

# O SE INGERAR COMO DISPOSITIVO NATIVO DE COMPLEXIFICAÇÃO DAS CULTURAS INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS NO BAIXO AMAZONAS<sup>1</sup>

Maria Audirene de Souza Cordeiro  
(UFAM/INCT/MARACA)  
audirenecordeiro@gmail.com

## Resumo

O artigo analisa a produtividade de um dispositivo cosmo-ontológico nativo registrado durante etnografia, realizada de 2014 a 2017, sobre os processos de adoecer e curar, na cidade de Parintins (AM). Trata-se da categoria nativa *se ingerar*. O termo registrado em outras pesquisas na região - a princípio, como sinônimo de transformação ou metamorfose -, neste texto, é entendido como um mecanismo de complexificação cultural que permite a captura de potencialidades do outro ou do meio em torno de si. Logo, dinamizador da alteridade ontológica nativa que não ‘incorpora’, mas *ingera* pessoas, palavras e coisas, situações, contatos de fora e de dentro, permitindo não só a captura e a transformação, mas a geração de sistemas cosmológicos no Baixo Amazonas. Para tanto, são considerados as discussões sobre “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997) e “fluxos culturais” (HANNERZ, 1997; APPADURAI, 1996).

**Palavras chave:** Cosmologia; Ontologia; Ameríndios; Baixo Amazonas

## Os primeiros dizeres

Há entre os(as) moradores(as) das cidades do Baixo e Médio Amazonas a crença nos *encantados*. Seres com poderes sobrenaturais com os quais essas populações mantêm uma relação de ambivalência. Assim como *eles* podem curar diversos processos de adoecimento também podem causar males contra os quais a *medicina dos brancos* não tem remédio. Muitos(as) moradores(as) de comunidades e cidades distribuídas ao longo do rio Amazonas asseguram que os *encantados* moram na *cidade do fundo* ou *encante* cuja localização exata não podem determinar, mas asseveram que há, em diferentes pontos da topografia amazônica, portais de acesso a esse cosmo.

Em Parintins (AM)<sup>2</sup>, esses seres recebem o nome de *bichos do fundo* e vivem numa *cidade do fundo*, um local *encantado*. Esses *bichos*<sup>3</sup>, assim como podem gerar

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

<sup>2</sup>O município de Parintins(AM) está localizado na 9ª sub-região, no Baixo Amazonas, território brasileiro, latitude sul 2° 36'48" e longitude oeste 56° 44, 50 metros acima do nível do mar. Já a cidade de Parintins, ilha sede do município, está situada à margem direita do rio Amazonas, distante de Manaus - capital do estado do Amazonas - 369 km em linha reta e 420 km, via fluvial (SOUZA, 1996). A população é de 102 mil e 033 pessoas, sendo 69 mil e 850 residentes na zona urbana e 32 mil e 143 na zona rural (IBGE, 2014).

<sup>3</sup>Essa categoria *bicho* é diferente do registro de Wawzyniak (2010) na região do Tapajós onde é usada para denominar qualquer ser estranho ou potencialmente perigoso, abrangendo, “além dos encantados, as

processos de adoecimento e morte nos(as)/dos(as) moradores(as) de cima, podem também ajudar a curar doenças e os(as) livrar da morte. Tudo irá depender da gravidade da desobediência às *regras de diplomacia* que regem a convivência entre *os/as gente de cima* e *os bichos do fundo* e de como o corpo dessas/desses *gente* foi *cuidado* durante os primeiros quarenta dias de vida.

Essa crença também é compartilhada por habitantes de outras cidades e comunidades da região do Baixo e Médio Amazonas, como registram os trabalhos de Nimuendajú (1949), Veríssimo (1970), Figueiredo (1976, 1979, 1994), Menéndez (1981, 1992), Parker (1985), Nugent (1993, 2004), Slater (1994), Maués (1995, 1977, 2005, 2008), Wawzyniak (2008, 2010), Ioris (2011) e Mahalem de Lima (2015) e outros<sup>4</sup>.

Inseridos e partícipes em um cenário de diferentes “cosmologias” (ARHEM, 1996)<sup>5</sup>, os(as) moradores(as) do Baixo Amazonas constroem e partilham conhecimentos com *bichos do fundo* numa concepção de mundo em que esses seres possuem as mesmas faculdades, os mesmos comportamentos e códigos morais atribuídos aos(as) moradores(as) de Parintins (DESCOLA, 1992, 1997), e, junto com estes, formam uma comunidade ordenada conforme os mesmos princípios (ARHEM, 1993; DESCOLA, 1992), ou, como afirma Latour (2001), um coletivo no interior do qual ocorre um “intercâmbio de propriedade” (...) (p. 222). Entre os ribeirinhos parintinenses, da mesma forma que com os tapajônicos esse ‘intercâmbio’ é possível por meio do “se engerar” (WAWZYNIAC, 2010).

---

agências modernizadoras e seus técnicos, os quais, sob diferentes ‘formaturas’, aparecem repentinamente na vida cotidiana, individual ou coletiva”. Em Parintins (AM), é usada para se referir aos habitantes da cidade do fundo, ou cidade encantada, localizada no fundo de rios, igarapés, paranás e lagos da região do Baixo Amazonas. Esses seres, chamados de *bichos do fundo*, são tidos como ambivalentes, pois assim como podem ajudar os(as) moradores(as) podem *atacá-los(as)*, causando-lhe problemas de saúde, prejuízos financeiros ou os/as tornando *panema*, ou seja, sem sorte na pesca e/ou na caça. Além dos trabalhos de Wawzyniak, Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, Lúcia Hussak van Velthem e Aristóteles Barcelos Neto enfatizam a inclusão dos *Bichos*, entidades sobrenaturais e artefatos, em contextos específicos, no âmbito das redes de relações sociais.

<sup>4</sup>Diversos estudos realizados na macrorregião da pesquisa evidenciam a existência do compartilhamento de um construto holístico comum (GALVÃO (1955); MOTTA-MAUÉS (1989); LIMA AYRES (1999); CRAVALHO (1993, 1998); LOUREIRO (1995); VAZ FILHO (1996); MURRIETA (2008, 2001); BOYER (1999); HARRIS (2000, 2006); e MAUÉS e VILLACORTA (2001).

<sup>5</sup>Para Arhem (1996 apud WAWZYNIAC, 2010), cosmologia pode ser entendida como “um construto cultural holístico formado por um conjunto de representações e saberes os quais orientam os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza” (p. 41).

É por meio do *se ingerar*<sup>6</sup> que *os bichos e os/as agentes* podem acessar o mundo uns dos outros e somente pela chave da imanência<sup>7</sup> é possível compreender como a relação entre *os bichos do fundo e os/as gentes de cima* interfere diretamente nos modos de vida desses povos.

## Dos antecedentes

Neves (2006) e Prous (2007), ao negar as premissas de que a região amazônica tenha sido em algum momento da história um ‘vazio demográfico’ e cujas condições climáticas e geográficas fossem impróprias para afixação de culturas humanas, registram a ilha Tupinambarana, onde hoje é a cidade de Parintins (AM), como um local que acolheu densos povoamentos indígenas.

Cristóbal de Acuña, jesuíta espanhol, em seu “Nuevo Descubrimiento Del Gran Río de Las Amazonas” ([1641] 1994), além de detalhes preciosos sobre a viagem de Pedro Teixeira ao rio Amazonas, refere-se à ilha de Tupinambarana como povoamento Tupinambá, esclarecendo que esses indígenas eram oriundos de Pernambuco, de onde implementaram fuga dos portugueses, que haviam subjugado 84 aldeias na região. A rota da escapada teria sido via nordeste, Amazônia meridional e Bolívia, com retorno pelo rio Madeira, até fixação na ilha, onde encontraram os Aratu, Apocuitara, Yara, Godui e Curiató (FERNANDES, 1989).

De acordo com Bittencourt ([1924] 2001), os Sapupé e Maués também residiram no lugar onde hoje é a cidade de Parintins, um pólo do Baixo Amazonas. Os Maués seriam os atuais Sateré-Mawé, também identificados como Andirá ou Maraguá, habitantes da região Tapajós-Madeira (UGGÉ, 1994). Cerqua (1980), por sua vez, sugere que a chegada

---

<sup>6</sup>Há o registro de alternância apenas fonética entre ‘en’ e ‘in’ na variedade linguística adotada na região do Baixo Amazonas. Como os dois prefixos assumem sentidos diferentes na Língua Portuguesa (in-:privação, negação ou movimento para dentro; e en-: posição interior, movimento para dentro) poderia ter optado pelo uso de engerar, como o fez Wawzyniak ([2003] 2012), porque o sentido registrado não indica a acepção de *ingerar* como negação, tal qual o uso do in- pode indicar. Todavia, os(as) interlocutores(as) da pesquisa usam o *ingerar* e assim é grafado pelos compositores locais nas toadas de boi das décadas de 1980 e 1990 nas quais o termo é citado. Os termos e/ou expressões identificados como de uso local serão grafados em itálico ao longo da tese, bem como os termos de outros idiomas.

<sup>7</sup> A fim de melhor explicitar o uso desse termo ao longo do trabalho, esclareço que o conceito é aqui utilizado na perspectiva da filosofia da imanência proposta por Deleuze (1995). Trata-se de uma filosofia que pensa a articulação interna de termos em relação sem remissão a um termo fora dessa articulação que portaria o sentido da relação: o sentido é dado pela própria relação” (CARVALHO, 2011, p. 175). Em outras palavras, é a articulação intrínseca do múltiplo por si mesmo que produzirá sentido sem que haja referência a um termo exterior a esta articulação como tal. Logo, “a imanência absoluta é nela mesma: ela não está em alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto, nem pertence a um sujeito” (DELEUZE, 1995, p. 5).

dos Tupinambá, em movimento migratório, a partir de 1600, gerou ocupação no Baixo Amazonas (limite territorial do Amazonas com o Pará), criando submissão ao domínio dos que habitavam a região.

Dentre os Tupi que fixaram residência no Baixo Amazonas, havia os Parintintin (CERQUA, 1980) povo que deu origem à denominação da grande Serra – antigo limite topográfico entre o Pará e o Amazonas – cujo nome também foi usado para designar o município de Parintins. Segundo relatos, esses indígenas foram aldeados pelos jesuítas na Serra, mas rebelaram-se contra a catequização, queimando as poucas casas, destruindo as igrejas e, por fim, fugindo para o alto Madeira (SOUZA, 1873).

### **Capturando capacidades e habilidades dos bichos do fundo**

Os *bichos do fundo* podem *se ingerar* em qualquer ser vivo, e até em elementos não animados, perceptíveis ou não pelos olhos das pessoas, para visitar a *cidade de cima* – Parintins – onde passam despercebidos. Assim como convidar ou *roubar alguém de cima* para ‘visitá-los’ na *cidade do fundo*.

As narrativas *dos(as) curadores(as)* locais indicam que eles *são seres da fauna local*, mas *vivem na cidade deles* tal como os(as) moradores(as) da cidade de Parintins: andam de triciclo, tocam diferentes instrumentos musicais, cozinham tubérculos e peixes, passeiam nas ruas e praças bem iluminadas e limpas do lugar, ou seja, adotam os mesmos hábitos e modos de vida *do povo que mora em cima da ilha*.

Alguns/algumas *curadores(as)* afirmam que *os bichos do fundo* podem pegar partes de diferentes ‘coisas’ e “se montar horrível para meter medo nas gente: pegá corpo de cobra, pé de curupira, cabeça de boi e casco de cavalo...essa medonheza em tamanho desconforme mata qualquer um de susto”. A partir dessa afirmativa, é possível inferir que esses seres têm grande habilidade transformacional. É comum na região, a indicação da existência de seres antropomorfos colossais e cujo aparecimento é relacionado a algum comportamento desrespeitoso do homem em relação à natureza. *Eles* podem assumir até a não forma: o vento, a fumaça do *tauari* (por meio dos quais ataca/atinge/ferre as vítimas) e a *olhada/flechada*.

Além disso, são *eles* que ensinam *os saberes de cura aos(às) curadores(as)* *sacacas* e indicam *as regras diplomáticas* que regem a relação entre *eles e os/as gente de cima*. Cabe aos(às) *curadores(as)* a função de diagnosticar os processos de adoecimento, quando causados pela quebra dessas regras, por não cumprimento dos *ritos de cura e de*

*construção dos corpos dos(as) recém nascidos(as)* ou ainda por atos de *judiaria* ou *aborrecimento*, categorias nativas para denominar doenças resultantes de *ataques* de feitiçaria.

Para tato, *eles* escolhem uma pessoa – o(a) *curador(a) sacaca* para *andar na companha* e transferir parte dessa potência de poder para ele(a). Para isso, inicialmente, é preciso *amansá-la*. Esse processo de *amansamento* consiste primeiramente na relação de amizade que esse *bicho* vai construindo paulatinamente com esse(a) futuro(a) *curador(a)*. As narrativas indicam que eles podem *aparecer como um indiozinho*, como um bichinho de estimação, ou ainda em sonho para não assustar o(a) escolhido(a).

Esses *primeiros encontros* acontecem quando essa pessoa é ainda muito criança. Após estabelecerem uma relação de confiança, *os bichos* convidam o(a) candidato(a) a *curador(a)* para conhecer onde fica *a morada deles*. Depois dessa primeira visita, o(a) *escolhido* passa a frequentar *a escola do fundo* – onde aprende como diagnosticar e curar várias doenças, a reconhecer o valor medicinal de plantas, ervas, cascas, e/ou partes de animais, aves, peixes e répteis, assim como o modo de preparar e aplicar *os remédios ditos do mato*. Com o passar dos anos, há a estabilização dessa relação.

### **O *sacaca* e o ingeramento de potencialidades**

Na cosmologia local, o *sacaca* não é entendido como um *ser vivente*. É, na verdade, a manifestação de um *bicho do fundo* ou de um *antigo pajé*, que denomino de pajé in-potência ou em imanência, porque pode assumir diferentes formas, seja de *gente*, de *bicho*, de planta ou de nenhuma forma física que possa ser captada pela visão das pessoas. Esses *antigos seres* - detentores de conhecimentos dos múltiplos mundos e imanescentes ao sistema cosmológico do Baixo Amazonas - são a chave de acesso à potência da cura, da doença, da morte e da vida na Ilha Tupinambarana.

Dependendo do nível de preparação, esse(a) *curador(a)* poderá *emprestar o corpo para o bicho do fundo* atuar nas sessões de cura, ou *se ingerar* em um *deles* para buscar nas dimensões mais inexpugnáveis a cura contra uma doença e até mesmo conseguir libertar a *sombra* do(a) doente. É recorrente haver *o roubo da sombra*, uma das formas de *ataque* mais fortes dos *bichos do fundo* contra os locais em retaliação à quebra de um das *regras de diplomacia* que regem a relação entre as/os gente e os bichos.

Durante o processo de aprendizado, o/a escolhido(a) realiza a primeira cura, e passa a ser reconhecido(a) como *curador(a)*. Somente depois de comprovada a eficácia

dele(a) na arte de diagnosticar e curar, recebe o título de *curador(a) sacaca*. Como é possível constatar, diferentemente, dos filhos de santo da Umbanda e do Candomblé, esses senhores e senhoras da cura ‘não tiveram um santo assentado na cabeça’ numa casa ou terreiro. Eles(as) não pertencem a uma instituição formal. A *arte de curar* lhes é ensinada pelos *professores do fundo* que os(as) escolhem, pelo que pude constatar, em virtude de haver na família alguém com quem esses *bichos* já mantiveram ou ainda mantém essa relação de reciprocidade.

Seu Agenor narra que para ele o *bicho do fundo* se manifestou *ingerado numa arraia* e que ‘ela’ o conduziu ao universo da cura “meu ensinamento de curadô não foi ensinado por homem de cima do chão, foi deles, dos bichos do fundo, eles dão essa força que a gente tem de curar”. Ele nasceu na Comunidade de Itaboraí, distante pouco mais de 16 horas de barco de Parintins. A fama de *curador* já *corria de lago a lago*, quando os pais migraram para Parintins. Ele estava com 17 anos. O primeiro sinal de que tinha *o dom de sabê das coisa* lhe foi revelado inicialmente aos 12 anos. Todavia, ele reporta a primeira ida à *cidade do fundo* como o momento inicial de sua construção como *curador*.

Dona Maria, 73 anos, *curadora* desde os 13 anos, migrante da região do Andirá<sup>8</sup>, e moradora do bairro Santa Rita, também explica que a capacidade de curar teve início depois do primeiro contato com um desses *bichos*: “Minha mãe conta que tava, a modo, (aparentemente) num delírio, falando com um Gavião, mas eu tava era lá no encanto com ele que foi crescendo comigo, em sonho e me ensinando tudo que eu sei”.

Do mesmo modo conta seu Jorge, 79 anos, *curador* desde os 15 anos, migrante do Uaicurapá<sup>9</sup>, “E me alevantei da rede, meio modo palerma (desnortado), e, de repente, a sala de casa era outra sala, muito linda e uma cobra muito grande me falando: é aqui que vou te ensiná a curá os outro”.

Quando *ingerados(as)*, os(as) *curadores(as)* e os *bichos do fundo* podem penetrar em diferentes dimensões, principalmente, no fundo dos rios, lagos e igarapés; ou nas profundezas da terra e buscar a cura para um(a) paciente. Para isso, o corpo do(a) *curador* *assume a forma*, ou *captura a potência* (capacidades e habilidades), de jacaré, porco do mato, gavião, urubu, cobra, beija-flor, carangueijo, sapo e uma dezena de outros seres da fauna. Dentre os(as) diferentes agentes em práticas de cura nativos, *o(a)*

---

<sup>8</sup> Comunidade localizada no município de Barreirinha (AM), distante 05 horas de barco de Parintins (AM).

<sup>9</sup> Pequena comunidade ribeirinha, localizada a 18 horas de barco de Parintins.

*curador(a) sacaca* é o(a) único(a) capaz de realizar a cura de doenças muito complicadas ou as doenças denominadas de *judiarias*, termo nativo para se referir ao feitiço.

### **O *amansar* para curar**

Alguns elementos ganham relevância nas narrativas desses(as) curadores(as): afirmarem *sempre saber* que serão *curadores(as)*; o dom resultar do *encontro* com um *bicho* que o conduz no processo de aprendizagem; a existência de uma cidade localizada *no fundo* onde aprendem, na *escola de lá*, a conhecer as doenças, diferenciar as que são *pra curador* das que são *pra médico*, identificar os remédios para cada mal e a aplicar o tratamento para cada doença; a referência à *força* que vem para ajudá-los(as) a *fazer o serviço*, como me disse um deles “eu não curo, a força que vem através de mim é que faz o serviço”; a capacidade deles(as) de *se ingerar em bicho* quando a cura dá trabalho, e dos *bichos* de *se ingerarem* no que quiserem, inclusive, se valendo ou não do corpo dos(as) *curadores(as)* para isso.

O uso do termo *amansar* reporta a possibilidade de esses *bichos* verem os/as *gente de cima da ilha* como ‘seres selvagens’ que precisam ser domesticados, ensinados, capacitados, para poderem acessar outras dimensões da realidade, ou pelo menos acessar àquela onde *os bichos do fundo* habitam. Assim sendo, o *amansar* parece emergir como uma estratégia de aproximação ou de predação *dos bichos do fundo* que “procuram capturar pessoas para transformá-las em parentes (...) dotá-lo[s] das disposições características da ‘espécie’ do captor e, assim, aparentá-lo[s] (FAUSTO, 2002, p. 14-15)”.

Logo, para poder receber a *força*/potência da cura, é preciso *ser amansado*. Tornar-se um parente. Isso implica, inicialmente, relaciona-se com um *bicho do fundo*, compreender as diferentes territorialidades, estudar na *escola de cura da cidade do fundo* e estar preparado para receber a *força* que vem deles. Somente depois de *manso*, ou seja, depois de superar o estado de ‘ser selvagem’, se libertar das grades corporais que limitam o acesso a territorialidades outras, ir além da lógica eurocêntrica, o(a) *curador(a)* pode receber e controlar a *força*/potência da cura. Daí, porque esses(as) *curadores(as)* cujo ensinamento da cura se deu na *escola do fundo* serem chamados de *sacaca*. Eles(as) recebem o poder/*força*/potência de curar e fazem questão de ratificar “eu não curo, a força que vem através de mim é que faz o serviço”.

Após a fase de aprendizagem, ou *amansamento*, que não é possível precisar quanto tempo dura, o(a) *curador(a)* pode alcançar o máximo ‘em potência’: a capacidade

de *se ingerar*. Nenhum dos(as) *curadores(as)* afirmou ser capaz de controlar a *força* e conseguir *se ingerar* de acordo com a própria vontade. Mas todos(as) ratificaram ter na família alguém que atingiu esse estágio: um(a) tio/tia, o pai e a(o)avó/avô.

### **O se ingerar**

A princípio tomada como um dispositivo de passagem entre a *cidade do fundo* e a *cidade de cima* e/ou capacidade máxima de captação de potência de cura atingida por um(a) *curador(a) sacaca*, passei a compreender o *se ingerar* como categoria reveladora da alteridade ontológica da cosmologia local.

Durante o período de campo sempre fazia pequenas compras nas mercearias dos bairros, onde é comum, de manhã cedo, sabermos das últimas ‘notícias’ pela *boca do povo* que vai adquirir um dos ingredientes básicos do café da manhã: pão, açúcar e/ou café, ou esse trio completo do desjejum. Cheguei à mercearia de dona Francisca, no bairro do Palmares, quando um dos clientes narrava para ela uma briga entre duas vizinhas. Ele caracterizava uma das personagens como calma e a outra como *braba*, explicando que na casa da calma todos eram como ela, mas que durante a confusão uma tia dela, que estava sentada, parecendo não querer se meter na questão, “de uma hora para outra foi se ingerando naquela raiva que ficou irreconhecível, virô o diacho em forma de gente”.

Outro episódio em que registrei o uso do termo foi durante a derrubada de uma das muitas castanheiras que circundam o bairro da União e cujos frutos representam risco de morte para os(as) moradores(as) das proximidades e dos(as) transeuntes: “mas, arrepara, Duquinha, como o Cabeça de Curió tá se ingerando em motosserra e quase sozinho tá dando conta do serviço”.

Além desses casos, na casa de uma das paridas, ouvi a sogra de uma delas dizer a um dos netos que voltava do jogo de bola “vai te lavar, curumim, paresque já ingerado em porco de tão sujo”. Gegê certa vez me ensinando um banho para curar dor de cabeça fez um comentário sobre o filho caçula da vizinha *estar ingerado* em cachorro porque mordida muito os outros.

Assim sendo, é possível inferir que na cosmologia local, nem o corpo e nem a pessoa são dados, estão prontos e/ou concluídos, a cada momento corpo e pessoa vão *se ingerando*, desterritorializando-se, estabelecendo novas rotas e fluxos, reterritorializando-se, construindo novos territórios, e arborescências, para tempos

depois, via novos *ingeramentos*, afecções e afetamentos iniciar outras desterritorializações, experienciar outros devires.

Mas por que entender esses ‘comportamentos’ tão comuns aos mais variados grupos sociais como *ingeramentos*? Porque é preciso perceber essa categoria nativa para além da chave transformacional e, portanto, não mais restrita à capacidade do(as) *curadores(as)*.

Nesse sentido, proponho que o *ingeramento* seja entendido como dispositivo de captura de potencialidades numa correlação entre força e sentido (objeto). Para tanto, considerando, como propõe Nietzsche ([1888] 2012), que as forças apresentam uma pluralidade de sentidos, mas o sentido(objeto), por sua vez, implica o conceito de valor, que resulta da capacidade de avaliação. Tais sentidos vão *ingerando* nos corpos potencialidades que lhes asseguraram, ainda que temporariamente, a alteridade ontológica. Processo sempre em gradiente que permite inúmeros *ingeramentos* e cujo sentido/avaliação da afecção “jamais encontraremos se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime” como ressalva Deleuze, (1976, p. 3).

Nessa mesma chave analítica é possível compreender que o corpo do(a) *curador(a) sacaca* precisa *se ingerar*, desterritorializar-se, construir agenciamentos outros, a fim de compreender que afecção e/ou afetamento é a causa primária dos processos de adoecimento. A precisão desse diagnóstico – descobrir onde a doença foi escondida ou que regra diplomática fora quebrada – é que assegura a potência de cura controlada por esse(a) *curador(a)*.

Sem essa *força*, potência *ingerada*, que o(a) *curador(a)* é capaz de manipular, não é um(a) *curador(a) sacaca*, ou seja, não foi escolhido pelos *bichos do fundo*, não foi *amansado* por eles, ontologicamente não é *curador(a) sacaca*. Pode até conhecer medicamentos, dominar técnicas de diagnóstico, mas não tem a *força* - não dispõe de *bicho do fundo* em sua companhia. Sem essa potência, é só um homem que sabe das *coisa*, mas não as domina, ou tem autoridade sobre elas.

Como já afirmado, cabe ao *sacaca* acionar a potência/*força* de cura para procurar a causa da doença onde ela estiver. Para isso precisa *se ingerar*: ter a capacidade não só de excorporar, como o xamã e romper as fronteiras cosmológicas; ou de incorporar -

receber um espírito (caboco, médico, cigana ou qualquer uma das entidades que compõem as sete linhas da umbanda) – como um médium, mas, e sobretudo, de se metamorfosear em diferentes seres (WAWZYNIAK, 2010) para obter a cura do(a) pacientes e/ou capturar desses seres as habilidades e capacidades necessárias para assegurar a cura do paciente.

O *bicho do fundo*, ao *se ingerar*, não excorpara e nem incorpora, assume diferentes formas: seres de diferentes filos animais, objetos e/ou elementais letárgicos que os olhos das pessoas não conseguem ver: *olhada*, *flechada*. Da mesma forma o(a) *curador(a) sacaca*, como desvelou seu Nenem, um dos curadores locais, ao afirmar que o avô, um indígena, *se ingerava* em qualquer bicho. Como desaparecia por longo período, para ninguém desconfiar, o avô dizia que estivera caçando e pescando. Para o neto, contudo, confessava que estivera *ingerado*, vivendo com *os bichos do fundo*, na cidade localizada embaixo de Nhamundá. O *curador* ainda esclareceu lembrar da avó reclamar do forte *pitiú* que exalava do corpo do avô, quando ele retornava daquelas *paragens*. Segundo seu Nenem, esse cheiro era o mesmo exalado pelo corpo de bichos selvagens.

Essa capacidade relacional/transformacional que rompe com lógicas espaciais, temporais, biológicas, botânicas, orgânicas, aproxima o(a) *curador(a) sacaca* que alcançou a potência de *se ingerar* no que Deleuze e Guattari, no volume 3 dos Mil Platôs, propõem como um corpo sem órgãos, com seu fluido indiferenciado que não param de desfazer o organismo. Com esse conceito, os autores propõem que o corpo seja dissociado do modo como tem sido pensado tradicionalmente ou seja deixar de tomá-lo como um organismo em que cada órgão tem seu funcionamento definido em relação à unidade que compõem junto aos outros; e passar a pensá-lo como sem forma e sem figura cujos órgãos sejam máquinas desejanças ávidas por novas conexões, novos fluxos e novas territorialidades.

Orlandi (2004), propõe que o “corpo sem órgãos” seja concebido como um interstício, não como suporte, “operando entre a funcionalidade do corpo orgânico e a intempestiva conectividade desejosa, mas sem se confundir com a intencionalidade do corpo próprio ou com o corpo investido de saberes e poderes”; emergindo como imantações ou “coesões momentâneas de linhas de fuga”, como “conjunções de fluxos” (ORLANDI, 2004, p. p. 55). Por meio do exercício do “corpo sem órgãos”, é possível a desterritorialização, a redefinição de novas rotas e a coesão a novas linhas de fuga, que

permita ao ser humano a criação de novas territorialidades, ainda que não paupáveis, mas possíveis, em planos, esferas e lógicas outras.

Assim sendo, pelo que tenho compreendido, a *cidade do fundo*, onde tudo é melhor que a *cidade de cima*, onde *gente e bichos* partilham das mesmas normas de etiqueta e de convivência é “um sistema percebido no seio do qual um sujeito [os visitantes, no caso] se sente “em casa”. De qual casa estamos falando? de um espaço concreto? ou de um território imanente - “conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323)?

Acredito que esse deslocamento para a *cidade do fundo* seja uma volta a esse território de memória<sup>10</sup>, resultante de muitas ‘afecções’, provocadas e recebidas, durante a constante migração de povos na e pela região da pesquisa. Tal como propõem Guattari e Rolnik (1986), território, para meus(minhas) interlocutores(as), tributários(as) desse saber, era “relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito [agente e/ou *curador(a)*] se sente ‘em casa’. Esse território em fluxo, dinâmico, possível num sistema cosmológico em imanência, “é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323).

Ali, no meio do lago, com fome, acompanhando a angústia do pai para pescar um pirarucu (*Arapaima gigasi*), o nativo se desloca para um território de memória, se desterritorializa para se reterritorializar, em um sistema de abundância onde tudo é bom, farto e onde *gente e bicho* parecem dotados das mesmas “disposições e comportamentos”:

o meu companheiro foi me levando e mostrando tudo, explicando que ali tudo era muito bom. E ía indo cum ele. Aí, assim do nada, me vi sentado, numa casa. Era a casa da mãe dele, uma cobra muito da sua purruda (enorme), mas mostra mermo. Ela tava fumando um taauri e mexendo um tacho de barro. Fiquei com medo, mas o meu companheiro disse: aqui ninguém é mal, é tudo bom. Ela tá fazendo uma merenda pra nós, cozinhando mingau de batata doce (*Ipomoea*

---

<sup>10</sup>Para Deleuze e Guattari (1995, p. 35), “a memória curta compreende o esquecimento como processo: ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso. A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização) decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contratempo, ‘intempestivamente’, não instantaneamente”.

*batatas*), *cará* (*Dioscorea alata L.*) e *macaxeira* (*Manihot utilíssima*)” (Trecho da narrativa sobre a primeira visita de um dos curadores à cidade do fundo).

Haesbaert (1997), afirma que “o território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’” (p. 218). Nele, e, por ele, construímos agenciamentos. Cada “atualidade reúne movimentos de origem, de ritmos diferentes: o tempo de hoje data, ao mesmo tempo, de ontem, de anteontem, de outrora” (BRAUDEL, 2007, p. 54).

Como é possível perceber, a noção de corpo na cosmologia local emerge “não só como uma categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico” (SEEGER et al, [1979] 1987), pois, o corpo, como demonstrado alhures é o *locus* privilegiado para o exercício da corporalidade, para a percepção da concepção de pessoa e para a compreensão do *ingeramento* como dispositivo cosmo-ontológico.

Isso porque, ao contrário do que é preconizado por algumas matrizes teóricas, a concepção de pessoa que os dados etnográficos me permitem perscrutar *não é centrada na noção de indivíduo e, tal como “no pensamento das sociedades indígenas, a Pessoa não aparece como um ser substantivo, dado ou acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação - e aberto para experimentar diferentes possibilidades de metamorfose.* (MALUF, 2001, p. 93).

Esse processo permanente de transformação, ao meu ver, resulta, tal como registrado por MacCallum, junto aos Kaxinawá, do “conhecimento [que] se acumula e se incorpora ao corpo e seus órgãos ao longo da vida, à medida que este entra em contato controlado com aspectos do ambiente e suas formas materiais, verbais e, às vezes, espirituais” (MACCALLUM, 1998, p. 215), qual os(as) *curadores(as)* que precisam ser *amansados*, ao longo da vida, para compreender o universo da cura que lhes será apresentado pelos *bichos do fundo*.

Um dos gradientes desse processo é a capacidade de *se ingerar*, que consiste no domínio da potência da cura pelo(a) *curador(a) sacaca* que atua na zona urbana de Parintins (AM). Em outras palavras, “o corpo ameríndio *não é uma substância fixada pela ‘natureza’*: o corpo não é um dado, mas é performado”, praticado. É um conjunto de atitudes, de afecções, de modos de ser (...)” (MALUF, 2001, p. 93).

Portanto, é a partir do aprendizado, mediado pelos *bichos do fundo*, construído no corpo e pelo corpo que cada Pessoa é formada, ou seja, como resultado de um conjunto de saberes e práticas cosmológicas que o *ingeramento* permite engendrar.

*O se ingerar* no sentido, aqui proposto, é compreendido como dispositivo cosmo-ontológico que captura do outro ou do meio em torno de si potencialidades; não apenas como dispositivo de transformação, mas de geração/propulsão de potencialidades; agenciador de devir, no dizer deleuziano, ou dispositivo de apreensão de afecções e afetamentos. Logo, dinamizador da alteridade ontológica nativa.

E, tal como fizera Evans-Pritchard em relação aos azande, é preciso reconhecer o *ingeramento* como um construto filosófico do pensamento ameríndio para ‘ultra determinar’ a vida humana, retirando-lhe toda ocasionalidade, acidentalidade e fortuidade, uma vez que a cosmologia imanente à região confere aos(às) moradores (as) uma ordem social capaz de dotar de sentido a experiência nativa e de assegurar a complexificação das atualizações das diferentes culturas indígenas, e não indígenas, promovendo cosmo-logias, onto-logias em fluxo, e *ingerando* capturas e devires.

### **De assim por diante...**

Esse longo percurso foi proposital, a fim de ratificar etnograficamente o que Sahlins (1997) chama de indigenização da modernidade”. A filosofia e a antropologia que emergem dessa descrição densa dos modos de vida de uma ‘cidade ameríndia’ desvelam que

as culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’ (SAHLINS, 1997, p. 52).

Isso porque a diversidade dessas práticas e a capacidade de conexões entre diferentes modalidades de cura e de cosmologias indígenas registradas na cidade de Parintins (AM), sem que seja possível mapear a origem, os modos de contato e as “configurações por meio das quais as trocas e interconexões acontecem”, me possibilitaram perceber que as “diferenças culturais que a força do Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma “contracultura indígena”, um “espírito de rebelião” (SAHLINS, 1997, p. 52).

Não houve o fim de uma cultura mas o *ingeramento* de outras, construindo novos fluxos culturais” (HANNERZ 1997; APPADURAI, 1996). Até porque “essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento (SAHLINS, 1997, p. 52).

Assim, ao invés de se olhar para a região do Baixo Amazonas como um espaço de ausência de etnias indígenas, é preciso entender que a indigenização latente nos modos de vida dos povos que lá re-existem resulta de uma habilidade “de inovar e renovar o sistema indígena”, logo, longe de ser uma indicação de falência, é uma qualidade intrínseca desse sistema (p. 64). Até porque, as culturas podem ser metaforicamente percebidas como “rios caudalosos ou estreitos riachos, correntezas isoladas ou confluências de redemoinhos” (HANNERZ, 1997, p. 12), “sempre em movimento, cujos limites não são uniformes e fixos, nem estão dados a priori, mas sugerem descontinuidade, ao mesmo tempo em que permitem contatos e interações” (RODRIGUES e CAVALCANTI, 2010, p. 221).

Nessa perspectiva, o *ingeramento* se mostra “bom pra pensar” a complexificação das culturas indígenas na região do Baixo Amazonas. Sendo um dispositivo cosmo-ontológico de captura, pode ser visto como a estratégia da qual se tem valido os povos e culturas amazônicas para re-existir no interior do processo capitalista, estabelecendo novas formas de construção identitária, por meio de conexões com apropriações e desapropriações de registros culturais.

Ao *se ingerarem*, esses povos desafiam a antropologia contemporânea a criar “espaços de diálogo e análise sobre o gerenciamento, distribuição e hierarquização do conhecimento em diferentes contextos experienciais (históricos e políticos) que definem específicas relações de poder e de modos de significação e elaboração étnica” (MURA e IORIS, p. 01, 2018).

### **Referências Bibliográficas**

- ACUÑA. C. de. [1641]. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- APPADURAI, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minnesota Press, 1996.
- ARHEM, K. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PALSSON, G. (eds.) *Nature and society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge, 1996, p. 43.
- \_\_\_\_\_. *Ecosofia Makuna*. In: CORREA, F. *La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

- BOYER, V. O pajé e o caboclo de homem a entidade. In: *Mana* 5 (1): 29-56, 1999.
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira de Mota. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 54.
- CARVALHO, J. D. Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p. 175-197, outubro, 2011, p. 175.
- CERQUA, D. A. Clarões de fé no médio Amazonas. Parintins(AM): Gráfica da Prelazia de Parintins, 1980.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 03.
- DELEUZE, G.; GUATTARI. *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. V. 1, 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP, 1997.
- \_\_\_\_\_. Societies of nature and the Nature of society. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia. *MANA* 8(2):7-44, 2002, pp. 14-22.
- FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- FIGUEIREDO, N. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, Belém, v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Rezadores, Pajés e Puçangas*. Belém: UFPA, 1979.
- \_\_\_\_\_. Pajelança e catimbó na região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Maceió, v. 32, p. 41-52, 1976.
- FIGUEIREDO, A. de M. A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria, e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950). 1996 . 428f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1996. [Orientador: Prof. Dr. Sidney Chalhou].
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.
- GUATTARI, E.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 323.
- HAESBAERT R. *O mito da desterritorialização e as “regiões-sede”*. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 218.
- HANNERZ, U. L. F. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1):7-39, 1997.
- HARRIS, M. *Life on the Amazon: the anthropology of a brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: MURRIETA, R.; ADAMS, C.; NEVES, W. (Orgs.): *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico de 2014*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados referentes ao município de Parintins (AM). Disponível em: [cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130340](http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130340). [Consultado em 14 de abril de 2015].
- IORIS, E. M. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- LATOUR, B. *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 22.

- LIMA-AYRES, D. A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. In: *Novos Cadernos NAEA*, vol 2, nº 2, UFPA. 1999.
- LOUREIRO, J. de J. P. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- MAHALEM DE LIMA, L. *No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. São Paulo. 2015. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. [Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso].
- MACCALLUM, C. Alteridade e sociabilidade kaxinaú: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 13 nº 38, São Paulo, Oct. 1998, p. 215.
- MALUF, S. *Les enfants du verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelle alternatives au Sud du Brésil*. Paris, 1996. 435f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1996. [Orientadora: Profa. Dra. Carmen Bernand].
- \_\_\_\_\_. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. *ILHA - Revista de Antropologia*, v. 7 nº 1,2, 2005.
- \_\_\_\_\_. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. In: *Esboços – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, v.6, n. 9, 2001.
- MAUÉS, R. H. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2008.
- \_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião *Estudos Avançados* 19 (53), 2005.
- \_\_\_\_\_. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Brasília. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1977. [Orientador: Prof. Dr. Kenneth Ian Taylor].
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.
- MENÉNDEZ, M. A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 281-296.
- \_\_\_\_\_. Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista - USP*, São Paulo, Vol. XXVIII, 1981/1982. p. 289-388.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: *Estudos e problemas amazônicos*. Belém: IDESP/SEDUC, p. 196-204, 1989.
- MURRIETA, R. S. S.; BAKRI, M. S.; ADAMS, C.; OLIVEIRA, P. S. S.; STRUMP, F. R. Consumo alimentar e ecologia de populações ribeirinhas em dois ecossistemas amazônicos: um estudo comparativo. *Ver. Nutr.* 21, Supl:123s-33s, 2008.
- MURA, C.; IORIS, M. E. Processos identitários étnicos, território e tradições de conhecimento. Resumo de apresentação do GT 58 da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, de 09 a 12/12/2018. Disponível em <https://www.31rba.abant.org.br/>. Acesso em: 12 out. 2018.

- MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia USP*, vol. 44(2): 39-88, 2001.
- NEVES, E. G. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- NIETZSCHE, F. W. [1888]. *A gaia ciência*. Tradução Paulo. César de Souza. 1a ed. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- NIMUENDAJÚ, C. U. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, 10, 1949. p. 93-106.
- NUGENT, S. Utopias e Distopias. In: NEVES, W.; ADAMS, C.; MURRIETA, R. *Sociedades Caboclas Amazônicas*. São Paulo: Annablume, 2004. p. 33-44.
- \_\_\_\_\_. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg., 1993.
- ORLANDI, L. B. L. Corporeidades em minidesfile. *Unimontes Científica*. Monte Claros. v.6, n.1, jan-jun/2004, p. 43-59.
- PARKER, E. P. *The amazon caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary. (Editor), 1985.
- PROUS, A. *O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país*. 2. Ed. Revisada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2007.
- RODRIGUES, C. I.; CAVALCANTI, J. S. B. Entre fronteiras: Identidades e culturas na modernidade. *Revista Antropológicas*, ano 14, vol.21(2): 217-234, 2010.
- SAHLINS, M. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. In: Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E.[1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileira. In: J. P. de OLIVEIRA FILHO. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.
- SLATER, C. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.
- SOUZA, C. B. *Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas*. Pará: Typ. d’O Futuro. 1873.
- SOUZA, J. C. R. *Parintins: uma ilha urbanizada*. Manaus. 1996. 60f. Monografia (Bacharelado em Geografia). Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 1996. [Orientador: Prof. Dr. José Aldemir de Oliveira].
- WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Belém. *Anais...* Belém, 2010. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt24/jvw.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf)>. Acesso em: 19 mar. 2010.
- \_\_\_\_\_. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará – Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Disponível em: <[http://www.bdttonaufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde\\_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf](http://www.bdttonaufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf)>. Acesso em: 19 mar. 2012.
- \_\_\_\_\_. “Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <[www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348)>. Acesso em: 19 mar. 2012.
- UGGÉ, H. *As bonitas histórias SateréMawé*. Manaus: Imprensa Oficial, 1994.
- VAZ FILHO, F. A. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. 478f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-

Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010. [Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho].

VERÍSSIMO, J. *Estudos Amazônicos*. (Coleção Amazônica), Belém: UFPA, 1970.