

## Gravidez de bicho: misturas indesejáveis em Santarém Novo, PA<sup>1</sup>

Natália Abdul Khalek Mendonça (UFMG, Brasil)

Palavras-chave: Sangue menstrual. Igarapé. Gravidez de bicho.

Santarém Novo. Perspectivismo amazônico.

Este texto é parte de uma dissertação de mestrado<sup>2</sup>, etnografia com habitantes de Santarém Novo<sup>3</sup>, na qual aparecem relações de vizinhança com *bichos*, *mãe*, *dono* que habitam os *igarapés*. Estar nesses lugares é frequentar a casa alheia, ao mesmo tempo que a paisagem participa de processos vitais e acontecimentos que constituem corpos e a socialidade local. Motivados por uma ameaçadora continuidade ontológica entre humanos e “mundo natural”, vive-se uma diplomacia por meio do contraste cotidiano entre *bicho* e *gente*, *Mãe* ou *dono* do rio e donos de quintais, um modo de coexistir. Tento seguir alguns aspectos cosmológicos que compõem suas narrativas, em diálogo com etnografias realizadas com povos ameríndios e populações amazônicas.

No universo transformacional do perspectivismo indígena, seres reconhecidos por outros como animais, plantas, espíritos, não-humanos, compartilham a consciência de si e seus parentes como humanos. O Eu mantém uma continuidade com o Outro – a humanidade de fundo –, e ambos possuem intencionalidade e capacidade de mudar seus hábitos, corpos, onde se situa a perspectiva. Tem-se a cultura como dado universal, e as naturezas como muitas,

---

1 Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

2 Este trabalho é uma versão de um dos capítulos da dissertação de mestrado, “‘Tudo que tem olho tem dono’”: aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, PA<sup>1</sup>. Agradeço à Dona Nadir e a sua filha, Nadja, que orientaram minhas caminhadas na cidade e a todas as mulheres, cujas narrativas trago aqui como referências. A pesquisa contou com o auxílio da CAPES.

3 Santarém Novo é um município pertencente a mesorregião Nordeste Paraense, microrregião Bragantina. Primeira frente de colonização no Estado, também a mais desmatada. A área territorial do município é de 229.510 km<sup>2</sup>, com população estimada, pelo IBGE, em 2017, de aproximadamente 6.526 pessoas. O município é composto por uma sede mais urbanizada e vinte e três “comunidades” ao seu redor, interligadas pelos chamados “ramais”, estradas de terra. O trânsito entre as “comunidades” e entre essas e a sede, também se dá pelo rio. Atualmente o “ramal” é mais usado. Comum que famílias se mudem, e em um novo lugar, forme-se outra “comunidade”. Neste texto aparecem moradores do núcleo urbanizado, da “comunidade” Faustina e de Fortalezinha.

variáveis, particularizadas, o que Viveiros de Castro (1996) chama de um “multinaturalismo”. Esta humanidade distribuída duplica acontecimentos, existências paralelas de tempo, espaço e seres, que se alteram com as variações corporais. Nos (des)encontros, como se vê e como se é visto está associado a um regime generalizado de predação, no qual apenas o ponto de vista de um dos envolvidos na relação é atualizado, afirmando-se não só um “eu”, mas o mundo em que é sujeito (EVC; LIMA, 1996). Opto pela comparação com o perspectivismo indígena, vez que traduz relações de moradores de Santarém Novo com seres da floresta.

O irmão de Dona Nadir<sup>4</sup>, a quem todos chamam de “Macaco”, chamou-me atenção quando escutei conversa dela com a nora, sobre suas peripécias, e as que, em resposta, a família aprontava para ele. No dia de seu aniversário, como presente, levaram-lhe banana e casca de banana. Isso porque, antes, Seu Macaco dera calcinhas embrulhadas aos meninos da família. Dona Nadir me explicou que este seu comportamento, assim como a aparência física, deve-se à carne de macaco que seu pai caçou e a mãe comeu, durante a gravidez, embora aquele lhe tivesse avisado que não o fizesse, ou o menino nasceria com cara de macaco.

Dona Josina: E olha, essa mulher, diziam que lá esse rio é encantado, que não era pra ir mulher menstruada lá, que a mãe não gosta, a mãe do rio, e ela teimou, ela teimou. (...) Aí olharam nas roupas dela que lavou, que ela tava menstruada, as calças dela, tava assim, parece aquela gosma... “Credo as minhas roupas sujaram tudinho” Aí ela juntou, ela devia botar as roupas na água, lavar, como a pajé disse. Ela embolou, botou na bacia, botou na cabeça, e veio simhora. Aí nada, quando foi o primeiro mês, nada, aí entrou pros três meses, a barriga dela ia crescendo, aí “Tila, quem foi que fez isso, quem foi que te emprenhou?”, “Eu não sei! Eu não me entreguei pra homem nenhum”.

Natália: E o que aconteceu com ela, teve o filho?

---

4 Dona Nadir foi a senhora que muito contribuiu para este trabalho e me hospedou em sua casa durante a experiência de campo. As demais pessoas que aparecem ao longo do texto me foram apresentadas por ela e sua filha Nadja, todos moradores de Santarém Novo.

Dona Josina: Ela morreu, ninguém viu filho, ninguém viu nada (...). Olha o barrigão da mulher em cima da mesa, duro, aquelas mulheres entravam, pegavam, e aquilo tudo duro, tapava aquilo tudinho, a volta daquele bicho que tava enrolado na barriga. Eu vi a mulher morta, tinha uma mulher lá, pegava “Olha a volta da cobra, é uma cobrona”, aí eles pegavam, “É mesmo, olha a cabeça dela daqui pra baixo”.

Várias histórias como esta são contadas na cidade. Patricia lembra de uma moça, de quem sua avó falara: “(...) teve as duas cobras, aí foi batizada, e nessa água, o Norato e a Norata.”<sup>5</sup> Dona Raimunda me disse que, na sua juventude (hoje está com oitenta e um anos), em uma festa de carimbó, havia um moço muito bonito, e uma prima sua queria dançar com ele, mas, de repente, o moço sumiu. Ao olhar pela fechadura da porta de um quarto, sua prima viu uma cobrona em cima da cama. Dona Raimunda chamava o moço de Onoratinho e disse para mim que ele tinha uma irmã gêmea, que não era cobra. Depois souberam, de tão grande, foi morar de vez no *igarapé*, ali coube mais, e seguiu para o oceano.

Segundo a pesquisa de Caux (2015:20-21),

As etnografias das terras baixas amazônicas estão repletas de exemplos análogos, acenando para a possibilidade, segundo os mais diversos povos, do nascimento de seres extraordinários. Fala-se, por exemplo, do parto de “bichos” (Dias-Scopel, 2014:112), “demônios” (Huxley, 1963:158), seres “aberrantes” (Van Velthen, 2003:121), monstruosos (Anchieta, 1988: 139; Gallois, 1988: 109), bebês com “anormalidade” (Métraux, 1948: 86; Holmberg, 1948: 460;), “aleijados” ou “deformados” (Métraux, 1948: 698), ou com atributos de um determinado animal ou planta (Wagley & Galvão, 1948: 142; Murphy & Murphy, 1985: 188; Menget, 1979). A descrição de Peter Gow sobre o nascimento Piro é clara: ele conta que há fetos que “formaram-se

---

5 Esta parece ser mais uma das versões da narrativa mítica de Cobra Norato, sobre as serpentes gêmeas, presente em várias regiões da Amazônia. Maués (2005:262) descreve aquelas encontradas na região do Salgado, também no nordeste paraense. Não me ative aqui aos sentidos da gemelaridade. Viveiros de Castro (2000:27) observa que nos mitos indígenas, os gêmeos derivam em direção à diferença, a uma polarização “eu/outro”. O que condiz com a distinção entre um que é cobra e a outra não, como afirma Dona Raimunda; ou quando muitos me disseram que uma foi para o oceano, a outra continua embaixo da cidade; e com as qualidades díspares de Norato e Norata nas histórias amazônicas.

como jabotis, peixes, ou ‘algum animal que não reconhecemos’” (1997:48). Com efeito, ele nota, nada garante a humanidade do recém-nascido para esses índios.

Os “filhos-cobra”, em Satarém Novo, são fruto da quebra de resguardo menstrual, da mistura do sangue com o sêmen da cobra, por contágio. Algumas gravidezes também terminaram em abortamentos, na morte materna, seres duais ou mesmo em descendentes *pajés*.

Senhoras de Santarém Novo se referem ao pós-parto e à menstruação como “feridas”. Algumas nomearam “doença”. Perceber a menstruação como um estado extraordinário fazia com que as mais velhas adotassem uma série de práticas no sentido de “sara” o corpo da mulher, até que a “ferida” fechasse (na menopausa). Scopel (2014:171) chama atenção ao sentido de liminaridade mobilizado nas noções de saúde e doença, ampliado às várias dimensões da cosmografia Munduruku e que expressa aquele tipo de definição dada aos processos corporais, nesse caso, da mulher:

Embora a expressão ferida no útero possa evocar em nossas mentes uma associação com doença, só seria correto afirmá-lo se essa noção também fosse compreendida de forma ampla. Do mesmo modo que a noção de saúde engloba uma ideia de harmonia nas relações sociais, as quais abarcam dimensões políticas, territoriais, cosmológicas e interétnicas, além de processos corporais, também a noção de doença é mais ampla que aquela praticada pelo modelo biomédico. No caso específico, o resguardo da mulher parida sinaliza um estado liminar e não uma disfunção orgânica, químico-física ou psicológica. Esse estado liminar coloca a mãe e o bebê em uma situação de maior vulnerabilidade frente à complexa cosmografia Munduruku.

Entre os Wapichana e Macuxi, momentos como a menstruação, gravidez, puerpério, luto, doença, convalescença e purga vulnerabilizam a pessoa e tornam as investidas dos *bichos*,

preocupantes (TEMPESTA, 2004: 43). Dona Agostina, parteira, explica-me como e por que deve se dar o resguardo pós-parto:

**De resguardo, você ir para o igarapé, aí a minha vó já dizia, tem a mãe d'água, como os antigos diziam... você ir para o igarapé de resguardo, não é bom, porque você está evacuando, e pode ter bicho.** No hospital, eles fazem uma limpeza, **depois de oito dias você não sangra mais**, mas em casa, até os quarenta dias a mulher ainda tem aquele pouquinho, aí a gente faz aquela garrafada para beber no período resguardo.<sup>6</sup> E o **banho travoso** pra você se sentar, o barbatimão, o cajuaçu, aí cozinha, quando tiver bem friozinho, aí a mulher se senta, se lava. E outra coisa que a gente faz aqui é o emplastro na cadeira, **para unir as cadeiras**, com o leite do cipó macaco, com alecrim e alfazema. (...) Porque quando a gente tem o filho, **a gente abre, e esse é para chamar, para unir, por isso que tem o resguardo. A gente, mulher, é o mesmo que nem uma água, joga uma pedra, abriu aquele buraco, a pedra passou, fechou.** Agora tem muita mulher que não se resguarda, a vovó num deixava a gente ir no igarapé, comer ovo, coisa azeda, que faz um sangue fedorento, aquele *piché*<sup>7</sup>. (grifo meu, Dona Agostina, julho de 2016).

Para esta senhora, ficar menstruada “é que nem quando tem filho”, o corpo da mulher está *aberto* também. Em sua fala, é possível identificar os conceitos de “abertura” e “fechamento” do corpo e a centralidade do sangue no processo do resguardo, que era um tempo<sup>8</sup> socialmente marcado (SCOPEL, 2014:164), de forma que, “no tempo antigo”, todos sabiam o porquê e compreendiam quando uma mulher não saía do quarto. Benzedeiras e Seu Barriga identificam o “peito aberto”, comum de acontecer às crianças, deixando-as com a respiração ruim, sem comer, “mufinas”, com brabeza. Acontece o mesmo com as mulheres, se a Mãe do Corpo estiver fora do lugar; ou

6 Algumas mulheres falaram de uma mistura de vinho com ferro aquecido, outras, de cachaça com café. Quanto à alimentação, a recomendação era não comer peixe “de couro” e comer galinhas do quintal, já criadas para, durante o resguardo, não faltarem; tomar mingau de carimã; e as frutas ácidas entre as restrições.

7 *Piché* ou *pitiú*: cheiro ruim, podridão.

8 As senhoras colocavam no tempo passado, e durante minha convivência mais próxima com a família de Dona Nadir, não pude ver esse tipo de prática, as filhas e as netas dela não as seguem mais.

no caso abrangente a todas as pessoas, da “espinhela caída”. Essas variações nos humores também podem acontecer com o não cumprimento do resguardo menstrual, e o pós-parto, diz-se que, durante sua ocorrência, a mulher “descansa” e, seguindo-o, futuramente, não ficará “estragada”, não sentirá muitas dores, não irá com frequência aos hospitais, nem apresentará problemas no útero.

Dona Joana Evangélica, filha do *pajé* Raimundão, faz uma comparação entre os dois resguardos, o menstrual seria ainda mais delicado:

Dona Joana Evangélica: O meu pai dizia que quando uma mulher está menstruada, é mais do que se ela tivesse de resguardo (do parto), meu pai entendia de todas essas coisas.

Natália: Por que Dona Joana?

Dona Joana Evangélica: Porque quando a mulher está menstruada, ela está toda aberta.

Belaunde (2006) descreve, entre grupos indígenas amazônicos, que a menstruação é sangue do pós-parto, o mais perigoso, pois resultado de gravidez interrompida, sangue sujo e/ou excessivo, que precisa ser expulso para que uma nova gravidez aconteça. Em comum com a explicação de Dona Joana Evangélica, a gravidez, o pós-parto e, principalmente, a menstruação, são períodos marcados por uma abertura cosmológica (CAUX, 2015), que precipita misturas indesejáveis. Muito semelhante, entre os Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Município de Borba, Amazonas, há o risco de parir um filho de *bicho*, quando a mulher menstruada é fecundada por um boto, peixes, pela Mãe da Cacimba, ou por outros “seres encantados”, como cobras (SCOPEL, 2014:118).

Com os conceitos de “abertura” e “fechamento”, compreende-se a amplitude do estado de liminaridade possível, porque se trata de

uma corporalidade relacional. Sinais visíveis e cheiro da menstruação funcionam como as “peles”, “roupas”, “naturezas” que ao trocar de aparência ocasionam mudanças de posição humana e não-humana. A saúde está associada a alguém que envelhece, e se mantém em movimento, conversa, realiza seus afazeres, é alegre. O cuidado com o sangue também é, portanto, mecanismo de subjetivação, compondo hábitos e afecções. Os resguardos para algumas famílias de Santarém Novo, estão entre os esforços, por um lado, de um distanciamento dos *bichos*, por outro, de aparentamento e humanização de corpos.

Não há, nas narrativas referentes à experiência com o *igarapé*, uma propriedade atrativa do sangue para *encantados* e de uma sedução da mulher por parte do *bicho*<sup>9</sup>. Dona Joana Evangélica costumava repetir para mim o motivo daquela restrição, quando eu lhe contava as histórias que me tinham sido contadas: “A mãe do rio não gosta”. O sangramento pós-parto ou menstrual é ofensivo para esse *encantado*, também chamado de *dono*. A mulher, com a colaboração de seu marido e filhos, deve cumprir o resguardo para que não haja contato entre a água corrente, o domínio daquela, e seu sangue. Dona Joana e sua sobrinha Edivânia me contaram sobre uma *flechada*, em que uma criança teve seu olho atingido pela Mãe do rio, depois de chorar próximo a um “olho que era muito forte” (ela se referia ao que conheço como olho d’água), no colo de sua mãe, que estava menstruada. Neste caso, também as lágrimas propiciam abertura

---

9 Quando conversávamos sobre as proibições durante o resguardo menstrual, Patrícia narrou uma história, aos risos, na qual a predação envolve a sedução e até um namoro, mas nela o bicho predador é o *dono* do pé de sucuba: “Na época da minha vó, tinha uma moça que ela estava menstruada. E é verdade Natália, aconteceu mesmo. Conheceu um rapaz, e ele era, ele não era, ele era invisível, ele era o dono de uma sucubeira. Sabe o que é uma sucubeira? Do pau de sucuba... era o bicho da sucubeira. Aí toda vez que eles iam lá para o retiro, a moça se encontrava com ele escondido, aí pegou e engravidou a moça. Aí ele disse assim: "Olha, quando tu tiveres a dor, tu vais lá pra sucubeira", que era para ela se atracar na sucubeira, para ela fazer força. Aí ela falou assim: "Meu Deus do Céu, o que está acontecendo comigo?", ele falou para ela que era invisível, que ele era o bicho, o dono da sucubeira, foi.. Quando deu a dor nessa moça, pegou e foi, ia saindo os bichos, e ia subindo tudo pra sucubeira. Aí a minha vó tinha todos esses cuidados comigo, não podia ficar embaixo do limoeiro, porque a gente não sabe qual o bicho é que tá né” (Patrícia, abril de 2017).

cosmológica. Os orifícios, quando se abrem, criam curtos-circuitos perspectivais (CAUX, 2010:208).

Dona Nadir trouxe uma narrativa acerca de uma mulher que descumpriu o resguardo e engravidou de um peixe, uma “criança-sereia”, que depois veio a falecer:

A criança era gente, era uma menina. Da perna pra baixo, fazia isso, fazia tipo uma aba de peixe, e a pele não era uma pele, era uma pele, mas era tipo uma escama, e daqui pra cá o cabelo dela era comprido, e essa parte daqui (da cabeça) era tudo mole [...]. (Dona Nadir, fevereiro de 2017)

Na história da sereia, há ainda uma atração de sua mãe pelo *fundo*, onde sua filha estaria, durante o pós-parto. O que sugere que a morte da filha não finda a confusão entre espécies, ou que a morte de um “filho-bicho” não seja o fim de uma vida. Sendo *encantada*, a criança não morre, vai para o *fundo*, e a mãe se sente dividida entre dois mundos com quem, a partir de então, compartilha parentescos/perspectivas. O resguardo como investimento na distância entre *gente* e *bicho* se dá tanto na dimensão da corporalidade, como na paisagem. Nessa narrativa, o *fundo* está vinculado ao corpo da criança, da mãe, às suas afecções.

Foi uma “senhora entendida dessas coisas” que explicou à mulher os motivos da sua vontade de ir ao rio. A figura do xamã importa para além de sanar agruras individuais, ou melhor, estas nunca o são apenas individuais, mas para dar conta desta constante variação que afeta a cidade de Santarém Novo. As alterações e os maus efeitos da relação que resulta na “gravidez de bicho” não se resumem à mulher ou à criança. *Pajés*, parteiras, mulheres, crianças e os homens que também devem garantir os resguardos, suas experiências se relacionam à manutenção de um equilíbrio entre os mundos do *fundo* e da superfície, nunca estabilizado. Em seu discurso, Patrícia conecta a “gravidez de bicho” dos gêmeos Norato e Norata e a narrativa sobre a cobra-grande, que mora no subterrâneo da cidade:

Quando o Pedro Japonês (ex-prefeito) mexeu nisso aí, quebrando tudinho, disque ela ta aí de baixo, disque é o macho que tá aí, disque a fêmea foi pro oceano. A minha tia que tomava conta daquele trapiche, disque isso aí se balança, disque é ela quando se mexe, já viram só metade dela [...]. Se ela sair toda, afunda Santarém (Patrícia, abril de 2017).

Se a paisagem é experiência, a conduta, a moralidade da pessoa e as subjetividades do rio podem interferir na ordem do cosmos, e invertê-la. O que acontece com uma pessoa, afeta outras múltiplas existências. Trata-se de uma moral que parte da analogia entre corpo, sujeito e mundo (SZTUTMAN, 2009:303). Dona Josina descreve a mudança que a transgressão do resguardo pode operar na paisagem e nas atividades, enquanto movimentos que a tecem: deixar a mandioca de molho, fazer os “piquetes” (uma cerca onde se deixa a mandioca de molho), atravessar para Santarenzinho (comunidade onde moravam) por um novo caminho, o *igarapé* que seca, muda de lugar.

Dona Josina: [...] esse Curuperé, onde nós passávamos, que ia lá para o Santarenzinho (uma comunidade), até deixamos de andar pra lá, que mulher menstruada não passava, porque lá esse igarapé disque é encantado. E ele secou! Ficou um córrego que tem mais em cima, mais perto da terra, onde nós que éramos lá de Santarenzinho dissecava, o meu cunhado, o meu marido faziam aqueles piquetes grandes, botavam no fundo do poço pra botar os sacos da mandioca em cima, que era muito atolento lá. E esse Curuperé, que era antigo, ele secou, ficou tudo pra lá, e disque lá é encantado.

Natália: Por que ele secou Dona...?

Dona Josina: Secou! Disque a mãe se mudou pra esse igarapé do meio. E tá bonito lá! Fica no meio do igapó. A gente já vê o Curuperé, que atravessa lá pra Santarenzinho, deixaram entupir o igapó, que é lá onde os pequenos colocavam mandioca. Pra tirarem a mandioca eles puxam de lá tudo aqui pra beira do rio, porque lá é muito fundo, atola. E lá disque veio é um pajé, e disse que a mãe se mudou pra lá, ela se zangou porque, olha, foi assim, essas mulheres ficavam menstruadas, elas iam lá lavar a roupa delas da

menstruação, no rio. E então disque a mãe se zangou, ela se mudou para este córrego. Primeiro que o igarapé era bonito, agora tá lá no meio, e é onde os pequenos se servem, lá de Santarenzinho, colocam a mandioca lá, no verão (...).

O resguardo é uma técnica de separação, e de garantia de que, na guerra cosmológica, nasça mais *gente* do que *bicho*, ao contrariar a fama que a cidade tem nos arredores, segundo me contou o *pajé*, Seu Barriga: “Aqui é um lugar onde tem mais bicho do que gente”. Envolver-se com a perspectiva do outro, neste caso, a *Mãe do Rio*, buscando a mediação em que se age com cautela, respeito aos limites e desconfiança, parece ser o modo relacional indicado à saúde do corpo da mulher, à evitação de “filhos-bicho”, às tarefas com a mandioca no *igarapé*, da vida do/com o rio.

Segundo Tânia Stolze Lima (2005:93), quando se exprimem em português, os Yudjá usam o termo *dono* para referir-se ao Ywa, que podem ser iwa de pessoas, coisas, ambientes, seres humanos, animais, “É-se ywa do que se faz existir: seja outro ser humano, seja um artefato. Assim como daquilo que se protege ou garante a existência.”. A Mãe do rio é o *igarapé*, as espécies e os cuidados, as relações sociais com estas paisagens vinculadas a sua existência; um *igarapé* seca e um outro ganha vida quando a Mãe do Rio se muda.

Em Faustina (uma das comunidades que compõe o município de Santarém Novo), o cumprimento do resguardo menstrual é generalizado entre as mulheres, assim também com as crianças, que nos horários de “meio-dia” e de “seis da tarde”, não podem estar no rio. Quando estávamos no *igarapé*, os adultos ou jovens as recolhiam da brincadeira, falando que logo seria a hora de sair. E eram mais incisivos com as crianças que não obedeciam imediatamente, “Bora, bora que a tua mãe vai te brigar.”; ou com quem lhes pedia para ir ao *igarapé* em má hora, “Não pode, aquele mussum<sup>10</sup> vermelho está lá ainda”, resposta que recebeu Clara, neta de seu Luís, quando tentava

---

10 Mussum é um peixe, também conhecido como peixe-cobra, pela semelhança morfológica.

levar meu filho para conhecer o lugar. Certa tensão se expressava na seriedade dos rostos dos adultos e na prontidão com que a maioria das crianças, às vezes sem necessidade de chamados, saíam da água. “Meio-dia” e “seis da tarde” também são horários resguardados pelos Munduruku. Segundo Scopel (2014:88), “[...] horários-chave, que predispõe uma abertura, como uma fenda no tempo, das relações sociais perigosas”. Parece que a temporalidade se dá em camadas. As possibilidades se transformam nesses momentos. Em um final de tarde, estávamos sentadas em frente da casa de Seu Luis, eu, sua esposa, Alzira, suas filhas. Alzira observa o rio, e diz a elas: “Olha o remanso, manda chamar as meninas”. Cautela que coincide com a observação de Alencar (2012:s.n.) entre os ribeirinhos do Médio Solimões: “Os remansos, onde o encantado gosta de aparecer, são locais temidos pelas pessoas, porque acreditam que neles estão as portas de acesso ao mundo do fundo.”. Perceber o ambiente é alinhar-se com seus movimentos (INGOLD, 2018: 142-143).

O *igarapé* Curuperé, comentava-se pela cidade, não era mais o mesmo, virou um poço, com o volume de água muito mais baixo. Perguntei à Dona Nadir o que aconteceu com a *Mãe do Rio* que lá morava, segundo escutei nas histórias:

Ela se mudou, eu acho, né? Porque eu ia com meus irmãos mais o papai num *igarapé* que tinha perto do nosso roçado, e lá tinha um sapo enorme mesmo. O papai proibia a gente de mexer com esse sapo, não podia matar o sapo, porque senão o *igarapé* podia se acabar. Então é porque eu acho que aquele sapo era a Mãe do Rio. (Dona Nadir, abril de 2017)

Talvez haja alguma peculiaridade no animal, para que seja considerado uma forma da Mãe. No caso do sapo, Dona Nadir o qualifica como enorme. Sobre o *mussum* (peixe que tem forma similar a uma cobra), uma das filhas de seu Luís, Deusa, disse à criança Clara: “Não, tu não vais, que aquele *mussum* ainda está lá”. Não se trata de qualquer peixe ou qualquer *mussum*. Pergunto à Deusa qual o

problema do mussum, e ela me diz que, outro dia, Clara foi desobediente, e saiu de lá com dor de cabeça. Dona Ruthe Maria diz que não se sabe, mas se sente. Percebidos em suas características (o tamanho do sapo), movimentos (a permanência do mussum, o borbulhar do “olho”), e vinculados a experiências, a afecções e a histórias (como as de “gravidez de bicho”, as dores de cabeça) formam o campo de relações que orienta uma socialidade mediadora. Quanto ao “olho”, parece-me que funciona como uma “forma básica” da Mãe do Rio. Independente do horário e do que se faça (tomar banho, lavar roupa, modificar algo à beira do *igarapé* etc), não se deve “mexer” com ele.

A humanidade imanente (WAGNER, 2010) que habita o rio alterna entre os estados de “abertura” e “fechamento”, conforme uma temporalidade, movimentos da água, contatos com fluxos corporais. Dona Joana Evangélica, filha do finado *pajé* Raimundão, benzedeira, fala do *olho* como sinal da existência do *dono*:

Olha, meu pai dizia “Tudo que tem olho, tem dono”. Os igarapés, não tem as cabeceiras, aquele olho? As florestas, nós não temos o nosso quintal? Nós zelamos por eles pra ninguém meter a mão? Nós tratamos certo. Então são assim os invisíveis, que são os do fundo né. Assim meu pai dizia: “Tudo que é igarapé tem um dono que zela por ali”. Se você se mudar, ele também se muda, ou para cima, para onde tem água no verão, ou para baixo, ele se muda. Tudo tem um zelador. Por que aí não pode ir? Porque se for menstruada, pode apanhar uma dor de cabeça. Hoje é tanta gente né? Vai pra Salinas.. (cidade vizinha onde tem praia de mar). Eu fico assim pensando, será que não se sente né? (Dona Joana Evangélica, março de 2017)

Semelhante ao que diz Dona Joana Evangélica, entre os ribeirinhos do Tapajós, como aparece na etnografia de Wawziniak (2012:40), também se concebe as paisagens como domínios de *encantados*, que estabelecem “regulamentos” ao acesso, trânsito e uso dos recursos. Segundo esse autor, uma fala recorrente entre eles é: “Se

as paredes têm ouvidos, o mato tem olhos”. O dizer do pai de Dona Joana “Tudo que tem olho, tem dono”, também produz este sentido, que conflui com Lima (2005: 217): “(...) a razão da mudança de perspectiva é estarmos sob a mira do olhar de outrem. Ver-nos causados por aspectos do mundo tal como são vistos por aquele que nos vê.”. O *olho* é um corpo do rio. “Mexer” com ele é ativar um sujeito, um mundo e colocar-se à vista.

Para os Munduruku, “O cheiro podre do sangue nessas fases do ciclo vital atrai os “bichos” que, “ofendidos”, enviam flechas invisíveis que atingem a “sombra” (“alma”) dos humanos e os fazem adoecer e mesmo morrer” (TEMPESTA, 2004: 18). Esses bichos, sinônimos de “seres encantados”, podem ser botos, mussuns, que engravidam ou levam consigo para morar embaixo d’água, mulheres que, menstruadas, vão a rios e a olhos d’água. Também nas narrativas de Santarém Novo, a menstruação coloca mulheres sob o olhar do *dono do igarapé*, da Mãe do Rio, o que faz com que a paisagem seja vivida a partir de sua perspectiva.

Entre os Araweté, o Dono da Água é uma transformação da cobra-grande (CAUX, 2015:35). Em Santarém Novo, a Mãe do Rio não me foi apresentada como transformação de algum ser mítico ou de um determinado animal. Em algumas narrativas, não se faz referência à Mãe do Rio ou Mãe D’água, apenas ao olho, à cobra, ao peixe, ao *bicho*. Dona Nadir, em sua interpretação da recomendação de seu pai, e Dona Ruthe Maria, explicaram a pessoa plural ou singularidade magnificada (FAUSTO, 2008) da Mãe do Rio, que pode ser sapo, peixe, cobra. Genitora dos rios e *igarapés*: o *olho*, além da relação (de “abertura” e “fechamento”) com outrem, é a cabeceira, a origem. Suas formas dependem dos contextos.

Na narrativa da *pajé* Dona Conceição, *dono* ou Mãe<sup>11</sup> dos peixes se assemelha aos “mestres de animais” (FAUSTO, 2008), a seguir seus comandos, e aqui tem a forma de um homem:

Irmã da Dona Conceição: Ela via a mãe do peixe.

Dona Conceição: Eu via a fartura de peixe desde de sete anos.

Natália: Por que eles foram embora?

Dona Conceição: Os donos levam.

Irmã da Dona Conceição: A mãe do peixe leva.

Dona Conceição: A mãe do peixe leva. Teve um tempo que o papai, lá no córrego do rio, tava pescando, quando o rio cercou, quando vi, lá vem o homem só com um pedaço de pau. Bora, bora! Tchaa tchaa. Era tainha, era peixe, foi embora. Ele me convidava: bora, bora! Por isso que tô dizendo, tudo tem dono.

Entre os Wapichana e Macuchi, *bichos*<sup>12</sup> (da água e da mata) são entes sobrenaturais – traduzir mais ou menos como “almas”, duplos de todos os seres (Wapichana: panaokarunao) –, predadores de humanos e “chefes” das espécies naturais. Nesse sentido, na experiência da “gravidez de bicho”, a raiva, a brabeza da Mãe do Rio têm como efeito a ação do peixe ou da cobra, partes da paisagem cuidada por ela. “Zangada” com o cheiro do sangue menstrual, extrai ação dessas espécies. Se é zeladora “aos olhos” do rio, é predadora para os humanos (FAUSTO, 2018: 335), que a incomodam com a lágrima e o barulho do choro da criança, com o *pitiú* do sangue menstrual, ou quando mexem no *olho*. Menstruada, tomar banho, lavar roupa, caminhar, cultivar no ou próximo ao *igarapé*, no duplo do acontecimento, para a *Mãe*, trata-se de uma invasão a sua casa.

---

11 Segundo Fausto (2008:350), a maternidade é um caso particular da maestria, na qual se coloca em relevo a função-genitor do *dono*. Também defende que não se aplica ao espectro mais geral das relações de domínio que caracterizam a noção dono-mestre. Aqui, a associei apenas com alguns aspectos deste espectro, e *dono* e *Mãe* em Santarém Novo são termos sinônimos, ambos expressam o zelo por uma paisagem (o domínio) e a existência dela vinculada à do ente.

12 Não se confundem com os espíritos de mortos, também predadores de humanos (TEMPESTA, 2004:14), nem com animais (domésticos e selvagens), seres predados pelos humanos.

Parece-me que a “gravidez de bicho” dá-se como forma de vingança. Esse tipo de filiação interespecífica é exemplo de uma “predação familiarizante”, modelo da maestria, pela qual a relação assimétrica se torna parentesco, nas formas do controle e proteção. (FAUSTO, 2008: 333). Dá-se um englobamento da alteridade pela *Mãe do Rio*, neste caso, com compartilhamento de substâncias.

A *pajé* Conceição e a *benzedeira* Dona Marlene têm “filhos-cobra” nascidos de suas avós. Dona Nadir, comadre de Dona Marlene, comentou comigo que “vai ver era por isso ela tinha aquele *dom* de benzer, e de ver as coisas”. Dona Conceição disse que a cobra teve filhos *invisíveis*<sup>13</sup>, que moram no rio.

Dona Conceição: Meu pai não gostava de pajé nenhum. Eu nasci no meio.

Irmã de Dona Conceição: Eles amarraram a perna dela, ela gritava.

Dona Conceição: Você vê que eu passei muito sacrifício.

Irmã de Dona Conceição: Eles amarravam ela, para levar para o igapó.

Natália: Os donos? Que amarraram o seu pé?

Dona Conceição: Não, meus irmãos.

Irmã de Dona Conceição: Os irmãos dela, daí dos encantos.

Dona Conceição: Eles que me criaram.

(...)

Dona Conceição: Quando deu onze horas, estava mexendo, aí tava pulando de barco em barco. Tcha, tcha. Eu fiquei lá, era onze horas. Era um homem moreno. A cara dele não tinha nem sobrancelha. Quando ele me olhou, foi só um pulo que deu para a terra.

Irmã de Dona Conceição: Ele ia levar ela para o pai dela.

---

13 *Invisíveis* são descritos como seres que não se enxerga, mas algumas manifestações são sinais de suas presenças, como assobios ou “malinezas” (exemplo: pegar as roupas ou objetos de quem os deixa no barco ou pendurados, ao entrar no manguezal, e não os devolver; dar surras com galhos de árvores, sem que a pessoa atacada saiba de quem está apanhando).

Nas etnografias comentadas por Fausto (2008), o xamã aparece como *dono* ou mestre dos espíritos. Em uma descrição sobre o “mundo subterrâneo” e o “dono da água” dos Araweté, na tese de Camila Caux (2015:112), esse *dono* recebe o *pajé* em sua morada, chamando-lhe de meu avô. No caso de Dona Conceição, ela quem é filha de um *dono*. E além da filiação, há relação de germanidade com os invisíveis. Os irmãos a amarram, criaram-na. Eles e o *dono* são os predadores. A filiação adotiva e interespecífica da *pajé* (FAUSTO, 2008) depende das relações estabelecidas que ocasionaram a “gravidez de bicho” em sua família. Essa gravidez confirma seu *dom*.

Segundo Viveiros de Castro (2000: 08), nos mundos indígenas, enquanto a “afinidade potencial” é relação generalizada dada, “a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar.” Além dos fluidos sangue e sêmen, esse tipo de filiação relacionada à maestria também é operadora cosmológica (*idem*, 2008: 348), e está na ordem da ação humana, como demonstra a recomendação do resguardo e o controle do vínculo com o *fundo* pela *pajé*, em suas tarefas de cura, “Se eu não fizer gosto, de fazer remédio, talvez eu morra.”

Nem todos *pajés* e *benzedeiros* apresentam esse histórico familiar. Possuindo um *dom* considerado inato, são reconhecidos pelas experiências com outras agências que os revelam, pelas capacidades de fazer o *bicho* sair da barriga “por si mesmo”; de diagnosticar e explicar a situação; identificar, no ventre, se um bebê é *bicho* ou *gente*; metamorfosear (por imitação) um sapo para curar uma criança. Trânsito entre os pontos de vista, “o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” (EVC, 1996: 120).

Tentei trazer aspectos que nos levem a pensar com alguns habitantes de Santarém Novo, como são feitos corpos e paisagens, enquanto as relações com os Outros da floresta são dadas. Na

“gravidez de bicho”, a diferença, o equívoco entre a *Mãe do Rio*, a mulher e seus mundos, é a relação que motiva a criação do corpo do *bicho* ou a mudança de um *igarapé*. Sangue e sêmen, operadores de transformações, aparecem como agências ativadas por essa relação. O perspectivismo indígena, podemos observar como aparece na moralidade criada com estas paisagens, nos cuidados com os corpos e na corporificação das paisagens.

Nem sempre o resultado do encontro entre sangue menstrual e água corrente resulta em “gravidez de bicho”. Como Caux (2015, 2012) percebe entre os Araweté, é o abortamento, por exemplo, efeito do encontro com o homem-cobra (Iwikatihã), que revelará a “gravidez de bicho”, “monstruosa”. Assim, quando nasce a “criança-sereia”, quando a gestação dá sinais estranhos, como a barriga dura, a falta de movimento do bebê, a demora para nascer, a mudança de um *igarapé*, é que os percursos até ali são seguidos nas histórias e pode-se compor *igarapés* e corpos como experiências e não definições. O *igarapé* Curuperé, especialmente perigoso, tornou-se *encantado*, conhecido por todas as mulheres com as quais conversei, devido a, pelo menos, uma história de “gravidez de bicho” que o envolve. Comum que as histórias comecem pelos seus desfechos, diante das perguntas sobre restrições do resguardo: “O que não pode? Por que não pode?”, contam-se os efeitos, depois as experiências que os provocaram, e a “gravidez de bicho” não é regra<sup>14</sup>.

Os imprevistos não são fruto da falha de um cálculo. Cada incursão com estes lugares é uma visita à casa de um Outro, na qual ação e percepção se aliam. Os acontecimentos dependem da atenção no presente, incluindo alguns equívocos, seguidos do espanto, quando precipitam um mundo submerso. A ameaça não vem de um suposto descontrole da natureza – como aquilo que surpreende a ciência

---

14 Dona Graça acompanhou uma colega ao *igarapé*, sem saber que essa estava menstruada. Lá chegando, várias cobras se aproximaram e as duas fugiram. Dona Alba matou uma cobra como saída de situação semelhante. Dona Conceição narra um caso em que duas moças morreram, sem que tenham engravidado.

ocidental (WAGNER, 2010; INGOLD, 2018: 112). Há nela uma camada do dado que não está disposta ao controle, a humanidade imanente. *Gente e bicho* produzindo as condições de contínuo desenvolvimento de uns e outros, leva a uma ideia de habitação não apenas feita pelos humanos ou para humanos (INGOLD, 2018). A ameaça de incorporação pelo outro pode inverter os pontos de vista da superfície e do *fundo*. O perspectivismo indígena se relaciona com a crítica de Ingold (2018: 30) à transitividade da produção e opção pela intransitividade de habitação, vez que a ação com o mundo não está confinada em um plano ou resultado. Nem sempre humanos os têm no horizonte e para interferir em outras existências, os seres da floresta, por exemplo, não dependem desses parâmetros.

O *igarapé* não se apresenta como forma resultante de uma combinação de matérias orgânicas; ou cultural, interpretativa, com símbolos se impondo ao natural. Mas sim como um foco de vida, que pode ser ativado, nestes casos, por sangue e lágrima. Para fora, esses fluidos corporais indicam que fazer-se sujeito é manejá-los, diante de relações nas quais não se distinguem da paisagem, em termos das afecções que provocam uns nos outros.

Paisagem ou lugar, próximo do sentido cultivado por Tim Ingold (2018:227), como “ocorrências”, cujas condições de possibilidade são criadas pelos encontros interespecíficos. É na forma de histórias da vida, do cotidiano, que são evocados nas memórias e descrições dos habitantes. Paisagens também agem nas histórias, no sentido em que não podem ser separadas da tradução na fala, da memória, da imaginação, da reflexão; as partes do “sistema total de relações compostas pela presença incorporada da criatura em um ambiente específico” (*idem*, 2018: 140), sem esse ambiente as histórias seriam outras.

Em alguns acontecimentos narrados, dá-se a mudança e (des)aparecimento dos *igarapés*, que se relacionam às afecções corporais e às aprendizagens (aprende-se com o corpo) dos santarém-

novenses com os modos de habitar das existências que compartilham o local. Nas tarefas, nos encontros, nas brincadeiras, escuta-se, olha-se ao rio, atenta-se aos fluidos e suas misturas, sente-se o tempo do meio-dia e final da tarde, desenvolvendo a habilidade de como frequentar lugares sem se tornar presa, ou se deslocar de sua perspectiva para compreender, curar e controlar vínculos com o *fundo*.

Contar histórias, para além de uma operação mental, é também um modo de habitar Santarém Novo, “se juntar ao processo de formação” (*idem*, 2012: 31). As histórias não se dão como produto de uma matriz retrospectiva ou réplica de um modo conceitual (CARDOSO, 2010: 53; INGOLD, 2018), não contam sobre, mas fazem com, pois quando alguém aprende com a história, participa do ambiente e dos sentidos criados, das paisagens e dos corpos, tornando-se o que são (CARDOSO, 2010: 54).

Este trabalho pretende contribuir com a afirmação e descrição de uma persistência criativa indígena entre os santarém-novenses, como já o fizeram João Wawzyniak (2010) e Deborah Lima (2015) entre os ribeirinhos amazônicos. Em diálogo com Ingold (2010, 2016, 2018), a ideia foi seguir os engajamentos das narradoras nestes ambientes, de forma a perceber experiências atuais e em transformação que combinam tempos, como o de ancestrais indígenas, por um processo de “comprometimento ambiental” (*idem*, 2010: 35).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Edna Ferreira. 2002a. **Terra caída: encanto, lugares e identidades. Tese de doutorado em Antropologia.** Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, maio de 2002.

BELAUNDE, Luísa Elvira. **Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação.** Cadernos de Campo. São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2015.

\_\_\_\_\_. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia.** Revista de Antropologia. São Paulo, USP, v. 49, n 1, p. 205-243, 2006.

- CARDOSO, Vânia Z. **Marias: a individuação biográfica e o poder das histórias**. In: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Org. Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques, Vânia Z. Cardoso. 7 letras, Rio de Janeiro, p. 43-62, 2012.
- CAUX, Camila. **O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS do Museu Nacional (UFRJ). Rio de Janeiro, 2015.
- DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2014.
- FAUSTO, Carlos. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. Revista Mana, 14. Rio de Janeiro, p. 329-366, 2008.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia**. Educação, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Da transmissão de representações à educação da atenção**. Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.
- INGOLD, Tim; KUTTILA, Terhi. **Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa**. Revista Campos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, v. 19, n.1, p. 169-182, 2018.
- LIMA, Deborah de Magalhães. **O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas)**. Teoria e Sociedade. Belo Horizonte, Número Especial: “Antropologias e Arqueologias, hoje”, p. 173-201, 2015.
- LIMA, Tânia Stolze. **"O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi"**. Mana, 2(2): 21-47, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Um peixe olhou para mim – O povo Yudjá e a perspectiva**. Editora UNESP. 2005.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In: Estudos avançados, 19, p. 259-274. 2005.
- OVERING, Joanna. **A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, n. 34, p. 7- 33, 1991.
- \_\_\_\_\_. **"O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orenoco"**. Revista de Antropologia, 49(1):19-54, 2006.

SZTUTMAN, Renato. **Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss**. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 293-319, June 2009.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **“A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima.”**. Campinas, SP: [s.n.], 2004. (Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade Estadual de Campinas)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 5-46, jan. 2000.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo. Cosac Naify, 2010.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará/Brasil**. São Paulo, 235p, 2008. (Tese de Doutorado, Ciências Sociais. Universidade Federal de São Carlo - UFSCAR).