



Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

ISSN: 1981-8122

ISSN: 2178-2547

MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

Jacinto, Felipe de Oliveira; Barros, Flávio Bezerra
Sorte, dinheiro, amor...: o que os 'animais' da Amazônia podem fazer por nós, 'humanos'?
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,
vol. 14, núm. 3, 2019, Setembro-Dezembro, pp. 943-962
MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

DOI: <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000300013>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394069369013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Sorte, dinheiro, amor...: o que os 'animais' da Amazônia podem fazer por nós, 'humanos'?

Luck, money, love...: what can the 'animals' of the Amazon do for us 'humans'?

Felipe de Oliveira Jacinto¹  | Flávio Bezerra Barros¹ 

¹Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este artigo apresenta resultados de um estudo etnográfico acerca do universo simbólico que permeia a relação entre humanos e animais na Reserva Extrativista Mapuá, na ilha do Marajó, estado do Pará, Brasil. O objetivo foi descrever os saberes e as relações que se desenvolvem a partir das apreensões cosmológicas conferidas aos animais existentes na Unidade de Conservação. Observação participante e entrevistas semiestruturadas foram as principais ferramentas utilizadas. A pesquisa demonstrou uma cosmovisão tipicamente amazônica que figura indistintamente entre os domínios da natureza e da cultura, apontando para uma inexistência dessa dualidade ou uma outra compreensão para estas fronteiras. O estudo revela um rico patrimônio biocultural, que envolve a vida social, o mundo natural e a vida cosmológica, regidos pelas mesmas categorias.

Palavras-chave: Relações entre humano e animal (ou não humano). Cosmologia. Natureza e cultura. Amazônia. Ilha do Marajó.

Abstract: This article presents the results of an ethnographic study of the symbolic universe that permeates the relationship between humans and animals in the Mapuá Extractive Reserve on Marajó Island in Pará, Brazil. The objective was to describe the knowledge and relationships that emerged from the cosmological apprehensions attached to the animals in the Conservation Unit. Active observation and semi-structured interviews were the main tools used. The research demonstrated a typically Amazonian worldview that appears indistinctly between the domains of nature and culture, pointing out the inexistence of this duality or some other understanding of these divisions. The study reveals a rich biocultural heritage involving social life, the natural world, and cosmological life governed by the same categories.

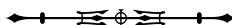
Keywords: Human and animal (or nonhuman) relations. Cosmology. Nature and culture. Amazon. Marajó Island.

JACINTO, Felipe de Oliveira; BARROS, Flávio Bezerra. Sorte, dinheiro, amor...: o que os 'animais' da Amazônia podem fazer por nós, 'humanos'? **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 14, n. 3, p. 943-962, set.-dez. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222019000300013>.

Autor para correspondência: Felipe de Oliveira Jacinto. Universidade Federal do Pará. Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares. Cidade Universitária Prof. José da Silveira Netto. Av. Augusto Corrêa, n. 1. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (fojacinto@gmail.com).

Recebido em 26/10/2018

Aprovado em 13/03/2019



INTRODUÇÃO

O simbolismo da biodiversidade, especialmente quando incorporada em práticas mágico-religiosas, ocorre permeado de significações e de distintas relações entre os componentes do ambiente. Na Amazônia, especificamente, o valor simbólico que a fauna representa para os povos e as comunidades tradicionais é relevante e expressivo.

Assim, para que os saberes locais possam ser adequadamente compreendidos, devem ser analisados sob uma ótica que considera – nos contextos natural e cultural em que ocorrem – a inter-relação entre o sistema de crenças (*kosmos*), o conjunto de conhecimentos (*corpus*) e o das práticas produtivas (*praxis*), a que Toledo e Barrera-Bassols (2009) definem por complexo K-C-P, dentro de uma abordagem etnoecológica.

Segundo estes autores, os conhecimentos tradicionais incorporam uma visão em que o mundo natural e o mundo cultural são aspectos que não devem – e não podem – ser segmentados, como frequentemente pratica a ciência ocidental. Fruto de um sistema complexo, que leva em consideração distintas crenças e cosmologias interagindo com um *corpus*, composto da bagagem secular e oralmente herdada de conhecimentos, mediados pelas práticas cotidianas que regem a vida local, temos a conformação de uma realidade polissêmica e multidimensional, caracterizada pelos autores supracitados como “[...] desenhos inovadores alimentados por redes sociais e suas relações internas e externas” (Toledo; Barrera-Bassols, 2015, p. 140).

Dessa forma, é possível que comecemos a perceber a ótica de acordo com a qual os povos da floresta se relacionam com o que chamamos de ‘recursos naturais’, em características de igualdade, ética, reciprocidade e convivência secular, que originam os mitos, as relações e práticas mágico-religiosas, os tabus, os zooterápicos etc., tudo o que vem sendo apropriado pela cultura amazônica e é fruto desta convivência indistinta entre seres vivos que dividem o mesmo *locus* de manifestações de suas existências, como se fossem apenas um grande organismo concatenado.

No contexto amazônico, para se compreender a relação entre humanos e animais, consideramos necessário buscar a teoria antropológica para analisar os dados recolhidos em campo. Com efeito, a ideia de perspectiva, tendo como base a experiência de Viveiros de Castro (1996) – que trouxe a noção de natureza particular e de cultura universal, demonstrando que os demais seres povoando o universo são dotados de espírito e, portanto, têm cultura –, foi iluminadora para refletirmos sobre nossas observações levadas a termo na ilha do Marajó, ainda que os sujeitos sociais investigados ‘não sejam indígenas’.

Lima, T. (2005), em seus estudos de longa duração com o povo Yudjá, assim como Belaunde (2005), em sua investigação com outros povos amazônicos, sobretudo no Peru, trouxeram relevantes contribuições antropológicas neste campo. Como afirma Belaunde (2005, p. 48), essas cosmologias perspectivas implicam que a posição de sujeito, de gente, não é exclusiva dos seres humanos vivos, mas de uma infinidade de outros seres do cosmos, como animais, plantas, mortos, doenças e espíritos, inclusive objetos. A natureza e a cultura, nesse sentido, não podem ser analisadas, nestas situações, a partir de uma visão dualista, mas integradora, se aproximando mais de uma ideia animista, como também enfatiza Descola (2006).

Considerando a investigação desenvolvida no âmbito de uma Unidade de Conservação (UC) de Uso Sustentável, estudos nas áreas de Etnozoologia e de Etnoecologia (Alves, R.; Rosa, 2008; Alves, R., 2012; Barros et al., 2012), em diálogo com a Antropologia, são fundamentais para se elucidar maneiras de interpretação, por parte dos povos tradicionais, do que o mundo ocidental convencionou chamar de natureza, bem como as diversas formas de relação entre sociedade e natureza, com vistas a ampliar estratégias mais participativas de gestão da biodiversidade, com finalidade de conservação.

Partindo-se desse enfoque, o presente artigo visa registrar as apreensões simbólicas da fauna, bem como o conhecimento etnozoológico envolvido dos moradores

da Reserva Extrativista Mapuá, na ilha do Marajó, no Pará. Além de descrever o conhecimento tradicional, o estudo teve como finalidade valorizar o diálogo entre saberes de povos e de comunidades tradicionais, bem como de pesquisadores acadêmicos, a partir da perspectiva da conservação da biodiversidade.

ONDE O ESTUDO FOI DESENVOLVIDO?

A Reserva Extrativista (RESEX) Mapuá (01° 17' 46.59" S, 50° 14' 45.49" W), uma UC de Uso Sustentável, criada

através do Decreto Presidencial s./n. de 20/05/2005 (Brasil, 2005), está localizada no maior arquipélago fluvio-marítimo do mundo, a ilha do Marajó, no estado do Pará (Figura 1).

Situada ao sudoeste da ilha do Marajó, às margens dos rios Mapuá e Aramã, com uma área de 94.463,03 hectares, a RESEX Mapuá faz divisa com a RESEX Terra Grande-Pracuúba, tem a cidade de Breves como município sede e é composta oficialmente por 14 comunidades inseridas no bioma Amazônia, apresentando fitofisionomia de 100% de Floresta Ombrófila Densa (Brasil, 2009).

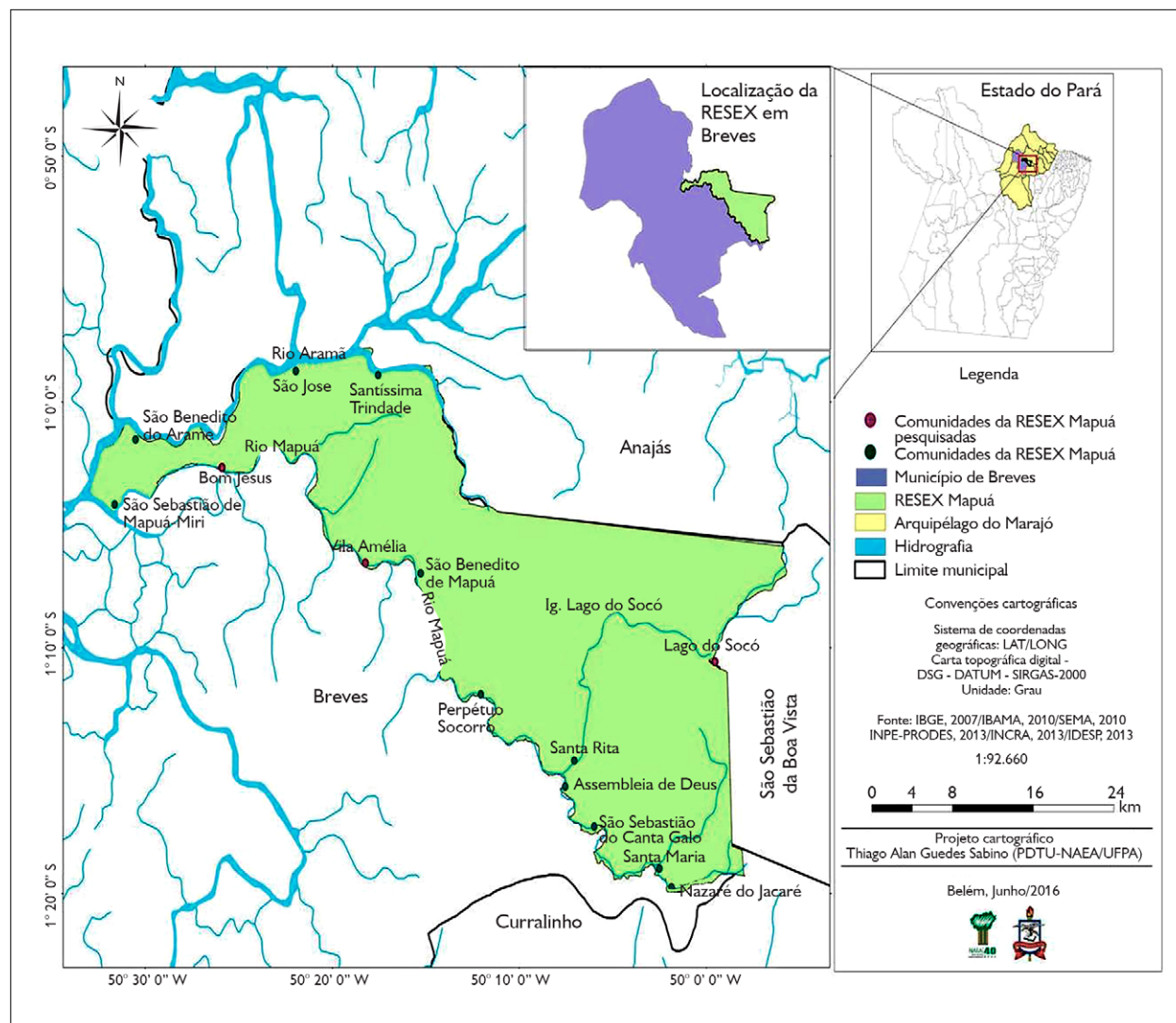


Figura 1. Localização da RESEX Mapuá. Fonte: Amaral (2016).

Situa-se na porção leste do município de Breves, no limite com os municípios de Anajás, São Sebastião da Boa Vista e Currealinho. O acesso ao município se dá pelos rios que compõem o estreito de Breves, com destaque para os rios Parauaú e Jaburu.

Sua população está distribuída nas comunidades Bom Jesus, Vila Amélia, São Benedito do Mapuá, Perpétuo Socorro, Santa Rita, Assembleia de Deus, São Sebastião do Canta Galo, Santa Maria, Nazaré do Jacaré, Nazaré do Socó, Santíssima Trindade, São José, São Benedito do Aramã e São Sebastião do Mapuá-Miri.

O território é subdividido e classificado localmente por baixo Mapuá, compreendendo desde a região da chamada 'boca' do rio Mapuá até o início da comunidade Vila Amélia, incluindo as comunidades São Sebastião do Mapuá-Miri e Bom Jesus; Médio Mapuá, do início da comunidade Vila Amélia até o final da comunidade Perpétuo Socorro; e Alto Mapuá, compreendendo a região das cabeceiras do rio, da comunidade Assembleia de Deus (conhecida como Assembleia de Deus do Canta Galo) até o final da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Jacaré (conhecida como Nazaré do Lago do Jacaré).

A comunidade Bom Jesus é a sede administrativa da UC e representa o ponto inicial de articulação do movimento que deu início à luta pela criação da Reserva Extrativista Mapuá. Nela, concentram-se as principais lideranças e atividades da RESEX, tais como a sede da Associação dos Moradores da RESEX Mapuá (AMOREMA), da Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves (CFR) e da Cooperativa dos Agroextrativistas da RESEX Mapuá (COAMA).

Na RESEX, existem aproximadamente 719 famílias, que vivem do extrativismo e da agricultura de subsistência (Brasil, 2009), o que atualmente totaliza em torno de 5.400 pessoas, segundo a presidência da AMOREMA, vivendo principalmente na região do braço do Canta Galo e na região dos Lagos, no alto Mapuá.

A economia local gira em torno da produção de açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), de farinha, de palmito e de

madeira. A safra do açaí ocorre no período de junho-agosto, sendo a farinha produzida o ano todo, servindo como item alimentar e moeda de troca entre as famílias e os comerciantes que circulam na região. O açaí é um alimento constante no prato dos locais, graças ao manejo dos açaizais, predominantes na paisagem. Ao mesmo tempo, as atividades cinegéticas para fins de subsistência, associadas à pesca tradicional e à criação de animais domésticos para consumo, proporcionam o aporte proteico na alimentação.

Apesar de persistir a exploração ilegal de madeira, os comunitários relatam que a criação da RESEX coibiu a predação do ambiente, especialmente com relação à caça, à pesca e à exploração ilegal de palmito. Observando a dinâmica de uso dos recursos naturais na RESEX Mapuá, Alves, O. et al. (2014, p. 152) corroboram as declarações dos comunitários, ao concluírem, por meio da análise de imagens de sensoriamento remoto, que variáveis como corpo d'água, vegetação e solo exposto "[...] permaneceram inalteradas para o período de 10 anos analisados, fato que mostra que não houve alterações significativas na UC".

COLETA DE DADOS

Na intenção de obter maior riqueza de informações e de descrevê-las adequadamente, fizemos uso do texto etnográfico (Cardoso de Oliveira, 2000), almejando mais do que uma simples pesquisa exploratória sobre os conhecimentos tradicionais associados à fauna, mas uma rica e minuciosa sequência de informações que trazem em si a ideia de categoria, enfatizando as significações das mais objetivas às mais subjetivas, diferenciando o texto aos olhos de quem lê e busca esse tipo de informação.

Nesse sentido, utilizou-se a abordagem êmica (Sturtevant, 1964), que, conforme esclarece Costa Neto (2000, p. 425), "[...] consiste em registrar a visão tradicional, ou seja, o modo como os habitantes locais percebem, organizam e manejam seu universo, sem impor as categorias ocidentais do pesquisador".

Priorizando a qualidade ante à quantidade de informações, foram desenvolvidas entrevistas não diretivas (Michelat, 1987), registradas por meio escrito e gravador. Visando manter a identidade dos interlocutores em anonimato, foram utilizadas as iniciais de seus nomes, suas respectivas idades e áreas de habitação, em referência às falas no decorrer do texto. Esta opção se fez necessária por conta da íntima relação da temática da pesquisa com as atividades cinegéticas, e a única exceção para a revelação da identidade dos interlocutores veio dos benzedores, que autorizaram seus nomes e dados em citações feitas a eles.

Também se fez uso da técnica da observação participante (Malinowski, 1979; Becker, 1994), para que a obtenção dos dados e a percepção acerca da realidade cotidiana dos habitantes fossem melhor compreendidas.

O trabalho de campo foi desenvolvido entre os meses de abril e de setembro de 2017, totalizando 55 dias de convivência *in loco*. Durante esse período, entrevistamos 25 interlocutores, pertencentes às regiões do baixo, médio e alto Mapuá, na tentativa de compor uma ampla visão da realidade local, sendo que a seleção dos interlocutores locais ocorreu a partir de atividades realizadas com os educandos da Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves (CFR), na comunidade Bom Jesus.

A partir dessa atividade, com o uso da técnica *snow ball* (Bailey, 1994), buscamos indicações de outros possíveis especialistas, e assim sucessivamente, sempre considerando as limitações de orçamento e de logística em uma Unidade de Conservação que apresenta expressiva quantidade de moradores e de comunidades.

Em um universo de interlocutores composto por 25 pessoas diretamente relacionadas à medicina local e à cura através dos animais, 16 eram mulheres e nove, homens (Figura 2), evidenciando o papel do gênero feminino na formulação, detenção e transmissão dos saberes tradicionais relacionados aos modos de cura, enquanto os homens acabam sendo mais relacionados à fauna, atuando na condição de caçadores e/ou como

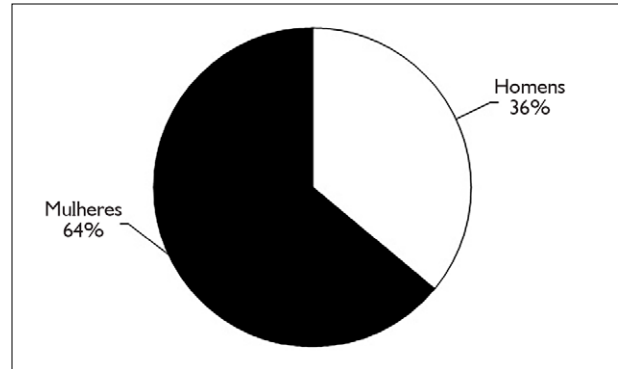


Figura 2. Comparação do conhecimento tradicional entre gêneros. Dados coletados durante a pesquisa no ano de 2017.

personagens coadjuvantes dos processos de cura feitos no ambiente familiar.

Entre os homens, todos se declararam como agroextrativistas, sendo que algumas outras atividades também são desempenhadas por eles: liderança comunitária e benzedor ($n = 1$); liderança comunitária e caçador/pescador ($n = 1$); estudante e caçador ($n = 1$); estudante e dirigente da igreja local ($n = 1$); caçador e pescador ($n = 2$); benzedor ($n = 1$); produtor de farinha e pescador ($n = 2$). Já entre as mulheres, ocorrem outras formas de identificação quanto ao trabalho: agroextrativista e dona de casa ($n = 8$); agroextrativista, funcionária municipal local e dona de casa ($n = 2$); agroextrativista, dona de casa e parteira tradicional ($n = 4$); agroextrativista, dona de casa e rezadora ($n = 1$); agroextrativista, dona de casa e pescadora ($n = 1$). Ressaltamos que estas foram as formas nativas de autodeterminação dos entrevistados quanto à sua atividade.

Esse breve perfil socioeconômico dos interlocutores revela a importância do núcleo familiar nos processos de continuidade e de descontinuidade acerca dos conhecimentos tradicionais relacionados à fauna medicinal, bem como os meios pelos quais se manifestam processos de dissipação e de ressurgência destes conhecimentos, levados a cabo pelas atividades cotidianas, pelo dom, pelo intercâmbio de informações e de conhecimentos e pelas sociabilidades que os conectam no dia-a-dia.

Na realidade, em número de citação, é nítido que ambos, homens e mulheres, sabem muito sobre os usos da fauna medicinal, com o diferencial de que as mulheres, por manipularem as caças, preparando-as como alimento e reservando partes que darão origem aos remédios, fornecem listas mais completas, com dosagens e posologias, conforme salienta a citação a seguir: “A mulher sabe mais que o homem porque ela que prepara para o caçador, para os filhos” (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus).

Entre os homens, a idade mínima foi de 27 anos e a máxima foi de 79 anos, com média de 48. Já as mulheres apresentaram idade mínima de 27 anos e máxima de 73, com média de 47. Em ambos os grupos, prevaleceram os mais jovens com idade entre 27 e 45 anos. Entre as mulheres, havia uma continuidade desta faixa, com quatro interlocutoras na faixa de idade entre 50 e 60 anos, o que não ocorreu entre os homens. Os dois grupos apresentaram a mesma quantidade de interlocutores com faixa etária acima de 60 anos (Figura 3).

Através da análise dos dados referentes aos interlocutores e das informações obtidas em campo, compreende-se que os saberes referentes aos animais se acumulam entre os mais velhos, na faixa etária acima de 60 anos. No entanto, ao constituírem suas famílias, os conhecimentos assimilados por observação e através da oralidade afloram entre homens e mulheres, que passam a garantir o sustento das famílias por meio das atividades cinegéticas, do preparo dos alimentos e, conseqüentemente, do aproveitamento de partes de animais para o preparo de remédio, assim como para outros usos cotidianos.

Em uma existência na qual todos desenvolvem uma íntima relação com a floresta, alguns manifestam habilidades e dons para a caça, a pesca, a formulação de remédios naturais, a reza e a benzeção. Para a maioria dos agroextrativistas da RESEX Mapuá, os saberes foram herdados dos antepassados, especialmente das matriarcas da família, como mães, avós e bisavós, embora homens mais velhos também tenham contribuição nessas redes cognitivas, estabelecidas ao longo dos

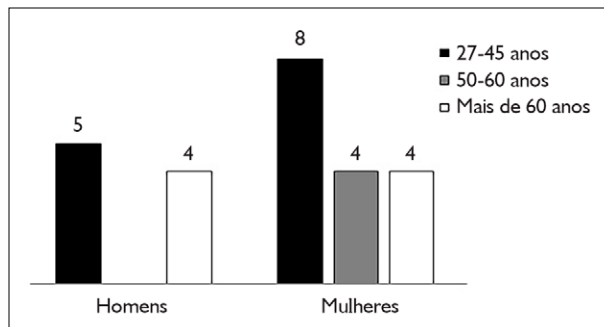


Figura 3. Comparação do conhecimento tradicional entre faixas etárias. Dados coletados durante a pesquisa no ano de 2017.

tempos, evidenciando-se o valor da oralidade e dos laços familiares:

A minha mãe aprendeu com a gente dela mesmo, é. Ela tinha uma tia e a mãe da minha mãe, ela era parteira e sabia de tudo quanto era banha de bicho, ela sabia qual era pra remédio. E a mamãe aprendeu com ela, né? Aí, ela me ensinava pra nós tudinho. Nós era quatro filha que ela tinha e do que ela sabia ela ensinava pra nós. E assim eu faço, do que eu sei eu ensino pras minhas filha e neta. Eu aprendi com a minha mãe. Tudo quanto era bicho que sabia que era remédio a minha mãe tinha banha! E eu todo tempo prestando atenção! O que ela fazia, eu aprendia. Os bicho que era bão ela tirava tudinho... 'esse aqui é remédio, quando ocês arrumarem marido, já sabe que isso aqui é remédio, o dia que seu marido matar tira banha e guarda...ela fazia pra nós. (M. I., 73 anos, comunidade Bom Jesus).

No sentido da transmissão dos conhecimentos e da participação na cultura, Ingold (2010, p. 21, grifos do autor) esclarece os dados apresentados aqui, quando afirma que:

Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto-independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que representam aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos ressoam com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre

estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e à consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real.

Por fim, ressaltamos que a pesquisa foi conduzida com o consentimento dos comunitários envolvidos, através do Termo de Anuência Prévia (TAP) e do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), bem como com aprovação do Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade (SISBIO), do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), sob número 55447/2017. Por opção e recorte de pesquisa, nenhum tipo de material biológico foi coletado e, sempre que possível, os animais foram fotografados e posteriormente identificados por meio de guias de campo e de literatura especializada.

SIMPATIAS E SUPERSTIÇÕES

Segundo Sales (1991), as simpatias podem ser definidas como a prática de rituais, nos quais, por meio da força do pensamento, intenta-se algum auxílio na resolução de problemas do cotidiano e de saúde. Já as superstições, segundo Benvenuti (2010, p. 40), “[...] são práticas de grupos de pessoas ou, pelo menos, constituem-se de comportamentos individuais afetados por variáveis sociais, como as instruções e descrições verbais”.

No Mapuá, essas práticas são muito difundidas, sendo que algumas pessoas enxergam sinais em absolutamente tudo o que lhes ocorre no cotidiano, utilizando-se destes para tomar decisões ou obter algo que lhes agrade: “Tem gente pra cá que tem muita superstição aqui... Qualquer coisinha! Meu olho do lado esquerdo não pode tremer que eu vou sofrer tristeza, já o do lado direito é alegria!” (S. A. A., 31 anos, comunidade Bom Jesus).

Por exemplo, se o besouro-sol (Coleoptera) entrar em uma casa e ficar na cumeeira (telhado), para alguns, é sinal de que está adivinhando febre de alguém da casa. Já o vagalume (Coleoptera) e o morcego (Chiroptera) indicam bons e maus augúrios para o caçador:

Diz que quando o caçador olha pra ele assim [vagalume], na boca da noite, diz que é adivinhando caça... Que vai dar muita caça. Aí pro caçador já tem o morcego, se ele cagar na cabeça do caçador é melhor que ele volte, porque ele não vai arrumar nada, só merda e panema... (S. A. A., 31 anos, comunidade Bom Jesus).

Há uma simpatia que consiste em balançar o lagartinho tamaquaré (*Uranoscodon superciliosus*), também conhecido como ‘calango lerdo’, pelo rabo, dizendo o nome da pessoa-alvo da sedução. Quem já fez afirma: “O caboclo fica besta, faz o que quiser com ele” (V. G. S., 32 anos, comunidade Bom Jesus). Alves, R. et al. (2012) relatam o uso do tamaquaré em várias localidades do Norte e do Nordeste com a finalidade de atrair a pessoa amada e também para acalmar alguém.

Também há uma prática de utilização do coração do jabuti (*Chelonoidis* spp.) para obtenção de coragem na vida, o qual deve ser engolido puro e ainda pulsando, pois ele “É um bicho que não tá nem aí” (S. A. A., 31 anos, comunidade Bom Jesus), considerado destemido e tranquilo nos enfrentamentos do dia a dia. Outro registro é referente às patas dianteiras do quati-puru (*Sciurus* sp.), secas, que, em noite de lua nova, são usadas para riscar as mãos, a fim de ficar “Ligeiro pra escrever” (M. M. G., 35 anos, comunidade São Sebastião do Mapuá-Miri), já que este animal apresenta destacada destreza com as patas.

A ave japiim (*Cacicus cela*) empresta sua beleza, engenhosidade e capacidade de imitar outras aves da floresta para outra apreensão relativa à fauna, segundo a qual o seu ‘miolo’ (cérebro) deve ser ingerido por uma criança pequena para que ela fique esperta, tal como consideram a ave. Para garantir a efetividade dessa prática, o miolo deve ser consumido cru, sob pena da cocção prejudicar ou diminuir a suposta transferência de saberes: “Dá pra criança quando tá assim com um ano mais ou meno, pra ficá desenvolvido, muito aprendado, porque o japiim, o que ele não sabe?!” (S. A. A., 31 anos, comunidade Bom Jesus).

Nessa lógica, Ingold (1995, p. 2) trata da animalidade e da humanidade ao analisar as fronteiras multidimensionais

que existem entre os animais humanos e não humanos, afirmando: “Em vez de distinguir os humanos dos outros animais, assim como estes diferem entre si, atribuiu-se a diferença a certas qualidades em relação às quais todos os animais são vistos como essencialmente iguais”. Por essa razão, utilizamos as aspas no título do manuscrito.

Outro uso atribuído à ave japiim diz respeito à cor azul presente em seus olhos:

Tem uma simpatia que diz que quando a gente tá grávida de novinha, pega diz que um filho de japiim, aí diz que passa assim na barriga da gente (faz movimento circular na barriga). Diz que o olho da criança sai igual ao do japiim! O olho dele é azul, azul, azul! Lindo o olho do japiim, lindo mesmo! Mas só quando a gente cisma que tá grávida, entendeu? Bem no comecinho. (S. A. A., 31 anos, comunidade Bom Jesus).

Comentando com duas interlocutoras sobre a simpatia anteriormente citada, uma delas destaca: “É dois bicho que tem o olho lindo que eu acho que podia de fazê uma simpatia: o japiim e o japu¹! Lindo demais o olho deles!” (M. I., 73 anos, comunidade Bom Jesus), demonstrando as correlações existentes entre os hábitos já arraigados e a extensão que fazem às outras e novas formas de apreensão da fauna. No sentido do pertencimento ao lugar, Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 33) afirmam que:

[...] de todas as expressões que emanam de uma cultura, os conhecimentos sobre a natureza configuram uma dimensão especialmente notável, uma vez que refletem a sagacidade e a riqueza de observações sobre o entorno realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos de tempo [...] por meio dos quais a espécie humana foi moldando suas relações com a natureza.

As unhas da preguiça, benta ou real (*Bradypus* sp.; *Choloepus* sp.), servem para a confecção de amuletos (Figura 4), que se constituem de aros pendurados atrás das portas de entrada das casas, conforme observado em campo



Figura 4. Amuleto confeccionado com as unhas da preguiça, para prosperidade. Foto: Felipe Jacinto (2017).

e também descrito por Monge-Zúñiga (2017, p. 93), a fim de garantir boa sorte e bons augúrios: “A unha da preguiça é bom para dar sorte”, disse a Michele, neta de parteira. Ela coloca atrás da porta como a sua avó lhe ensinou para proteção contra o ‘olho gordo’ e para atrair prosperidade”.

Ainda segundo os locais, tomar banho com um filhote de jabuti é bom para ‘amansar’ a criança irritada, sendo que, após o banho, o animal deve ser libertado, levando consigo a ‘braveza’, enquanto a criança torna-se calma. Em uma atribuição similar de transferência ou de imitação, Bitencourt et al. (2014) relatam o uso do pó do jabuti, na zona urbana de Belém, no Pará, com a finalidade de amansar e de acalmar quem o ingere, e Alves, R. (2008) relata o uso do pó e da água do lagarto tamaquaré, supracitado, afirmando que animais de hábitos lentos são usados para ‘amansar’ ou ‘lerdar’ as pessoas na cultura popular.

¹ Denominação popular para as aves do gênero *Psarocolius*.

ASSOCIAÇÕES PLANTA-BICHO

Os comunitários, muitas vezes, promovem uma associação planta-bicho, utilizando os recursos de forma consorciada no alívio para os mais distintos males, revelando, assim, usos múltiplos da floresta. Por exemplo, para tratar doença do tempo, usa-se 'afomentar' (massagear) a garganta com a banha do poraquê (*Electrophorus electricus*), misturada com óleo de copaíba (*Copaifera* spp.), além de uma mistura contendo arruda (*Ruta graveolens* L.), catinga-de-mulata (*Tanacetum vulgare* L.), cravo [não identificada], cipó-pucá (*Cissus* spp.), e mucura-caá (*Petiveria alliacea* L.). Esta mistura de ervas pode originar um chá, que é ingerido, ou uma infusão em álcool, que serve para massagear o doente. Já a banha do jacaré (*Caiman crocodilus*), associada à arruda, mucura-caá e cravo, é utilizada para tratar a 'doença do tempo', juntamente com benzeções.

'Doença do tempo' é a denominação local para o derrame ou para o acidente vascular cerebral (AVC), caracterizada por perda da fala e por paralisia parcial dos membros e da face, causada, segundo os locais, por um choque térmico: "Doença do tempo... no tempo da antiguidade era assim que falava, a gente se encarambava tudo, o olho fica torto, fica sem fala, fica duro o queixo, a pessoa escuta, mas não consegue falar" (M. M., 60 anos, comunidade Bom Jesus).

As gorduras animais são empregadas em um curioso processo chamado de 'engordar a pupunheira', utilizado para conferir sabor mais aguçado à pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth), quando considerada de paladar seco e sem gosto. O procedimento consiste em derreter a gordura de 'qualquer caça gorda'², esperar esfriar e jogar no pé da pupunha, sendo que as mudas produzidas a partir desta irão manter, naturalmente, o paladar 'gordo' e agradável: "Pra pupunha engordá num tem remédio melhor! As minha engordaro tudo e uma pupunha gorda

é gostosa, né? Daí quando ela dá, já sai gorda, só cura uma vez a mãe" (M. I., 73 anos, comunidade Bom Jesus).

O caracol aquático conhecido como uruá (*Pomacea* sp.) é utilizado na confecção de um colar, o qual é pendurado no coqueiro e no limoeiro para que produzam muitos frutos. Também as ovas do mesmo animal (Figura 5) são usadas nos troncos das fruteiras para que tenham sempre uma produção expressiva: "Passa no coqueiro, no limoeiro pra não fracassá nunca..." (M. I., 73 anos, comunidade Bom Jesus). Esses usos ocorrem devido à expressiva capacidade reprodutiva deste molusco, sendo direcionados às fruteiras dos quintais, que, segundo os relatos, acabam por apresentar também alta produtividade.



Figura 5. O uruá. Foto: Felipe Jacinto (2017).

² Alguns animais considerados 'caça gorda' são: catitu (*Tayassu tajacu*), macaco-da-noite (*Aotus* sp.), paca (*Agouti paca*), quati (*Nasua nasua*) e mucura (*Didelphis* spp.).

Sob uma lógica similar, as ovas do peixe-coroa (*Osteichthyes*) são consideradas muito boas para 'curar' fruteiras que apresentam problemas de desenvolvimento e de produção de frutos, aspergidas em todas as partes aéreas das árvores:

É um peixinho e a ova dele é muito bão pra qualqué tipo de fruta, limoeiro, mamoeiro, cupuzeiro, cacau, pra gente curá a planta com a ova dele... Nunca falta limão, eu sei porque esse meu limoeiro aí no verão não faltava limão nele, todo tempo ele tava cheio assim... Esfrega a ova na galha, joga em todo lugar na planta e produz bastante. (M. I., 73 anos, comunidade Bom Jesus).

Em uma atribuição similar às ora descritas, Silva (2008) relata que os ribeirinhos do rio Negro utilizam os dentes do aruanã (*Osteoglossum* spp.) e da mucura (*Didelphis* spp.), os quais são enterrados junto às árvores, visando estimular a produção de frutos. O preparo de 'remédios' com o intuito de aumentar a produtividade das plantas é descrito entre os indígenas Kayapó, os quais, no entanto, são feitos somente à base de vegetais (Posey; Elisabetsky, 1991).

Produzindo formicidas peculiares, os agroextrativistas dizem que, quando determinado local tem muita formiga, é eficaz enterrar o peixe baiacu (*Colomesus asellus*) por toda a área, o qual acaba consumido pelos insetos, que fogem ou morrem, dado o potente veneno do animal. Já no combate da formiga conhecida como tachuí (*Pseudomyrmex* sp.), de picada bastante dolorida, há relatos do uso da banha da onça (*Panthera onca*) nos caminhos do inseto, que vai embora, dada a imponente do grande felino como um animal poderoso na floresta: "Porque ela tem medo da onça... aquele cheiro de onça, né?" (M. M. G., 35 anos, comunidade São Sebastião Mapuá-Miri).

Em uma atribuição mágico-religiosa, os caçadores locais fazem uso da planta maconha (*Cannabis* sp.), obtida na cidade de Breves, na forma de defumação e de baforadas nos apetrechos e nos caminhos da caçada, garantindo boa caça. Chamada de 'manhuca', na RESEX Mapuá, e 'muruíta', em Breves, a maconha é utilizada em

um contexto mágico-religioso, onde os apetrechos, o caçador e a caça acabam envolvidos em uma complexa rede de poderes, que garante o sucesso da empreitada.

O VIAGRA DO MARAJÓ: SABERES DO BENZEDOR GALO

O bico do pica-pau-de-cabeça-vermelha (*Dryocopus lineatus*) serve de ingrediente central de uma famosa garrafada, conhecida como 'viagra do Marajó'. Produtos zooterápicos, utilizados em associação com plantas medicinais e conservados em líquidos de teor alcoólico, como aguardente, álcool ou vinho branco, são conhecidos popularmente como garrafadas, produzindo bebidas terapêuticas, adotadas para a resolução dos mais distintos males (Camargo, 1975; Ngokwey, 1995; Agra et al., 2006; Costa Neto; Alves, 2010).

Segundo Antônio Ferreira Gonçalves, benzedor de 63 anos, conhecido por Galo do Mapuá, o bico da ave é duro como aço, informando acerca do pica-pau: "Senta no ramo mais forte que tem, ele dá umas três, quatro, cinco rimpada e começa a ferir [furar]. Ele vai até fazer um buraco lá, e seguro! Ele tá seguro, tum, tum, até furá". Outros ingredientes utilizados na mistura são o espinho da planta conhecida como esporão-de-galo (*Celtis iguanaea* (Jacq.) Sarg.), a marapuama (*Ptychopetalum* sp.), mel e álcool.

A planta esporão-de-galo é usada por possuir um espinho vegetal muito resistente, e a marapuama é considerada uma planta de poder, que "Tem um negócio com um encanto com ela" (Galo do Mapuá, 63 anos, comunidade Bom Jesus). Segundo o benzedor, para que se consiga retirar algumas partes da marapuama, há que se demonstrar respeito e estabelecer uma espécie de comunicação com o que ele chama de 'avó' da mesma, retirando apenas o que ela quiser oferecer: "Eu vim aqui, minha avó, rancar três planta daqui das suas planta que eu quero fazer um remédio. Eu preciso desse remédio, me dê essas três". Segundo ele, só consegue retirar o que pedir e não tem quem consiga retirar mais do que pede, pois "Ela é encantada!". Se alguém chegar desafiando a planta,

apesar de ser fina e aparentemente frágil, “Caboclo vai suar e não arranca nunca! E é só uma bolinha pra dentro da terra. É muito perigoso!”.

Ao acompanhar o Sr. Galo pela mata, observamos que pedia permissão para retirar partes de todas as plantas, estabelecendo uma espécie de conexão com aqueles componentes: “Eu converso com a avó delas”. Essa relação distinta com os seres animados e inanimados do ambiente pode ser relacionada ao perspectivismo ameríndio³ de Viveiros de Castro (1996), segundo o qual todos os seres possuem particularidades em distintos pontos de vista, e o conceito de humanidade se estende à natureza indistintamente, fazendo com que os povos (humanos) da floresta, assim como os demais seres (não humanos) daquela localidade, demonstrem relações de respeito e de mutualismo com o meio em que vivem.

O preparado da garrafada afrodisíaca repousa por três a quatro dias, quando, então, pode ser consumido em doses de no máximo 5 ml, aproximadamente duas horas antes da relação sexual. Quem usa, comprova: “É triscá e o cabra tá pronto!” (Galo do Mapuá, 63 anos, comunidade Bom Jesus). De forma similar, Figueiredo (1994) relata, no contexto urbano da medicina tradicional de Belém, Pará, o uso da raspa do bico do pica-pau em infusão de cachaça ou vinho como afrodisíaco.

O benzedor Galo também prepara o que chama de ‘garrafada pra mulher fraca’, quando a mesma apresenta dificuldades para engravidar. O preparo leva ovo de pata (*Cairina moschata*), vinho, vitamina B12 e ‘leite moça’, estes últimos adquiridos dos comerciantes que circulam na região e trazem encomendas da cidade. Segundo ele, essa garrafada tem a capacidade de organizar o corpo e fazer ‘pegar filho’⁴, fortalecendo “a útera da pessoa”: “Pode sê a mais magra que fô, mas se ela tomá uma garrafada

dessa, pode se prepará que vai engravidá mesmo!” (A. F. G., o Galo do Mapuá, 63 anos, comunidade Bom Jesus).

O IMAGINÁRIO DO BICHO PRETO

Na RESEX Mapuá, os animais da cor preta, como a onça preta (*Panthera onca*), o boi (*Bos taurus*), o pato, a galinha (*Gallus gallus domesticus*) e o cachorro (*Canis familiaris*), são tidos como mais eficientes no que concerne aos usos medicinais e mágico-religiosos. Em uma relação permeada por admiração e temor, o ‘bicho preto’ é preferido pela cor: “Porque de noite ele não pode ser visto, é um poder” (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus).

Dentro desse imaginário do bicho preto, várias percepções são exprimidas, como a dos caçadores que relatam que os cães de caça de cor clara são mais vulneráveis do que os de cor escura e os pretos. Já as mães relatam desenhar com caneta preta uma grande aranha (Arachnida) nas auréolas dos seios, a fim de forçar o desmame dos filhos pequenos, o que parece surtir efeito imediato, uma vez que as crianças deixavam de mamar da noite para o dia através deste susto induzido.

O galo e o cachorro pretos são tidos como bichos respeitados nos terreiros das casas, servindo de protetores para o ambiente em que vivem e, segundo as pessoas locais, isto se deve à sua cor e às propriedades creditadas a essa característica. Há quem considere que os bichos pretos ‘fazem parte do demônio’ e, por isso, são eficazes no alívio de males espirituais como susto, quebranto e assombro, agindo em uma espécie de combate entre forças iguais, onde o que é considerado mal age sobre si mesmo: “Se tiver espírito maligno tem que usar isso [partes de bicho preto]. Porque é difícil de ver ele, por causa da cor. É a única cor que quase ninguém vê, né? De noite é o preto” (A. F. G., 63 anos, comunidade Bom Jesus).

³ Segundo esta corrente, a natureza é forma e a cultura é espírito. Com efeito, todos os seres que povoam o mundo terreno são dotados de cultura. Por tal razão, os animais, tais como enxergamos, aparecem aos nossos olhos escondidos em ‘roupas’, mas na verdade são pessoas, têm alma, portanto, possuem cultura.

⁴ Expressão local que se refere ao processo de engravidar.

Gubler (2000), tratando de antigos documentos da medicina Maya, relata o uso da cabeça de um cão preto no tratamento do câncer. Torrada e transformada em pó, suas cinzas são depositadas sobre a área cancerosa, acrescida de rezas e de entoações religiosas no ouvido do doente.

Similarmente, o galo, o cachorro e também o gato (*Felis catus*) são descritos como seres protetores da casa por Cabrera (2012), em sua etnografia sobre os negros *criollos* e os povos de Cuba. Na narrativa da autora, os três animais agem conjuntamente para proteger sua dona da visita de *iku*, designação para a morte, no idioma iorubá. Já os Tzotziles, do México, consideram a galinha preta como um animal agoureiro, que anuncia a enfermidade ou a morte de alguém (Serrano-González et al., 2011).

As partes de bicho preto usadas para confecção de zooterápicos, como o dente da onça-preta ou a pena da galinha preta, são tidas como mais fortes e potentes: “O preto é forte pra combater. O bicho preto tem um poder, um mistério” (A. F. G., 63 anos, comunidade Bom Jesus).

Como dito anteriormente, o cachorro preto é considerado corajoso e naturalmente dotado de um poder conferido por sua coloração escura: “O cachorro branco apanhava dos bicho debaixo da nossa rede, agora o cachorro preto nada mexia” (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus).

Sobre o cachorro, animal de muita estima nas colocações, pela proteção que confere ao lar, considera-se que, além de manter afastados animais selvagens potencialmente perigosos, possui a capacidade de ver o que os nossos olhos não são capazes: “Aonde tem cachorro, certos tipos de mal não encosta na casa. Às vezes é tarde da noite e o cachorro se põe a latir, você olha e não vê nada, mas ele tá vendo” (Chico Preto, 65 anos, comunidade Santa Rita). Segundo Evans-Pritchard (2005, p. 239), entre o povo Azande, da África Central, existe a crença de que os cães sejam bruxos, assim como as corujas, os morcegos, demais animais noturnos e o galo doméstico, sendo que a este último atribuem a capacidade de “[...] ver a aurora dentro de si [...]”.

Segundo os agroextrativistas da RESEX Mapuá, há uma maneira de obter a visão mágica do cachorro, conforme detalha o relato a seguir, embora ninguém tenha tido coragem de tentar tal feito:

Se o cara quiser ver o que o cachorro vê, quando ele tá latindo passa o dedo no olho do cachorro, passa no olho e se abaixa e olha no meio das pernas do cachorro. Mas só que a gente morre! A gente se assombra, porque o cachorro vê muita coisa feia, né? E a gente não tem essa coisa de ver. Sabe lá o que ele num vê, né? (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus).

Existe a crença de que, se um cachorro preto assustar uma criança, é necessário retirar alguns pelos da cauda do mesmo animal e fazer uma defumação, para que o susto seja curado: “Se o cachorro preto pulá numa criança e assustá a criança, pode mandar benzer e fazer defumação, senão não tira aquilo da criança” (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus). Vallejo et al. (2017) relatam, na Espanha, o uso de pelos da cauda do cão, fritos em azeite e depositados sobre a ferida da mordida do mesmo animal, até que se obtenha a cura da lesão. Essas práticas relacionam-se diretamente à inversão, onde o mesmo animal que causou o mal tem a capacidade, o poder, de induzir o bem de volta.

PODER DE ATRAÇÃO DAS SERPENTES

Segundo Santos-Fita et al. (2010, p. 1, tradução nossa), “[...] as serpentes estão entre os animais que mais influenciaram a psique humana desde a antiguidade [...]”. Na RESEX Mapuá, as cobras não peçonhentas representam destacados recursos terapêuticos, especialmente com sua banha, enquanto que as peçonhentas são temidas e responsáveis por grande quantidade de acidentes todos os anos.

Esses répteis enigmáticos que povoam o imaginário da humanidade também são utilizados no contexto mágico-religioso para o feitio de amuletos, tidos como poderosos. Um deles consiste em levar consigo um pedaço do couro ou o rabo da jiboia (*Boa constrictor*), garantindo, assim, boa sorte e servindo também para atrair dinheiro, mulheres, qualquer tipo de caça e muitas outras coisas, a depender do

que se pede no momento do preparo da parte do animal em questão. Similarmente, Serrano-González et al. (2011) também relatam o uso mágico-religioso de serpentes entre os Tzotziles, do México, para pedir abundância de dinheiro.

Seguindo a lógica de que as serpentes possuem a capacidade de atrair qualquer animal da floresta para sua alimentação, a jiboia serve também para o preparo de um perfume com propriedades atrativas, baseado na crença de que ela tem o poder de atrair sua presa de modo certo e fatal:

Usa no perfume, um pedaço do rabo da jiboia dentro do perfume e vai no benzedor e manda preparar. A jiboia atrai tudo. Pra ela se alimentar, não precisa sair do lugar dela, ela fica lá, aí se for passar um animal de longe ela fica atraindo ele, até o bicho se entregar por ele mesmo na boca dela. (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus).

Alves, R. et al. (2012) relatam, no âmbito das religiões afro-indígenas, que a jiboia fornece diversos produtos para o feito de rituais mágico-religiosos, tais como pele, rabo, 'vagina', olho, cabeça, fezes e gordura. Em geral, estas partes são usadas como matérias-primas com finalidades distintas, tais como: atrair sucesso nos negócios, atrair a pessoa amada e realizar limpeza de maus espíritos e energias nocivas.

Os mesmos autores revelam que algumas partes de distintos animais são preparadas com intuito mágico em meio aquoso, alcoólico ou em água de rosas, popularmente conhecidas como 'águas' ou perfumes: "[...] após o preparo, a mistura é rotulada pelo nome do animal utilizado em sua composição, como água do cavalo-marinho, perfume da jiboia ou água do caranguejo [...]" (Alves, R. et al., 2012, p. 771, tradução nossa). Completam ainda que:

[...] existe uma associação entre as características comportamentais dos animais e o efeito que se espera que seu uso gere. Por exemplo, águas contendo partes de animais lentos, como a preguiça-de-garganta-marrom (*B. variegatus*), o jabuti-piranga (*C. carbonaria*) e o jabuti-tinga (*C. denticulata*), são usadas para acalmar as pessoas. (Alves, R. et al., 2012, p. 771, tradução nossa).

Bitencourt et al. (2014) relatam o uso e a comercialização do couro e do perfume da jiboia no mercado público do Guamá, em Belém, no Pará. Na mesma lógica da atração, alguns caçadores da RESEX Mapuá relatam o uso da banha da jiboia no vidro da lanterna de caçada, que serve, então, para atrair a caça: "Aí quando foca na caça, aí atrai, diz que a caça fica até besta" (M. M. G., 35 anos, comunidade São Sebastião Mapuá-Miri).

Lima, E. (2008), ao abordar os mitos envolvendo as grandes serpentes entre os indígenas Katukina, do Acre, revela que este povo cultua especialmente as serpentes pertencentes à família Boidae, constituída pelas constritoras como a jiboia e a sucuriçu (*Eunectes* spp.). Na cosmologia Katukina, elas são consideradas como detentoras da imortalidade, sendo, assim, a porta de acesso aos conhecimentos xamânicos deste povo, bem como de bons agouros para a atração de caça. Na mitologia destes povos, as serpentes são tidas como 'donas' dos animais e, por isso, detentoras de um controle bastante abrangente da realidade, que engloba a vida dos homens e das caças.

Nas cosmologias ameríndias amazônicas, especialmente entre os Kaxinawa, Yaminawa e Yawanawa, as cobras são também relacionadas à ayahuasca⁵, importante e poderosa medicina da floresta, componente de ritos da pajelança indígena, ao que Calávia (2000, p. 36, tradução nossa) refere-se por "mitologias do cipó". Todos estes aspectos revelam a ligação com as práticas espirituais e a capacidade de atração de seres e saberes, em distintos contextos, atribuída às serpentes.

OS ENCANTADOS: QUANDO A MULHER FICA GRÁVIDA DE BICHO

O povo do Mapuá conta, com naturalidade, os casos em que mulheres engravidam de bichos, dando à luz ao que chamam de 'encantados', seres que são humanos em corpos de animais, em uma relação direta com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996).

⁵ Bebida cerimonial de origem indígena, preparada a partir do cipó da planta *Banisteriopsis caapi* e da folha de *Psychotria viridis*.

Segundo os relatos, “A mulher que tá doente fica passando por cima de bicho, quando tá na menstruação... aí claro que vai pegar filho de bicho sim!” (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus). Uma dona de casa comenta sobre a relação entre o período menstrual e a relação direta com os animais: “Quem disse que ova de peixe engravida uma mulher? Engravida! Tinha uma mulher pra cá que engravidou e tava com três meses, tinha dois quilos de ova na barriga dela, de tanto tratar peixe quando tava menstruada” (M. R., 55 anos, comunidade Bom Jesus).

O relato a seguir conta alguns 'causos' de mulheres que engravidaram de animais e a relação disso com os seres encantados:

Ela tinha engravidado três vezes de bicho. Uma vez foi tatu, ela teve três tatuzinho. Depois ela teve três calanguinho e a derradeira vez que ela engravidou foi de imbuá. O marido dela saiu e marcou pra levar ela no médico. Ela foi toda gemendo, os bicho ia abreviando dentro do casco e iam jogando fora. Aí essa mulher morreu desses bicho, que não conseguiu sair tudo. Diz que aquilo saía, saía, saía [...]

Tem também a mulher que engravida de bicho, mas o filho sai com nove meses, é que sai encantado. Aí quando a mulher tem, é cobra. Se for duas, é duas cobra, mas elas é criança. Aí a pessoa pega a bacia, coloca cachaça lá e batiza. Aí solta. Aí quando tá com sete anos ela vem de volta, como cobra. Só volta a ser criança se desencantar. Por isso que dizem que tem cobra encantada, essas criança quando nasce cobra, né? É gente, só que encantada. É só aquela capa que é a cobra, mas a pessoa tá lá dentro. (M. R., 55 anos, comunidade Bom Jesus).

Essa peculiar relação com a fauna vincula-se fortemente ao que Viveiros de Castro (1996) nos apresenta como o perspectivismo ameríndio, trazendo a noção de 'roupas' utilizadas pelos animais da floresta, que, em verdade, são humanos vivendo em distintos contextos e perspectivas de si mesmos, demonstrando que, para compreendermos as cosmologias ameríndias e suas ramificações, como é o caso da sociedade mapuaense, há que se entender os domínios da natureza e da cultura

em complementaridade, tratados pelo autor como uma humanidade transversalizada entre homens e animais.

Neste mesmo sentido, Descola (1998, p. 28) afirma que:

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros.

O boto também pode ser um encantado, especialmente o tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), o que talvez explique as lendas sobre o boto virar homem. Segundo os comunitários, o 'filho de boto' não é comum, os de cobra são mais recorrentes, sendo que várias pessoas já pariram seres encantados. Apropriadamente, Slater (1994) e Cravalho (1999) relacionam a figura lendária do boto com os encantados ou seres encantados.

Maués (1994) conceitua os 'encantados' como seres espirituais componentes dos ritos de pajelança cabocla amazônica e que podem ser 'encantados-do-fundo' e 'encantados-da-mata', conforme o lugar que habitam: o fundo dos rios ou a floresta. O autor especifica, ainda, que os 'encantados-do-fundo' podem se manifestar sob a forma de animais aquáticos, habitantes do fundo dos rios, como peixes, cobras e botos, enquanto os 'encantados-da-mata' são popularmente conhecidos por 'anhanga' e 'curupira'. Aos 'da mata', atribui-se a capacidade de causar mau-olhado e desorientação dentro da floresta, que leva a pessoa a ficar perdida; já aos 'do fundo' credita-se a capacidade de provocar doenças como o mau-olhado, a 'flechada-de-bicho', a 'corrente-do-fundo', além da manifestação na forma de um boto, que se transforma em um belo rapaz, com intenção de atrair sexualmente as mulheres.

Evans-Pritchard (2005) relata que, entre os Azande, existe a crença em uma criatura maligna conhecida como *adandara*, uma espécie de gato selvagem de corpo brilhante e olhos faiscantes que mantém relações sexuais com humanas, conforme a citação abaixo:

A mulher que dá à luz gatos tem relações sexuais com um gato, e depois com um homem. Ela fica prenhe de crianças e gatos. Quando a hora do parto se aproxima, ela procura uma especialista em fazer o parto de gatos, e diz que quer que ela seja sua parteira. Vão juntas para o mato e, quando chegam a uma termiteira, sentam-se. A mulher dá luz a gatos, a parteira os lava. Elas os escondem na termiteira e voltam para casa. [...] Esses animais são terríveis, e se um homem os vê, é muito provável que morra. Não são muitas as mulheres que dão à luz gatos, só umas poucas. Uma mulher comum não pode parir gatos, só uma mulher cuja mãe também os tenha parido. (Evans-Pritchard, 2005, p. 240).

Na Amazônia, considera-se que, durante os períodos em que a mulher se encontra em quarentena ou menstruada, ela permanece em uma situação de vulnerabilidade, estando, assim, suscetível ao contato e à fecundação pelos seres encantados, podendo engravidar de bichos (Pinto, 2001; Santos et al., 2017).

Durante o período menstrual, acredita-se que a mãe do corpo⁶ das mulheres fica vulnerável. Ao manipular a carne de uma caça macho, ocorre a mistura do sangue da mulher com o sêmen do bicho. Por essa razão, torna-se reprovável qualquer mulher mexer com bicho nesta condição. O trabalho de Santos et al. (2017), realizado em uma comunidade ribeirinha da ilha do Marajó, destacou situações da mesma natureza.

Segundo Maués (2005), os encantados são seres humanos que não morreram, mas se 'encantaram' e que

Essa crença tem certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados "no fundo", ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. (Maués, 2005, p. 262).

O mesmo autor ressalta que uma das histórias de encantados mais famosa da Amazônia é a da Cobra Norato, provavelmente com origem indígena, reproduzida a seguir:

Uma mulher deu à luz dois gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver. Cresceram e se transformaram em cobras-grandes. Já adultos, Maria Caninana enamorou-se de uma outra cobra encantada, do sexo masculino, com quem desejava casar-se. Seu irmão se opunha, pois isso impediria que os dois se desencantassem. Como a irmã não lhe desse ouvidos, ele entrou em conflito com ela e seu noivo, travando-se entre eles uma grande luta, durante a qual Norato matou os dois. De tudo isso Norato Antônio participava sua mãe, a quem costumava ainda visitar, em forma humana. Uma outra versão, não encontrada na região do Salgado, mas narrada no baixo Amazonas, dá conta de que, muito tempo depois, Cobra Norato encontrou quem o desencantasse: um soldado em Óbidos, que não se intimidou com o tamanho daquela enorme cobra e a feriu, até provocar sangue, com uma faca virgem. (Maués, 2005, p. 262).

Figueiredo (1994) acrescenta, ainda, que a pajelança indígena amazônica, quando influenciada por crenças oriundas da Umbanda, abarca os seres encantados nos rituais de cura e de invocação, o que evidencia mais uma vez o rico universo conformacional de que os povos da RESEX Mapuá são originários, manifestando na vida cotidiana e na cultura os traços expressivos desta bagagem.

O LENDÁRIO BOTO

Há duas espécies de boto nas águas da região, o tucuxi e o boto-cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*), na RESEX Mapuá, este último conhecido como boto-branco ou 'botão', pelo porte consideravelmente superior ao outro. Entre muitas crenças em torno deste animal, diz-se que, quando passa soprando forte, é porque está bravo e adivinhando chuva.

⁶ Os termos 'mãe do corpo' ou 'dona do corpo' são utilizados em referência ao aparelho reprodutor feminino, bem como às capacidades reprodutivas e geradoras das mulheres.

Em uma ocasião em que entrevistávamos uma senhora na varanda, seu neto ficou mexendo com um botinho-tucuxi, que ficou praticamente parado na frente da casa por um tempo considerável. Sua avó, então, ficou muito incomodada e disse: “Não presta criança brincar com boto! Ele se agrada da criança... O botinho não é tanto, mas o vermelho...” (M. M. S., 65 anos, comunidade Bom Jesus). Segundo o benzedor Galo, o boto tucuxi “não mexe com a gente”, já o boto-branco, “ele ataca!”.

Dizem os locais que o boto não gosta de roupa vermelha, ficando aparentemente bravo: “Quando nós era novo, que nós andava no casco, o boto vinha atrás da gente com roupa vermelha, o bicho vinha doidinho atrás... Não sei se ele tem raiva ou se ele acha bonito, né? Mas alguma coisa aconteceu!” (M. M. S., 65 anos, comunidade Bom Jesus).

Consideram também que, se a pessoa se entrega muito para o boto, o animal é capaz de levá-la para baixo da água, além disso, quando um boto acompanha a viagem de alguém sem ser chamado, deve-se dizer: “Eu num tô te mexendo, segue a tua viagem que eu sigo a minha! O boto assombra a gente! Ele se agrada da gente e na hora da gente dormir, ele vem perseguindo, se ele se engraçar” (M. M. S., 65 anos, comunidade Bom Jesus).

O boto (macho) transforma-se em homem e a ‘bota’ (fêmea) transforma-se em mulher ou menina, ambos sempre trajando branco. Conforme também relatou Maués (2005), no contexto do nordeste paraense, os agroextrativistas afirmam que o boto tem preferência por mulheres em período menstrual e só quem pode mexer com eles é quem tem a proteção espiritual de caboclos, como é o caso de alguns benzedores, com a capacidade de se comunicar com o bicho e mantê-lo sob controle, fato comprovado pelos interlocutores do Mapuá: “Porque eles sabe afastá eles, conversa com eles, né...” (M. M. S., 65 anos, comunidade Bom Jesus). Nesta narrativa cultural, Slater (1994) complementa, ainda, que os botos

de sexo masculino são relacionados à brilhante capacidade de dança, enquanto as fêmeas, com seu charme, atraem pescadores solitários.

Os relatos do boto na forma humana povoam o imaginário local e se somam às memórias transmitidas oralmente:

Tinha uma família bem aqui em cima que tinha três filhas, aí o boto começou a fazer frequência. Chegava assim, mas nada. Aí uma das filha tava querendo começar a dar atenção pra ele, né? Aí a outra chamou o pai e disse: pai, eu acho que é um boto. Quando o senhor sai ele vem bater na porta, quando quer abrir eu não deixo, ele vai e pula na água.

O pai saiu e deixou uma espingarda de armadilha. Quando saiu, a filha ouviu barulho, passou a mão na espingarda e um homem de branco subiu no trapicho⁷. Atirou no rumo do homem, que correu no trapicho. Quando o pai chegou, contou o acontecido e aguardaram de manhã, quando a água amanheceu baixa. Lá estava o boto com a pilhada de chumbo no peito. O boto!” (A. F. G., 63 anos, comunidade Bom Jesus).

O boto que vira gente é o chamado boto-branco, ou boto-cor-de-rosa, enquanto o tucuxi, de porte inferior e hábitos menos invasivos, é considerado como calmo e inofensivo.

O boto vira gente? Vira. Vira sim. Não é lenda, ele vira mesmo. Eu já cheguei a vê com meus olhos. Quando eu tinha uns 27 anos, eu fui tirar açaí e vinha de canoa. Aí tinha uma pracaúva caída, a água tava meia maré de vazante. De longe eu enxerguei aquele branco na ponta do pau, pra fora d'água. Aí eu vim vê, pensei que era uma ‘galça’, era de dia. Depois eu conheci que era uma pessoa, né? ‘Credo, essa pessoa de onde veio?’. Fui remando e olhando, quando foi assim uns 50 m de longe, ela virô de frente, tava toda de branco, uma menina, uma mocinha de bom tamanho já. Eu quis falá com ela mas continuei remando. Deu um baque na água, quando eu olhei, eu vi só a maresia dela, pulou n'água e se mandou! Corpo de gente! Cabelo, peitinho, tudo, tudo! Tava de roupa branca. Agora eu sei que boto vira gente.

⁷ Trapicho ou trapiche é um atracadouro de madeira para embarcações de pequeno porte, utilizado também para embarque e desembarque, ou mesmo como plataforma para pescarias.

Depois que pulô, aí buiô pra fora o boto... [risos] mas eu não fiquei com medo, ele veio até o açaizal acompanhando o casco, soprando. Eu falei: ei, eu não tô te mexendo, eu só vim tirar um açai, me aguarda que eu vô tirá açai. Quando cheguei no casco de volta, ela buiô de novo, e seguiu buiando do lado até chegá perto de casa. Chegando em casa, falei pro tio: olha, tinha uma bota que queria ficá comigo! Aí cáiro na risada, falaro que era lemanjá, mas era uma bota... 'Se vocês visse o que eu vi!' (A. F. G., 63 anos, comunidade Bom Jesus).

Embora não tenhamos encontrado quem possuísse tal amuleto, segundo os interlocutores, o olho esquerdo do boto, usado dentro de uma colônia, serve para atrair sorte e mulheres, desde que ninguém saiba que está sendo usado. Essa atribuição ocorre por conta das lendas e da fama de conquistador do animal: "É porque ele é meio galã, né? Tem a lenda do boto, né?" (J. R. B., 28 anos, comunidade Bom Jesus). Descola (2006) também descreveu o uso de amuletos feitos com partes de boto pelos Achuar, do Equador, que utilizavam dentes do animal como um auxílio às atividades de caça e de pesca.

Segundo os relatos, a maneira mais clara de se perceber se uma criatura, na forma humana desconhecida, é boto ou gente, é olhar para os pés, pois 'o mocotó' (calcanhar) é para frente e os dedos são para trás, assemelhando-se às narrativas referentes ao personagem mitológico *curupira* (Fernandes, 2014):

A parte da mulhé tem mais medo de boto, por causa que o boto, se ele se engraçá numa pessoa, ele sai em terra mesmo, ele fica todo de branco. Ali na minha vó, meu avô ia caçar, um dia minha vó ia espiar e tinha um ali no canteiro, no meio das planta dela! Todo de branco, um homi de branco. Aí ela já sabia, minha vó era uma cearense muito experiente, aí ela sabia de muitas coisa, oração forte, aí ela foi chamá meu avô, ele tinha dois rifle 44. Ele correu jogando um bocado de planta da minha avó e pulô n'água! Foi! Era um boto! Queria entrar na casa. (J. S., 40 anos, comunidade Bom Jesus).

Segundo Wawzyniak (2012, p. 17), a dimensão social da relação entre humanos e 'não humanos' presente na cosmologia amazônica refere-se a um

[...] sistema cultural que postula a não existência de dicotomia ou antagonismo entre as dimensões natural, cultural e sobrenatural, mas, em seu lugar, postula um universo transformacional e povoado por uma pluralidade de agentes, humanos e não humanos. Tais seres, com poder de encantamento e agenciamento, transformam-se, em certas circunstâncias, uns nos outros. Transfiguram suas aparências e comportamentos, regulam e afetam o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva.

Dessa forma, as crenças e apreensões que envolvem o boto, assim como os encantados, refletem essa natureza transversal, onde mundo natural e cultural ocorrem indistintamente regendo hábitos, regulando as sociabilidades e povoando o cotidiano com os mistérios tipicamente amazônicos, ressoando o escuro das matas e dos fundos dos rios em seus mais distintos seres e saberes.

REFLEXÕES FINAIS

Produto de distintas origens e de cosmovisões tipicamente amazônicas e complementares à vida multidiversa na maior floresta tropical do planeta, as atribuições simbólicas conferidas aos animais pelo povo da RESEX Mapuá, ilha do Marajó, evidenciam uma relação íntima e conectada entre as mais distintas formas de vida.

Muitas vezes traduzidas em atenção à saúde humana, em uma localidade que carece enormemente da presença e da atuação do Estado, a relação 'humano'-'animal' transfigura-se em percepções de transferência de intenções e de poderes que suprem as necessidades de quem vive sob ditames muito particulares, regulados pelos ciclos naturais, aos quais se adaptam diariamente e dos quais depende a sua sobrevivência.

Conclui-se que o diálogo entre os conhecimentos tradicionais e os acadêmicos necessita de incursões mais aprofundadas no sentido de equacionarem-se as intenções em prol da conservação da biodiversidade na Amazônia. Os povos da floresta podem representar uma luz, oriunda do coração das matas em toda a sua pujança, para que obtenhamos respostas mais claras que nos conduzam ao diálogo e à conexão neste sentido.

AGRADECIMENTOS

Ao povo da RESEX Mapuá, pela acolhida e por tornar possível o compartilhamento dos conhecimentos tradicionais conosco. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos concedida ao primeiro autor, e ao Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF), pelo apoio financeiro às viagens de campo. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de produtividade em pesquisa vinculada ao segundo autor (processo 309026/2015-6).

REFERÊNCIAS

- AGRA, Maria de Fátima; BARACHO, George Sidney; NURIT, Kiriaki; BASÍLIO, Ionaldo José Lima Diniz; COELHO, Victor Pechanha. Medicinal and poisonous diversity of the flora of "Cariri Paraibano", Brazil. **Journal of Ethnopharmacology**, Amsterdam, v. 111, n. 2, p. 383-395, May 2006. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jep.2006.12.007>.
- ALVES, Odair José Aragão; SILVA, Christian Nunes da; CASTRO, Carlos Jorge Nogueira de. Uso dos recursos naturais por populações tradicionais na RESEX Mapuá (Breves-Pará). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, v. 1, n. 1, p. 135-154, jan./jun. 2014. DOI: <https://doi.org/10.17553/2359-0831/ihgp.n1v1p135-154>.
- ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. Relationships between fauna and people and the role of ethnozoology in animal conservation. **Ethnobiology and Conservation**, Campina Grande, v. 1, p. 1-69, 2012. DOI: <https://doi.org/10.15451/ec2012-8-1.2-1-69>.
- ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega; ROSA, Ierecê de L.; LÉO NETO, Nivaldo A.; VOEKS, Robert. Animals for the gods: magical and religious faunal use and trade in Brazil. **Human Ecology**, Berlin, v. 40, n. 5, p. 751-780, Oct. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-012-9516-1>.
- ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega. Commercialization of *Uranoscodon superciliosus* Linnaeus, 1758 (Tropiduridae) for magical-religious purposes in North and Northeastern of Brazil. **Sitientibus. Série Ciências Biológicas**, Bahia, v. 8, n. 2, p. 257-258, abr./jun. 2008.
- ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega; ROSA, Ierecê de L. Use of Tucuxi Dolphin (*Sotalia fluviatilis*) for medicinal and magic/religious purposes in North of Brazil. **Human Ecology**, Berlin, v. 36, n. 3, p. 443-447, June 2008. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-008-9174-5>.
- AMARAL, Vanessa Silva do. **Instrumentos do estado e dos atores sociais no uso sustentável da Reserva Extrativista Mapuá – Marajó**. 2016. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- BAILEY, Kenneth D. **Methods of social research**. 4th ed. New York: The Free Press, 1994.
- BARROS, Flávio Bezerra; VARELA, Susana Araújo Marreiro; PEREIRA, Henrique Miguel; VICENTE, Luís. Medicinal use of fauna by a traditional community in the Brazilian Amazonia. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, Berlin, v. 8, n. 37, p. 1-20, Sept. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1186/1746-4269-8-37>.
- BECKER, Howard Saul. **Observação social e estudos de casos sociais: métodos de pesquisa em ciências sociais**. Tradução: Marco Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2005.
- BENVENUTI, Marcelo Frota Lobato. Contato com a realidade, crenças, ilusões e superstições: possibilidades do analista do comportamento. **Perspectivas em análise do comportamento**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 34-43, jan. 2010. DOI: <https://doi.org/10.18761/perspectivas.v1i1.21>.
- BITENCOURT, Bruna Letícia Gentil; LIMA, Pedro Glécio Costa; BARROS, Flávio Bezerra. Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico-religiosa e medicinal no mercado público do Guamá, Belém do Pará. **Revista FSA**, Teresina, v. 11, n. 3, p. 96-158, jul./set. 2014.
- BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). **Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Mapuá – Fase I**. Breves: ICMBio, 2009.
- BRASIL. Decreto de 20 de maio de 2005. Dispõe sobre a criação da Reserva Extrativista Mapuá, no município de Breves, no estado do Pará, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 23 maio 2005. Seção 1, n. 97, p. 9-10.
- CABRERA, Lydia. **A mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o povo de Cuba**. São Paulo: EdUSP, 2012.
- CALÁVIA, Oscar. Mythologies of the vine. In: LUNA, Luis Eduardo; WHITE, Steven F. (ed.). **Ayahuasca reader: encounters with the Amazon's Sacred Vine**. Santa Fé: Synergetic Press, 2000. p. 36-40.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Garrafada**. Rio de Janeiro: MEC, 1975.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- COSTA NETO, Eraldo Medeiros; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega. Estado da arte da zooterapia popular no Brasil. In: COSTA NETO, Eraldo Medeiros; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega (org.). **Zooterapia: os animais na medicina popular brasileira**. Recife: NUPEEA, 2010. v. 2, n. 1, p. 15-54.

- COSTA NETO, Eraldo Medeiros. Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma comunidade afro-brasileira. Resultados preliminares. **Interciencia**, Caracas, v. 25, n. 9, p. 423-431, dic. 2000.
- CRAVALHO, Mark A. Shameless creatures: an ethnozoology of the Amazon River dolphin. **Ethnology**, Pittsburgh, v. 38, n. 1, p. 47-58, Winter 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3774086>.
- DESCOLA, Philippe. Beyond nature and culture. **Proceedings of the British Academy**, Oxford, v. 139, p. 137-155, 2006.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Edição resumida e introdução: Eva Gillies. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FERNANDES, Isabela. O Curupira e os mitos de inversão. In: OLIVEIRA, Humbertho (org.). **Mitos, folias e vivência: coleção alma brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X: Bapera, 2014.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 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, jul. 1994.
- GUBLER, Ruth. Antiguos documentos de medicina maya. **Anales de Antropología**, México, v. 34, n. 1, p. 321-349, 2000.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.
- INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 10, 1995. Não paginado.
- LIMA, Edilene Coffaci de. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). **Tellus**, Campo Grande, v. 8, n. 15, p. 35-57, jul./dez. 2008.
- LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yúdjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, jan./abr. 2005. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e a “pajelança cabocla”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 73-81.
- MICHELAT, Guy. Sobre a utilização de entrevista não-diretiva em Sociologia. In: THIOLLENT, Michel J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 5. ed. São Paulo: Polis, 1987. p. 191-211.
- MONGE-ZÚÑIGA, Natalia. “O dom não se ensina, a gente nasce com ele...!” Saberes, práticas e histórias de vida de parteiras tradicionais da RESEX Mapuá, Ilha do Marajó. 2017. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) - Universidade Federal do Pará, EMBRAPA Amazônia Oriental, Belém, 2017.
- NGOKWEY, Ndolamb. Home remedies and doctors' remedies in Feira (Brazil). **Social Science & Medicine**, Amsterdam, v. 40, n. 8, p. 1141-1153, Apr. 1995. DOI: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(94\)00241-K](https://doi.org/10.1016/0277-9536(94)00241-K).
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteiras e “poções” vindas das matas e “ribanceiras” dos rios. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 23, p. 321-345, nov. 2001.
- POSEY, Darrell Addison; ELISABETSKY, Elaine. Conceito de animais e seus espíritos em relação a doenças e curas entre os índios Kayapó da aldeia Gorotire, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia**, Belém, v. 7, n.1, p. 21-37. 1991.
- SALES, Nívio Ramos. **Simpatias e segredos populares**. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.
- SANTOS, Ana Maria Smith; COSTA, Eliane Miranda; BARROS, Flávio Bezerra. As parteiras e a arte de fazer partos em perspectivas cosmológicas na ilha do Marajó. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v. 1, n. 49, p. 201-218, 2017.
- SANTOS-FITA, Dídac; COSTA NETO, Eraldo Medeiros; SCHIAVETTI, Alexandre. 'Offensive' snakes: cultural beliefs and practices related to snakebites in a Brazilian rural settlement. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, Berlin, v. 6, n. 1, p. 13, Mar. 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.1186/1746-4269-6-13>.
- SERRANO-GONZÁLEZ, Rafael; GUERRERO-MARTÍNEZ, Fernando; SERRANO-VELÁSQUEZ, Rafael. Animales medicinales y agoreros entre Tzotziles y Tojolabales. **Estudios Mesoamericanos**, México, v. 2, n. 11, p. 29-42, jul./dic. 2011.
- SILVA, Andréa Leme da. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 3, p. 343-357, set./dez. 2008. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222008000300005>.
- SLATER, Candace. **Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- STURTEVANT, William Curtis. Studies in ethnoscience. **American Anthropologist**, Arlington, v. 66, n. 3, p. 99-131, June 1964.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução de Rosa L. Peralta. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009. DOI: <https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.14519>.

VALLEJO, José Ramón; SANTOS-FITA, Dídac; GONZÁLEZ, José Antonio. The therapeutic use of the dog in Spain: a review from a historical and cross-cultural perspective of a change in the human-dog relationship. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, Berlin, v. 13, n. 1, p. 47, Aug. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13002-017-0175-6>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 17. n.1, p. 17-32, jan./jun. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p17>.