria entre as famílias e os vizinhos.

Os vizinhos, que em sua maioria são parentes e “parceiros de roça”, “trabalham de metade” na produção da roça e no comércio na orla do rio. No dizer de Sahlins (1974), o parentesco viabiliza não somente a ajuda mútua, mas também a produtividade. E esse processo é visto na região pela “meação” com os “parceiros de roça”, como são chamados pelo próprio colono de Caraparu, e no manejo da farinha de mandioca. Muitos ainda trabalham como empregados nas fazendas ou nos terrenos agrícolas. E aqueles que ainda têm suas áreas agrícolas salvaguardar, realizando o loteamento para os filhos, com a garantia de não poder vender, o que mantém a permanência da tradição da agricultura familiar para gerações futuras.

Vejamos como se dá o cultivo das terras agrícolas. O processo se inicia com a derrubada da mata por meio das queimadas, formando clareiras a céu aberto, que são geralmente interligadas por caminhos de difícil acesso. Os pequenos agricultores da localidade possuem, ou “pedem emprestada”, uma tarefa de terra para plantar, geralmente distante do núcleo da vila de Caraparu. Segundo um antigo agricultor, a maioria das famílias que “pede tarefas de terras para plantar as utilizam sem nenhuma garantia de troca que possa beneficiar o dono das terras. Isto porque são pequenos agricultores da comunidade que plantam para garantir o sustento familiar. Esse processo em Itapuá é descrito por Maués e Motta-Maués (1999) como “ciclo de trabalho na roça” com etapas de atividades que vão desde a preparação do terreno até o fabrico da farinha de mandioca.

No contexto das áreas agrícolas, a parceria ocorre de duas formas: na primeira, o agricultor fornece parte de suas terras, identificadas por eles por “tarefa”, àqueles que não têm terra para semear, cabe a este roçar, queimar e limpar a área para o plantio. A colheita é feita pelos dois parceiros com a divisão entre partes iguais. Assim como em Itapuá, nos estudos de Maués e Motta-Maués (1999), Cândido (1979) também irá identificar esse processo entre os “caipiras” do interior de São Paulo, tal qual na região de Caraparu, como “meação”. A outra forma de parceria identificada na área agrícola de Caraparu, tal como em outras regiões do Brasil, como salienta Diegues Junior (1979), é o “empréstimo de tarefa”, com a permissão do

uso da terra para o plantio de pequena roça de mandioca, sem maiores benefícios econômicos para o dono da terra que fez o empréstimo.

Cândido (1979) argumenta que o sistema de parceria é um recurso não só do grande e médio agricultor, mas também do pequeno agricultor que não tem recursos financeiros para semear sua área agrícola. Esse autor, em sua área de estudo, identificou, entre outras modalidades, o fazendeiro, o sitiante, o parceiro e o colono. Na região de Caraparu, não há uma distinção concreta entre essas duas últimas modalidades, pois o que se percebe é que o parceiro, mesmo em contextos distintos, é identificado sempre como colono ou agricultor.

Dependendo do tamanho do espaço, o agricultor chama de “tarefa” onde plantam, entre outras variedades de produtos, a mandioca cuja folha, a maniva, na culinária paraense, é ingrediente principal de um dos pratos mais apreciados pelo paraense, a maniçoba, a pimentado-reino, a banana e o mamão. O período para a colheita da mandioca está em torno de oito meses a um ano, sempre semeando e colhendo na época da estiagem, pois no inverno amazônico a mandioca não resiste aos períodos de longas chuvas. Por ocasião da pesquisa de campo em 2018, descii o rio Caraparu com o Jair de canoa a remo, em direção a vila do Lago, fomos até o retiro de Seu José (60 anos), um agricultor antigo da vila do Lago. Seu José estava trabalhando com o filho no fabrico da farinha de mandioca, perguntei a ele como é o processo de plantio e colheita da mandioca e, enquanto descascava a mandioca, ele relatou o seguinte:

“A mandioca dura nove meses pra colher, de plantar é lua nova se plantar na lua cheia só vai dar varão aí não presta”. Eu faço uma saca e meia por semana, a gente vende a gente come, vendo três lata a quatro lata, eu tenho uma venda aqui, eu vendo em quilo”. (Relato de Seu José, 2018).

“Meus filhos me ajuda a fazer farinha tão tudo casado, faço farinha toda semana, eu vivo de farinha e dum comerciozinho que tenho aqui, a terra é do meu sogro, eu ajudo ele e ele me ajuda”. (Relato de Seu José, 2018).

Se evidencia, nos dizeres desse colono, a forma de organização econômica presente na região, baseada na ajuda mútua entre os grupos domésticos. O termo “ajuda”, nesse contexto, expressa reciprocidade e solidariedade entre os colonos que lidam com a roça.

Dona Maria (74 anos) é uma experiente agricultora na vila do Lago, lida com a roça desde os 10 anos de idade, seus filhos que constituíram famílias residem em sua propriedade e ajudam com a lida na roça. No mesmo dia que conversei com o Seu José, fui até a casa de sua vizinha, Dona Maria, conversamos sobre os seres sobrenaturais e sobre a lida na roça e, ao ser indagada sobre os horários em que os colonos costumam lidar com a roça, ela relatou o seguinte:

“O horário de trabalhar na roça começa às 4 horas da manhã e para meio dia, na minha época não tinha essa arrumação de não respeitar os horários”.

Entende-se que o dia para o colono se inicia muito cedo, ainda de madrugada, e os horários de “meio-dia” e “seis da tarde” são considerados as horas mortas, pois nesses horários os encantados estão vagando pelo rio e pela mata que são os lugares onde vivem e, portanto, o colono deve temer e respeitar esses horários para não serem molestados por uma entidade.

Sobre essa questão, apresento aqui o conceito de “liminaridade”, em Tuner (1974), para então entender esta concepção chamada pelos colonos de “horas mortas”, ligadas ao espaço do rio e da mata onde habitam as entidades que permeiam o imaginário dos moradores de Caraparú. São entidades que se situam no meio, ou seja, na fronteira entre o mundo visível e o mundo invisível do sujeito. Em outras palavras, são entidades liminares. Para Tuner (1974) os atributos de liminaridade, ou de pessoas liminares, são necessariamente ambíguos, uma vez que estas pessoas se furtam ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. Tuner (1974, p.117) destaca que “as entidades liminares não se situam aqui nem lá, estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais”. Esse autor enfatiza ainda que a liminaridade frequentemente é comparada à morte, à invisibilidade, à escuridão. Então, diria que os encantados do fundo e da mata são seres liminares, pois situam-se no meio, na fronteira ligados à invisibilidade, recebendo atributos humanos e não-humanos no mundo imaginário do colono.

Portanto, essas entidades liminares saem de seu mundo invisível nas chamadas “horas mortas”, “meio-dia” e “seis da tarde”, para fazer seus trabalhos ritualísticos, ou seja, situam-se no meio, na fronteira entre manhã e tarde. Os colonos da região respeitam esses horários e evitam adentrar a mata ou o rio nesses horários.

A figura 23 mostra Dona Maria em sua roça de mandioca na vila do Lago e a figura 24 mostra Seu José no retiro, me concedendo a entrevista.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 23: Dona Maria, agricultora em sua roça de mandioca na vila do Lago.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 24: Seu José descascando a mandioca em seu retiro para o preparo da farinha de mandioca.

Segundo os agricultores locais, os tipos de mandioca mais consumidas na região são a “amarela”, a “santo antônio”, a “branca” e a “manteiguinha”. Os agricultores cultivam seus produtos, obedecendo ao ritmo dos fenômenos da natureza, sempre semeando em períodos de “lua nova”, “cheia” e “quarto crescente”. Segundo os saberes locais, “minguante não porque

mingua a plantação”. O “trabalho na roça” sempre começa muito cedo. Neném, filha de Seu Paulo é uma jovem agricultora, hoje casada continua a residir na propriedade agrícola de sua família. Esta jovem me concedeu uma entrevista quando estive, pela primeira vez, na propriedade de seu pai, em 2005, para observar o fabrico da farinha de mandioca. Ela relatou que o trabalho na roça de seu pai se inicia muito cedo.

A lida começa seis horas, a gente toma um café simples porque não tem dinheiro pra comprar pão todo dia, vai trabalhar na roça aí quando é nove horas a gente vem atrás da merenda, é o costume daqui. A merenda é charque com chibé³³ e caça, as vezes é veado, quando, cutia, tatu. Quando é muito longe a roça a gente leva a merenda. Onze horas a gente volta do serviço, quando não estudava, uma hora voltava de novo pro serviço, aí quando era quatro horas da tarde a gente voltava pra casa. Hoje a gente não volta mais porque estuda. (Neném, relato colhido em 2005 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Entendo que, quando essa jovem diz “onze horas a gente volta do serviço, uma hora voltava de novo pro serviço, aí quando era quatro horas da tarde a gente voltava pra casa”, os dizeres dessa jovem apontam para um processo recorrente entre as famílias de agricultores da região, uma vez que o respeito às entidades protetoras da mata e do rio e o temor de serem molestados por elas os fazem produzir um imaginário em que narrativas, como “tudo tem sua mãe e deve-se respeitar”, circulam nos dizeres dos agricultores da região. Esses dizeres são transmitidos de geração em geração. E mesmo os mais jovens respeitam esses horários. O que percebi é que o agricultor prepara a terra, cultiva e colhe, obedecendo às horas mortas. “tudo tem sua mãe” expressa a ideia de proteção, cuidado, em que a mata e o rio, que são os espaços de trabalho do agricultor, têm um protetor que, simbolicamente, corresponde à mãe protetora. Mas essa questão será mais bem discutida no terceiro capítulo.

O colono Jair, residente na vila do Lago (47 anos), ao ser questionado sobre essas horas, disse que:

“Eu cresci ouvindo essa história, hora de seis hora e meio dia não é hora de tá no mato, na beira do igarapé, tem que pedir licença pra mãe do mato, pegar peixe tem que pedir licença, tomar banho, tudo isso tem que pedir licença” (Relato colhidos em campo de pesquisa em 2018).

Ao ser questionado do porquê de respeitar esses horários, a resposta é sempre:

³³ Chibé é uma comida paraense muito comum no interior dessa região. Ele é preparado com farinha e água, em que se coloca em um prato por um pequeno intervalo de tempo para que a farinha com água possa “tufar”, ou seja, aumentar de volume. Após este processo, o chibé está pronto para ser servido com charque, peixe seco ou camarão seco.

“Num é bom tá nesses horário na mata”. Ou “eu não gosto de pescar nesses horário”.

Em outras palavras, as narrativas que circulam entre os agricultores da região indicam a prática de rituais que, historicamente, foram instituídas entre as famílias já há bastante tempo, ou seja, são práticas que são constituídas por um imaginário em que o colono acredita que desrespeitando esses horários sofrerá sanções dos seres míticos. Essas narrativas são transmitidas entre os agricultores antigos da região. E estes repassam esses saberes para os filhos, netos e bisnetos, fazendo circular narrativas que reafirmam tais práticas.

Com relação ao processo do manejo da farinha de mandioca, em Caraparu, a preparação da farinha começa entre 4:30 da madrugada e 7:00 horas da manhã e vai até as 15:00 horas: “Isso se for uma saca e meia de mandioca”. Preto, um jovem, já com a experiência de um agricultor antigo, descreve com precisão o manejo da farinha de mandioca, conforme figura 25.



Fonte: Nobre, 2005

Figura 25: Ao fundo Dona Dora e seu filho menor e em destaque seus filhos, Neném e Preto no manejo da farinha de mandioca no retiro em 2005.

Existe dois tipos de farinha, a farinha d'água e a farinha seca. Para o preparo da farinha d'água, qualquer mandioca serve, ela é colocada de molho três dias se for nova, ela tando dura é oito dias no molho. A farinha seca é feita da mistura da mandioca dura com a mole. Primeiro seva a dura, depois de espremdida tira a da água e mistura com a sevada, aí põe no tipiti para espremer a massa e tirar o tucupi. Aí coloca na caixa para coar dentro da peneira e daí para o forno, depois põe na

gareira, que é o local onde a gente deposita a farinha já pronta. A farinha d'água é assim, primeiro amassa a mandioca com a mão, põe na gareira e depois no tipiti, aí quando já tiver bem espremida, põe na peneira para coar e aí começa a torrar no forno (Relato de Preto, colhido em 2005 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Importa dizer que a produção da farinha é feita para o consumo com poucos excedentes para a venda. Geralmente, essa farinha é vendida para pessoas da comunidade que não possuem terrenos para plantar e para pessoas de fora da comunidade que encomendam para consumo familiar. Esse jovem agricultor relatou que:

“Às vezes a gente fica aperreado sem farinha pra consumo, e faz toda semana, porque vem um e compra uma lata, vem outro e compra outra lata, aí fica sem farinha e tem que pôr a mandioca de molho pra fazer mais pra gente mesmo”.

Desse modo, verifica-se, assim como nas sociedades tribais estudadas por Sahlins (1974), que a produção é organizada pelas famílias e principalmente para atender, em grande parte, as exigências familiares. Isto não significa que elas não produzam para troca econômica no intuito de adquirir o que precisam em termos de bens de consumo. Para Sahlins (p.118), “o interesse na troca permanece como um interesse de consumo, e não como um interesse capitalista”.

O “trabalho na roça” tem a mulher como um papel importante nesse processo de parceria. Isto é perceptível nos relatos de uma antiga agricultora, Dona Dora (esposa de Seu Paulo). Esta senhora é uma experiente agricultora trabalha na roça com seu esposo, filhos e filhas.

“Eu sou dona de casa, mas eu capino, eu coivaro, faço carvão, farinha. A minha filha não gosta do trabalho de casa, mas ela faz de tudo na roça. Ela capina, coivara, faz farinha, carvão, trabalha na diária pros colono aqui da região”.

Esses dizeres apontam para um discurso que sustenta o homem como a figura dominante do núcleo familiar. Isto porque o que se verifica no dizer dessa agricultora é a presença da divisão sexual do trabalho, em que as tarefas são bem definidas de acordo com o gênero. A função da mulher nesse contexto está ligada às tarefas de casa. Ela é a “dona de casa”, cuida da casa e dos filhos.

Já o agricultor tem sua função ligada às tarefas da roça, além de ser o provedor da família. Mas, quando essa agricultora fala “eu sou dona de casa, mas eu capino, coivaro, faço carvão e farinha”, o operador argumentativo “mas” indica que, apesar da agricultora ter a

incumbência das tarefas de casa, ela também é capaz de fazer o papel do homem na lida da roça. Verifica-se que esse operador se repete na fala dela, ao deixar claro que:

“A minha filha não gosta do trabalho de casa, mas ela faz de tudo na roça. Ela capina, coivara, faz farinha, carvão, trabalha na diária pros colono aqui da região”.

Isso indica que, no processo de produção, colheita e manejo da farinha de mandioca, a mulher e o homem do campo têm uma relação de parceria na “lida na roça” e não somente de ajuda.

Entretanto, as narrativas que circulam entre os agricultores apontam para um dizer em que a “lida na roça” é responsabilidade do homem, em que a mulher/agricultora o auxilia em todo o processo. Ou seja, quando ela não assume seu papel como “dona de casa”, o compensa com a “lida na roça”. Melhor dizendo, entre os membros das famílias de agricultores de Caraparu, a “lida na roça”, no dizer dos colonos, é “trabalho de homem”. Abro um parêntese aqui para informá-los de que esse dizer aponta para um “já-dito” da ordem de uma ideologia patriarcal, que segundo Orlandi (1994) produz o efeito de evidência, sustentando-se, sob o já-dito, os sentidos institucionalizados, admitidos como “naturais”. A função do agricultor na “lida diária” é descrita por eles da seguinte forma:

“O serviço do homem é brocar e derrubar a mata, broca por baixo e deixa só os paus alto e depois vai, leva o machado corta o pé do pau e deixa ele virar e depois de derrubado, deixa quatro dia de sol e toca fogo” (Relato de Seu Paulo, colhidos em 2005 por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Esses dizeres revelam uma divisão de funções e tarefas na tradição agrícola familiar que, historicamente, tinha como mão de obra básica a figura do homem agricultor. Desse modo, entende-se que o colono, a partir de uma memória social constituída, faz projeções imaginárias, em que a “lida na roça” é “tarefa de homem” e em que a mulher apenas o auxilia na lida. Isto se dá a partir da relação dele com o “outro” e com o contexto sócio-histórico em que foi produzido o discurso. Com efeito, o que se percebe em Caraparu é a figura da mulher agricultora como parceira nesse processo. Dona Rita (99 anos) é uma antiga agricultora da região, e como já dito em capítulos anteriores, descendente dos primeiros habitantes de Caraparu que, apesar de estar aposentada como agricultora, ainda vive da roça, pois os filhos e os netos a auxiliam com o trabalho na roça e com o fabrico da farinha de mandioca. Sentada na varanda de sua residência, por ocasião da pesquisa de campo em 2018, quando indaguei sobre o trabalho na roça e sobre os seres míticos que habitam o ambiente de rio e mata, ela relatou o seguinte:

“Tenho roça no Jurupari³⁴ a coisa mais sacrificada na vida da gente é a roça, trabalho com roça desde a época do meu pai, faço farinha de 15 em 15 dias ou de 8 em 8 dias”.

“Começava as sete da manhã, quando o sol tava empinado, é meio-dia, aí parava e voltava 1 hora para roça”.

“Nosso horário é das sete da manhã até antes das seis da tarde”.

Quando perguntei se ficava até as “seis da tarde”, ela expressou admiração e disse de imediato: “não senhora”. O espanto desta senhora diante de minha pergunta está relacionado às horas mortas já descritas anteriormente. Os colonos têm o respeito pelas horas mortas, pois, como já dito, o imaginário produz uma realidade que os faz acreditar que podem sofrer sanções se descumprirem as leis dos encantados.

Dona Rita tem papel de destaque em sua família na medida em que é a proprietária das plantações de mandioca, herdada de seu pai. Por ser viúva desde muito cedo, esta senhora ainda tem o domínio sobre o seu grupo doméstico, composta por filhos, netos, bisnetos e genros, em que todos participam da produção da farinha de mandioca. No seu grupo doméstico observei que Dona Rita é a matriarca da família. No entanto, não posso considerar que em Caraparu o “trabalho na roça” seja concebido como tarefa feminina, como verificado por Maués e Motta-Maués (1999) em Itapuá, pois na região de Caraparu essa tarefa, nas formações imaginárias do sujeito, é considerada “trabalho de homem”. Isto é perceptível na fala dos próprios colonos, quando se referem a essa atividade sempre no masculino, não como “a dona da roça”, como em Itapuá, mas como “o dono da roça”.

Desse modo, compreendo que a figura do agricultor é importante no preparo da terra para o plantio, pois o trabalho pesado é feito por ele. No entanto, as tarefas da mulher são indispensáveis, na medida em que é ela quem dá continuidade ao processo, atuando ao mesmo tempo como “dona de casa”, nos afazeres domésticos, e como parceira do marido durante todo o processo do preparo da terra para o plantio, culminando com o fabrico da farinha.

Nessa perspectiva, Sahlins (1974) enfatiza que as famílias são constituídas para a produção por meio da divisão sexual do trabalho, em que as tarefas são realizadas com o trabalho conjunto do homem e da mulher. Com efeito, entre as famílias de Caraparu, as relações de produção acontecem entre marido e mulher e entre pai, filhos, filhas e afins. A venda do tucupi e da farinha é deixada a cargo da mulher e suas filhas, enquanto a venda da mandioca não beneficiada é de responsabilidade do homem e de seus filhos.

³⁴ Vila pertencente ao Distrito de Caraparu.

Importa dizer que, durante o processo de produção da farinha de mandioca, homens, mulheres, filhos, netos e vizinhos constroem espaços de sociabilidade como forma de lazer. Nessa direção, nas áreas agrícolas e na vila existem os “quintais”, onde estão as unidades de produção familiar, chamados de “retiro”, como já mencionado. Nesse espaço, os colonos, ao mesmo tempo em que trabalham, constroem relações de sociabilidade como forma de descontração que os aliviam da carga de trabalho que inicia desde muito cedo. E apesar da especulação imobiliária atingir parte desses quintais, neles as relações de vizinhança ainda são perceptíveis, permitindo, dessa maneira, certo tipo de sociabilidade entre vizinhos, na medida em que há a cooperação mútua entre as famílias vizinhas tanto na produção da farinha de mandioca quanto na “lida” diária. Cândido (1979) salienta que a ajuda mútua é um fator integrante da sociabilidade de um determinado grupo. Ele acrescenta ainda que a estrutura fundamental da sociabilidade está no agrupamento familiar, vinculada pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de cooperação mútua e pelas atividades ligadas à prática lúdico-religiosa, conforme figura 26.



Fonte: Nobre, 2005

Figura 26: Maria, seu filho, suas sobrinhas e, ao fundo, Seu Lago no manejo da farinha de mandioca no retiro.

Tal qual a análise de Cândido (1979), os aspectos da sociabilidade são perceptíveis entre esses colonos na medida em que esses elementos são evidenciados não só na prática religiosa, mas também nesses quintais, onde não apenas se concentram diversidades de espécies de

árvores frutíferas, tais como mamão, laranja e maracujá e animais domésticos, mas também os “retiros”. Esses retiros são utilizados em cooperação mútua, pois aqueles que não os possuem “pedem emprestado” para os proprietários dessas unidades de produção familiar. Em torno desses retiros, as pessoas se reúnem durante o manejo da farinha de mandioca e do tucupi, para conversar com os amigos, aparentados e afins, para pôr as notícias em dias, escutar suas músicas preferidas e até mesmo para contar os “causos” de agricultores que, ao adentrarem a mata para caçar, foram “mundiados” pelo curupira. Ou de pessoas da vila de Caraparu, que suspeitam transformarem-se em Matinta Perera.

Até aqui procurei descrever como as famílias de agricultores estão organizadas socialmente, sua origem histórica, social, econômica e cultural e como os grupos domésticos se organizam em torno do trabalho na roça. O objetivo dessa descrição etnográfica foi evidenciar a relação dos colonos com suas práticas econômicas em um ambiente onde coexistem humanos e não-humanos. Na seção seguinte discutirei os conceitos ligados ao mundo mítico amazônico de rio e de mata e as entidades que fazem parte da formação imaginária do sujeito.

2.3 O MUNDO MÍTICO AMAZÔNICO: ENCANTADOS E ASSOMBRAÇÕES

Nesta seção levarei o leitor a fazer um passeio pelo mundo mítico amazônico das entidades, que habitam os rios e as matas da região amazônica. Apresentarei os conceitos de “Mito”, “Encantado”, “Pajelança cabocla”, “Ritual xamanístico”, “Assombração” e o “Fado”. Meu objetivo é apresentar ao leitor as entidades míticas que fazem parte do imaginário do sujeito amazônida. Para a discussão sobre os encantados, o ritual xamanístico e a pajelança cabocla, usarei como referências principais os trabalhos etnográficos, significativos, de Heraldo Maués, Angélica Motta Maués e Gisela Macambira, realizados na comunidade de Itapuá, localizada no nordeste da Amazônia paraense.

A partir desse momento levantarei algumas discussões sobre os conceitos supracitados. Mas antes explicarei ao leitor, a priori, as categorias “bichos do fundo” e “bichos da mata”. Nas concepções locais esses termos fazem referência, respectivamente, às entidades sagradas que habitam o fundo do rio Caraparu e as matas da região. Para os moradores locais, o rio Caraparu e as matas da região são espaços considerados sagrados, onde vivem, respectivamente, o Boto, a Oiara, a Cobra coral encantada, o Curupira e a Anhangá, sendo este último pouco presente no

cotidiano dos colonos. Esses lugares são denominados de “encante”, a morada dos encantados, denominados pelos moradores locais de “bichos”. O encante é um lugar considerado sagrado, pois é um espaço onde sempre se deve “pedir licença” para adentrar. O rio e a mata são espaços onde os moradores respeitam e temem qualquer mal vindo dos encantados, se caso desrespeitar o espaço sagrado dos “bichos” do fundo e da mata, considerados entidades protetoras dos rios e das matas, ou seja, a “mãe do rio” e a “mãe da mata”, termo que será discutido no capítulo três.

Retomo aqui o que Eliade (2001) afirma quando destaca que na dinâmica da religiosidade o espaço sagrado ocupa um lugar fundamental, pois é o lugar da manifestação da divindade, a qual, por sua vez, torna sagrado o espaço. E, no contexto amazônico, as práticas e os ritos do catolicismo popular representam na cultura cabocla amazônica, uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas que, segundo Maués (2005), se somarmos à diversidade religiosa indígena com seus mitos e crenças, teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas.

Referencio aqui o antropólogo Heraldo Maués como um dos grandes pesquisadores sobre encantaria amazônica. Maués (2005), em seus estudos em Itapuá, pertencente ao município de Vigia-Pará, destaca que as pessoas se declaravam católicas sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas às práticas do catolicismo popular que praticam. O autor nos diz que este catolicismo está centrado na crença e no culto dos santos. Sobre essa questão, Wagley (1957), em sua etnografia sobre uma comunidade amazônica, postula que todo pajé professa ser bom católico e fiel devoto de seu santo padroeiro. Segundo o autor, na Amazônia, não houve uma fusão completa entre o catolicismo e os remanescentes dos ritos religiosos nativos, em vez disso a crença nos pajés e seus espíritos existe simultaneamente com o catolicismo e o culto dos santos.

Em Caraparu, quando entrevistei o curador local, o Seu Manduquinha, em sua residência, observei um altar com os ritos do catolicismo popular e a imagem da santa padroeira da vila. Mas ele relatou que se converteu à religião protestante. Percebe-se que entre os habitantes de Caraparu, existe esta crença simultânea descrito por Wagley (1957). Pois os colonos se declaram católicos praticantes, mas, ao mesmo tempo, têm a crença nos seres sobrenaturais. E tal qual os ritos católicos, estes colonos seguem os ritos dos encantados, entidades da pajelança cabocla, que ditam as regras de convivência no ambiente de rio e mata de onde o colono retira seu sustento.

Wagley (1957) nos diz que as duas correntes, o “pajeísmo” e o catolicismo popular, não entram em conflito, cada uma delas serve seu próprio objetivo. No entender do autor, os santos

velam pelo bem-estar geral da comunidade e, através do mecanismo da promessa, concedem favores e até mesmo curas. Desta forma, os colonos de Caraparu têm a crença nos ritos e mitos do catolicismo popular e nas entidades míticas.

Eliade (2002), em seus estudos sobre “Mito e Realidade”, destaca que os mitos não são vistos como fábulas ou ficções pura e simplesmente, mas sim como realidade. Segundo esse autor, as histórias míticas dos povos primitivos não eram fábulas morais, mas eram a própria história do mundo, sua criação e sua existência de fato. O mito, afirma Eliade (s/d, p.12), “é considerado uma história sagrada e, portanto, uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades (...) o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas”. Eliade (2002, p.55), em “Imagens e simbolismo”, afirma que “narrando ou ouvindo um mito retomamos o contato com o sagrado e com a realidade, dessa maneira ultrapassamos a condição profana a situação histórica”. Em outras palavras, da narrativa mítica se tira uma lição, pois a narrativa é uma experiência ritual.

Câmara Cascudo (2012), em seus estudos sobre a “geografia dos mitos brasileiros”, destaca que os mitos brasileiros vêm de três fontes essenciais, Portugal, Indígena e África. No entanto, o autor nos lembra que o elemento branco colonial foi o responsável pela maioria dos mitos. Senão em volume, mas em força modificadora em ação contínua. Nenhum mito se imunizou do prodígio contato e todos trazem vestígios, decisivos ou acidentais, sempre vivos, do “efeito” português. Portugal era, geograficamente, histórica e etnologicamente, um resumo da Europa. Câmara Cascudo (2012) ressalta que as conquistas de Portugal na Ásia e África trouxeram-lhe mais lendas que especiarias. Mas tudo era entregue a uma constante elaboração popular que desfigurava o material longínquo. Com o colono branco vieram mitos de quase toda a Europa, diversificadores e correntes no fabulário lusitano. O autor destaca que, em relação aos mitos Tupis, a influência portuguesa não consegue os deformar por inteiro, mas os popularizou velozmente. Câmara Cascudo (2012) nos diz, ainda, que a teoria Tupi alargou o âmbito de seus adeptos nas noites escuras, o pavor passava das malocas indígenas para as casas-grandes, onde os colonos abriram os olhos “espavoridos para a treva” cheia de curupiras e lobisomem.

Voltarei, a partir desse momento, às discussões para os conceitos de “Encantado”, “Pajelança cabocla” e Ritual xamanístico”. No entender de Maués (2005), as concepções relativas ao catolicismo popular são comuns aos caboclos e à grande parte dos católicos populares de outras regiões, inclusive dos grandes centros urbanos, há elementos na religião do caboclo amazônica que são particulares dessa parcela da população. Essas concepções, segundo Maués (2005), dizem respeito, mais em particular, à pajelança cabocla, que tem como crença

fundamental a concepção dos encantados. Cavalcante (2008) destaca que na Amazônia o xamanismo recebe a denominação de pajelança cabocla, uma vez que a pajelança indígena está em constante processo de mudança desde o processo de ocupação das terras pelo europeu e posterior ao contato com os grupos de origem africana, resultando em uma grande mistura que ajudou definir a forma das atuais práticas religiosas do Brasil. Na Amazônia a pajelança cabocla está fundamentada na crença nos encantados que são “a gente do pajé”³⁵.

De acordo com Maués (2005), os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem, segundo Maués (2005), certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes e princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis do mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e segundo Maués também de origem indígena africana, baseado em entidades como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos.

Os encantados são “invisíveis aos olhos dos simples mortais”. Eles são pensados, destaca Maués (2005), em três contextos, recebendo nomes diferentes. São chamados “bichos do fundo”, quando se manifestam em rios, igarapés, sob forma de cobra, peixes, botos e jacarés. Eles são perigosos, pois podem provocar mau-olhado se incomodado em seu lugar de morada, o encanto. Se manifestarem-se sob a forma humana nos manguezais ou nas praias, são chamados de oiaras. Nesse caso eles parecem como pessoas conhecidas e podem levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação são os “caruanas”, guias ou cavalheiros. Para Maués (2005), ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

Tem-se ainda os “bichos da mata”, que são (a) o Curupira e o Anhangá, trata-se de seres perigosos e podem causar o “mau-olhado” nas pessoas ou mundiá-las, ou seja, fazê-las se perderem na mata. Isso acontece com o caçador que tem o costume de caçar a mesma caça constantemente. No entender de Maués (1995), se por um lado os encantados são temidos pelos males que causam às pessoas, ao se manifestarem como bichos, oiaras, anhangás e curupiras, por outro, eles também podem fazer o bem, quando surgem como caruanas nos trabalhos dos pajés, pois têm poderes de curar os doentes. Ele acrescenta ainda que as ações maléficas dos encantados podem ser vistas, em certos casos, como forma de castigo contra possíveis abusos cometidos pelo indivíduo. Galvão (1953, p.5) postula, em seus estudos sobre “a vida religiosa

³⁵ A expressão “a gente do pajé”, na concepção amazônica, está relacionada aos guias do pajé que fazem parte do ritual xamanístico.

do caboclo amazônida”, que o conceito de “encantado” deve sua possível origem “a crenças populares que o colono português ou europeu fundiu às do habitante indígena ou mestiço. Ao mesmo tempo, adaptam-se à cultura contemporânea, desligando-se do corpo de ideias religiosas a que pertenciam primitivamente.” Segundo o autor, o caboclo amazônida acredita que o fundo dos rios, igarapés ou lagos seja habitado pelos “companheiros do fundo”, criaturas muito alvas e louras de um “reino encantado”.

Galvão (1953) nos diz que esses “companheiros” têm poderes espirituais e podem ser controlados pelos pajés que os transformam em seus auxiliares na realização de curas ou na prática da feitiçaria ou atos mágicos. O autor salienta que uma das concepções básicas que definem o tempo de relações entre o homem e os “bichos visagentos” é a crença em sua malignidade ativa ou potencial. Galvão (1953, p.9) postula que “isso não exprime uma simples atitude de antagonismo entre o homem e o ambiente que o cerca, mas se apoia na ideia de que os seres sobrenaturais controlam ou dominam um setor do meio”. Segundo o autor, os “bichos visagentos” pertencem à categoria de entidades protetoras da natureza, relativamente inofensivos, se não provocados, mas tornam-se malignos para o homem diante de qualquer abuso.

Galvão (1953) destaca que esses seres se distinguem dos santos do catolicismo popular que são criaturas benévolas, estreitamente ligadas ao homem e não identificadas ao ambiente físico. Na concepção do autor, os processos pelos quais o caboclo lida com essas duas ordens de divindades são diferentes, pois os santos são propiciados através de orações, promessas e festas, os “bichos visagentos” são evitados ou afastados por meio de práticas rituais que não funcionam como meio de comunicação, mas têm efeito de fórmulas mágicas. Galvão (1953, p.9) nos diz que “essas duas ordens de divindades não resultam em duas ordens de religião, tampouco levam a contrastes entre uma religião e superstição populares na mente do caboclo compõem um todo, sua religião.”

Em Caraparu, tal qual as observações de Galvão (1953), diria que o termo “companheiros do fundo” recebe outra denominação: “bichos do fundo”. Tal qual a etnografia do autor, entre os colonos de Caraparu a relação do sujeito com os santos do catolicismo popular está baseada na promessa, nas festas rituais e no respeito à divindade. E a relação desse colono com as divindades que habitam o fundo dos rios e as matas da região é de respeito e de temor. Existe uma relação de reciprocidade entre eles, em que o encantado protege o ambiente de trabalho do colono e este, por sua vez, segue as normas ditadas pela entidade, que são os donos dos espaços. Quando as regras de convivência entre o encantado e o colono são quebradas pelo colono, que teima adentrar a mata ou o rio sem “pedir licença” ou captura a mesma caça várias

vezes, ações maléficas são lançadas ao colono e este se protege através das práticas rituais e das sessões de cura realizadas no ritual xamânico.

Esses males são a “flechada de bicho” e o “mau-olhado de bicho”. A ambiguidade dos encantados, na concepção de Maués e Villacorta (1998), surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais. Pois são “invisíveis”, podem manifestar-se sob forma humana ou animal e ainda incorporar em pessoas comuns, apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Maués e Villacorta (1998) revelam que não é a alma ou o espírito do encantado ou caruana que se incorpora no pajé, mas é o encantado por completo (espírito e matéria). Segundo os autores, “como isso se dá, ninguém sabe explicar, não adiante perguntar”.

Pode-se dizer que existe uma homologia e uma complementariedade entre santos e encantados, nas crenças e representações do caboclo amazônida. Nessa direção, Maués (2005) corrobora tal assertiva de Galvão (1953), quando nos diz que essas entidades se situam em polos opostos no mapa cognitivo dessas populações. Os santos no altar e os encantados no fundo. A todas essas crenças correspondem práticas que se traduzem em formas de culto, festas e rituais. No entender de Maués (2005), só os santos são objetos de culto e esse culto se expressa por meio de festas. O autor dirá que, aos encantados, além de não se prestar culto, não se fazem festas, mas a eles estão associados importantes rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura. O caboclo amazônida presta culto aos santos católicos, nas suas residências. Em algumas casas, inclusive as dos pajés ou curador, existem oratórias com várias imagens de santos. Em alguns casos, os praticantes da pajelança, inclusive os pajés, identificam-se como católicos. Isto foi perceptível por Maués (1995), em Itapuá, e por mim em Caraparu.

A pajelança cabocla, segundo Maués (1995), é uma forma de xamanismo em que a incorporação de entidades, conhecidas por encantados ou caruanas, se dá por meio do pajé, quando entra em transe ritualístico e passa a realizar trabalhos, objetivando a cura de doentes acometidos por males de diversas origens. Os mais comuns são aqueles praticados por encantados que vivem no fundo dos rios e igarapés e os que vivem na mata. Para esse autor, os encantados não se manifestam somente no ritual “xamanístico” e a pajelança não se limita a práticas curativas.

Na concepção de Eliade (1998), embora o xamã tenha, entre outras qualidades, a de mago, não é qualquer mago que pode ser qualificado de xamã. Isto porque o xamã emprega um método de cura que lhe é exclusivo, a técnica do êxtase. Para esse autor, o xamã é um

especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões ao céu ou descensões infernais.

Para Eliade (1998) o xamã também é um condutor de espíritos. Para Lewis (1977) o fenômeno do xamanismo, na visão de Mircea Eliade, se diferencia da visão clássica do xamanismo siberiano, sendo a característica principal a viagem do xamã pelo mundo dos espíritos. No entanto, Lewis argumenta que, mesmo no xamanismo siberiano, há a incorporação do pajé por entidades, afirmando que “todos os xamãs são médiuns”. Mas devemos assegurar que nem todo indivíduo que entra em êxtase pode ser considerado um xamã.

No contexto amazônico, o fenômeno da pajelança cabocla, na concepção de Maués e Villacorta (2004), tem sido utilizado para designar o fato de sua prática dá-se entre as populações rurais ou de origem rural e não indígena. Para esses autores, a pajelança, especificamente na Amazônia rural, é uma forma de xamanismo em que a ocorrência se dá por meio do transe ritual com a incorporação de entidades pelo pajé, conhecidos como encantados ou caruanas.

No entender de Maués (1995), a pajelança tem influência do cristianismo e das crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas europeias. Esse autor destaca que os pajés consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam. Nesse sentido, entende-se que a pajelança cabocla é parte integrante da diversidade religiosa do caboclo, integrada ao catolicismo, passando por transformações, como processo social dinâmico, que tem grande influência na vida das populações rurais desta região. Maués (1995) considera que a pajelança cabocla, por incluir o culto dos santos, as promessas, as festas e as procissões, bem como todo um conjunto de rituais e representações, faz parte do catolicismo popular das populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira.

Destaco que em Caraparu os colonos se referem ao pajé como curador que cura as doenças sobrenaturais ou por meio de passes e benzeções ou por meio de rituais. O curador local, nessa localidade, era o Seu Manduquinha, que fazia parte da vida diária das famílias dos colonos. Este senhor sempre era solicitado para a curas dos males causados por doenças espirituais de encantados e assombrações. A etnografia de Cavalcante (2008) em Condeixa, comunidade localizada na Ilha do Marajó que faz parte da Amazônia paraense, revela que os xamãs são conhecidos e chamados pela comunidade, não de pajés, mas de “mestres”. E, tal qual minhas observações, Cavalcante (2008) nos diz que em Condeixa o pajé fazia parte da vida cotidiana das pessoas, fosse para desvendar determinados mistérios, fosse para curar os doentes ou resolver problemas como os relacionados a assombrações que impediam a passagem das pessoas em alguma área da vila.

Duas categorias, não menos importantes, que destacarei aqui são “Assombração” e o “Fado”. Segundo Maués e Villacorta (2004), são pessoas que têm o fado, ou seja, o destino ou sina de transformarem-se em animais todas as noites, são os chamados fadistas. Eles são a Matinta Perera e o “labsônio”, conforme sejam mulheres ou homens. Os fadistas são pessoas de “carne de osso” que se transformam em animais ou em uma feiticeira nas noites escuras ou enluradas. E não são consideradas espíritos de “outro mundo”, mas pessoas aparentemente vivas. Geralmente essas pessoas são moradores muito conhecidos por todos na localidade da qual fazem parte. A Matinta Perera causa terror, assombra e pratica a malineza com pessoas que se deparam com essa assombração em noites escuras. Maués e Villacorta (1998), em seus estudos na região do salgado (região paraense banhada pelo oceano Atlântico), mais precisamente em Itapuá, destacam que os fadistas são vistos como pessoas que fizeram um pacto com satanás, em troca de algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais, durante a noite.

Não obstante, Maués e Villacorta (1998) destacam que essa concepção não é muito clara na medida em que, na região em estudos, alguns informantes relataram que essa condição de bruxa é transmitida pela avó a uma neta. Batendo com a mão nas costas da menina, a mulher pergunta: “queres um presente, minha neta?”. Se a resposta for positiva, a feiticeira já deixa ali o “parauá”, isto é, um papagaio, que se aloja entre as omoplatas da menina e, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e de transformar-se em uma nova bruxa.

Nesse momento apresentarei os fadistas a partir dos estudos realizados por teóricos brasileiros. O folclorista Luís da Câmara Cascudo e os antropólogos amazônidas Raimundo Heraldo Maués e Gisela Villacorta. Para Maués e Villacorta (1998), a Matinta Pereira pode transformar-se também em vários tipos de animais, como porco, morcego e aves, sendo capaz de voar. Esses autores destacam que a matinta é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. Já o “labisônio”, como é chamado pelas populações rurais da Amazônia paraense, só se transforma em porco, pois não existem lobos na Amazônia. Essa observação se torna muito interessante, pois como bem enfatiza Câmara Cascudo (2012), os mitos brasileiros vêm de três fontes essenciais, Portugal, Indígena e África. Então, devo inferir que o mito do lobisomem migrou para a Amazônia com os colonizadores, e logo foi ressignificado em um contexto transformacional amazônico e incorporada às narrativas a figura do homem que vira porco e não lobo, denominada pelos caboclos amazônidas de “labisônio”.

Esse autor afirma que não há lobisomem feminino nas Américas, pelo menos do conhecimento dele. Mas em Caraparu as narrativas que circulam a gerações dizem respeito a

uma assombração que eles chamam de “vira porco” ou “labisônio”. Ora é uma mulher que vira porco, ora é um homem. Ou seja, existe nessa região duas concepções de fadista em torno do “labisônio”.

Câmara Cascudo (2012) afirma que no sul do Brasil existe a justificativa por ligações sexuais entre irmãos primos-germanos e compadres, incluídas na classe do incesto. O Lobisomem do Rio grande do Sul, correndo em Santa Catarina, Paraná, parte de Minas e mesmo São Paulo, tem esse retrato. No Norte, segundo o autor, o Lobisomem é um determinante do “amarelão” (ancilóstomo) e da “maleita” (paludismo). Todos os anêmicos são dados como candidatos à licantropia salvadora. Transformados em lobos ou porcos, cães ou animais misteriosos, correm horas da noite atacando homens, mulheres, crianças, todos os animais recém-nascidos. Tal qual a afirmação de Maués e Villacorta (1998), Câmara Cascudo (2012) afirma que não há mulheres lobisomem.

Outro fadista muito conhecido entre os amazônidas é a Matinta Pereira que, segundo Câmara Cascudo, são aparições recorrentes no Pará, Amazonas e Acre. A Matinta-Pereira, Mati-taperê ou Matim-taperê é uma tradição fabulosa do Pará. Segundo Câmara Cascudo (2012), não há paraense que ignore e não conte uma “estória” da matinta. Esse autor destaca que, como durante anos o Pará foi o grande centro de atração para os nordestinos, milhares de sertanejos, do Ceará e Paraíba, ficaram impregnados de superstições paroaras [homem ou mulher natural do Pará] e espalharam no Nordeste o prestígio terrífico da Matinta Pereira, como ficou popularmente conhecida.

Na obra “Geografia dos mitos brasileiros”, em sua edição digital de 2012, Câmara Cascudo destaca que inicialmente a matinta era apenas um anúncio de desgraças ou, para os indígenas, uma breve visita de alma de seus mortos. Passou posteriormente a pertencer aos direitos de certos pajés e feiticeiros que podiam se transformar em matinta e, pela madrugada, retornar à forma anterior. Mas esse autor nos lembra que coletou depoimento de mulheres jovens que se “viram em matinta”. O nome é uma modernização da palavra Tupi mati-tapereira, que Teodoro Sampaio traduz como “o pequeno demônio das ruínas”. Tapera é uma aldeia abandonada de que restaram algumas ruínas. Quem mora numa tapera é uma tapereira e a palavra “mata” pertence à “língua primitiva” [indígena], termo usado por Câmara Cascudo (2012), e parece em muitas línguas posteriores. No português “mato” e “mata” significam floresta, no latim “matéria” é o elemento concreto da natureza. No Tupi “mata” como significado de coisa grande e, mate para coisa pequena. No caso da Matinta-Pereira, o mati significa uma entidade misteriosa, nem ave, nem quadrúpede, nem serpente, mora nas ruínas, junto com onças, corujas e cobras.

Assim formou-se, para as mulheres que fugiam do barracão da maloca e ficavam num lugar escondido, o apelido de “tapereiras” e mais tarde chamou-as o povo mati-tapereiras. E as mulheres aproveitaram desse nome para espalharem medo e obrigarem o povo a comprar sua tranquilidade por largas dádivas. O mal causado pela matinta está associado à prática da malineza. Maués (1995) compreende que a malineza poderá estar associada ao ato de praticar o mal, incluindo a feitiçaria e algumas maldades praticadas por crianças. No entanto, segundo esse autor, se formos analisar com mais propriedade, o conceito se aplica a atos intencionais de natureza sobrenatural provocados, segundo Maués (1995), por agente humanos ou não propriamente humanos, como os encantados e as feiticeiras.

Fares (2007) fez um estudo sobre a imagem da Matinta Pereira na zona bragantina amazônica e constatou que o núcleo invariante configurador das matintas bragantina apontam para o fato de que a ação acontece em três momentos fundamentais, a aparição da passagem mítica desassossegando os humanos com o assobio; o oferecimento de uma prenda e o restabelecimento da ordem; a cobrança da dádiva prometida pela passagem “desvirada” e o pagamento da promessa. A autora nos diz que a passagem mítica é multifacetada e caminha da invisibilidade à materialidade. Tal qual a análise da Fares (2007), a matinta de Caraparu aponta para esses momentos que vão da aparição com um estrondoso assobio que assombra os moradores nas noites escuras, ao pagamento da promessa com a oferenda, café e açúcar. O interessante perceber é essa invisibilidade dessa assombração, pois, segundo os moradores, se escuta o assobio nas noites escuras e no dia seguinte aparece a pessoa já “desvirada”, cobrando a dádiva prometida. E, naquele momento de medo e de terror da assombração, o morador dá o café e o açúcar à mulher, que corresponde à oferenda prometida.

Já na zona bragantina, segundo Fares (2007), os elementos mágicos capazes de calar o canto das matintas são o café e tabaco. Tal qual o “labsônio”, a matinta carrega o fado de se transformar em uma feiticeira ou em um pássaro em noites escuras e, como já relatado por Maués e Villacorta (1998), essa condição é transmitida pela avó a uma neta. Em Caraparu a condição de pássaro não é recorrente, mas sim a matinta invisível, que no imaginário do sujeito assume a condição de uma feiticeira que assombra os quintais em noites escuras. Em Caraparu, o colono não consegue definir, precisamente, suas características morfológicas, pois a matinta caracteriza-se pela sua invisibilidade. O trabalho do imaginário é produzir uma realidade em que, nas narrativas do sujeito, essa assombração assume as feições de uma feiticeira, fazendo circular narrativas que reafirmam a existência de uma assombração que carrega o fado que é passado pela avó a uma neta.

Fares (2007, p. 9) nos diz que os motivos do fado vão de fatos hereditários a simbólico-alegóricos, para a autora dois ciclos principais de metamorfoses relacionam -se à questão “por punição e por encantamento”. Fares (2007, p.9) postula que a punição tem um teor alegórico, tem intenções moralizantes da seguinte forma: “o cristão viola um interdito, é castigado com um estágio de purgação do erro; reparada a falta, o ser volta à condição original.” Já a metamorfose por encantamento, segundo Fares (2007, p. 9) “lida com o elemento maravilhoso submetido a uma categoria mais geral do fantástico, com uma interrupção do prodígio aterrorizante ou extraordinário no dito mundo real”. Para a autora os encantamentos acontecem em situações limites, mas os modelos, na maioria das vezes, sincretizam-se. O exemplo contém as duas situações. Em ambos os processos, segundo Fares (2007), a ação vem do mundo exterior e é produzida pelas artes mágicas ou são castigos do mundo divino, contudo, há casos em que a ação é inata e está na origem dos seres sobrenaturais.

Na seção seguinte convido você, leitor, a fazer um passeio pelo mundo mítico de Caraparu de botos, oiaras, curupiras matintas e labsônios, apresentando o modo como o imaginário opera no campo ideológico, produzindo uma realidade pautada na crença em entidades reguladoras do ambiente de onde provém o sustento familiar, rio e mata.

2.4 O MUNDO MÍTICO DE CARAPARU: A ETNOGRAFIA DOS ENCANTADOS E DAS ASSOMBRAÇÕES

Nesta seção, convido você a fazer um passeio pelo mundo mítico de Caraparu e pelas narrativas que circulam em torno da crença nas entidades míticas que determinam as práticas discursivas do sujeito. Apresentarei as “artimanhas” dos colonos da região para se livrarem dos males de que podem ser acometidos por entidades da mata ou dos rios e os saberes locais das benzedeiras e do curador local nas práticas rituais e nas formas de cura dos males causados por seres sobrenaturais. Apresentarei ao leitor as entidades míticas ligadas à mata e ao rio e as narrativas de aparições do Boto, da Oiara e da Cobra coral encantada, que são “os bichos do fundo”, e suas ações maléficas nos lugares que se apresentam, chamados pelos moradores locais de “encante”. E os relatos de caçadores sobre as aparições e males causados pelo Curupira, considerado “bicho da mata”. Além das assombrações que aterrorizam os colonos nas noites escuras da vila de Caraparu.

As narrativas sobre os encantados e as assombrações são de moradores antigos da região e de seus descendentes mais jovens. Nesta seção, optei por entrevistar membros das famílias de agricultores mais antigos da região e seus descendentes. São eles, Dona Iracema, 73 anos de idade, agricultora antiga na região, descendente dos primeiros moradores de Caraparu, hoje é aposentada como agricultora, mas ainda “mexe com roça”. O agricultor Jair, de 47 anos de idade, trabalha na orla do rio no “negócio da beirada”, alugando canoas para os visitantes e no tempo livre “ajuda” a família no trabalho na roça. Eduardo, 20 anos, jovem agricultor na região, bisneto de Dona Rita, que também é descendente dos primeiros moradores da região, ele ajuda Dona Rita na lida da roça e na pesca artesanal no rio Caraparu. Otávio, 22 anos, jovem agricultor na região, neto de Dona Iracema, trabalha com roçado e com a extração do açaí. Seu José, 60 anos, um agricultor da vila de Lago, “mexe com roça” desde muito jovem, mas também tem um pequeno comércio na vila do Lago.

Dona Santinha, mais de 60 anos, irmã de Dona Iracema, filhas de Dona Deusa, também descendentes dos primeiros moradores de Caraparu. Dona Santinha é agricultora antiga na região, as duas irmãs são filhas de agricultores, Dona Santinha é enfermeira num hospital em Belém do Pará, mas também tem uma pequena roça de mandioca na estrada do Caraparu. Como apoio às narrativas desses moradores, revisei meu caderno de campo que contém relatos entre os anos de 2005 e 2006, quando estive em Caraparu, por ocasião da pesquisa para o mestrado. Nesse período conversei com o curador local, Seu Manduquinha, e alguns moradores do lugar sobre os seres sobrenaturais e suas aparições, como o Seu Vagner Faro, agricultor e caçador na região, descendente dos primeiros habitantes de Caraparu.

Começaremos a fazer nossa viagem pelo mudo mítico de Caraparu, apresentando as entidades que habitam o fundo dos rios e das matas de Caraparu e a relação do colono com as entidades, a partir de suas práticas discursivas. Aqui, apresentarei os “bichos do fundo”, os “bichos da mata” e as “assombrações” que fazem parte da formação imaginária do sujeito. Começaremos por apreender os termos “bichos do fundo” e “bichos da mata”, assim chamados pelos colonos as entidades que habitam, respectivamente, o fundo dos rios e as matas de Caraparu. São eles, respectivamente, a Oiara, o Boto, a Cobra coral encantada e o Curupira. Entre os moradores locais, é recorrente a expressão “judiado de bicho”. O termo “bicho” faz referência a qualquer encantado que habita os lugares onde o colono passa boa parte de seu tempo na lida diária. Os colonos dizem que não são gente, logo os moradores caracterizam o encantado como “bicho”, por se referir a um ser perigoso se incomodado em seu local de morada.

Esses bichos são considerados os “donos” dos lugares onde costumam se manifestar, o rio e a mata são o “encante”, considerado a residência de um encantado, logo o dono dos espaços onde os colonos tiram o sustento da família. Por isso, eles têm o respeito e o temor por essas entidades, evocando a expressão “pedir licença” sempre que adentram esses espaços, considerados sagrados para o sujeito. Pedindo licença, o colono acredita que nenhum mal possa lhe acometer, pois há uma relação de respeito entre o sujeito e o “bicho”. Na concepção do colono, os “bichos” protegem seu ambiente de trabalho e, portanto, são os donos desse ambiente.

Outro termo muito usado pelos moradores locais é “assombração”, que está relacionado às matintas e aos labsônios, que são entidades que assombam os moradores em noites escuras. Justamente por assombrá-los é que usam a o termo “assombração”. Os colonos têm uma relação de medo e de pavor com essas entidades, pois fazem o mal a qualquer um que sentir sua presença em noites escuras. Nesse contexto, a expressão “pedir licença” não é utilizada pelo colono para se livrar dos males lançados pela matinta ou pelo “labsônio”, pois não existe uma relação de respeito entre o sujeito e as assombrações, mas sim de medo e pavor.

Os encantados causam a “flechada de bicho” e o “mau-olhado de bicho” nas pessoas que não respeitarem seus locais de moradas e os horários de “meio-dia” e “seis da tarde”, quando os “bichos” saem, segundo Seu Manduquinha, para realizarem “seus trabalhos”. Os sintomas são: fortes dores de cabeça, enjoo e vômitos. E as assombrações causam a malineza, cujos sintomas são enjoo e vômitos, além disso, se um morador local sentir a presença da matinta em um lugar escuro da região, pode “pegar surra de matinta”, expressão muita usada pelos colonos na região, que são “socos, tapas ou pontapés”. Sua invisibilidade não permite que o indivíduo a veja, só sente sua presença. No imaginário do sujeito, ela é uma feiticeira.

Em Caraparú, a pajelança cabocla também está ligada a práticas xamânicas com a incorporação do pajé por seus guias ou caruanas. Mas Seu Manduquinha relatou que não realizava mais as sessões xamânicas para a cura das doenças lançadas por um “bicho”, pois era protestante convertido. Ele relatou que não utiliza mais esse ritual para as sessões de cura, pois algumas vezes simples benzeções ou passe podem curar o indivíduo, dispensando, assim, a realização dos “trabalhos” xamanísticos. Infelizmente, não tive a oportunidade de assistir a uma dessas sessões, pois Seu Manduquinha relatou que a prática das sessões xamanísticas se resume apenas em passes e benzeções, pois a incorporação de seus “guias” não era permitida por sua religião³⁶. No entanto, entra em contradição, ao relatar que em sua residência, longe do público,

³⁶ O Seu Manduquinha se converteu ao protestantismo, mas em sua residência é perceptível a forte relação existente entre ele, as entidades míticas e os doentes que o procuram, atacados por diversos males não-naturais.

“recebe seus guias para cumprir suas obrigações”, objetivando o controle espiritual de seus dons.

No contexto da mata ou do rio, esses indivíduos, ao adentrarem nesses lugares sem “pedir licença” a essas entidades, outrora, haviam recebido uma “flechada de bicho” ou “mau-olhado de bicho”. E, no ritual xamanístico, esses seres míticos são evocados para realizarem a cura, o que me faz ter a percepção da ambiguidade desses seres, pois, ao mesmo tempo em que essa entidade pratica o mal no espaço da mata, ela realiza a cura, ao incorporar-se no pajé em uma sessão xamânica. No ritual xamânico essas entidades recebem o nome de “a gente do pajé”, foi assim que Seu Manduquinha se reportou a seus guias, quando indaguei sobre a incorporação de suas entidades no ato da cura de um doente. Ele relatou que recebe suas entidades em casa sem público, quando está sozinho, e disse que às vezes é o curupira ou outra entidade da mata ou do rio.

O interessante observar é a ambiguidade dos encantados que no ritual xamanístico se apresentam como “a gente do pajé” ou caruanas, que são os guias que se manifestam por meio do pajé para curar os males por eles lançados no espaço de rio ou de mata. Nestes espaços, eles são considerados “bichos” que praticam o mal, se o colono invadir sua casa sem “pedir licença”. Ou seja, os encantados recebem a denominação de “a gente do pajé”, quando se manifestam no ritual xamanístico, e de “bichos”, quando ligados aos lugares onde vivem, chamados pelos moradores de “encante”.

Apresentarei nesse momento as narrativas dos moradores de Caraparu referentes às aparições dos seres sobrenaturais e às artimanhas dos colonos para se livrarem dos “bichos” e das assombrações. Começaremos por descrever os lugares onde os encantados costumam se manifestar, que são o ambiente de rio e de mata. Esses lugares são considerados sagrados para o colono, pois são a morada das entidades protetoras de seu ambiente de trabalho, portanto o colono deve respeito e obediência a eles.

Em Caraparu, a mata é o “encante” do curupira. Se um morador for para a roça, que geralmente fica dispersa na mata, e não “pedir licença” para a entidade, ele pode ser mundiado, ou seja, fica atarantado, se perde na mata sem encontrar o caminho de volta ou recebe uma “flechada de bicho”. Muitos moradores relataram que já se perderam na mata sem encontrar o caminho de volta. Pelas narrativas que circulam entre os moradores, as aparições dos encantados estão sempre ligadas à lida diária do colono, pois o ambiente de trabalho é a mata e o rio.

Vejamos os relatos dos colonos, colhidos em 2018, sobre o Curupira, a Matinta Pereira, o “labsônio”, a Oiara e o Boto. Descendo o rio Caraparu de canoa com o Jair, perguntei a ele

se os jovens da região acreditam no Curupira e nos males que causa se desrespeitarem seu local de morada. Ele me disse o seguinte:

“Os jovens acreditam ainda, o Otávio, Paulo, Leandro [filhos de colonos da região], uma vez eles foram tirar açaí, eles entraram dentro da mata e se perderam, o curupira malinou com eles, eles rodavam, rodavam e não saíam do lugar, algum bicho, o curupira mundiou eles”.

“A maioria dos jovens na vila acreditam, porque vem de família, de pessoas que já morreram, pessoa antiga que falavam e eles viam.”

“Os idosos que já faleceram, os avós deles viram muito e contavam a estória e continuam.”

Essas narrativas nos mostram, primeiramente, que a crença nas entidades míticas ainda persiste entre os jovens colonos de Caraparu e, em segundo lugar, que os saberes dos idosos passam de geração a geração, fazendo circular narrativas que reafirmam a crença nos seres sobrenaturais, que determinam as práticas sociais do sujeito.

Vejamos o que diz o jovem Eduardo, bisneto de Dona Rita, sobre as aparições do Curupira. Em 2018 fui até a casa de Dona Rita que fica bem próximo à mata e a um igarapé [braço do rio Caraparu] que corta os quintais dos moradores. Perguntei se ele acreditava na existência do Curupira e se respeitava a entidade. Deitado numa rede na varanda da casa de Dona Rita, ele me disse o seguinte:

“O curupira eu tenho aquela coisa [respeito] porque eu fui apanhar açaí com meus colegas pra vila do Lago, tem um gapó [igapó, alagado], a gente se perdemos a gente tava junto, dizem que foi o curupira que mundiou a gente. A gente se perdemos ficamos até as seis horas [18 horas] lá mundiado, eram cinco [jovens] de 11 a 15 anos.”

O jovem Eduardo explicou as artimanhas do colono para acharem o caminho de volta. Ele disse que:

“Eles falam [os idosos], que a pessoa dando um nó escondendo bem aquela ponta, aí jogam pra traz assim dizem que ele vai lá ajuntar tenta desenrolar aquele nó que eles deram se ele [o curupira] achar é difícil a pessoa sair. Meus amigos, meus avós todos dizem isso, ele libera o caminho.

“Eu acredito porque já passei por isso.”

Quando indaguei se os jovens da região acreditam nas aparições de entidades na região, ele relatou o seguinte:

“Eles aprenderam com os avós deles que já morreram e deixaram a estória com eles.”

Nessas narrativas, a crença é reafirmada em dois momentos, primeiro quando o sujeito evoca, “dizem que foi o curupira que mundiou a gente”. Esse dizer aponta para a reafirmação

da crença, a partir das narrativas que circulam entre idosos, ou seja, os saberes que são transmitidos para os mais jovens do lugar. E segundo, quando o jovem diz que acredita porque já passou pela experiência de ter ficado “mundiado.” Esse dizer aponta para a reafirmação dos saberes dos idosos, a partir de sua própria experiência.

Em 2018, a experiente agricultora da vila do Lago, Dona Maria de 74 anos, me levou até sua roça de mandioca e em meio a plantação foi relatando que já se deparou com o Curupira na mata, quando ia para o seu roçado. Ela relatou o seguinte:

“Eu já vi demais curupira é não tenho medo, nunca fiquei assombrada com bicho nenhum. O Curupira vira na mata tudo quanto é tipo de bicho, vira jacuraru [um réptil da região amazônica].”

“gostava muito de andar na mata pra tirar cipó [espécie de planta que os colonos usam no fabrico de cesto e tipiti³⁷], quando a gente entra na mata qualquer, a gente tem que pedir licença, o pessoal que fala.”

Estes dizeres apontam para uma rede de circulação de narrativas, fazendo o imaginário operar com mais força entre os colonos. As expressões “o pessoal que fala”, “pedir licença”, são recorrentes nas falas dos jovens e dos antigos da região, pois denota os saberes dos idosos circulando, nas narrativas e o respeito e obediência à entidade que ocupa o ambiente de trabalho do colono.

Vejamos as narrativas sobre os “bichos do fundo” e sobre as assombrações contadas pelos colonos de Caraparu e colhidas em 2018. Eu passei por momentos de descontração quando estive na localidade nos retiros e no roçado durante a lida dos colonos. Dona Iracema é uma experiente agricultora na região, faz farinha em seu retiro, que fica nos fundos de seu quintal. Jair, Dona Iracema e eu conversamos muito sobre as entidades que aparecem na vila de Caraparu. Quando perguntei a ela sobre a matinta, o Boto e o “labsônio”, que aparecem na região, ela relatou o seguinte:

“Ia pro roçado, a gente ia pro garapé [braço de um rio] buscar água, não tinha energia nessa época nessa época a gente via muita coisa, eu tinha 22 anos”. (Relato de Dona Iracema, 73 anos, agricultora na região).

“Cansei de ver a matinta, o boto, tinha um boto que andava aqui no rio ele andava atrás de uma menina, cansei de ver aí esse boto, vinha aí se encantava aí na beira do rio. Eu cresci ouvindo essas história.”

³⁷ Instrumento de trabalho do colono no fabrico da farinha de mandioca, é uma espécie de cilindro feito de talas de guarumã, uma espécie de cipó presente nas matas da região amazônica. No tipiti se põe a massa da mandioca para extrair o sumo que dá origem ao tucupi.

“Hoje agora a gente não vê, porque esse negócio da energia espantou tudo. Tinha um labsonio, um porco que andava por aí estralando [verbo estalar] os dentes, a gente via eu cansei de ver. Mas só que com o negócio da luz fica acabando, porque naquele tempo era uma escuridão.” E sobre as assombrações da noite ela disse:

“Esses bichos da noite eles cuidam da noite.” Quando me referi especificamente a Matinta Pereira, o que ela achava sobre essa assombração, ela relatou o seguinte:

“A matinta só apita a noite, as vezes quando falta energia ela apita a noite, no claro ela não apita para não conhecerem ela, porque uns dizem que é gente que vira bicho, uns dizem que não é. A matinta malina com a gente.”

Jair de imediato relatou que suas filhas acreditam, “porque quando a gente comenta, elas têm medo até de dormir. Aqui na vila já tem energia, mas se elas forem dormir numa tapera, lugar fechado, elas têm medo elas não ficam de jeito nenhum, porque elas têm medo da matinta que amortece as pessoa”.

Percebi nessas narrativas, primeiro, que os jovens acreditam nas entidades em razão dos saberes dos idosos, existe aí o respeito por esses saberes que passam de geração a geração; segundo, que o imaginário produz uma realidade, fazendo o sujeito acreditar que a entidade só aparece na escuridão, o medo está relacionado à escuridão e a segurança de que a assombração não vai assustá-lo está ligada à claridade. E o sujeito do discurso justifica a ausência das entidades pela chegada da energia elétrica. Ou seja, o sujeito não nega sua existência, apenas justifica. Isso é o imaginário trabalhando no sentido de agarrar esse sujeito a uma formação ideológica, determinantes de suas práticas discursivas. Onde “tudo tem sua mãe e deve-se respeitar”, pedindo licença para os “donos” da noite, do rio e da mata. Pois no imaginário do sujeito, os lugares onde costumam transitar são habitados por entidades que ditam as regras de convivências entre humanos e não-humanos, protetores da natureza, e as assombrações cuidam da noite.

No imaginário do sujeito, tudo que existe na natureza tem um dono, a noite, a mata, o rio e os donos são as entidades que habitam esses espaços. A mata e o rio são o ambiente de trabalho do colono, é também por onde transitam boa parte de seu tempo diário. Desse modo, existe um acordo simbólico entre o sujeito e o “bicho”. De que forma? As entidades protegem o ambiente de trabalho do colono, para não serem invadidos por pessoas que saqueiam o roçado ou executam a pesca predatória. Os invasores são atacados por males causados pelos protetores da mata e do rio. E o colono do lugar, para adentrar nesses territórios, sabe que deve evocar a expressão “pedir licença” para os donos do lugar, tanto para caçar quanto para pescar, ou para adentrar a plantação que fica dispersa no meio da mata.

Os moradores da região dizem que os animais que vivem nos rios e nas matas são protegidos pelos seus “donos”, as entidades. Esse fenômeno foi observado por Teixeira (2019, p.356), em sua tese “Caçando na mata branca: conhecimento, movimento e ética no sertão cearense”. Os interlocutores da pesquisa postulam que “todo vivente tem o dono dele”, “tudo que existe tem dono”, o autor destaca que isso vale também para os “bichos do mato”. Pois, segundo Teixeira (2019, p.356-357), dizer que os “bichos do mato não existem para serem criados pelos humanos não implica que eles não tenham, donos”. Na área de pesquisa do autor, o Curupira é chamado pelos seus interlocutores de “caboquinho”, que, segundo Teixeira (2018 p. 359), é quem determina “os lugares de caça permitida ou interdita durante uma caçada” e seus interlocutores evocaram que “se o caboquinho assoviar para um lado, há que de desviar para o outro”. Isto implica dizer que, do mesmo modo que o Curupira ou os “bichos do fundo” de Caraparu malinam com as pessoas que desrespeitam as regras de convivência, o “caboquinho dos sertanejos também pratica o mal com o sujeito que violar as leis da natureza. Pois no imaginário deste sujeito os “bichos do mato” são extensões de seus donos, os encantados. Teixeira (2019) revela que os encantados são seres da natureza e que o “caboquinho” é produto da vontade divina e, portanto, compete a ele proteger a natureza.

Assim como na área de estudo desse autor, em Caraparu, o Curupira é considerado perigoso, podendo causar o “mau-olhado” nas pessoas ou “mundiá-las”. O Seu Vagner Faro, descendente dos primeiros habitantes de Caraparu, é um agricultor experiente na região e caçador. Em conversa em seu sítio em 2005, quando estive em sua residência, que fica localizada em uma clareira no meio da mata de Caraparu, ele afirmou já ter ficado “mundiado”, ao entrar para caçar e, para sair, teve que dar vários “nós” em um cipó, jogá-lo para trás no sentido de distrair o Curupira, para então sair da mata. Ele diz também que:

“O curupira “judiou de mim quando armava minha espingarda na mata”, e para evitar ser mundiado novamente teve que “jogar água benta na espingarda”. Preto, filho do Seu Paulo informou que:

“Tem muito caçador aqui de Caraparu que andaram e vararam no mesmo canto”. Segundo ele, existem várias maneiras de se livrar do Curupira, como ele mesmo relata:

“Tem que pegar um cipó enrolar e esconder as duas ponta e no meio dele faz uma cruz e põe num pedaço de pau. Assim ele se encanta com a rodilha, se enteste [verbo entreter] e esquece as pessoas”.

O colono de Caraparu tem em suas práticas rituais a proteção para se livrarem das maldades dos “bichos da mata” ou do rio. Apesar de criar estratégias, quando desrespeitam as leis dos encantados, a relação do colono com as entidades é de respeito e temor, devendo a eles

obediência, pois, como já mencionei, no imaginário desse sujeito os encantados são os “donos” desses espaços de onde provém boa parte do sustento familiar.

Mas quando se trata dos “bichos da noite”, os colonos de Caraparu têm medo e pavor, pois são tidos como “coisa do demônio” que praticam a malineza sem nenhuma razão aparente. Observem os relatos do jovem agricultor Otávio, neto de Dona Iracema. Quando indaguei sobre as aparições da matinta na região, ele me disse o seguinte:

“Meu amigo dormindo, ela [a matinta] foi e malinou com ele”.

No momento deste relato do jovem Otávio, Dona Santinha, irmã de Dona Iracema, afirmou que:

“A matinta é [fulana] a mãe dele”

Ela informou o nome da pessoa que se transforma em matinta na vila, mas não posso revelar aqui. Porém, se trata de uma experiente agricultora e parteira na vila de Caraparu que é mãe do jovem agricultor de Caraparu que foi, segundo os relatos do jovem Otávio, malinado pela matinta enquanto dormia. Desse modo, percebe-se que as aparições dos seres sobrenaturais se dão sempre no ambiente de trabalho dos colonos, a mata e o rio. E as famílias de agricultores de Caraparu se relacionam com as entidades em que parentes, amigos, vizinhos e compadres fazem parte de uma rede de parentesco que faz circular e reafirmar, nas narrativas, a crença em um mundo altamente transformacional de humanos e não humanos. Entre os colonos, há o respeito e o temor às entidades da mata e do rio. E medo e pavor às assombrações da noite. Nos terrenos agrícolas é recorrente as aparições de encantados e de assombrações, tais como o Curupira e a matinta.

Seu Fredson, 76 anos, e Seu Florêncio, 75 anos, são agricultores experientes em Caraparu, durante pesquisa de campo em 2018, fui até o retiro onde estavam fazendo a farinha. Em conversa com eles sobre a aparições de matintas, eles relataram que:

“Eu já ouvi a matinta assobiar na mata de madrugada quando eu vou tirar carvão” (Relatos de Seu Fredson).

“De noite quando vou tirar carvão eu vejo a matinta assobiando” (Relatos de Seu Florêncio).

Entende-se que os terrenos agrícolas de Caraparu são lugares onde as entidades costumam aparecer para os membros das famílias de agricultores do lugar. Sendo um espaço de sociabilidade, os antigos do lugar se reúnem em torno do retiro para contar casos de aparições aos jovens agricultores da região, pertencentes às famílias mais antigas da vila de Caraparu. Essas famílias, como já informei, estão ligadas por laços de parentesco, vizinhança e compadrio, que se estendem ao trabalho na roça.

No decorrer da pesquisa de campo, enquanto observava os colonos no fabrico da farinha de mandioca no retiro, ouvi casos de aparições do curupira nas matas e de assombrações nas noites escuras da vila de Caraparu e Lago. Esta unidade de produção familiar configura-se como um espaço de sociabilidade, as formas de interação durante a produção da farinha e de seus derivados são específicas de cada grupo social. Como exemplo tem-se as conversas entre os parentes e amigos. Elas são diversificadas, envolvendo assuntos que variam desde quem matou a caça que estava no “bofete”³⁸ na mata, até sobre histórias de caçadores que ficaram “mundiados” na mata pelo Curupira. Contam piadas, disputam quem descasca mais rápido a mandioca, quem cozinha melhor o feijão, se divertem enquanto fazem as refeições, enfim, fazem do trabalho “uma grande reunião familiar”. A figura 27 evidencia uma das formas de sociabilidade dos grupos domésticos em torno do retiro.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 27: Filhos e netos de Dona Maria reunidos em torno do retiro no manejo da farinha de mandioca.

Em 2018, quando retornei a campo de pesquisa, observei que as narrativas sobre um mundo sobrenatural ainda circulam em torno do “retiro” e dizem respeito aos casos de aparições recorrentes nessa região. Durante o tempo em que passei na comunidade, observando o processo de manejo da farinha de mandioca, ouvi casos de pessoas que se transformam em

³⁸ Bofete é uma forma de armadilha feita com uma espécie de arma de fogo em que se coloca no caminho ou “vareda” da caça. Quando a caça tocar na linha da arma de fogo, esta dispara, matando o tatu, a paca ou a cutia.

matinta na região, pessoas que foram malinadas e de moradores que se transformam e “labsônio” e que percorrem as ruas escuras da região de Caraparu. Observem os relatos de Seu José, 60 anos, um agricultor experiente da vila do Lago. Enquanto descascava a mandioca com seu filho no retiro, que fica próximo a um igarapé que corta sua propriedade, ele relatou alguns casos de aparições de matintas na região e de oiaras. E os relatos sempre ligados à lida do colono.

“A noite quando eu vou tirar carvão, e vejo a matinta assobiando, eu digo Deus te salve”.

“Quando chega a noite, o pessoal que vira matinta, tem muita aqui pra esses lados [vila do Lago], uma quer assobiar mais que a outra, fiuiiii matinta perera, aí ela passa até 1 hora da manhã, aí ela se recolhe porque ela tem a hora de sair”.

“As veze é uma dona de casa, ela tem o dom de virá, é de família uma vai passando pra outra”.

“Eu saí meia noite pra pescar, ia eu e meu filho Samuel, eu encontrei o cabra, eu foquei no cabra, quando eu foquei nele, ele tava só de cueca, ele se sumiu naquele meio ali, ele se virava em bicho, “labsônio”, era vizinho nós conhecemo ele. Ele sumiu, era 1 hora da madrugada, ele vinha chegando, ele tinha terminado os horários dele”.

Perguntei a Seu José se ele já havia visto a Oiara, ele relatou vários casos de aparições desse ente na vila do Lago:

“Já vi a mãe do rio a oiara meio-dia, ela só a aparece pra mim, eu chamo o pessoal pra ver, ela some, ela só se amostra para mim”.

“É um olho d’água que tem aí [apontou para a beira do rio], ela é uma encantada que vivi aí, eu já bati foto pra ver se ela aparece pra mim na fotografia, é a mãe do rio, a mãe d’água”. Quando indagado sobre os horários “de meio dia e seis da tarde”, Seu José me disse que:

“Eu respeito esses horários meio-dia e seis da tarde, as almas tão tudo liberta seis horas e meio-dia, o pessoal contava, meus pais, meus avós a gente segue essa tradição”.

Do mesmo modo que Seu José, em conversa com Dona Rita, de 99 anos, uma experiente agricultora na região, que trabalha com roça, como ela mesmo disse, “desde a época de meu pai”, ela relatou que:

“A oiara é a mãe do garapé [igarapé], meio-dia é hora que não pode ir na beira do garapé, criança, gente menstruada não pode, porque é a hora que tão fazendo linha[andando], a mãe d’água. Das onze horas até meio dia não pode, tem que ir com cuidado tomar banho, qualquer bicho pode judiar da pessoa”.

Quando perguntei a esta senhora sobre os horários de trabalho na roça, ela disse que:

“Nosso horário de roça é das sete até antes das seis da tarde”. Quando indaguei se ela ficava até as 18 horas, de imediato e com um ar de assustada, disse: “não senhora, respeito o horário de meio dia e seis da tarde. Eu ralho[brigo] com as crianças porque não gosto que eles vão pro garapé”. O jovem Eduardo, neto de Dona Rita, corrobora tal assertiva, quando perguntei se ele tinha o hábito de pescar meio-dia ou “seis da tarde”:

“Eu não vou muito não na beira do rio meio-dia e seis da tarde, porque minha vó me aconselha não ir pra beira do rio, pode até ficar doente, tem que respeitar o horário dela [oiara]”.

Os colonos da região respeitam esses horários por acreditarem que são sagrados, pois é quando os encantados saem do fundo do rio para realizarem seus trabalhos. Seu manduquinha me explicou tal fenômeno, dizendo:

“As pessoas não fazem as tarefas durante o dia? Pois é, assim é eles. Eles sai pra fazer os trabalho deles, agora sai tarde da noite, quando acaba tudo lá na beira. Porque eles gostam de silêncio”.

Estes dizeres denotam o movimento intenso de pessoas, na orla do rio por conta do balneário. Muitos visitantes utilizam este rio como lazer em horários considerados, para o sujeito do discurso, não apropriados, desrespeitando as concepções locais, segundo as quais não se deve tomar banho ou passar por um rio nos horários de meio-dia e seis da tarde.

Pois, como informou o Seu Manduquinha: “Eles têm a hora deles, porque eles sai na hora morta, meio-dia e seis da tarde. Nas outras hora, eles tão na toca, na morada deles, no Macuiambá³⁹”.

Entende-se, portanto, que essas narrativas apontam para uma forma específica de imaginário que produzido por e para sujeitos, projeta-se sobre o real a existência e circulação de entidades míticas presentes na vida diária das famílias de Caraparu.

No capítulo seguinte analisarei os dizeres do sujeito, a partir de um outro dispositivo de análise teórica a qual me apropriarei para entender o funcionamento desse imaginário que produz uma realidade, via formação ideológica, cuja materialidade está no interior das práticas discursivas do sujeito.

³⁹ Este rio é considerado a morada da cobra coral encantada, é um afluente do rio Caraparu e corta os quintais dos moradores, é onde ocorre o lazer da população local.

3 O FUNCIONAMENTO DO IMAGINÁRIO QUE CONSTITUI OS PROCESSOS DISCURSIVOS SOBRE AS ENTIDADES MÍTICAS

Após fazer uma descrição etnográfica densa sobre o modo de vida das famílias de agricultores de Caraparu, apresento neste capítulo o recorte que me propus a analisar à luz da AD, qual seja, compreender, pelas práticas discursivas de agricultores da vila de Caraparu, a constituição e o funcionamento do imaginário que se projeta no real sócio-histórico em que vivem, como parte constitutiva de suas condições de existência material. Meu afã, enquanto pesquisadora, é o de compreender o funcionamento desse imaginário materializado nas práticas discursivas dos sujeitos. E mais, examinar os indícios de prováveis/possíveis transformações desse imaginário, a partir das narrativas dos jovens agricultores de Caraparu.

Como já mencionado no primeiro capítulo, fui buscar âncora teórica em um outro campo do saber como contribuição à Antropologia. Pois entendo que o conceito de imaginário é um conceito amplo, abordado em diferentes teorias, em diferentes quadros teóricos e de diferentes maneiras. Sendo assim, faço referência na tese à noção de imaginário numa outra perspectiva, não aquela desenvolvida no âmbito da antropologia, mas aquela desenvolvida no âmbito dos estudos da linguagem, especificamente da AD, que está estreitamente relacionada à noção de ideologia, conceito chave de minha tese. Pois, são as formações ideológicas que determinam as práticas discursivas do sujeito que se inscreve em uma formação discursiva que o faz pensar e agir de acordo com as regras das entidades que habitam os espaços por onde os colonos circulam em sua vida diária.

Nesse momento apresentarei ao leitor a produção de uma realidade pelo viés ideológico, tendo o imaginário como um recorte de um real sócio-histórico ligado aos processos sociais e às práticas sociais nas quais o sujeito está envolvido. De que forma irei acessar esse imaginário? Por meio das práticas discursivas de sujeito para sujeito.

O objetivo geral deste capítulo é introduzir a análise discursiva, analisando a construção da realidade pelo imaginário representado ideologicamente. E, então, compreender a constituição e o funcionamento do imaginário que eu nomeei de Geral 1 e, assim, verificar se está havendo transformações na produção deste imaginário. E, então, por em evidência a tese a qual me proponho a defender que é compreender, a partir das práticas discursivas, o funcionamento do imaginário que constitui o real sócio-histórico como parte constitutiva da realidade no qual o sujeito está envolvido.

Para tanto, definirei nesta seção a formação discursiva em que o sujeito se inscreve por tradição. Para fundamentar a análise, selecionei sete agricultores(as) mais antigos(as) com idades entre 60 anos e 99 anos, que fazem parte das famílias tradicionais de Caraparu. Dos sete entrevistados, dois residem na vila do Lago, que faz parte do Distrito de Caraparu. Os outros cinco residem na vila de Caraparu, mas têm roça de mandioca em localidades que se localizam às margens do rio Caraparu. Ressalto que a temática em foco surgiu na interação com os entrevistados por meio de perguntas ligadas às aparições dos seres míticos na região. Para tanto, como já mencionado nos procedimentos analíticos, para entender o funcionamento do imaginário tracei um percurso analítico a partir de eixos de análise que foi dividido em dois momentos.

Assim, para entender o funcionamento do imaginário houve desdobramentos em dois momentos. No primeiro momento procuro desenhar e descrever o imaginário mítico que circula em Caraparu. Para tanto, examino as sequências discursivas dos agricultores mais antigos sobre os encantados e sobre as assombrações de Caraparu. No segundo momento busco compreender como esse imaginário se processa, se ele se coloca de forma estável, se ele está agregando elementos de outros lugares ou se ele está se transformando. Para tanto, examino as sequências discursivas dos jovens agricultores que permitem ver se esta nova geração está se identificando plenamente com a FD dos mais velhos. Dessa forma, para entender tudo isso tracei um percurso analítico, dividido em eixos de análise, colocando os encantados de um lado e de outro, as assombrações que, junto com os encantados, constituem imaginário mítico de Caraparu.

No primeiro momento, para entender a relação dos encantados com os mais antigos de Caraparu, tracei um percurso analítico dividido em três eixos de análise. No primeiro eixo defini a formação discursiva permeada pela crença em seres sobrenaturais e em que contexto os encantados surgem nas narrativas dos mais antigos da região. Melhor dizendo, busco olhar no conjunto das falas dos antigos indícios que revelam regularidades que relacionam os seres míticos às vivências cotidianas dos antigos da região.

No segundo eixo de análise busco compreender que tipo de sentimento esses seres míticos geram nos antigos e como isso se manifesta na fala desse sujeito. No terceiro eixo de análise busco traduzir uma outra forma de sentimento que está causando a mudança no modo de vida local, que constrói para os antigos uma noção de distanciamento, de afastamento desses seres.

Ainda no primeiro momento, para entender a relação que se estabelece entre os idosos e as assombrações, dividi o percurso analítico em dois eixos de análise. No primeiro eixo de minha análise, busco olhar nas falas dos mais antigos os indícios que denotam o contexto em

que a Matinta Pereira e o “labsônio” surgem nas narrativas desse sujeito. No segundo eixo de análise busco entender que tipo de sentimento estas assombrações geram nesse sujeito.

A seção 3.3 “Prováveis/possíveis transformações do imaginário mítico no/sobre o real” faz parte do segundo momento de análise em que procuro verificar nas narrativas dos jovens agricultores se essa nova geração está se identificando plenamente ou não com a FD que subjetiva os mais velhos.

Após esse percurso de análise pude compreender o modo como esse imaginário se processa entre os mais antigos da região. Verifiquei se esse imaginário se coloca de forma estável, se ele está agregando elementos de outros lugares, ou se ele está se dissipando. Além de examinar o processo de inscrição dos colonos mais antigos na formação discursiva que regula os saberes sobre as entidades míticas.

3.1 BICHOS QUE JUDIAM

A partir desta seção iniciarei o percurso de análise do corpus discursivo, para então identificar os indícios discursivos contidos nos dizeres dos mais antigos com o objetivo de compreender o funcionamento do imaginário através das práticas discursivas de sujeitos para sujeitos. Apresentarei as narrativas dos colonos em forma de sequências discursivas (SD) que são os recortes retirados dos dizeres do sujeito. E serão destacadas do corpo do texto para que o leitor possa visualizar melhor tais SD.

Nesta seção selecionei as narrativas de colonos que residem na vila de Caraparu e na vila do Lago, por serem considerados moradores antigos e experientes agricultores na região. São eles: Seu Manduquinha, agricultor antigo e morador da vila de Caraparu, considerado o líder espiritual local, hoje já falecido; Seu José, 60 anos, um experiente agricultor da vila do Lago, “mexe” com roça desde muito jovem, conhecimentos que aprendeu com seu pai; Dona Maria, 74 anos, uma experiente agricultora da vila do Lago, lida com a roça desde os 10 anos de idade, conhecimentos que aprendeu com seus pais; Dona Maria dos Santos, 73 anos, outra experiente agricultora da vila do Lago; Dona Rita, 99 anos, experiente agricultora da vila do Caraparu, matriarca da família e de seu grupo doméstico, lida com roça desde criança, Jair, 47 anos, agricultor da vila de Caraparu, canoeiro nas horas vagas, pois trabalha na orla do rio, alugando canoas para os visitantes; oi meu informante chave, esteve comigo durante todo o trabalho de campo.

Iniciarei nesse momento minha análise, definindo no primeiro eixo a formação discursiva dos antigos do lugar e de que forma ela aparece nas entrevistas e, com base no conjunto de entrevistas com os antigos, reconhecer em que contexto as entidades míticas aparecem nas narrativas. Sabe-se que as famílias de agricultores de Caraparu, bem como as localidades existentes ao longo das margens do rio Caraparu, são constitutivas de imaginários que orientam o olhar e a percepção sobre uma realidade que dá sentido a tudo que existe no mundo relacional dessas famílias.

Nesse sentido, as narrativas míticas que circulam entre essas famílias estão centradas nas crenças em seres “encantados” que habitam o fundo dos rios e das matas. Os moradores locais têm o respeito pelos “encantados” do rio e da mata. Eles têm a crença em entidades míticas chamadas por eles de “bichos do fundo”, que são o “Boto”, a “Cobra coral encantada”, a “Oiara”; e os “bichos da mata”, representados pelo Curupira. Esses bichos são também conhecidos como a “mãe da mata” e a “mãe do rio”. Qualquer perturbação a esses seres pode ocasionar certos males, causados por essas entidades, tais como “flechada de bicho”, cujos sintomas são dores no corpo, fortes dores de cabeça e vômitos, e o “quebranto”, que causa vômitos, febre etc.

Para não serem molestados por essas entidades, os moradores têm o respeito e temor ao adentrarem na mata ou no rio, que no imaginário desses sujeitos são vistos como sagrados. Tal como verificado por Maués (1995) na região de Itapuá, em Caraparu o Seu Manduquinha (73 anos) exerceu um papel importante no cotidiano dos moradores locais, na medida em que, como o curador local, era o intermediador dos males causados por essas entidades, muitas vezes, “invisíveis” aos olhos do indivíduo. As ações maléficas provocadas pelos “bichos do fundo ou da mata” em Caraparu são tratadas tanto por passes e benzeções quanto por ritual xamânico, em que o curador local incorpora seus guias ou caruanas. É nesse contexto ritualístico que as entidades, tendo como intermediador o pajé, curam os doentes.

Devo deixar claro que, no contexto da mata ou do rio, esses indivíduos, ao adentrar nesses lugares sem “pedir licença” a essas entidades, outrora, haviam recebido uma “flechada de bicho” ou “mau-olhado de bicho”. E, no ritual xamanístico, esses seres míticos são evocados para realizarem a cura, o que me faz ter a percepção da ambiguidade desses seres, pois ao mesmo tempo em que essa entidade pratica o mal no espaço da mata, ela realiza a cura, ao incorporar-se no pajé em uma sessão xamânica. Nessa região, as aparições dos encantados são corriqueiras na vida diária dos colonos. Mas nem sempre se utiliza esse ritual para as sessões de cura, pois algumas vezes simples benzeções ou passe podem curar o indivíduo, dispensando, assim, a realização dos “trabalhos” xamanísticos.

No decorrer de nossas conversas, em sua residência, observei a forte relação existente entre ele, as entidades míticas e os doentes que o procuram atacados por diversos males espirituais. Perguntei a ele sobre as aparições das entidades na região e os males que causam às pessoas. Ele, de imediato, relatou que:

“Sempre chega gente aqui judiado de bicho, eles procuram o médico e depois traz comigo. Antes eu só rezava em criança, hoje eu tenho pena e rezo em adultos também”. (Relato colhido em campo de pesquisa em 2006, por ocasião da pesquisa para o mestrado).

Durante a entrevista com este senhor em 2006, perguntei a ele sobre os casos de aparições na vila, ele então direcionou os relatos em torno do rio Macuiambá. Este rio é um afluente do rio Caraparu, corta os quintais dos moradores e é onde se realizam as lavagens de roupas, a pesca de anzol e o lazer das crianças, enquanto as mães estão na lida. É também onde os colonos aportam suas canoas depois da lida do dia. Para os moradores do lugar, este rio é um encanto, conforme figura 28.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 28: Canoa do colono no rio Macuiambá com produtos da roça.

Este senhor relatou casos marcantes de pessoas que foram molestadas por seres míticos que habitam o rio Macuiambá. Ele contou um caso de um morador de Caraparu que foi

acometido pela “flechada de bicho”, além de ficar “grudado” em uma das pedras. Tal morador foi retirado por Seu Manduquinha por meio de “passes e benzeções”.

Segundo este senhor, isto aconteceu pelo fato desse indivíduo não respeitar a morada dos encantados, pois a violou, batendo com um pau, entre duas pedras que “repousam” na beira desse rio e servem de morada para a “cobra coral encantada”. Segundo os antigos, os “bichos do fundo” são “o dono do rio” e os “bichos da mata” são “o dono da mata” e devem respeitar seus locais de morada para não serem “judiado de bicho”. De acordo com este senhor:

“Judiado de bicho, dói a cabeça o corpo fica mofino [sem forças] a criança começa a chorar e pode até morrer”. Este senhor disse ainda que:

“A pessoa quando tá sentindo faz uma oração na cabeça”.

Essas narrativas fornecem elementos para eu pensar nesse sujeito discursivo, demonstrando seus saberes com certo poder de cura sobre as doenças espirituais lançadas aos colonos e o controle sobre as entidades e, assim, o respeito dos moradores de Caraparu que sempre o procuraram para a cura desses males. Isto é o que identifiquei nas seguintes sequências discursivas sobre a cobra coral encantada.

Em entrevista em 2006 com Seu Manduquinha (73 anos), perguntei a ele sobre esta pedra que “repousa” no rio Macuiambá, que dizem ser a morada da Cobra coral encantada. Este senhor, além de agricultor, era considerado o líder espiritual local, suas narrativas estão em um contexto baseado em suas vivências enquanto curador (pajé) que lidava todos os dias com as doenças espirituais causadas pelas entidades. Ele relatou o seguinte:

“A cidade é dela, ela mora lá, a pessoa que tirar aquela pedra pode morrer. Eu aconselhei o dono da casa próxima do rio a não deixar o pessoal de fora mexer na pedra, porque é perigoso”.

Nesta sequência discursiva o sujeito discursivo demonstra que o rio, além de significar a fonte de subsistência das famílias, representa um lugar sagrado. O sentido da expressão “a cidade é dela, ela mora lá” denota que o rio Macuiambá não representa somente um rio para o sujeito, mas sim um espaço simbólico com suas civilizações imaginárias cujos encantados são os moradores do lugar e a pedra que repousa na margem do rio é a casa da cobra coral encantada. Conversei com uma agricultora e parteira antiga e experiente da vila de Caraparu, perguntei a

ela sobre as aparições de seres encantados neste rio e sobre essa pedra que repousa às margens do rio que o Seu Manduquinha informou ser a morada da cobra coral encantada, ela relatou que:

“A pedra do rio Macuiambá é a morada da cobra coral encantada, se a pessoa mexer, fica judiado de bicho”, ou seja, com fortes dores de cabeça e vômitos” (relatos de Dona Lina, colhidos em 2006).

Entendo que o rio Caraparu, historicamente, faz parte da dinâmica econômica e social do colono desde sua chegada nessa região. Desse rio, provém o sustento da família e é o caminho do colono até as áreas de roça, e o sujeito discursivo vê o rio como um lugar sagrado, como uma cidade onde existe uma civilização, portanto, tem “dono”, os encantados do fundo. Sempre que os colonos se referem a esses seres, o indício “dono” está relacionado ao rio e à mata, que são os espaços de trabalho do agricultor. Esse indício é um tipo de regularidade que enxergo com frequência na fala dos agricultores.

Diria aqui que, mesmo sendo os espaços onde passam boa parte de seu tempo na lida, eles não se consideram donos desses espaços, pois enxergam o lugar como sagrado, onde o dono são as entidades que habitam o rio e a mata da região. Observo que a expressão “mora no rio” denota um sentido de cidade, de civilização, residência do encantado e, portanto, deve-se respeitar.

Um outro encantado muito presente nos rios da região é o Boto. Em 2006, por ocasião da pesquisa para o mestrado, Seu Manduquinha me concedeu várias entrevistas e uma delas dizia respeito ao Boto encantado. Perguntei a ele sobre as aparições dessa entidade na vila de Caraparu. Vejamos as sequências discursivas sobre esse ente:

“De primeiro ele andava aqui, um amigo meu mexeu com o boto e ele deu um pinote e judiou dele, no dia seguinte ele tava com dor de cabeça, o pajé rezou na cabeça dele”.

Disse ainda que “ele [o amigo] viu um homem lá no trapiche [do rio Caraparu], veio vindo e incorporou no pajé que tava rezando. Ele disse pra não mexer com quem vai passando no caminho dele, porque ele se espantou e isso é perigoso”.

Segundo esse senhor, “ele [o Boto], veio pedir desculpa por ter judiado dele, mas é que ele se espantou e isso pode até matar”.

Enxergo que o pajé ou líder espiritual está sempre presente nas narrativas do sujeito, pois a religiosidade, materializada na pajelança cabocla, é uma outra regularidade que enxergo no discurso dos mais velhos, pois o sujeito traz, nas suas falas sobre as aparições, as vivências deles e a fé que depositam no curador. Os saberes que foram transmitidos pelo curador e que atravessaram gerações estão presentes na fala do sujeito discursivo que diz respeito aos males causados pelos encantados. Percebi que os relatos sempre estão relacionados ao contexto do trabalho, pois o encantado sempre se apresenta para alguém durante a lida diária no rio ou na mata.

Assim, é comum os “bichos do fundo” aparecerem sempre ligados à lida diária do colono. O rio Caraparu, historicamente, como já dito em capítulos anteriores, foi o responsável por formar todas as vilas que fazem parte do Distrito de Caraparu. Essas vilas foram se constituindo ao longo das margens desse rio, por isso este rio representa uma das fontes de subsistência dos colonos da região e o caminho desses colonos até as áreas de roça, além de servir para as lavagens de roupas das mulheres da região e para o banho e lazer dos moradores locais.

Desse modo, percebi que todas as vezes que eu os induzia a falar sobre esses seres, sem que eu os direcionasse para suas lidas diárias, suas narrativas estavam sempre relacionadas às aparições dos encantados durante o trabalho na roça ou a lida em torno dos rios Caraparu e Macuiambá.

Nesse primeiro momento de análise reconheço a existência de uma FD que chamo de mítica/cabocla que regula o que o sujeito deve pensar, deve ou não deve fazer ou dizer, cujos enunciados representam o modo como o sujeito se relaciona com a mata e com o rio. Vejamos como essa FD se apresenta nos dados dos mais antigos da região.

Em 2018 quando retornei a campo de pesquisa, tive a oportunidade de voltar a conversar com dona Iracema (73 anos), uma experiente agricultora da vila de Caraparu, perguntei a ela se havia na região aparições do boto, ela me disse o seguinte:

“Cansei de ver boto tinha um boto que andava aqui no rio ele andava atrás de uma menina, cansei de ver, aí esse boto vinha aí se encantava aí na beira do rio [rio Caraparu]”.

Na expressão “cansei de ver boto...” o sujeito discursivo demonstra que as entidades fazem parte de suas vivências, pois passam boa parte de suas vidas na lida entre o rio e a roça de mandioca.

Outro relato interessante sobre esse “bicho do fundo” foi de Dona Maria (74 anos), uma agricultora antiga da vila do Lago, quando perguntei sobre as aparições de encantados no rio, não fiz referência a uma entidade específica, mas esta senhora, de imediato, já foi relatando que viu o boto quando foi tomar banho depois da lida da roça, ela descreveu da seguinte forma:

“Eu achei que ele queria fazer alguma coisa comigo quando eu ia chegando na beira do garapé [rio Caraparu] eu vi aquele bicho meio branco queria me puxar pro fundo eu não tinha força mais de nadar meu filho me puxou quase eu morro. Me deu frio, febre, dor de cabeça e dor no corpo” (Relatos colhidos em 2018). E continua o relato dizendo,

“Eu fiquei com pavor de tomar banho no rio depois da roça”.

Nesta narrativa fica evidente que a vida diária dos colonos da região é governada por entidades que têm o controle dos espaços, de onde provém boa parte da subsistência das famílias, pois o “pavor” a que o sujeito se refere revela o temor que os colonos sentem de serem molestados por esses seres sobrenaturais que têm o controle dos espaços. Não diria que a relação do sujeito com as entidades está pautada no medo, mas sim no respeito e no temor à divindade que fazem parte de suas vivências e, ao mesmo tempo, protegido em seu ambiente de trabalho pela divindade, mas para isso precisam usar a expressão “pedir licença”. Isso será discutido no segundo eixo de minha análise.

No imaginário das famílias locais existe, além dos já referenciados, a Oiara, que é também um “bicho do fundo”. Vejamos as sequências discursivas sobre a Oiara.

Quando fui até a margem do rio Macuiambá com o Seu Maduquinha perguntei a ele quem era a Oiara e ele, então, me disse:

“A oiara é a mãe d’água quando o garapé [ele se refere ao rio Carapru] era deserto a gente escutava o barulho tem, tem, tem”.

Conforme o relato deste senhor:

“A oiara é uma caboclinha de cabelo preto e cumprido”.

No decorrer das entrevistas, ouvi casos de aparições de oiaras nos igarapés da vila do Lago. Enquanto trabalhava no manejo da farinha de mandioca no “retiro”, Seu José (60 anos),

um agricultor antigo da vila do Lago, me concedeu uma entrevista. Perguntei a ele sobre as aparições das entidades na região, não especifiquei uma entidade, mas ele, de imediato, já foi relatando os casos de aparições da oira. Ele me disse que sempre que está no retiro, trabalhando com o fabrico da farinha de mandioca, aparece para ele uma moça na beira do córrego próximo ao retiro. Ele faz uma expressão com o dedo indicando para mim o córrego onde a Oiara aparece para ele. Observei que este córrego serve para os colonos porem a mandioca de molho para o fabrico da farinha. Relatos de Seu José, colhidos em campo em 2018:

“Já vi a mãe do rio, a oiara meio-dia ela só parece pra mim, eu chamo o pessoal para ver ela some”.

“É só eu que vejo ela, aí eu chamo os menino para ver, ela só se amostra pra mim [rsrs]”.

Este senhor informou que:

“É um olho d’água que tem aí [igarapé que corta o quintal dos colonos da vila do Lago], ela é uma encantada que vive aí, eu já bati foto pra ver se aparece pra mim na fotografia, é a mãe do rio, a mãe d’água, aí eu respeito esse horário de meio dia e seis da tarde”.

Observo que no trecho “(...) é a mãe do rio, a mãe d’água, aí eu respeito esse horário de meio dia e seis da tarde” converge para um imaginário em que o sujeito discursivo vê a entidade como a “dona” do rio, aquela que está ali para proteger o ambiente de onde provém o sustento familiar, por isso deve respeito à entidade protetora do rio.

No trecho “(...) ela só se amostra pra mim [rsrs]”, o sujeito discursivo demonstra sua relação de intimidade com a entidade e de poder sobre a aparição deste ente. Melhor dizendo, o sujeito discursivo entende que a entidade escolheu se apresentar para ele, pois somente ele tem o poder de vê-la. Ou seja, este colono foi o escolhido da oiara. Isso o faz sentir-se privilegiado entre seu grupo, pois os demais não conseguem vê-la.

Percebi que, nas casas e nas localidades que ficam às margens do rio Caraparu cercadas por densas matas, as aparições são vistas com mais frequência pelos colonos que lidam com a roça. Então a memória discursiva que arquiva os saberes relativos ao modo de vida do colono é discursivizada na fala do sujeito que encara os mistérios do rio e da mata como tendo um protetor, a “mãe” a quem devem respeito.

Em entrevista com Dona Maria, agricultora antiga da vila do Lago, na medida em que a conversa sobre os encantados se aprofundava, ela afirmou, sem que eu a indagasse sobre o assunto, que:

“A cacimba [espécie de olho d’água que se forma a beira do igarapé formando pequenas piscinas naturais] quem toma conta é a oiara” (Relato de Dona Maria, colhidos em 2018).

Geralmente, as cacimbas são utilizadas para lavagem de roupas e servem, também, para o banho dos moradores. Ou seja, a expressão “quem toma conta (...)”, traduz a ideia de que a entidade tem o controle desse espaço, protegendo-o, pois para o sujeito, os locais onde vivem as entidades são sagrados. E, portanto, devem respeitar e pedir autorização para usar esses espaços para lazer e trabalho.

Uma outra moradora, Dona Rita (99 anos), uma agricultora experiente da região, me concedeu uma entrevista em 2018 de mais ou menos 1 hora, a sua residência está localizada às margens de um pequeno igarapé que deságua no rio Caraparu. Esta senhora me disse que tem roça de mandioca que se localiza em uma localidade que fica ao longo da margem do rio Caraparu.

Perguntei a ela sobre os casos de aparições de encantados na região e ela, imediatamente, me disse que não tinha muita coisa para me dizer, mas no decorrer da conversa ela começou a relatar vários casos.

Perguntei a ela sobre a matinta, mas ela me disse que nunca viu, mas já ouviu o assobio dela. Percebi, a partir de suas falas, que esta senhora tinha muitas experiências para me contar sobre a oira e sobre o curupira, pois suas vivências às margens desse rio permitiram a ela ver e ouvir relatos de aparições. Dona Rita afirmou que:

“A oiara é a mãe do garapé meio-dia é hora que não pode ir na beira do garapé, criança, gente menstruada não pode porque é hora que tão fazendo linha[andando], a mãe d’água”.

Segundo Dona Rita, “das onze horas até o meio dia não pode, tem que ir com cuidado tomar banho, qualquer um bicho pode judiar da pessoa”.

Durante nossa conversa, Dona Rita segura o tataraneto, de meses, no colo, eu perguntei a ela se a criança tomava banho no rio Caraparu. Ela me disse o seguinte:

“Não senhora porque é pagão e as vezes fica judiado de bicho porque não é batizado, quando é batizado judia, mas pouco e a vovó [se referindo ao tataraneto], não vai deixar levar”.

Segundo esta agricultora:

“Acontece muito aqui de criança ser judiada de bicho, eu tenho um filho que foi judiado de bicho e morreu, ele tinha 1 ano e 8 meses. Era batizado, mas foi muito judiado, muito forte e não escapou”. Ela continua a conversa dizendo:

“Respeito o horário de meio dia e seis da tarde, eu ralho [falar em voz alta em tom de repreensão] com as crianças porque não gosto que eles vão pro garapé [igarapé] meio-dia e seis da tarde. Já morreu gente nesse garapé, de tarde também não gosto”.

Traduzo essas sequências discursivas da seguinte forma: o rio e a mata, de onde provém boa parte do sustento familiar, têm donos que no nível simbólico representam o imaginado que produz uma realidade em que o sujeito pensa e age de acordo com as leis dos encantados que, no imaginário desse sujeito, são os guardiões e os donos desses espaços. E como necessitam adentrar na mata, para lida com o trabalho na roça, e no rio, para pescar e ir até às áreas de roça de mandioca, as narrativas demonstram que a lida diária desses colonos esteja sendo governada por horários sagrados que os direcionam para uma formação ideológica de cunho mítico/cabocla que o fazem pensar e agir de acordo com a leis da entidade.

O fragmento “(...) tem que ir com cuidado tomar banho (...)” aponta para a expressão mais utilizada pelos agricultores, “pedir licença” para a entidade, o sujeito discursivo entende que, mesmo se desrespeitar os horários em que não se deve ir ao rio ou à mata, o colono pode ir “com cuidado”, ou seja, pedindo a autorização da entidade, este colono acredita que não será molestado por um “bicho”.

É recorrente nas narrativas dos antigos aparecerem o rio e a mata ligados à ideia do trabalho, ou seja, a lida diária regida por horas em que o colono não pode adentrar nos espaços onde costumam tirar o sustento da família sem antes “pedir licença” à entidade. Então, as expressões “bichos do fundo”, “bichos da mata” estão justamente relacionadas com seus espaços de trabalho que são governados por entidades míticas que vivem abaixo da superfície terrestre e nas matas. O sentido da expressão “bicho” denota rudeza de um ser sem forma que vive em um mundo altamente transformacional de seres humanos e não-humanos.

As sequências discursivas me fornecem elementos para pensar que, no imaginário do sujeito, suas práticas de subsistências são reguladas pelos encantados, ou seja, a crença nas

entidades que provém da natureza regula, socialmente, a vida diária dos sujeitos e se materializa, ideologicamente, nas práticas discursivas que apontam para o respeito ao ambiente, pois dele necessitam para sua subsistência. Diria que as condições de produção desse discurso permitem a constituição de um imaginário que os fazem ter a crença em um mundo altamente transformacional de humanos e não-humanos.

Em outros termos, existe um imaginário funcionando que é acessado através das práticas discursivas, no sentido de produzir uma realidade onde a crença no mito encontra força e não se dissipa, fazendo os jovens acreditarem e respeitarem os antigos, quando ordenam para não irem ao rio nos horários sagrados.

Por exemplo, os dizeres de Dona Rita, “(...) das onze horas até meio dia pode (...)”, demonstra uma forma de controle ideológico dos encantados sobre a vida daria dos moradores. Percebe-se que o imaginário trabalha no sentido de agarrar os antigos a uma formação discursiva mítica/cabocla, pelo viés ideológico. E essa formação discursiva é afetada por uma formação cultural tradicional que é transmitida de geração a geração. Acredito que o respeito por toda uma prática discursiva instituída nessa localidade, tais como o respeito aos horários e ao lugar de morada do encantado, é isto que funciona discursivamente. Em outros termos, o respeito a todas as práticas discursivas é que funciona pelo imaginário.

Existe também na região um encantado temido por muitos caçadores da região, o Curupira, como é denominado pelos moradores locais. É considerado perigoso, podendo causar o “mau-olhado” nas pessoas, ou “mundiá-las”, ou seja, perde-se na mata, ficam desorientadas, quando o caçador desrespeita as leis da mata. Segundo relatos locais, a morada do Curupira é a Sapopema, palavra originada do tupi “sau’pema”, que significa “raiz chata” e diz respeito a uma grande raiz que se desenvolve com o tronco de várias árvores. A sumaúma é uma dessas árvores que se desenvolve em matas de terra firme ou de igapó da Amazônia, conforme figura 29.



Fonte: Nobre, 2018

Figura 29: Colono no rio Caraparú, mostrando a morada do Curupira, uma sapopema.

Vejamos as sequências discursivas sobre o Curupira.

Seu Wagner, é um colono caçador antigo do lugar. Quando estive em sua residência, por ocasião da pesquisa para o mestrado, conversamos sobre as aparições do Curupira nas matas da região. E quando indagado sobre as ações maléficas do Curupira, afirmou já ter ficado “mundiado”, ou entrar para caçar. Para sair, teve que dar vários “nós” em um cipó, jogá-lo para trás no sentido de distrair o Curupira, Ele diz também que:

“O curupira vai tentar desfazer o nó do cipó se enteste [verbo entreter] aí eu acho o caminho de casa”.

Disse ainda que o curupira “judiou de mim quando eu armava minha espingarda na mata (...)” (Relato de Seu Wagner, colhidos em campo de pesquisa em 2005).

Para evitar ser mundiado novamente, teve que “jogar água benta na espingarda”.

Ele informou que muitos caçadores da região,

“Joga água benta na espingarda pra não ficar com panema [azarado]”, causada pelo curupira, pois se sua arma de fogo for atingida pela panema, eles, conseqüentemente, não conseguem mais nenhuma caça. No dizer dele:

“Quando uma pessoa insiste em caçar a mesma caça várias vezes, o curupira faz se perderem na mata” ou, então, lança uma “flechada de bicho”.

Nesse último caso, cabe ao curador local a responsabilidade de desfazer o mal. E é no ritual xamanístico que acontece tal cura, pois o caçador acometido pela doença espiritual vai até o curador local ou para receber “benzeções” ou para participar desse ritual em que há a incorporação do curador local por um caruana específico, nesse caso, o Curupira.

Percebo que, quando o sujeito discursivo se refere aos males causados por um encantado, sempre evoca a expressão “judiar”, denotando o sentimento que esse sujeito tem ao ser afetado por uma doença espiritual. Ele fica ressentido com a entidade que o puniu por desrespeitar as regras da natureza, pois o sujeito enxerga o espaço da mata e do rio como um ambiente que divide com as entidades e que possui regras ditadas por esses seres. E as regras são seguidas quando evocam a palavra “pedir licença” para não serem maltratados pelos seres pelos quais têm respeito e que protegem os lugares de onde tiram boa parte de seu sustento.

Nessas sequências discursivas o sujeito demonstra criar estratégias para se livrar do ataque da entidade, quando desrespeitam as regras, caçando a mesma caça várias vezes ou entrando no espaço “sem pedir licença”. Isso é visto nos trechos,

“Joga água benta na espingarda(...)”.

“O curupira vai tentar desfazer o nó do cipó se enteste [verbo entreter] aí eu acho o caminho de casa”.

No entender de Da Matta (1973), o caçador não encara sua atividade como possuindo um caráter exclusivamente técnico, nela existem elementos orientados pelas concepções cosmológicas que parecem orientar o indivíduo num universo governado por regras diferentes das que regem os diferentes grupos humanos. Então, em Caraparu essas regras estão relacionadas aos seres encantados que governam o modo de vida dos colonos, pois sempre que eles falam nas entidades míticas, suas narrativas os direcionam para a relação com o trabalho e com a religiosidade, materializada na pajelança cabocla.

E o sentido da expressão “joga água benta” denota proteção contra os males causados por esses seres, pois a água benta é um rito do catolicismo popular que esses colonos acionam para proteger seus instrumentos de trabalho e como forma de proteção contra as doenças espirituais lançadas pelo encantado. Percebi que essa expressão aparece na fala dos colonos

sempre quando se referem à proteção contra os males causados pelos encantados. Mas no dizer de Seu Manduquinha, os encantados do fundo estão sumindo:

“Eles tão sumindo também porque jogam água benta neles”.

E porque os encantados do fundo somem quando “jogam água benta neles”? O sujeito discursivo demonstra que a ausência da entidade no rio é justificada por um rito do catolicismo popular, pois no momento em que o sujeito evoca o dizer “eles tão sumindo porque jogam água benta neles”, esse sujeito demonstra que o encantado sente que sua morada está sendo invadida por um outro tipo de ritual que, historicamente, faz parte da formação religiosa desse sujeito. E que esses ritos estão invadindo o espaço sagrado da entidade do fundo, por isso estão indo embora. No imaginário do sujeito discursivo os encantados fazem parte de uma outra concepção religiosa que vai de encontro aos ritos do catolicismo. Diria então que o imaginário está sempre funcionando, pois o colono está sempre explicando a ausência e não a inexistência das entidades. Isto porque a relação do sujeito com a realidade é sempre imaginária.

Assim, enxergo que a religiosidade está sempre presente nas narrativas. E isto é uma regularidade que encontrei com bastante frequência na fala dos mais velhos pela forte relação que se estabeleceu, ideologicamente, entre o líder espiritual e os antigos do lugar por conta da crença em um mundo mítico que governa a vida diária desse sujeito. Isto porque o curador local atua como uma espécie de condutor de espíritos no momento em que ele é acionado para curar as doenças espirituais que afetam esse colono, além disso o curador é o conselheiro espiritual dos moradores que o respeitam, na medida em que o pajé é o único capaz de comunicar-se com as entidades através do ritual xamanístico. Na concepção de Viveiros de Castro (2002), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo trans-específicos, sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer.

Em conversa com o Seu Manduquinha, por ocasião da pesquisa de campo para o mestrado em 2006, quando falávamos sobre o encantado da mata, ele me disse que, quando um caçador insiste em desrespeitar seu local de morada, ou caçando a mesma caça várias vezes ou adentrando a mata “sem pedir licença”, esse caçador é acometido por um dos piores males causado por essa entidade, que é o “mau-olhado de bicho”.

Dona Maria (74 anos), agricultora na vila do Lago, quando indagada sobre as aparições desta entidade da mata, relatou o seguinte:

“Eu já vi demais curupira é um pretinho, nunca fiquei assombrada com bicho nenhum”.

“O curupira vira na mata tudo quanto é tipo de bicho, vira jacuraru⁴⁰”.

Em entrevista com Dona Rita, perguntei a ela se alguma vez ela já havia se deparado com o curupira, ela afirmou ter sido mundiada pelo curupira quando estava na mata. Ela relatou o caso da seguinte forma:

“Tava tirando guarumã, tava na beira do caminho e não sabia onde era rezei, rezei até achar o caminho” (Relato colhido em 2018).

Dona Rita disse que, para encontrar o caminho de volta,

“Tem que pegar um pau faz uma roda de cipó, vai torcendo e faz uma cruz e deixa, ela vai tentar desamarar o nó e a gente acha o caminho e vai embora”. Segundo esta agricultora,

“Essas coisas de curupira, anhangá, oiara, matinta a gente não ver, só sente e escuta cantar”.

As sequências discursivas demonstram que as práticas de sobrevivências do colono são reguladas por um sistema de crenças, compreendido como efeito do assujeitamento ideológico do sujeito à ideologia da “mãe da mata” e da “mãe do rio” como protetores dos lugares sagrados de onde provém o sustento familiar, levando o sujeito acreditar que, pedindo licença para a “mãe” do ambiente, o faz ter a crença de que o encantado não o atingirá com as doenças espirituais.

Diria que, nesse primeiro eixo de análise, há materialidades discursivas que demonstram que o sujeito atrela suas crenças em mundo mítico, a ideia do trabalho e da religiosidade, pois compreendo que o sujeito discursivo fala de um lugar social inscrito na estrutura de sua formação cultural e econômica baseada em práticas religiosas caboclas e em práticas de subsistência familiar em que os espaços da mata e do rio são lugares onde passam boa parte do dia na lida diária.

⁴⁰ Palavra indígena usada na região amazônica para designar um animal réptil.

No meu segundo eixo de análise, busco compreender, com base nas sequências discursivas do sujeito, que tipo de sentimento os seres encantados geram nesses sujeitos. Sentimento de medo? Ou de temor? De respeito? De proteção? Olharei as sequências discursivas do sujeito para então compreender o sentido desses sentimentos com base na relação se estabelece entre esse sujeito e os encantados.

É visível o temor que as pessoas da região têm desses seres, pois eles são perigosos, quando incomodados nos locais onde costumam se manifestar, como nos igarapés, rios e matas. Por esse motivo é que muitos moradores “jogam água benta” nesses locais.

Como já dito, os colonos respeitam os locais de morada das entidades, pois caso alguém insistir em ir nos horários, já mencionados, deve “pedir licença” ao encantado com os dizeres: “Minha vizinha me dê licença pra mim entrar no seu garapé [igarapé]”.

Vejamos as sequências discursivas sobre os horários de “meio-dia” e “seis da tarde”.

O Jair, genro de dona Iracema, 47 anos, é um experiente agricultor da região. Em 2018, descemos juntos o rio Caraparu em direção aos retiros e as roças de mandioca da vila do Lago e, no trajeto, remando sua canoa, conversamos sobre a “mãe da mata” e a “mãe do rio”. Perguntei a ele os horários em que costumava pescar no rio e se ele pescava entre os horários de “meio-dia e seis da tarde”. Ele me disse o seguinte:

“Meio-dia e seis da tarde não é horário de tá no mato, na beira do garapé”. Disse ainda:

“Posso até ir, mas tenho que pedir licença para mãe do mato, pegar peixe tudo tem que pedir licença, tomar banho, tudo isso tem que pedir licença”.

Percebi nas narrativas do sujeito a expressão: “Pedir licença pra mãe do mato”. Esse dizer sempre é evocado quando o colono adentra o rio ou a mata nos horários proibidos ou até mesmo em outros horários do dia ou da noite. Compreendo, então, que o sentido de tal expressão denota o respeito pela divindade. Pois o sujeito discursivo demonstra que, ao “pedir licença” para o encantado, ao adentrar no seu local de morada, a divindade irá protegê-lo tanto das ações maléficas que esse ente pode lançar sobre eles, quanto dos possíveis perigos que envolvem a mata e o rio, pois a palavra “mãe”, como referido, dá o sentido de proteção constante ao colono caçador, pescador e lavrador.

Sistematizo a questão da seguinte maneira: o imaginário que constitui a realidade da relação entre os colonos e os encantados funciona nas mesmas bases em que se constitui a realidade da relação maternal. E nessa prática discursiva está também o respeito à propriedade

alheia em não invadir o terreno do outro e tal prática se reproduz na relação da entidade com o colono, na medida em que o rio e a mata são territórios que no imaginário do colono são sagrados e não se deve invadir. Pois assim como as áreas de roças agrícolas, esses lugares também têm dono e a invasão a esses espaços sagrados conjuga-se como falta de respeito à propriedade alheia.

O sujeito discursivo demonstra que a “mãe do mato” e a “mãe do rio” estão ligadas ao sentido de divindade e da mãe protetora de seus filhos que sempre protegerá dos perigos da vida diária, da mesma forma que esse sujeito tem respeito e, ao mesmo tempo, temor dos castigos de sua mãe por tê-la desobedecido, eles transferem esse respeito e esse temor para as entidades. Por isso pedem licença para entrar nos espaços sagrados do rio e da mata. Então diria que o sujeito sente “temor” e “respeito” pelas entidades, consideradas as mães dos ambientes onde passam boa parte do tempo, a mata e o rio.

Revisitando meus cadernos de campo entre os anos de 2005 e 2006, me deparei com muitos relatos dos colonos antigos, em especial do curador local (Seu Manduquinha), que não se considerava mais um pajé, pois já havia se convertido ao protestantismo. Ele frequentava um templo da Assembleia de Deus no núcleo da vila de Caraparu. Mas ele ainda era identificado pelos moradores locais como tal. Conversei com ele em sua residência, localizada na vila de Caraparu, sobre sua experiência na cura das doenças espirituais causadas pelos encantados. Vejamos as sequências discursivas.

“Não é bom a mulher doente [menstruada] tomar banho na cabeceira do rio onde eles [encantados] moram, é porque eles dão uma flechada que a mulher cai de repente”. E, segundo este senhor, os sintomas são:

“Dor no corpo e na cabeça, nesse caso a gente reza na cabeça”. Este senhor relatou que:

“Uma vez uma mulher tava doente [menstruada] e foi tomar banho no rio com sua filha de colo, ela [criança] levou uma flechada de bicho. Ela levou pro hospital e o médico desenganou, aí ela me pediu pra rezar na cabeça dela, que ela não queria comer, só chorava, eu rezei e ela ficou boazinha”.

Seu Manduquinha sempre foi solicitado para a cura das doenças espirituais. Ele me disse que:

“Sempre chega gente aqui judiado de bicho, eles procuram o médico e depois traz comigo. Antes eu só rezava em criança, hoje eu tenho pena e rezo em adultos também”.

Perguntei a este senhor por que esses horários são proibidos? E o porquê de não poder ir à beira do rio ou praticar alguma tarefa, até mesmo o lazer, nos horários de “meio-dia e seis da tarde”? Ele me respondeu da seguinte forma:

“Eles têm a hora deles, porque eles sai na hora morta, meio-dia e seis da tarde. Nas outras hora, eles tão na toca, na morada deles, no Macuiambá”. Ele concluiu a conversa dizendo:

“As pessoas não fazem as tarefas durante o dia? Pois é, assim é eles. Eles sai pra fazer os trabalho deles, agora sai tarde da noite, quando acaba tudo lá na beira. Porque eles gostam de silêncio. A morada deles é o rio Macuiambá”.

Na expressão “eles têm a hora deles!”, o sujeito discursivo demonstra que o tempo de trabalho do colono da região e o tempo das entidades do fundo e da mata são diferentes. Desse modo, os colonos respeitam o tempo de trabalho desses bichos por temor dos males que causam às pessoas. Percebe-se que há um acordo simbólico entre o colono e a entidade. A entidade respeita os horários de trabalho dos colonos, não interferindo ou causando o mal quando adentram em seus espaços e evocam a expressão “pedir licença”. E o colono respeita os horários desses seres para não serem acometidos por males não-naturais. Se um colono insistir em adentrar a mata ou o rio nos horários referidos “sem pedir licença”, sofrerá as ações maléficas dos mitos por quebrar este acordo. Diria então que o respeito a esses horários sustenta a crença na entidade.

Nessa região, as narrativas que circulam entre os colonos trazem à tona lugares considerados sagrados em um “mundo altamente transformacional” onde humanos se transformam em bichos ou feiticeiras. Nessa região são fatos recorrentes aparições de seres sobrenaturais a que Viveiros de Castro (2002, p. 351) se propôs a chamar de “metamorfose” no contexto transformacional indígena, que são “espíritos, xamãs que assumem formas de animais, bichos que viram outros bichos, humanos que se transformam em animais”. Viveiros de Castro (2002, p. 354), em sua obra “A inconstância da alma selvagem”, postula que no mundo mítico ameríndio “as narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inexplicavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de inter comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”. Muito parecido com o que Viveiros de Castro observou no mundo mítico indígena, entre os grupos locais de Caraparu as narrativas míticas são povoadas por seres sobrenaturais cuja forma e cujo

comportamento recebem atributos humanos e não-humanos em um contexto comum de intercomunicação entre esses seres e os indivíduos.

A expressão “dê licença” ou “pedir licença” circula com muita frequência entre as narrativas do sujeito, o sentido dessa expressão denota o respeito e o temor pela “mãe do rio”, fazendo o sujeito respeitar e ver o rio como um lugar sagrado. Percebo também que, no momento em que o sujeito diz: “(...) dê licença pra mim entrar no seu garapé”, o sentido desse dizer revela a relação de subserviência e poder entre o sujeito e a entidade. Ou seja, “mãe” é a dona do espaço e se o colono adentrar sem autorização sofre sanções sobrenaturais. Outra expressão que tem um efeito de sentido que denota “proximidade” é a expressão: “Minha vizinha (...)”. Esta expressão dá a ideia de que o sujeito tem uma relação muito próxima com a entidade, uma relação de solidariedade e ajuda mútua de um bom vizinho, pois o termo “vizinho”, em muitas áreas da Amazônia, denota ajuda mútua, respeito e solidariedade entre indivíduos que residem muito próximos um do outro.

Os colonos de Caraparu, em momentos difíceis, sempre podem contar um com o outro pela proximidade que se estabelece entre eles, tanto geograficamente quanto socialmente. E isto se estende às entidades consideradas, pelo sujeito, como vizinhas, pois o colono irá entender que, se referindo dessa maneira às entidades, imediatamente, o que gerará entre ele e a entidade é o sentimento de respeito e reciprocidade. E, assim, ele poderá trabalhar ou praticar o lazer com segurança, entendendo que, respeitando o local sagrado, nenhum mal ocasionará a ele e, ainda, terá a proteção do encantado como retribuição por “pedir licença a vizinha”.

Diante do exposto, posso dizer que as sequências discursivas demonstram que o sistema de crença do colono é a materialização ideológica do imaginário, constituindo uma realidade segundo o qual os meios de subsistência do colono, ou seja, o rio e a mata, têm um dono. E este dono são entidades sagradas que o colono teme e a que deve respeito por acreditar que suas reais condições de existência, isto é, aquele modo de produção marcado por uma economia voltada para subsistência com poucos excedentes comercializados fora da região é governado por entidades sagradas. Então a ideologia que carrega esse imaginário se materializa em práticas discursivas que o sujeito construiu para estabelecer um tipo de relação com os seres encantados, ou seja, de respeito, temor e proteção, pois o contrário implicaria quebra das regras impostas ideologicamente. Diria que no interior de suas práticas discursivas existe um assujeitamento cultural que está atrelado à formação cultural desse sujeito.

Parto agora para o terceiro eixo de meu percurso discursivo, em que buscarei compreender que sentimento tem causado a mudança no modo de vida local que constrói para os antigos uma noção de distanciamento, ou seja, de afastamento desses seres, pois, sempre

quando eu os induzia a falar sobre as aparições dos encantados na vila de Caraparu, as expressões que circulam com frequência em suas narrativas dão o sentido de distanciamento dos encantados da vida diária dos colonos da vila de Caraparu. Destaquei algumas expressões que circulam com mais frequência nos dizeres dos entrevistados supracitados. Vejamos os recortes:

“(...) antigamente aparecia mais”.

“(...) eles tão sumindo porque jogam água benta neles”.

“(...) naquele tempo a gente via muita coisa aqui no Caraparu, a oiara”.

“(...) hoje a gente não vê, porque esse negócio da energia espantou tudo”.

“(...) com o negócio da luz fica acabando, porque naquele tempo era escuridão”; “agora tem muito barulho, e eles não gostam, eles vão pra lugar mais deserto”.

Percebi que, entre os mais antigos de Caraparu, a crença no imaginário mítico funciona de tal maneira a ponto de sempre haver uma justificativa para a não frequência das aparições. Eles não negam sua existência, apenas justificam sua ausência. Assim, minha análise desse terceiro eixo estará centrada em olhar qual o tipo de sentimento que o distanciamento desse mundo dos encantados gerou nos antigos da região. Então os sentidos dessas expressões denotam um sentimento de perda. “Perda” de identidade e não de alívio pelo afastamento desses seres que já não aparecem com tanta frequência, pois essas entidades fazem parte de suas vivências no trabalho e na religiosidade. Perda de proteção dos encantados e certo ressentimento pelo distanciamento das entidades.

E esse afastamento está gerando insegurança para os antigos que já não têm mais a proteção das entidades que, mesmo com temor, as sentiam próximas a eles. Enxergo que é como se eles se sentissem desamparados, ao entrarem no rio, no igarapé e na mata que são, ao mesmo tempo, os lugares sagrados e o ambiente de onde provém o sustento das suas famílias. E, apesar da lida diária ser interrompida nos horários proibidos, o sujeito discursivo sente um misto de ressentimento e nostalgia, ou seja, vontade de voltar o que era antes, quando os encantados eram mais presentes na vida cotidiana deles. A nostalgia é sentida pelo lamento que os sentidos das expressões denotam, tais como:

“(...) antigamente aparecia mais...”.

“(...) porque naquele tempo era escuridão”.

E o ressentimento é recorrente em narrativas do tipo:

“(...) o negócio da energia espantou tudo”.

“(...) agora tem muito barulho, e eles não gostam, eles vão pra lugar mais deserto”.

Essas expressões são recorrentes em quase todas as narrativas dos moradores mais antigos da região. Então enxergo nessas expressões um tipo de lamento relacionado à “perda” de identidade, de proteção e não de alívio pelo distanciamento da “mãe do mato” e da “mãe do rio” da vila de Caraparu. Essas expressões fornecem elementos para pensarmos o imaginário desse sujeito projetado sobre a relação que se estabelece com o real de sua relação com os lugares onde passam boa parte do tempo. Esse imaginário o faz pensar e sentir que as entidades foram embora, despertando nesse sujeito um sentimento de distanciamento do mito de sua vida diária e, por conseguinte, o sentimento de desamparo por ter suas entidades protetoras do seu ambiente de trabalho longe de suas vivências cotidianas.

A partir da análise das SD compreendi que o imaginário funciona através das práticas discursivas que fazem parte da formação cultural do colono. E que o sujeito discursivo tem o respeito por toda uma prática discursiva instituída ideologicamente, pelas quais o imaginário é acessado. São essas práticas discursivas que sustentam a crença em um mundo invisível. Então diria que as aparições da Cobra coral, do Boto, da Oiara e do Curupira surgem nas narrativas ligadas à ideia da pajelança cabocla, da pesca e da roça.

E o rio e a mata são lugares sagrados para o colono onde os “bichos do fundo” e os “bichos da mata” são entidades protetoras dos espaços de onde provém o sustento das famílias. Por isso o respeito e temor que esses colonos sentem pelas entidades garantem um conjunto de regras que estabelecem a convivência entre humanos e não humanos, baseado na hierarquia, na obediência e na reciprocidade. É o que identifiquei nas sequências discursivas que apontam o contexto em que surge, nas falas dos antigos, as narrativas sobre os seres sobrenaturais.

3.2 ASSOMBRAÇÕES QUE MALINAM

Nesta seção apresentarei os fadistas, ou seja, pessoas de carne e osso que tem a sina ou o fado de se transformarem em animais ou feitiçeras em noites escuras, são elas respectivamente o “labisônio” e a Matinta Pereira, que fazem parte da formação imaginária dos povos da Amazônia paraense. Não são pensados como encantados, pelos colonos de Caraparu, mas como assombrações que atormentam os moradores do lugar. Desse modo, darei continuidade ao meu percurso discursivo a partir de dois eixos de análise que construí para apresentar as assombrações de Caraparu que, juntamente com os encantados, fazem parte das práticas discursivas que circulam nas narrativas dos colonos de Caraparu.

Como já mencionado nos procedimentos analíticos, o objetivo desta análise é perceber se o sentimento que os colonos nutrem pelos fadistas é o mesmo que sentem pelos encantados e verificar se o contexto em que surgem as narrativas sobre esses entes está relacionado ao contexto em que surgem as narrativas sobre os encantados. Isto porque, as assombrações também permeiam o imaginário dos moradores locais.

No primeiro eixo de minha análise irei olhar, no conjunto das falas dos mais antigos, o contexto em que essas assombrações surgem nas narrativas desse sujeito. No segundo eixo de análise, buscarei entender que tipo de sentimento essas assombrações geram nesse sujeito, para então compreender se essas assombrações estão no mesmo patamar que os encantados, de respeito e proteção ao ambiente ou, simplesmente, de medo e repúdio a esses fadistas.

Selecionei as entrevistas feitas com os colonos antigos da região. Além dos já referenciados na seção anterior, trago aqui os comentários de Dona Santinha, agricultora e enfermeira no Hospital Santa Casa, na cidade de Belém do Pará, moradora da vila de Caraparu; Dona Iracema, 73anos, irmã de Dona Santinha, experiente agricultora, residente na vila de Caraparu; Dona Lina Borges, agricultora e experiente parteira na região; Seu Florêncio, 75 anos, agricultor experiente da vila do Lago; Seu Fredson, 76 anos, agricultor antigo, residente na vila do Lago.

Como em muitas localidades da Amazônia, na região de Caraparu a Matinta Pereira também se faz presente no cotidiano dos moradores. Ela tem importância nas crenças e representações locais. Durante pesquisas, entre os anos de 2005 a 2018, ouvi casos de pessoas que se transformam em Matinta Pereira na vila de Caraparu. Uma delas era uma mulher já idosa que visitava os quintais dos moradores em noites escuras. Desse modo apresentarei, nesse momento, o primeiro eixo do percurso discursivo que diz respeito ao contexto em que as

assombrações surgem nas narrativas dos antigos das vilas do Caraparu e do Lago. Vejamos as sequências discursivas sobre a Matinta Perera.

Dona Lina Borges, uma agricultora antiga da vila de Caraparu e que, há tempos, foi uma parteira muito experiente na região, hesitou em falar sobre a matinta, quando perguntei a ela os casos de aparições desse ente. De início me disse que nunca tinha ouvido falar em matinta na região. Então sentei-me em frente a sua casa em um banco que fica embaixo de uma árvore, comum nas áreas rurais da Amazônia, e comecei a falar dos casos de matinta no lugar onde cresci. Narrei os casos que minha mãe e meus avós contavam para mim e meus irmãos.

Nesse momento, Dona Lina desandou a falar de suas experiências, sem que eu perguntasse mais nada a ela. Esta senhora iniciou a conversa falando que a matinta já a acompanhou várias vezes no caminho para a “roça”. Contudo, hesitou em responder quem são as pessoas que viram matinta. De todos os entrevistados, nenhum quis apontar quem são as pessoas que viram esta assombração. Em 2005, em conversa com Dona Lina, ela me disse que quando a matinta a acompanha, ela fala:

“Segue no teu, que eu sigo no meu”. Para esclarecer tal expressão, indaguei o significado e ela me disse:

“Ela tá no fado dela e eu tô no meu que é na minha lida”.

Nesta sequência discursiva o sujeito do discurso demonstra que o fado que ele carrega é a sina de todos os dias lidar com uma cultura deixada pelos seus antepassados que é o trabalho na roça, por outro lado, a matinta também tem sua sina, que é se transformar todas as noites em uma feiticeira. Então, quando esta senhora diz “ela tá no fado dela e eu tô no meu”, essa expressão denota uma forma que o sujeito encontrou de dizer à matinta que ela também carrega um fado e, portanto, não deve molestá-la com a malineza.

Dona Lina continuou a falar sobre o assunto e me contou outro caso interessante sobre a Matinta Perera. Foi há muito tempo quando ela assobiou dentro de sua casa, próximo à rede de seu filho.

“Mais depressa eu gritei, desgraçada, deixa meu filho que ele tá dormindo, se alembra de Deus, praga!”

A expressão “se alembra de Deus, praga” denota um sentimento de medo de um ser que o sujeito não relaciona a Deus, mas sim ao demônio. Melhor dizendo, a matinta se manifesta nas narrativas dos mais antigos sempre ligada ao medo de um ser das trevas que está longe do Deus que eles creem. Uma senhora que preferiu não ser identificada, mas que “é filha de Caraparu”, afirma que, ao lado de sua casa, existe o mais novo caso de matinta na região. Segundo ela, é uma jovem, que veio assobiar em seu quintal e ela apenas disse:

“Quer café e açúcar, vem buscar pela manhã” (Relato colhido em 2005). E no dia seguinte estava a jovem em sua porta, dizendo:

“Eu vim buscar o que a senhora me prometeu”.

Em Caraparu, segundo informações, o fado, tal como verificado por Maués e Villacorta (1998) na região de Itapuá, é passado de avó para neta. A Matinta Perera também possui o poder da “malineza” e, tal como as ações maléficas dos “bichos do fundo” ou da “mata”, cabe ao Seu Manduquinha a responsabilidade pela cura. E, de acordo com este senhor, os tipos mais comuns de “malineza” praticada pela Matinta Perera são: dores na cabeça e febre. Este senhor também já ouviu várias vezes o assobio dela e diz que:

“Basta demonstrar mais força que ela pra malineza não atingir seu corpo”. Diz também que:

“Se ela assobiar e não ficar com medo ela te acompanha até na tua casa e bicho nenhum mexe contigo, agora se ela assobiar e mexer com ela, pode contar que vai apanhar”. Disse ainda que, certa noite, ele ouviu o assobio dela:

“fiiiiuu matinta pereira!” e falou:

“Acaba com a tua brincadeira, vai timbora [verbo ir], e vem amanhã buscar açúcar e café”.

O interessante é que as narrativas que circulam entre os colonos da região apontam sempre para o mesmo dizer, “vem amanhã buscar açúcar e café”. E no dia seguinte a pessoa aparece na porta, sendo sempre alguém conhecido. Com base nestas SD, traduzo este dizer da seguinte forma, a relação da Matinta Pereira com os moradores daquela comunidade está relacionada ao sentimento de medo em que há oferendas recíprocas como forma de evitar a

malineza. De um lado fatores econômicos ligados à dádiva do café e, do outro, o simbólico relacionado à malineza da matinta.

Melhor dizendo, existe um acordo simbólico entre o sujeito discursivo e a feiticeira para que o mal não atinja qualquer um que se deparar com esta entidade. Então, o medo que o sujeito sente de ser atingido por sanções sobrenaturais o leva a fazer um tipo de pacto com esta criatura simbolizado pela reciprocidade. O medo de uma assombração que está do lado oposto de Deus faz o sujeito compreender que, recompensando-a com café e açúcar, esta criatura o deixará em paz e não o atingirá com a malineza. Por essas considerações, supõe-se que a relação da entidade com o colono se constitui por uma realidade que é a simbolização do real, produzida pelo imaginário.

E por que a oferenda são o café e o açúcar? Destaco que nas áreas rurais da Amazônia paraense o café é um elemento de valor social relevante, geralmente na casa do colono pode não ter outro bem alimentício, mas o café quentinho na garrafa não pode faltar para as visitas. E é um desagravo terrível se a dona da casa o oferecer ao visitante e este recusar o bem mais precioso. O que enxergo de fato na fala do sujeito discursivo é que a pessoa vai buscar açúcar e café no dia seguinte pela manhã, por se tratar de uma prática social de compartilhar um produto de valor social, que tem uma justificativa que funciona pelo imaginário, ou seja, a pessoa dá por pensar que se trata da matinta. E essa prática ritual da reciprocidade resulta justamente de seu assujeitamento ideológico que o faz pensar e agir numa dada FD.

Revisitando meu caderno de campo, verifiquei vários relatos de Seu Manduquinha sobre suas experiências com a matinta, conversando comigo em sua residência, em 2005, ele disse que:

“A matinta apareceu lá em casa quando eu morava na beira [orla do rio Caraparu], ela balançou a minha rede e eu fiquei parado sem voz, eu comecei a fazer a oração em pensamento que era pra Deus repreender esse mal, essa desgraça, pra não mexer com quem não tá te mexendo”. E continua o relato dizendo:

“Ela não mexe comigo, porque eu faço ela ficar sem se mexer, eu rezo a oração de São Jorge”.

As SD a seguir fazem parte da entrevista que fiz em 2005 com o Seu Manduquinha e Dona Maria Lina. Os dizeres demonstram que o sujeito discursivo sente medo pela Matinta Perera e cria estratégias para lutar contra esse sentimento de medo que tem dessa assombração.

“(...) eu comecei a fazer a oração em pensamento que era pra Deus repreender esse mal, essa desgraça (...)”.

“(...) demonstrar mais força que ela (...)”.

“(...) eu rezo a oração de São Jorge”.

“(...) segue no teu que eu sigo no meu”.

“(...) vem amanhã buscar açúcar e café”.

As SD que se seguem foram colhidas em campo de pesquisa em outubro de 2018, quando fui à vila de Caraparu.

Sentei-me em um banco no quintal de Dona Iracema, próximo ao retiro, estávamos conversando sobre as assombrações e encantados de Caraparu, foi então que lhe perguntei sobre suas vivências e se já havia se deparado com a matinta. Ela relatou que:

“Ia pro roçado, a gente ia pro garapé buscar água não tinha energia elétrica, nessa época a gente via muita coisa, eu tinha 22 anos, cansei de ver a matinta, o boto, hoje agora a gente não vê mais, porque esse negócio da energia espantou tudo(...) porque naquele tempo era escuridão”. E continua o relato, dizendo:

“Esses bichos da noite eles cuidam da noite, as vezes quando falta energia ela [a matinta] apita a noite, no claro ela não apita pra não conhecerem ela, porque uns dizem que é gente que vira bicho, uns dizem que não é”.

No mesmo dia, fui até a casa de Dona Rita para conversar sobre o mesmo assunto e ela me disse o seguinte:

“Aqui desde que nasci sempre ouvi falar que tinha esse bicho a matinta aqui no Caraparu, ela não se mostra para ninguém, só vê o apito ninguém sabe se é mulher, se é bicho, se é pássaro (...), a mamãe dizia olha! A matinta pereira tá apitando”.

“Já vi uma pessoa que foi mundiado de matinta, ele atirou nela diz que pegou nela, deixou sangue na beira do campo, ninguém sabe quem foi, não teve notícia”.

No mesmo dia fui à vila do Lago para conversar com a Dona Maria (74 anos), perguntei a ela sobre essa assombração. Ela, então, afirmou que:

“A Matinta Pereira é uma pessoa, eu já vi quantas vezes aqui no Lago [vila do Lago], eu já vi assim na minha frente virando matinta, aparecia na mata”.

“Eu vi um primo meu pegar surra de matinta, ela jogava pedra nele, cuspiu nele”.

Nas áreas afastadas da vila de Caraparu, onde ainda existe as taperas, onde a escuridão se faz presente, as aparições da matinta são mais frequentes, como nos arredores da comunidade do Lago. Seu José (60 anos), agricultor na vila do Lago, enquanto descascava a mandioca para o fabrico da farinha, em seu retiro, conversou comigo, relatando várias aparições dessa entidade:

“Aqui tem uma matinta pereira, quando começa sete e meia da noite ela começa assobiar”.

“Quando chega a noite o pessoal que vira matinta pereira tem muita aqui pra esses lados [Lago] uma quer assobiar mais que a outra, fiuiii matinta pereira, aí ela passa até 1 hora da manhã, aí ela se recolhe porque ela tem a hora de sair, o horário que ela aparece sempre é onze horas [23 horas] até 1 da madrugada”.

“Ela aparece no escuro, porque a única coisa que enxerga é a unha da gente e a lanterna, mas se a gente encapar a unha”.

Outro agricultor da vila do Lago, Jair (47 anos), relatou o seguinte:

“A matinta antigamente as pessoas viam mais, até pra ver agora é mais no interior, interior mesmo, só é mato, a gente vê muito o assobio dela”.

Nestas SD o sujeito discursivo demonstra o sentimento de medo pela assombração, pois o colono cresceu em um contexto em que não havia energia elétrica e as histórias de mulheres que viravam matinta, em noites escuras, era fato recorrente na região. Então, o sujeito discursivo relaciona a escuridão ao medo e a claridade à segurança de que “os bichos da noite”, como os colonos se referem à matinta e ao “labsônio”, não vão aparecer para fazer o mal. Entendo que

os indícios “escuridão” e “clareza” demonstram, respectivamente, medo e segurança. A escuridão relacionada à assombração e, logo, ao medo que sente da matinta, que só aparece em noites escuras, e a clareza relacionada à segurança de que, com a chegada da energia elétrica, o “bicho da noite” não tem chances de malinar com ele, pois poderá ser reconhecida por alguém.

Enxergo esses indícios nos trechos retirados das narrativas dos moradores do lugar:

“(…) no claro ela não apita pra não conhecerem ela (…)” (Dona Iracema).

“(…) agora a gente não vê mais, porque esse negócio da energia espantou tudo, (…)
porque naquele tempo era escuridão” (Dona Iracema).

“(…) às vezes quando falta energia ela [a matinta] apita a noite, no claro ela não apita
pra não conhecerem ela” (Dona Iracema).

“(…) o horário que ela aparece sempre é onze horas [23 horas] até 1 da madrugada” (Seu José).

Outra assombração presente na região é o “labisônio”, essa assombração é um fadista que tem a sina ou o fado de se transformar em um porco, nas noites escuras de Caraparu. Durante pesquisas ouvi casos de moradores da região que se transformam nessa assombração. O interessante observar que, no mundo transformacional de humanos e não-humanos de Caraparu, o “labisônio” também está relacionado ao sexo feminino, mas o termo usado por eles para se referirem à assombração, quando diz respeito a mulheres, é “vira porca”. O “labisônio” não tem o poder da malineza como a matinta, mas assusta os moradores por sua condição de se transformar em bichos diversos que podem ser violentos. Diferente do que ocorre com o lobisomem de outros lugares do mundo, em Caraparu ele não aparece nas noites de lua cheia, mas em noites escuras. Vejamos as SD sobre o “labisônio”, como é chamado pelos moradores de Caraparu.

Dona Iracema, quando conversou comigo sobre a matinta, relatou que o “labisônio” também anda pela vila de Caraparu em noites escuras, ela disse que:

“Tinha um labisônio por aqui estralando o dente, a gente via eu cansei de ver” (Relato colhido em 2018).

Quando conversei com Seu José (60 anos), enquanto descascava a mandioca para o preparo da farinha, ele informou que:

“Um dia eu saí meia noite pra pescar, ia eu e meu filho Samuel, eu encontrei um cabra eu foquei no cabra, quando eu foquei nele, ele tava só de cueca, ele se virava em um bicho, labisônio, era vizinho nós conhecemo ele, ele sumiu, era 1 hora da madrugada, ele vinha chegando, ele tinha terminado os horários dele” (Relato colhido em 2018).

Quando descí o rio Caraparu, até a vila do Lago, fui até o retiro de Dona Maria (73 anos), conversamos muito sobre as aparições da matinta e desse ente na região. Ela, disse que:

“De um tempo pra cá aparece o labisônio, eu vi um bicho branco com uma luz acesa na ponta do rabo, ele aparece sempre meia noite, duas horas”.

Outro caso interessante ouvi de Dona Santinha, irmã de Dona Iracema, que além de agricultora é técnica de enfermagem da Santa Casa de Misericórdia de Belém do Pará. Pegamos a mesma condução da vila de Caraparu para Santa Izabel e durante o trajeto perguntei a ela se já tinha visto o “labisônio” na vila de Caraparu, ela então desandou a falar de um caso bastante interessante:

“Aqui em Caraparu tinha uma senhora que virava porca de noite, um dia viram uma porca grande de noite, aí atiraram nela e ela sumiu na escuridão. No dia seguinte a mulher apareceu com um tiro na bunda e levaram ela pro hospital de Santa Izabel” (Relato colhido em 2018). Dona Santinha continua os relatos:

“Ela gritava dentro do hospital dizendo: Quem quer o fado! Quem quer o fado! Ela morreu sem passar o fado!”

Na expressão “Ela morreu sem passar o fado!”, o sujeito discursivo demonstra seu pesar pela senhora, um lamento pelo fato desta senhora não passar sua sina para a neta, pois Dona Santinha cresceu em um contexto em que os pais e os avós contavam os casos de fadistas que só conseguiam morrer quando passavam o fado para alguém.

Nestas SD o sujeito discursivo demonstra o seu medo pela assombração, um sentimento negativo, pois o colono cresceu em um contexto em que os pais e os avós contavam histórias assustadoras de pessoas que se transformavam em “labisônio” nos arredores de Caraparu, que

sempre apareciam em noites escuras. Em outros termos, “a escuridão” está sempre presente como um indício que traz consigo um sentimento de medo do “labisônio”. Isto é visto nos trechos:

“(…) ele aparece sempre meia noite, duas horas” (Dona Maria).

“(…) ele sumiu, era 1 da madrugada, ele vinha chegando, ele tinha terminado os horários dele” (Seu José).

“(…) ela sumiu na escuridão” (Dona Santinha).

De tudo quanto foi exposto posso concluir que o contexto em que as narrativas sobre a matinta e sobre o “labisônio” surgem dizem respeito ao modo de vida desses colonos, em que as práticas de sociabilidade e a lida diária do sujeito eram realizadas dentro de um contexto sócio-histórico, quando ainda não havia energia elétrica e, por conta disso, a região era mergulhada na escuridão que cobria a mata, o rio e as ruas das vilas do Distrito de Caraparu. Os antigos do lugar cresceram nessa região, onde as casas eram dispersas no interior da mata e ao longo das margens do rio Caraparu.

Então diria que as condições de produção desse discurso surgem num contexto de trabalho e de sociabilidade das famílias de agricultores. Pelos indícios contidos no conjunto das falas desse sujeito, eles não negam a existência dessas assombrações, apenas justificam que a claridade permite seu afastamento para os lugares mais escuros da região. E as condições nebulosas proporcionadas pela escuridão permitem que as condições de verificabilidade da existência desses “bichos da noite” não sejam claras, fazendo funcionar um tipo de imaginário que é acessado através das práticas discursivas que sustentam a crença na existência da Matinta Pereira e do “labisônio”, as assombrações mais perigosas de Caraparu.

Os fadistas são vistos como demônios que estão do lado oposto dos encantados e do Deus que eles creem. Para esse sujeito, as assombrações são perigosas e, por isso, ao longo do tempo criaram estratégias para se protegerem dos males que podem causar a eles. Enxergo essas estratégias em suas práticas discursivas. E, portanto, não há respeito e temor por essas assombrações, mas sim medo e repulsa que os colonos sentem, pois são pensados como “demônios” que podem causar males aos moradores do lugar. Então, compreendo que o “medo” é um indício presente no conjunto das falas do sujeito, a ponto de levar as pessoas a ocultarem

a identidade de muitas mulheres jovens e velhas que viram matinta nas noites escuras de Caraparu.

Por meio da análise do *corpus* discursivo, percebi que o discurso do sujeito revela o funcionamento do imaginário ainda com muita força entre os idosos. Entende-se, portanto, que o modo como esse sujeito se relaciona com a ideologia está ligado a uma realidade produzida pelo imaginário que seria, como nos lembra Fernandes (2008), a fatia resultante do recorte feito no real, o que leva o sujeito a produzir uma simbolização desse real. Então, eu diria que a relação do sujeito com as entidades poderia ser vista como uma ilusão representada simbolicamente pelo trabalho da linguagem que inscreve o sujeito, ideologicamente, a um conjunto de sentidos que foram construídos a partir das práticas discursivas que envolveram esse sujeito, historicamente, em sua vida diária de roça, pesca e caça.

E, entende-se que, para simbolizar o real, ou seja, para discursivizá-lo, é preciso passar pelo imaginário. E este imaginário seria um recorte feito no real, uma ilusão necessária à existência da discursividade. Em outras palavras, o real não é a realidade empírica vivenciada por esse sujeito, pois a relação desse sujeito com a realidade é imaginária. Melhor dizendo, como destaca Fernandes (2008), a própria realidade é uma construção do imaginário. E, como já disse, considerando-se o modo como esse sujeito se relaciona com a ideologia que representa o imaginário das relações com o real, é possível compreender que ele cria estratégias de permanência dos mitos em sua vida diária, fazendo funcionar um imaginário que se constitui pelo viés ideológico, pois entende-se que o sujeito do discurso é interpelado pela ideologia, que não é da ordem do consciente; o sujeito vai ritualizar, agir e pensar de acordo a sua formação discursiva, pois quando este sujeito diz, há uma determinação sócio-histórica desse dizer que tem a ver com as condições de produção desse discurso em um contexto e não em outro.

O caso em estudo remete às condições sócio-históricas do agricultor tradicional que vive do trabalho na roça às margens do rio e das matas de Caraparu, onde, outrora, a escuridão da noite e os mistérios da mata e do rio proporcionaram ao sujeito a produção de uma forma de imaginário que projeta sobre o real a existência de “bichos” sobrenaturais que são os “donos” dos lugares de onde provém o sustento da família e, portanto, onde circulam o colono em sua vida diária.

Diante das sequências discursivas, advogo que, num processo de constituição e funcionamento desse imaginário, intervém uma FD mítica/cabocla, em que o sujeito pensa e ritualiza suas práticas discursivas como sendo governadas pela “mãe” da mata, do rio e da noite. Para esse sujeito “tudo tem sua mãe e deve-se respeitar” para não serem molestados por seres

míticos. E, assim, vivenciam uma realidade segundo a qual sua vida diária é regulada e comandada por entidades míticas.

Melhor dizendo, é a ideologia que o faz pensar e agir a partir da crença de que determinada entidade interfere ou para o bem ou para o mal em sua relação com o ambiente em que vive. Isso é o imaginário desse sujeito funcionando e este imaginário se sustenta a partir da inscrição desse sujeito a uma FD que diz o que deve e não deve ser feito. Fazendo circular narrativas que contam as experiências de pessoas que foram molestadas por um “bicho” ou de um “outro” que já ouviu falar de um colono caçador ou de um pescador que sofreu uma “flechada de bicho”, a malineza da matinta e assombro do “bicho branco”, o “labisônio”, simbolizando o real pela realidade, produzida pelo imaginário, reafirmando, assim, a crença na existência de um mundo mítico entre os mais antigos de Caraparu.

Portanto, reafirmo que o contexto em que os seres míticos aparecem nas narrativas do sujeito está relacionado à ideia do trabalho, da pajelança cabocla e da sociabilidade dos colonos de Caraparu. E as relações que se estabelecem entre os encantados e o sujeito é de “temor” e de “respeito” às entidades, protetoras dos ambientes de onde provém o sustento da família. Por outro lado, a relação que se estabelece entre os fadistas e este sujeito é de “medo”, pois esse sujeito os relaciona com o demônio que está do lado oposto do Deus que o colono crê. Esses indícios revelam um sujeito interpelado por uma ideologia que opera no nível do imaginário. Tudo que eles discursam seria uma forma imaginada daquilo que seria o real deles. Mas diria que esse sujeito também é afetado por sua formação cultural que é transmitida de geração a geração, baseada em uma religiosidade mítica/cabocla.

As formas de pensar e agir são sempre o imaginário de uma relação que se estabelece entre os sujeitos ou entre os sujeitos e o ambiente em que vivem, que foi o gatilho para a produção do imaginário. E esse imaginário funciona no sentido de perpetuar as relações do sujeito com suas práticas discursivas e dentro da prática discursiva encontra-se a manifestação das ideologias.

Resumindo, diria que foi possível identificar o funcionamento pleno desse imaginário no dizer do sujeito mais antigo de Caraparu que justifica a ausência das entidades, mas não nega a existência dos seus mitos e que se inscreve em uma formação discursiva por tradição que nomeei de mítica/cabocla. Entende-se que esse imaginário é construído a partir de uma ideologia que assujeita o sujeito a uma formação discursiva que o leva crê em entidades, formulando narrativas que circulam e fazem reafirmar a crença em seres sobrenaturais. Pois entende-se que, quando o sujeito narrar um caso de aparição, ele está garantindo o processo de circulação e sobrevivência do mito e perpetuando a crença na existência do mundo mítico de

Caraparu, a partir de suas práticas discursivas. Mas, uma simples mexida na estrutura real-social do lugar seria o suficiente para interferir na produção desse imaginário.

3.3 PROVÁVEIS/POSSÍVEIS TRANSFORMAÇÕES DO IMAGINÁRIO

Esta seção estará voltada para o objetivo que nomeei de Geral 2, que é examinar os indícios que possam revelar prováveis/possíveis transformações desse imaginário que projeta-se sobre o real. Nesta seção não farei divisões por eixo de análise, pois farei uma análise a partir dos dizeres dos jovens agricultores com o objetivo de identificar possíveis transformações desse imaginário. Os jovens que são filhos, netos e bisnetos dos antigos cresceram ouvindo as histórias de assombrações que vagam nas noites escuras das ruas de Caraparu e de aparições de encantados na mata e no rio, de botos, oiaras, cobras, que são “bichos” que “judiam” com as pessoas, se molestadas em seus lugares sagrados. Nos relatos dos jovens agricultores são recorrentes as expressões:

“Eu ouvi dos idosos”, “eu cresci ouvindo histórias da matinta”, “eu acredito e não acredito”, “eu respeito, porque os idosos diz que existe”.

Em conversa com os netos e os bisnetos dos agricultores antigos, percebi contradições e dúvidas com relação a sua crença na existência dos seres sobrenaturais na região, mas ao mesmo tempo respeito aos saberes dos antigos e temor às entidades. Então, para fins de análise, retomarei as narrativas dos jovens agricultores de Caraparu para buscar, nos indícios discursivos, regularidades que possam revelar uma identificação, contraidentificação ou desidentificação desse sujeito com a formação discursiva dos idosos na qual se inscrevem por tradição.

Em outubro de 2018 retornei a Caraparu para conversar com os jovens agricultores. Fizeram parte da pesquisa dois bisnetos de Dona Rita e o neto de Dona Iracema. Todos estão ligados ao trabalho na roça e à pesca, são jovens que trazem a lida na roça de seus pais, avós e bisavós e continuam nesse processo até os dias atuais. Além de herdar os saberes tradicionais acerca do manejo da farinha de mandioca, esses jovens trazem em suas memórias e vivências narrativas míticas sobre os encantados e as assombrações que fazem parte do cotidiano local.

Esses jovens relataram casos de amigos que já se depararam com a matinta ou já ouviram o assobio dessa assombração. Relataram, também, casos sobre amigos deles que já ficaram mundiados pelo Curupira, ao adentrarem na mata para caçar ou extrair o açai. Eles

respeitam os horários de “meio-dia” e “seis da tarde”, pois cresceram ouvindo os relatos dos idosos para não irem ao rio ou à mata nesses horários por motivo de malizeira de um encantado. Em conversa com o jovem Otávio (22 anos), neto de Dona Iracema, ele disse que:

“Eu ouvi falar de matinta e curupira dos mais velhos, contavam histórias assustadora, a matinta, a mãe d’água, o curupira que mundia a gente”.

“Meus amigos acreditam, porque a maioria já ouviu a matinta assobiar, meu irmão tem 12 anos, acredita e tem medo da matinta e do curupira”.

“Pela rua a gente escuta o assobio dela, era 1 hora da manhã, meia noite eu fiquei com medo, eu sabia que era a matinta, porque eu cresci ouvindo a história da matinta”.

O jovem agricultor Otávio, ao ser indagado sobre a crença dos idosos em seres sobrenaturais que habitam os rios e as matas da região e se ele respeita esses horários, ele disse o seguinte:

“Os idosos falam pra não ir na beira do rio seis da tarde e meio dia”.

“Ela [a mãe], fala, aí a gente vai, porque é teimoso, até agora nada, tomara que continua assim, não acontece nada, mas eu acredito”.

“A gente cresce os idosos falam sobre as lendas, eles falam que é lenda, é porque não é real, a matinta é real, mas o resto é lenda, porque não ouvi falar, minha vó falava muito na matinta”.

No imaginário desse sujeito, o real está no nível do que existe e convive com eles na vida diária, logo é real, e o que ele nunca ouviu falar ou não teve a experiência de se deparar, ele trata como lenda. Ou seja, o que ele já ouviu falar pelos idosos é real, mesmo que não tenha visto. E este real é uma realidade produzida pelo imaginário, que seria parte resultante do corte feito no real simbolizado nas práticas discursivas do sujeito.

Compreende-se que a crença nas entidades perpassa pela formação cultural dos idosos, permeadas por práticas rituais e por saberes que atravessam gerações. Ou seja, esse sujeito acredita na existência dos mitos a partir do discurso dos antigos. De que forma? Os idosos fazem circular as narrativas onde os casos de aparições e ações maléficas se fazem presentes.

As sequências discursivas a seguir apontam que o sujeito do discurso demonstra certo atrelamento à FD dos antigos do lugar.

Isabel (18 anos), bisneta de Dona Rita, em seus relatos informa que:

“Nunca ouvi o assobio da matinta, mas as pessoas falam, minha vó conta desde criança”.

“A minha vó, todos os antigos falam então melhor acreditar, porque dizem que as coisas antigas são reais”.

“Eu tenho dúvida, porque eu nunca vi, nunca ouvi, mas não vou meio-dia e seis da tarde na beira do rio”.

O jovem Eduardo (20 anos), bisneto de Dona Rita, relatou que:

“Quando eu era criança era difícil minha vó deixar eu ir no rio, mas quando eu era criança mexiam muito comigo a mãe d’água, curupira”.

Esses dizeres demonstram que os jovens ainda estão atrelados à velha FD dos antigos da região, pois, ao se referirem às entidades, o sujeito sempre se reporta aos saberes dos idosos, mas percebo contradições e dúvidas em suas falas. Porém é possível que, mesmo atrelados a essa FD, os netos e bisnetos das famílias tradicionais, responsáveis pela formação econômica, social e cultural da vila de Caraparu, tenham dúvidas com relação à crença em um mundo governado por seres invisíveis e não se identifiquem plenamente com essa FD.

Percebi regularidades nos discursos dos jovens que foram entrevistados, dizeres como “(...) eu cresci ouvindo histórias(...)” ou “desde criança” são recorrentes nas narrativas dos jovens. As lembranças da infância atreladas às histórias contadas pelos idosos são indícios que revelam uma formação discursiva afetada pela velha tradição cultural dos antigos. No conjunto das falas, o sujeito do discurso demonstra que não viu a entidade, apenas um assobio, mas como cresceram ouvindo relatos dos pais e avós sobre tal assombração, logo relacionam o assobio à matinta. Mas não há uma identificação plena dos jovens com os saberes da FD dos antigos agricultores, ou seja, esses saberes não estão agarrando esses jovens de forma plena, a partir do momento em que eles questionam esses saberes e põem à prova.

Porém, deve-se ter em mente que no discurso do sujeito também é possível identificar alterações ou deslizamentos:

“Até hoje a mãe fala, não é horário de ir pro garapé [igarapé], não é horário de ir pro mato, a gente pega e vai, porque é aquele negócio a gente acredita e não acredita, porque eles falam alguma coisa aí a gente vai e não acontece nada do que eles falaram, aí a gente fica em dúvida” (Eduardo, 22 anos).

O trecho “(...) a gente acredita e não acredita, porque eles falam alguma coisa aí a gente vai e não acontece nada do que eles falaram, aí a gente fica em dúvida (...)” me faz compreender que o sujeito discursivo testa os saberes dos antigos, põe à prova, pois desobedecem aos avós ou aos pais para verem se realmente acontece o que os pais ou avós relatam para eles. Quando o sujeito põe a prova os saberes dos idosos, ele vai começar a questionar tais saberes, que cresceram ouvindo, indagando se existe o ente ou se é invenção dos antigos para assustarem eles e, assim, evitarem com que eles tomem banho no rio talvez por medo de algo de ruim que possa acontecer.

As contradições são frequentes nos dizeres dos jovens. Compreendo que a formação imaginária desses jovens tem a crença nas entidades míticas como parte de suas vidas. Pois eles se inscrevem em uma formação discursiva mítica/cabocla que os atrela a uma realidade produzida pelo imaginário. E é esse imaginário que faz esses jovens acreditarem nas histórias e casos contados pelos seus pais e avós:

“(...) tem gente que respeita, mas eu particularmente não acredito, porque nunca vi”. (Relato de Isabel, 2018). Mas, logo em seguida essa jovem diz:

“(...) a minha vó fala, todos os antigos falam, então melhor acreditar porque dizem que as coisas antigas são reais”.

“(...) eu tenho dúvida, porque eu nunca vi, nunca ouvi, mas não vou meio-dia e nem seis da tarde na beira do rio”. Mas, numa fala anterior essa jovem disse:

“(...) a minha filha não é batizada eu não levo ela na beira do rio, porque malina, a mãe d’água”.

“(...) porque é aquele negócio, a gente acredita e não acredita”. (Relato de Otavio, 2018).

“(...) a matinta não acredito assim não, mas dizem que ela aparece com o cabelo na testa”. (Relato de Eduardo, 2018).

Essas SD revelam que há um deslizamento para outra formação discursiva que está se desenhando em Caraparu. Percebo o posicionamento desses jovens, que se situam no limite entre acreditar ou não, não são capazes de negar a existência das entidades, mesmo que duvidem.

Os jovens dizem acreditar na crença, mas em seguida põe à prova os saberes que fazem parte de suas vidas desde a infância, mas, ao mesmo tempo, respeitam os saberes por estarem ligados à tradição de suas famílias. O sujeito discursivo não nega a existência do mito, mas tem dúvidas que precisam tirar, ora desafiando o mito ora pondo à prova os saberes dos idosos. Diria que há uma contraidentificação com a FD dos antigos, a qual se inscrevem por tradição, pois, ao mesmo tempo que acreditam nas crenças dos idosos, há dúvidas e contradições no discurso do sujeito. Diria que não há uma identificação plena com a FD dos idosos. As expressões recorrentes em seus dizeres são as seguintes:

“(...) eu tenho dúvidas”;

“(...) a gente fica em dúvida”;

“(...) a gente acredita e não acredita porque eles falam alguma coisa aí a gente vai e não acontece nada”.

A dúvida contida nos dizeres do sujeito, com relação aos saberes dos mais velhos, é um indício que revela que o imaginário não está funcionando plenamente entre as novas gerações de agricultores de Caraparu. Digo ainda que diante desses discursos permeados por contradições, dúvidas e incertezas, esse imaginário não vai desaparecer, pois em nenhum momento eles negam a existência dos mitos, mas em muitos momentos questionam, pois a crença entre os jovens vem do respeito pelos saberes dos idosos, mas isso não os impedem de pôr a prova esses saberes.

Compreende-se que a formação imaginária do sujeito está intrinsicamente ligada à formação discursiva mítica/cabocla dos antigos. E esta FD é afetada por uma formação cultural que atravessou gerações, portanto faz do jovem agricultor um sujeito ainda atrelado à velha

tradição, mas as mudanças na estrutura do real-social de Caraparu está interferindo na produção desse imaginário.

Nessa perspectiva, existem elementos que estão interferindo na produção desse imaginário. O Balneário Caraparu é um dos fatores, pois a partir de sua construção, ainda na década de 80, elevou a orla do rio Caraparu à condição de atrativo turístico que, outrora, servia apenas aos moradores da localidade. Com a construção do balneário, segundo Nobre (2007), os habitantes foram empurrados para o interior da vila, ficando apenas nesse espaço os bares e restaurantes que atendem os visitantes que vêm à vila atraídos pelas águas escuras do rio Caraparu onde há várias atividades de lazer. Segundo essa autora, os jovens do lugar passaram a ter contatos com pessoas de fora da região. Esses contatos são proporcionados pelo comércio intenso na orla do rio e pelas festas de aparelhagens que os donos dos bares promovem durante o verão amazônico, que vai de julho a dezembro.

Então, as projeções imaginárias que os moradores mais jovens fazem dos mitos do lugar passaram, de certa forma, a serem diferentes das projeções que os antigos ainda têm, pois esses últimos não negam e nem questionam a existência dos “bichos”, mas justificam dizendo que foram embora por conta da luz elétrica e por conta dos visitantes que passaram a frequentar o balneário também nas “horas mortas”, interferindo nos trabalhos dos encantados. Mas deixo claro que os jovens não negam a existência das entidades, mas começaram a questionar e pôr à prova sua existência. A chegada da energia elétrica e a construção do Balneário Caraparu não estão deixando o imaginário funcionar mais fortemente entre os jovens agricultores de tradição, que passaram a trabalhar como garçons, garçonetes e alugar suas canoas para os visitantes, além de frequentar a orla do rio e as festas.

Dessa forma, entende-se que as relações desse sujeito com as suas condições de existência se modificaram de tal modo que esse imaginário pode vir a se transformar, porque entre os jovens, as relações sociais estão, aos poucos, mudando. Os antigos produziram justificativas para que esse imaginário funcione com mais força entre eles, dizendo que os mitos foram embora ou que estão aparecendo em outros lugares, por conta do trânsito intenso de pessoas na orla do rio e nas ruas da vila de Caraparu. Esse trânsito se dá com menos intensidade na vila do Lago por estar distante do balneário uns 2km, mas isso não significa dizer que os jovens desta vila não frequentam o lugar.

Desse modo, reafirmo que, entre os idosos, a ideologia da crença em encantados e assombrações opera com mais força do que entre os jovens, de tal forma que os antigos agricultores não vão negar a existência, eles vão dizer que as entidades foram embora para lugares onde não têm muita gente, como relatou Seu Manduquinha:

“(...) porque agora tem muito barulho, eles não gostam não, eles vão pra lugar mais deserto”. Já entre os jovens há forma de resistência a essa FD, quando o sujeito põe à prova a existência das entidades, como no trecho

“(...) a gente acredita e não acredita porque eles falam alguma coisa aí a gente vai e não acontece nada”.

A expressão “a gente acredita e não acredita” é recorrente na fala do sujeito e é um indício que demonstra um tipo de resistência à formação discursiva dos idosos. É certo dizer que muitos jovens ainda não participam desse comércio, mas de alguma forma têm contatos com muitos bens materiais a que, outrora, não tinham acesso, proporcionado pelo comércio na orla⁴¹. Segundo Nobre (2007), os jovens do lugar passaram a ter acesso a outras formas de conhecimento, com a introdução de novos bens de consumo tecnológico, como celulares e internet.

Para essa autora, a criação de novos rearranjos econômicos, ligados ao comércio na orla do rio Caraparu, levou o sujeito a ter contato tanto com novas tecnologias quanto com pessoas de fora da região que não acreditam nos mitos locais e passam a criticar e a zombar da crença na existência das entidades. Isto porque as pessoas de fora da região estão inscritas em outras FD em que o recorte no real não inclui a existência dos seres encantados. São outras FD que reservam o lugar dos encantados nas definições de lendas, histórias, mentiras etc.

Em 2005, em conversa com Seu Manduquinha e Dona Maria de Fátima (Experiente agricultora na região), perguntei a eles se os visitantes que frequentam o balneário acreditam nos mitos locais, eles disseram que:

“O pessoal [os visitantes] já não respeita mais os encantados. Eles não saem mais seis da tarde pra fazer os trabalhos deles, porque tem muita gente e barulho na beira” (Relato de Seu Manduquinha).

Dona Maria de Fátima diz que as pessoas que não moram em Caraparu não acreditam que possam existir seres míticos.

“Tem gente que teima com a gente que isso é lenda, mas não é lenda não, isso é verdade”. (Relato de Dona Maria de Fátima).

⁴¹ Sobre essa questão, ver Nobre (2007).

Os jovens Eduardo, Otávio e Isabel apresentaram em seus dizeres regularidades que demonstram, de certa forma, vergonha de dizer que os mitos fazem parte de sua vida diária, levando a uma mudança no modo como esse sujeito se subjetiva, travando uma batalha com a ideologia que determina suas práticas discursivas. Sempre que eu os indagava sobre suas crenças nos mitos do lugar, de imediato surgiam as expressões:

“(...)ouvi falar”.

“(...) a gente fica em dúvida”.

“(...) eu nunca ouvi nada, mas todos os antigos falam”.

“(...) Minha vó conta desde criança”.

Compreendo que as contradições em seus dizeres revelam um sujeito do discurso negando e, ao mesmo tempo, afirmando sua crença em entidades que regulam a vida diária do sujeito, afetado por uma formação discursiva na qual se inscreve por tradição. Mas, ao mesmo tempo, luta para se desatrelar, contraidentificando-se com tal formação discursiva.

Esses dizeres apontam para uma formação imaginária afetada por interferências externas, mas isso não quer dizer que ela vai acabar, mas que está sofrendo interferências de outras FD, proporcionadas pelo Balneário Caraparu. Este balneário trouxe consigo a especulação imobiliária, que está levando os antigos a lotarem e venderem seus quintais para pessoas que desejam construir residências permanentes ou casas de veraneios para fins de semana e férias escolares, geralmente são pessoas oriundas de Santa Izabel ou de Belém do Pará⁴².

Na Amazônia as comunidades têm os quintais, que dizem respeito a uma parte de terra que fica localizada nos fundos da casa dos moradores e, geralmente, são nesses quintais que as relações de sociabilidades acontecem. É onde os antigos se sentam em volta do retiro durante o processo do manejo da farinha de mandioca para contar os casos de aparições ou de pessoas que foram mundidas pelo Curupira ou, ainda, para relatar casos de pessoas que se transformam em “labisônio” ou matinta. Durante pesquisas, tive a oportunidade de presenciar várias histórias dos antigos contando para os jovens, e até mesmo os jovens relatando para mim, casos de aparições na vila. Mas esse espaço de sociabilidade está ficando raro no interior da vila de Caraparu, que está se configurando como uma “vila turística”. Já na vila do Lago ainda se vê

⁴² Sobre essa questão, ver Nobre (2007).

muitos quintais onde os antigos e jovens se reúnem em torno dos retiros para o fabrico da farinha de mandioca e aproveitam para contar narrativas de aparições.

Diante desses fatos, é relevante frisar que, apesar do imaginário funcionar com mais força entre os antigos, esse imaginário poderá estar sofrendo interferências de outras FD, já que os netos e bisnetos desses antigos estão entrando em contato com saberes de outras FD, por isso as dúvidas, questionamentos e, ao mesmo tempo, contradições em suas falas. Mas, ao mesmo tempo, respeito aos saberes dos idosos e, até mesmo, aos seus próprios saberes, pois muitos jovens dizem acreditar não só porque ouviram os idosos falarem, mas porque já passaram por situações que os fazem crer na existência das entidades. Dizer que: “eu acredito, porque já passei por isso” ou “eu não vou na beira do rio meio-dia e seis da tarde” é recorrente nas narrativas dos jovens.

Reafirmo que, quando o imaginário agarra um pedaço do real, a ideologia faz o sujeito ver que o que ele está enxergando é o real, mas na verdade é uma ilusão necessária à existência da discursividade, ou seja, para significar o sujeito precisa posicionar-se em relação a esse real inalcançável no seu todo.

Então esses dizeres me fazem compreender que é a ideologia que fornece as evidências pelas quais todo mundo sabe que não pode ir à beira do rio entre os horários de “meio-dia” e “seis da tarde” e todo mundo sabe que existe matintas na região porque todos sempre dizem que já ouviram o assobio ou conhecem pessoas que já viram/ouviram, conforme a jovem Isabel diz:

“Já ouviram que malina com as pessoas, porque já aconteceu com eles”.

Em suma, o sujeito do discurso não aceita esses saberes livremente, sem recusa ou questionamentos, pois ele já interroga alguns saberes. Então diria que o modo como esse sujeito se subjetiva o leva a pensar que o que os avós ou bisavós dizem sobre a existência das entidades podem não ser a verdade absoluta, ou seja, eles não negam a existência das entidades, mas contestam, põe à prova tal existência.

Dito de outro modo, esse sujeito luta contra a evidência ideológica que o assujeita. Desse modo, compreende-se que, mesmo havendo essa identificação com os saberes de uma formação discursiva, percebe-se um efeito chamado por Pêcheux (1995) contraidentificação no discurso dos jovens, pois o sujeito do discurso não está se identificando plenamente. Mesmo respeitando os saberes dos idosos, ele contesta esses saberes, pondo à prova ou tendo dúvidas, pois o sujeito

tem entrado em contato com outros saberes de FD que são externas à comunidade. Mas isso não significa que esteja havendo uma desidentificação do sujeito com a FD dos idosos.

O que parece estar em evidência é um atrelamento à velha tradição, mas cheio de contradições nos discursos desses jovens.

As dúvidas com a relação à crença na existência dos mitos da região pairam em suas falas, mas ao mesmo tempo as narrativas dos antigos que circulam na região e passam de geração a geração com relatos de aparições de encantados e assombrações reafirmam, entre os mais jovens, a existência das entidades. E o temor que sentem dos seres míticos pelos males que causam os fazem respeitar esses entes.

A crença, a dúvida, o respeito, o temor são quatro elementos que estão em evidência no discurso dos jovens. A crença existe pelo fato de muitos nunca terem visto, mas os avós afirmam que existe por terem já se deparado com algum “bicho” ou terem relatos de pessoas da região que foram molestados por algum encantado. A fala da jovem Isabel revela a crença nas entidades míticas, a partir dos saberes contidos na FD dos idosos:

“(…) Nunca ouvi o assobio da matinta, mas as pessoas falam, minha avó conta desde criança”.

As pessoas a que ela se refere são os antigos da região. Já a dúvida é reconhecida em dizeres tais como:

“Eu tenho dúvida porque eu nunca vi, nunca ouvi, mas não vou meio-dia e nem seis da tarde na beira do rio”.

Esta jovem diz ter dúvida porque nunca ouviu o assobio da matinta, mas entra em contradição quando diz que não vai à beira do rio nas horas mortas. Estes dizeres apontam para o elemento “dúvida” com relação à existência do mito e, ao mesmo tempo, o respeito aos saberes dos antigos e o temor aos males que podem causar. A fala do jovem Eduardo corrobora tal análise:

“Eu não vou muito não na beira do rio meio-dia e seis da tarde, porque minha avó me aconselha não ir pra beira do rio pode até ficar doente, tem que respeitar o horário dela [Oiara], porque ela pode malinar”.

O respeito aos saberes dos mais velhos e, ao mesmo tempo a dúvida, estão no discurso do jovem Otávio:

“(...) a gente acredita e não acredita”.

Compreendo, portanto, que o sujeito discursivo demonstra conflitos marcados por contradições e temores a essas entidades. Mas, ao mesmo tempo, reafirmo que o que parece estar em evidência é um atrelamento à velha tradição e, ao mesmo tempo, uma contraidentificação ainda em construção, marcada por dúvidas e questionamentos nos discursos desse sujeito. Percebi no conjunto das falas desses jovens que eles interrogam esses saberes, têm dúvidas e questionam a formação discursiva mítica/cabocla que faz parte de suas vivências, pondo em evidência uma realidade produzida pelo imaginário alicerçada por uma ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe”.

4 NOTAS REFLEXIVAS

Para a construção deste capítulo dedicado às notas reflexivas, gostaria de iniciar minha revisão, destacando um dos aspectos relativos à formulação do objetivo geral desta tese. Trata-se do modo como ele foi construído a partir da minha segunda incursão a campo de pesquisa em 2018. Diria que esta foi uma das maiores experiências que tive na prática, pois testemunhei as mudanças do meu objeto à medida que ia tendo contato com os dados. Meu recorte e os procedimentos metodológicos foram tomando formato e modificados profundamente. Estou me referindo ao projeto inicial que me movia. A ideia segundo a qual a crença em mundo mítico demandava apenas um estudo etnográfico, em que a hermenêutica daria a interpretação necessária para a compreensão de um mundo sobrenatural que regulava o viver local, segundo a qual havia dois mundos que se comunicavam, ou seja, um mundo dos seres sobrenaturais que regulava a vida dos indivíduos que viviam em um mundo permeado pelo trabalho na roça.

Com a ajuda teórica do Prof. Dr. Alessandro Nobre Galvão, da Faculdade de Letras, do Campus de Abaetetuba, da Universidade Federal do Pará, pude construir meu objetivo geral, agora pautado no funcionamento do imaginário do sujeito e nas prováveis/possíveis transformações desse imaginário a partir do contato dos jovens agricultores com outras FD. Durante dois anos mergulhei nas leituras em Análise de Discurso e em constante batimento com a teoria foi possível delinear os limites do *corpus*, construindo meu objetivo geral, articulando-as abordagens etnográfica e discursiva. A primeira foi utilizada na descrição densa do modo de vida local e a AD um dispositivo de análise teórica na compreensão de um *corpus* ainda em construção. Ou seja, adentrei em um campo teórico exógeno à antropologia, em que foi possível construir meu objeto de análise fundamentado na AD.

Nessa perspectiva, meu objetivo geral foi compreender, a partir das práticas discursivas, o funcionamento do imaginário que constitui o real sócio-histórico como parte constitutiva da realidade no qual o sujeito está envolvido. Mais especificamente debrucei-me sobre um tipo de imaginário produzido por e para sujeitos, qual seja, o que produz uma realidade da crença e circulação de entidades sobrenaturais presentes entre as famílias de agricultores de Caraparu. Esse objetivo se desdobrou em dois, que nomeei de Geral 1: compreender a constituição e o funcionamento desse imaginário entre os agricultores mais antigos da região; e Geral 2: examinar os indícios de prováveis/possíveis transformações desse imaginário, a partir das narrativas dos jovens agricultores de Caraparu.

Deixo claro que o que me propus a fazer foi um exercício discursivo, pois para uma antropóloga que sempre trilhou os caminhos da hermenêutica, em que o sujeito é a fonte de seu discurso, não foi fácil perceber a opacidade no discurso do sujeito. Entendo que trabalhar com um dispositivo teórico de outro campo de saber tornou-se para mim um exercício e, ao mesmo tempo, um desafio que me propus transpor com o objetivo maior de trazer para a teoria antropológica um dispositivo analítico que venha contribuir com a etnografia, tratando os dados etnográficos à luz da “opacidade”, do “equivoco” e da “imprevisibilidade” que há nos dizeres do sujeito discursivo. Diante desse desafio, para o exercício a qual me propus a fazer, dialoguei com pesquisadores e teóricos dessa área ao longo da construção da tese, tal como Althusser (1970); Pêcheux (1995;1975); Orlandi (2017; 2012; 1994; 1990) Indursky (2011); Ferreira (2010; 2011).

Meu percurso de investigação iniciou pelas condições sócio-históricas em que foi produzido o discurso da crença em um mundo mítico. Nesse sentido, fiz uma etnografia densa do modo de vida das famílias de agricultores de Caraparu. Tal etnografia teve como foco principal a organização social e econômica dos colonos da região, a origem de sua formação social e econômica e seus encantados e assombrações que fazem parte de sua formação imaginária. Com efeito, a iniciativa de se fazer uma etnografia do modo de vida das famílias de agricultores da vila de Caraparu teve sua razão de ser pelo fato de que, a partir da observação e descrição do modo de vida local, compreendi o modo como essas famílias se relacionam com o ambiente em que estão inseridas.

Entende-se que as famílias de agricultores de Caraparu, no contexto atual, continuam em sua lida na roça, comercializando os produtos, oriundos do manejo da farinha de mandioca, pautados tanto em pequenas trocas monetárias quanto por escambo. E apesar da prática de um comércio voltado para o turismo na orla do rio, ainda está muito presente entre as famílias tradicionais um modo de vida baseado no trabalho agrícola familiar, pautado em um sentimento de pertencimento e de relações de vizinhança, cuja organização social está fundamentada nas relações parentesco e de grupos domésticos. Nessa localidade as redes de relações sociais são baseadas na ajuda mútua, na solidariedade e na reciprocidade.

Observei que as narrativas sobre um mundo sobrenatural ainda circulam em torno do “retiro” e dizem respeito aos “causos” de aparições recorrentes nessa região. Esta unidade de produção familiar configura-se como um espaço de sociabilidade, as formas de interação durante a produção da farinha e de seus derivados são específicas de cada grupo social. Dessa forma, percebe-se que o dinamismo social de Caraparu é marcado pela unidade de produção familiar como elemento econômico que marca o modo de vida tanto das famílias que vivem nas

áreas de roça, quanto daquelas que vivem no núcleo vila de Caraparu. Desse modo, compreende-se que esse colono, mesmo transitando entre duas estruturas econômicas, não está perdendo sua identidade de pequeno agricultor tradicional vinculado a uma economia de subsistência ainda muito forte nessa região. Sua identidade está fortemente ligada a formas imaginárias que produzem uma realidade pautada na crença em entidades míticas.

Os dados etnográficos me levaram a perceber as seguintes questões: as aparições dos seres míticos são recorrentes no ambiente de trabalho dos colonos, a mata e o rio. E as famílias de agricultores de Caraparu se relacionam com os encantados e com as assombrações a partir de uma rede de relações sociais em que parentes, amigos, vizinhos e compadres fazem parte de uma rede de parentesco que faz circular e reafirmar, a partir das narrativas, a crença em um mundo altamente transformacional de humanos e não humanos em que há o respeito e o temor às entidades da mata, do rio e o pavor das assombrações da noite.

Iniciei o segundo percurso de investigação convidando você a fazer um passeio pelo mundo encantado amazônico dos “bichos do fundo” e dos “bichos da mata” e os males causados por eles a quem invadir seu habitat sem “pedir licença”.

Além disso, apresentei as “artimanhas” dos colonos mais velhos da região para se livrarem dos males de que podem ser acometidos por entidades da mata ou dos rios e os saberes locais das benzendeiras e do curador local nas práticas rituais e nas formas de cura dos males causados por seres sobrenaturais. Apresentei ao leitor as entidades míticas ligadas à mata e ao rio e as narrativas dos idosos de aparições do Boto, da Oiara e da Cobra coral encantada, que são “os bichos do fundo”, e suas ações maléficas nos lugares que se apresentam, chamados pelos moradores locais de “encante”. E os relatos de caçadores sobre as aparições e males causados pelo Curupira, considerado “bicho da mata”. E, assim, identifiquei os indícios discursivos contidos nos dizeres dos mais antigos com o objetivo de compreender o funcionamento do imaginário através das práticas discursivas de sujeitos para sujeitos.

Assim, para entender a relação dos encantados com os mais antigos de Caraparu, tracei um percurso analítico dividido em três eixos de análise. O primeiro eixo pude definir a formação discursiva que institui práticas discursivas ligadas a um mundo mítico e em que contexto os encantados surgem nas narrativas dos mais antigos da região. Assim, reconheci a existência de uma FD que chamo de mítica/cabocla, que regula o que o sujeito deve pensar, deve ou não deve fazer ou dizer, cujos enunciados me fizeram compreender o modo como o sujeito se relaciona com a mata e com o rio. Então, minha análise me direcionou a uma formação discursiva mítica/cabocla. E esta FD é afetada por uma formação cultural fundamentada nos saberes e nas práticas rituais que são transmitidas de geração a geração. Busquei olhar no conjunto das falas

dos antigos indícios que revelaram regularidades que relacionam os seres míticos às vivências cotidianas dos antigos da região. Diria que, nesse primeiro eixo de análise, há materialidades discursivas que demonstram que o sujeito atrela suas crenças em mundo mítico à ideia do trabalho e da religiosidade, pois compreendi que o sujeito discursivo fala de um lugar social inscrito na estrutura de sua formação social e econômica baseada em práticas religiosas caboclas e em práticas de subsistência familiar em que os espaços da mata e do rio são lugares onde passam boa parte do dia na lida diária.

Percebi que as aparições dos encantados e das assombrações estão relacionadas à ideia do trabalho na roça e da pajelança cabocla e que as práticas discursivas estão ligadas ao espaço do rio e da mata de onde provém boa parte do sustento das famílias.

As sequências discursivas do sujeito me forneceram elementos para pensar que a formação imaginária do sujeito perpassa por práticas de subsistências que são reguladas por entidades míticas, ou seja, a crença nas entidades que provém da natureza regula, socialmente, a vida diária dos sujeitos e se materializa, ideologicamente, nas práticas discursivas que apontam para o respeito ao ambiente, pois dele necessitam para sua subsistência. Diria que as condições de produção desse discurso permitiram a constituição de um imaginário que os faz ter a crença em um mundo altamente transformacional de humanos e não-humanos.

Em outros termos, existe um imaginário funcionando que é acessado através das práticas discursivas, no sentido de produzir uma realidade onde a crença no mito encontra força e não se dissipa, fazendo os jovens acreditarem e respeitarem os saberes tradicionais dos antigos, quando ordenam para não irem ao rio nos horários sagrados.

No segundo eixo de análise busquei compreender que tipo de sentimento esses seres míticos geram nos mais antigos e como isso se manifesta na fala desse sujeito. Então, posso dizer que as sequências discursivas demonstraram que o sistema de crença do colono é a materialização ideológica do imaginário, constituindo uma realidade segundo a qual os meios de subsistência do colono, ou seja, o rio e a mata, têm um dono que são entidades sagradas que o colono teme e a que deve respeito por acreditar que suas reais condições de existência, isto é, aquele modo de produção marcado por uma economia voltada para subsistência com poucos excedentes comercializados fora da região, é governado por entidades sagradas. Então a ideologia que carrega esse imaginário se materializa em práticas discursivas que o sujeito construiu para estabelecer um tipo de relação com os seres encantados, ou seja, de respeito, temor e proteção, pois o contrário implicaria em quebra das regras impostas ideologicamente.

No terceiro eixo de análise busquei traduzir uma outra forma de sentimento que está causando a mudança no modo de vida local, que constrói para os antigos uma noção de

distanciamento, de afastamento desses seres. Percebi que, entre os mais antigos de Caraparu, a crença em entidades míticas funciona de tal maneira a ponto de sempre haver uma justificativa para a não frequência das aparições. Eles não negam sua existência, apenas justificam sua ausência. Sua formação imaginária opera no nível ideológico que o faz pensar e sentir que as entidades foram embora, despertando nesse sujeito um sentimento de distanciamento do mito de sua vida diária e, por conseguinte, o sentimento de desamparo por ter suas entidades protetoras do seu ambiente de trabalho longe de suas vivências cotidianas.

Ainda no primeiro momento, para entender a relação que se estabelece entre os idosos e as assombrações, dividi o percurso analítico em dois eixos de análise. O objetivo desta análise foi perceber se o sentimento que os colonos nutrem pelos fadistas é o mesmo que sentem pelos encantados e, para tanto, dividi o percurso analítico em dois eixos de análise. No primeiro eixo de minha análise, procurei olhar nas falas dos mais antigos os indícios que denotavam o contexto em que essas assombrações surgem nas narrativas desse sujeito. No segundo eixo de análise busquei entender que tipo de sentimento essas assombrações geram nesse sujeito. Para então compreender se essas assombrações estão no mesmo patamar que os encantados, de respeito e proteção ao ambiente ou, simplesmente de medo e repúdio a esses fadistas.

O objetivo desta análise foi perceber se o sentimento que os colonos nutrem pelos fadistas é o mesmo que sentem pelos encantados e verifiquei se o contexto em que surgem as narrativas sobre esses entes estava relacionado ao contexto em que surgem as narrativas sobre os encantados. Isto porque as assombrações também fazem parte da formação imaginária dos moradores locais. Posso concluir que o contexto em que as narrativas sobre a matinta e sobre o “labisônio” surgem dizem respeito ao modo de vida desses colonos, em que as práticas de sociabilidade e a vida diária do sujeito eram realizadas dentro de um contexto sócio-histórico, quando ainda não havia energia elétrica. E, por conta disso, a região era mergulhada na escuridão que cobria a mata, o rio e as ruas das vilas do Distrito de Caraparu. Os antigos do lugar cresceram nessa região onde as casas eram dispersas no interior da mata e ao longo das margens do rio Caraparu.

Portanto, diria que as condições de produção desse discurso surgem num contexto de trabalho e de sociabilidade das famílias de agricultores. Pelos indícios contidos no conjunto das falas desse sujeito, eles não negam a existência dessas assombrações, apenas justificam que a claridade permite seu afastamento para os lugares mais escuros da região. E as condições nebulosas proporcionadas pela escuridão permitem que as condições de verificabilidade da existência desses “bichos da noite” não sejam claras, fazendo funcionar um tipo de imaginário

que é acessado através das práticas discursivas que sustentam a crença na existência da Matinta Pereira e do “labisônio, as assombrações mais perigosas de Caraparu.

Por essas considerações supõe-se que a relação do sujeito discursivo com os encantados se estabelece pelo sentimento de temor, respeito e proteção, pois esse sujeito os vê como divindade, a mãe protetora do ambiente de trabalho.

Já os fadistas são vistos como demônios que estão do lado oposto dos encantados e do Deus que eles creem. Para esse sujeito, as assombrações são perigosas e, por isso, ao longo do tempo criaram estratégias para se protegerem dos males que podem causar a eles. E, portanto, não há respeito e temor por essas assombrações, mas sim medo e repulsa que os colonos sentem, pois são pensados como “demônios” que podem causar males aos moradores do lugar.

Buscando compreender as transformações desse imaginário, o objetivo geral que nomeei de Geral 2 buscou examinar os indícios que possam revelar prováveis/possíveis transformações desse imaginário que se projeta sobre o real. Desse modo, fiz uma análise dos dizeres dos jovens agricultores que são filhos, netos e bisnetos dos antigos e que cresceram ouvindo as histórias de assombrações que vagam nas noites escuras das ruas de Caraparu e de aparições de encantados na mata e no rio.

O que me chamou atenção foi o imaginário funcionar com mais força entre os antigos e percebi que a formação imaginária dos idosos do lugar estar sofrendo interferências de outras FD. Pois os netos e bisnetos desses idosos estão entrando em contato com saberes de outras FD, por isso as dúvidas, questionamentos e, ao mesmo tempo, contradições em suas falas. Mas, ao mesmo tempo, respeito aos saberes dos idosos e, até mesmo, aos seus próprios saberes, pois muitos jovens dizem acreditarem não só porque ouviram os idosos falarem, mas porque já passaram por situações que os fazem crer na existência das entidades.

Percebi que o sujeito do discurso não aceita esses saberes livremente sem recusa ou questionamentos, pois ele já interroga alguns saberes. Então diria que o modo como esse sujeito se subjetiva o leva a pensar que o que os avós ou bisavós dizem sobre a existência das entidades podem não ser a verdade absoluta, ou seja, eles não negam a existência das entidades, mas contestam, põe à prova tal existência. Compreendi que esse sujeito luta contra a evidência ideológica que o assujeita. Desse modo, compreende-se que mesmo havendo essa identificação com os saberes de uma formação discursiva, percebe-se um efeito chamado por Pêcheux (1995) contraidentificação no discurso dos jovens, pois o sujeito do discurso não está se identificando plenamente, mesmo respeitando os saberes dos idosos. Ele contesta esses saberes, pondo à prova ou tendo dúvidas, pois ele está entrando em contato com outros saberes de FD que são

externos à comunidade. Mas isso não significa que esteja havendo uma desidentificação do sujeito com a FD dos idosos.

Meu percurso analítico me mostrou que esses jovens interrogam os saberes dos idosos, têm dúvidas e questionam esses saberes que fazem parte de uma formação discursiva, baseada na religiosidade cabocla. Compreendi que esta FD é afetada por uma formação cultural que põe em evidência uma realidade produzida pelo imaginário alicerçada por uma ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe”.

Portanto, deixo aqui minhas percepções, entendendo que o sujeito do discurso é interpelado pela ideologia, que não é da ordem do consciente, ele vai ritualizar, agir e pensar de acordo a sua formação discursiva, pois quando este sujeito diz, há uma determinação sócio-histórica desse dizer que tem a ver com as condições de produção desse discurso em um contexto e não em outro. E as condições em que foi produzido o discurso da crença em entidades míticas diz respeito ao contexto do trabalho da roça e da religiosidade desse sujeito. O sujeito discursivo tem o respeito por toda uma prática discursiva, historicamente, instituída. E são essas práticas, produzidas pelo imaginário, que sustentam a crença em entidades míticas entre as famílias de agricultores tradicionais de Caraparu.

Entendo que pensar no mundo mítico de Caraparu é pensar nessa convergência de um funcionamento discursivo e de um assujeitamento cultural, via formação cultural. Temos, portanto nesta comunidade, discurso e cultura funcionando simultaneamente em torno das crenças nas entidades míticas que regulam o modo de vida local.

Entre a antropologia e a AD há muitas aproximações em relação às quais reconheço que a pesquisa deve investir, devendo mostrar que, tanto para os antropólogos quanto para os analistas do discurso, o diálogo entre eles é possível e enriquecedor. É esse lugar que tenho a pretensão de chegar com a pesquisa, não necessariamente chegarei com a tese pronta, pois cultura, etnografia e linguagem estão imbricadas, sendo possível, portanto, explorar mais e entender melhor as convergências dessa interface em pesquisas posteriores.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Teoria da Semicultura. Tradução de Newton Ramos de Oliveira. Educação e Sociedade. Campinas. Papirus, ano.17, nº 56,1996.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Biblioteca Universal. Editorial Presença/Martins Fontes,1970.
- AUGÉ, Marc et al. Os domínios do parentesco, 1975.
- A.V. Chayanov. Teoria dos sistemas econômicos não-capitalistas, 1924.
- BAILEY, Fred. “Giffs and Poison”. In: Giffs and Poison. p. 1-25. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- BASTIDE, Roger. Os dois catolicismos; as sobrevivências religiosas africanas; os problemas do sincretismo; as duas aculturações. In: _____.As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia da interpretação de civilizações. p. 157-335, 2º Ed. Pioneira, SP,1985.
- BAUDEL, Wanderley; NAZARETHE, Maria. A ruralidade no Brasil moderno: por um pacto social pelo desenvolvimento rural. Argentina, 2001.
- BERTRAND, Alves L. Sociologia rural: uma análise da vida contemporânea. Tradução de Alzemiro E. Sturns. RJ, 1973.
- BRANDÃO. Carlos Rodrigues. Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo populares em São Paulo e Minas Gerais. Ed. Vozes, SP. Minas Gerais, 1981.
- CAMÂMARA CASCUDO DA, Luís. Geografia dos mitos brasileiros, 1ª Ed. Digital. SP. Global, 2012.
- CÂNDIDO, Antônio. Os parceiros do Rio Bonito, 2010.
- CANTARINO, Eliane. Quilombos identidade étnica e territorialidade, 2002.
- CARSTEN, Janet. Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship: Cambridge University press, 2000.
- COURTINE, Jean-Jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. Tradução: Flávia Clementina de Souza e Márcio Lázaro Almeida da Silva. In: Policromias: Revista de estudos do discurso, imagens e som, v.01, junho, 2016.
- CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. De “nascença” ou de “simpatia”: Iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 200/8.
- DAMATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: Ensaios de Antropologia Estrutural. Vozes, 1973.

DIÉGUES JR., Manuel. Populações rurais brasileiras. In: SZMRECSÁNYI, Tamás; QUEDA, Oriowaldo (Orgs). Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural. SP: Nacional, 1979.

DORNELLES, Elizabeth Fontoura. O discurso do M.S.T: Um acontecimento na estrutura agrária brasileira. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs). Os múltiplos territórios da Análise do Discurso. Coleção Ensaio, p. 149-172. Vol. 12. Ed. Sagra Luzatto. Porto Alegre, RS, 1999.

DUMONT, Louis. Introducción a dos teorías de la antropología social, 1970.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. Introdução; Elementos para uma fantástica transcendental. In: As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral. p. 17-45; 257-289. Lisboa. Presença, 1989.

ELIADE, Micea. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase: Martins Fontes, 1998.

_____. Mito e Realidade. Tradução de Pola Civelli. SP. Perspectiva, 2002.

_____. Imagens e Simbolismo: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. A viabilidade de um conceito de Formação Cultural. In: INDURSKY et al. (Orgs). O acontecimento do discurso no Brasil. Campinas. SP: Mercado das Letras, 2013.

FERNANDES, Carolina. O imaginário de veja sobre os lulas presidenciais. Universidade do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós- Graduação em Letras, 2008.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In: Indursky et al (Orgs). Memória e história na/da análise do discurso, 2011.

_____. Análise do discurso e suas interfaces: o lugar do sujeito na trama do discurso, ORGANON, Revista do Instituto de Letras. UFRGS, 2010.

FORTES, Meyer. "Introdução". In: The Developmental Cycle in Domestic Groups. p. 1-14. Cambridge University Press, 1969 (1958).

GALVÃO, Eduardo. Vida Religiosa do caboclo da Amazônia. Antropologia. Nº 15. Boletim do Museu Nacional. MN, RJ, 1953.

GARCIA, Afrânio Raul. "O Sul, caminhos do roçado: Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. Coleção pensamento antropológico. Ed. Universidade de Brasília, 1990.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: O saber local. Novos ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Uma descrição densa: por uma teoria da cultura. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUBER, Rosana. La etnografía: Método, campo y reflexividad. Grupo Editorial, Normas. Bogotá, 2001.

HALBWACHS, M. A memória Coletiva. Cap. I, P. 29-50. Ed. Centauro. SP, 2004.

HORN, Sônia Regina Nascimento. Heteroglossia Bakhtiniana: Estratégias discursivas no texto Para crianças. VIII Congresso Nacional de Linguística e Filosofia. UERJ, 2004.

HALL, Stuart. Da diáspora. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso: IN: INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. (Orgs). Memória e história na/da análise do discurso, 2011.

INGOLD, Tim. Antropologia *versus* Etnografia. Nº 26, VL. 2017. Cadernos de campo, SP, 2018.

KEARNEY, Michael. Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global West view press, 1996. Por Marta Medeiros Marques, nº 7, SP: USP, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: O pensamento selvagem. Companhia Editora Nacional: SP, [1949] 1976.

MOURA, Margarida Maria. Os herdeiros da terra: Parentesco e herança numa área rural. Ed. Hucitec, 1978.

MARIANI, Bethânia; BALDINI, Lauro J. S. O real é o nome que se dá ao inominável. In: INDURSKY et al. (Orgs). O acontecimento discursivo no Brasil, 2013.

MARIANI, Bethânia. Subjetividade e imaginário. Linguagem e (Dis) curso, Tubarão, v.3, Número especial. P.55-72, 2003.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos Avançados. Vol.19 nº 53. Dossiê Amazônia Brasileira: São Paulo, janeiro/abril, 2005.

_____. Uma outra invenção da Amazônia: Religiões, histórias e identidades. Ed. Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. Pesca e agricultura na Amazônia: a integração de uma comunidade rural ao modo de produção capitalista. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Uma outra invenção da Amazônia”. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLA CORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As religiões afro-

brasileiras”. (PQ01), nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, a realizar-se em São Paulo/SP, de 22 a 25 de setembro de 1998.

_____ pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e entidades. RJ, 2004.

NOBRE, Mariléia da Silveira. ENTRE O “TRABALHO NA ROÇA” E A “VENDA NA BEIRA”: Um Estudo da Dinâmica no Modo de Vida das Famílias de Caraparu-Pará, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciências Sociais/Antropologia da Universidade Federal do Pará, 2007.

NORA, Pierre. Memórias e História: a problemática dos lugares, nº, SP: PUC,1993.

OLIVEIRA, Rosete da Silva. Zoneamento tradicional do uso do espaço de Tamatateua: um exercício etnográfico, 2000. TCC apresentado ao Departamento de Antropologia. Universidade Federal do Pará, 2000.

ORLANDI, E.P. Eu, tu, ele: Discurso e real da história. Campinas, SP: Pontes 2017.

_____ Análise do discurso: Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2012.

_____ Discurso, imaginário social e conhecimento, ano 14 nº 61, 1994.

_____ Conteudismo: A perfídia da interpretação. In: Terra à vista: Discurso do confronto, velho e novo mundo. SP: Cortez, Campinas,1990.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso, 1997.

_____ PÊCHEUX, M. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni P. Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, (1975 [1995]).

PÊCHEUX, Michel e FUCHS, Catherine (1975[1990]). “A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas”, in: GADET, Françoise e HAK, Tony (Orgs.) (1990). Por uma análise automática do discurso; uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

PEIRANO, Mariza G. S. Etnografia não é método. Horizontes antropológicos. Ano 20, nº 42 p. 337- 391, junho/dezembro. Porto Alegre, 2014.

PEIRANO, Mariza G. S. O antropólogo como cidadão. pp. 27 a 43. Dados – Revista de Ciências Sociais. Vol. 28, nº 1, Rio de Janeiro, 1985.

PRADO, Regina Santos. Todo ano tem: As festas na estrutura social camponesa. EDUFAMA, São Luís, 2007.

RAMOS, Thaís Valim; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. Para além de rituais e costumes: O que podemos dizer sobre a noção de cultura em análise do discurso? Estudos em Análise de Discurso. Estudos da língua(gem), UFRGS, 2016.

REDFIELD, Robert. Peasant Society and Culture. In: The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, The University of Chicago Press, 1965.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornélia. Etnografia: Saberes e práticas. Porto Alegre, 2008.

SAHLINS, Marshall. Economia tribal. In: ____ Sociedades tribais. cap. 5, p. 117-133. Zahar Editores, 1974.

SCHNEIDER, David. M. What is kinship all about? In: Kinship studies in the Morgan centennial year, 1964.

SEYFERTH, Giralda. As contradições da liberdade: Análise de representações sobre a identidade camponesa. p. 7-18. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1992.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: Conceituações e desconceituações, o velho e o novo em uma discussão marxista, 1980.

SUANNO, Marilza Vanessa Rosa. Formação cultural de professores: Conhecimento e sentirpensar. IX Congresso Nacional de Educação, 2009.

TEIXIERA, Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no sertão cearense. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará/MN, PPGAS, 2019.

TUNER, Victor. O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VEDOVATO, Luciana; LENZ, Cristiane. O conceito de Formação discursiva: Múltiplos olhares. VI Seminário de Estudos em Análise do Discurso, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. SP: Cosac & Naiff, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na sociabilidade amazônica: O processo de parentesco. p. 5-46. In: ILHA: revista de Antropologia, 2000.

WOORTMANN, K. A ideia de família em Malinowski. In: Campos: revista de antropologia social, UFPR, 2002.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: Estudos do homem dos trópicos. Tradução de Clotilde da Silva Costa. Companhia Editora Nacional, SP, 1957.

WIELEWICKI, Vera Helena Gomes. A pesquisa como construção discursiva. Departamento de Letras. Universidade estadual de Maringá, Paraná, 2001.

WOORTMANN, Klass. Com parentes não se “neguceia”: O campesinato como ordem moral. Anuário antropológico/87. Ed. Universidade de Brasília/Tempo brasileiro, 1990.

_____. As famílias das mulheres. RJ: Tempo brasileiro. CNPq. Brasília, 1987.

WOORTMANN, Ellen F. Herdeiros, parentes e compadres: Colonos do sul e sitiantes do Nordeste.
Ed. Hucitec. SP. Brasília, 1995.