

CURUPIRA “ENGERADO” EM IBAMA: APREENSÃO DE UM ÓRGÃO PÚBLICO FEDERAL EM TERMOS COSMOLÓGICOS¹

João Valentin Wawzyniak²

RESUMO

Este artigo analisa como os ribeirinhos residentes no perímetro da Floresta Nacional do Tapajós (PA) se relacionam com o Ibama tendo como referência um sistema cosmológico que postula a transmutabilidade dos seres entre si. A partir desta concepção, cuja categoria nativa é expressa pelo termo “engerar”, os moradores desta unidade federal de conservação apreendem o instituto, com o qual mantêm historicamente uma relação tensa, como uma das manifestações de um ser encantado denominado Curupira. Este sistema de pensamento permite, de um lado, colocar a relação política no interior de um campo semântico que, por lhes ser familiar, proporciona maiores condições de interpretar, avaliar e manipular as posturas e discursos de um órgão que se apresentou sempre de forma ambígua e, de outro, dar sentido às suas próprias estratégias diante de diferentes agentes e novas conjunturas.

INTRODUÇÃO

Pretendo, neste ensaio, refletir sobre o modo como os ribeirinhos residentes no perímetro da Floresta Nacional do Tapajós, Pará, apreendem o Ibama. Minha hipótese é que esta apreensão está informada por um pensamento que postula a capacidade de transformação dos seres uns nos outros. Neste sentido, minha abordagem está informada pela noção de perspectivismo e pela idéia de que os acontecimentos são apreendidos segundo a similaridade mantida com um sistema tradicionalmente constituído, implicando numa apreensão das mudanças como efetivação ou repetição. (SAHLINS,

1999). Além disto, sugiro que tal postulado parece ter implicações sobre a vida cotidiana e política dessa população no seu embate inicialmente com o IbdF e posteriormente com o Ibama, como inspiram Viveiros de Castro (2002) e Overing (1995) quando indicam o caráter político do perspectivismo. A reflexão aqui proposta resulta, em grande parte, da minha convivência com moradores dessa unidade federal de conservação de uso direto - Flona, especialmente das reuniões nas quais participei para debater assuntos relativos as reivindicações dos moradores e definição da forma de gestão dessa unidade de conservação. Porém, estas idéias foram adquirindo maior clareza depois da conclusão de um levantamento e registro de narrativas míticas que expressavam a relação dos moradores com o meio ambiente realizado entre dezembro de 2000 e fevereiro de 2001 (WAWZYNIAK, 2001). Este trabalho foi realizado através de uma consultoria para o ProManejo/Ibama. Este projeto compõe o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7) implementado pelo MMA/Ibama com o objetivo de apoiar o desenvolvimento e adoção de sistemas de manejo florestal na Amazônia, especialmente nas unidades federais de conservação como é o caso da Floresta Nacional do Tapajós.

A possibilidade de se pensar que a/o Curupira se “engere” numa instituição pública remeteu-me à noção de perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), pois ela me parece adequada para explorar o significado e a lógica destas concepções, sobretudo, porque indica uma consciência de permanente mudança das aparências corporais e da existência de subjetividade entre as diferentes espécies de seres. De outro lado, a categoria “engerar” que designa a transformação dos seres em outros parece se expressa nas ações motivadas dos agentes quando de sua interação com o instituto. Embora essa população não se identifique etnicamente como indígena, considero aceitável estender para ela a afirmação de Rivière (1995: 192) segundo a qual na Amazônia o mundo é percebido como sendo “altamente transformacional, onde as aparências enganam”. Para tanto, basta rever a bibliografia sobre a cultura do caboclo³ amazônico e constatar que são recorrentes as referências aos seres que se metamorfoseiam em outros, inclusive em humanos, embora nem todos os autores definam este fenômeno como objeto e nem o submetam a uma análise explicativa mais específica (CARVALHO, 1993; GALVÃO, 1976; LINS E SILVA, 1980; LOUREIRO, 1995; LUNA, 2002; 1994; SLATER, 2001; SMITH, 1996; WAGLEY, 1988). Dentre os

seres encantados que se manifestam aos homens na forma humana o mais conhecido é o Boto. Slater (2001) indica, a partir das narrativas obtidas na pesquisa de campo realizada em Parintins, Amazonas, que os seus informantes sugerem que o Boto não apenas aparece sob a forma humana, mas que é efetivamente humano quando comparece aos eventos sociais. Relata a existência dos “filhos do boto” e das doenças causadas pelo prolongado convívio com este encantado, as quais pode levar o indivíduo a morte. Entretanto, há uma série de outros seres que possuem esta capacidade transformacional e de, por este motivo, interferirem no comportamento e na vida cotidiana da coletividade. Cabe, contudo, lembrar o alerta formulado por Érikson (2000: 44) de acordo com o qual o perspectivismo não deve ser interpretado de forma estritamente literal, mas como uma “dimensão metafórica da metáfora”.

Para compreender o pensamento ribeirinho é importante reconstituir, ainda que sinteticamente, as transformações históricas da relação conflituosa desde 1974, quando foi criada Floresta Nacional do Tapajós, entre a população local e o Estado, presentificado através de um órgão específico. Além disto, faz-se necessário sistematizar as representações sobre a/o Curupira, um ser pan-amazônico que exerce um papel análogo ao do Ibama. Isto é, o de regulador da relação do homem com o meio ambiente. De acordo com a cosmologia desses ribeirinhos este encantado possui a capacidade de se “engerar” em diferentes tipos de “bichos”, razão pela qual apresenta-se como sendo um ser ambíguo diante do qual é prudente manter uma certa dose de desconfiança, mas com quem é possível estabelecer acordos.

A categoria “bicho”, “por ser mais abrangente engloba a de animal [...] pode ser tudo: animal, espírito, aparição ou até mesmo uma pessoa” (DA MATTA E SOÁREZ 1999: 12). Se esta concepção for verdadeira também para os ribeirinhos, é possível admitir que no pensamento deles não haja uma dicotomia na definição do que seja gente. Ou, como sugere Da Matta (1995: 113), é um universo que não apresenta limites claros e nem fronteiras irreduzíveis entre natureza e sociedade. Além disto, há relatos informando que os seres encantados transformam-se também em objetos inanimados, como é o caso da Cobra Grande que assume durante a noite a aparência de embarcações iluminadas.

CARACTERÍSTICAS DOS NÚCLEOS POPULACIONAIS

Antes de fazer uma sintética descrição dessa região, compreendida pela bacia hidrográfica do Tapajós, devo lembrar que considero ser aceitável a utilização da noção de perspectivismo para compreender o universo cosmológico dos ribeirinhos do Tapajós, uma vez que a população amazônica, de uma forma geral, é informada ou se nutre das tradições indígenas, como observam vários autores orientados por diferentes perspectivas teóricas (GALVÃO, 1976; NUNGENT, 1993; PARKER, 1985; SLATER, 2001; TAUSSIG, 1993; WAGLEY, 1988).

Na área da Floresta Nacional do Tapajós, 600 mil há, localizam-se vinte e um núcleos populacionais, designados localmente de comunidade, dezoito dos quais situados à margem direita do rio Tapajós. A população residente mantém vínculos de parentesco e vizinhança, formando uma ampla rede que se estende para o contexto urbano. Em geral estas localidades possuem uma população média de 50 famílias. Todas estão na área de influência do município de Santarém, maior cidade da região, onde praticamente todas as famílias possuem um ou mais membros residindo. Neste sentido, talvez não haja uma dicotomia sociedade da cidade/sociedade da floresta, pois os dois contextos transcendem a territorialidade em termos de distribuição física dos indivíduos vinculados pela consangüinidade e pela afinidade, constituindo o que Sahlins (1997: 114) designa por “sociedade bilocal”.

Seguindo a tipologia indicada por Duarte (1998; 23-24), estas comunidades podem ser caracterizadas como “pertencentes à cultura ocidental, mas que, por muitos motivos, manifestam uma baixa ou heterogênea institucionalização da ideologia individualista”. Para Maués (1994: 79) elas não se constituem no “espaço para o indivíduo, no sentido historicamente constituído na tradição ocidental [pois] todos se comportam, ou devem comportar-se como pessoas num universo hierarquizado”. Entre outros aspectos, ainda verifica-se que o “primado tradicional das relações entre homens [não foi plenamente substituído] pelas relações entre coisas” (DUMONT, 1993: 50).

Contudo, é conveniente esclarecer que, mesmo possuindo um caráter holista, estas comunidades interagem com diferentes agentes externos que representam agências do Estado, bancos multilaterais e

organizações não-governamentais nacionais e internacionais. Mesmo inseridos num processo de implementação de projetos “modernizantes”, envolvendo agências multilaterais de desenvolvimento, o poder público federal e organizações não-governamentais, é possível que os ribeirinhos do Tapajós apreendam, interpretem e atuem segundo esquemas culturais pré-existentis (SAHLINS, 1999). Inclusive o significado das mensagens educativas veiculadas pela mídia podem se transformar segundo outro referencial englobante. Queiroz (2000) em seu estudo sobre o embate entre ambientalistas e moradores tradicionais da Estação Ecológica da Juréia, Estado de São Paulo, mostra como estes últimos argumentam em defesa dos seus direitos lançando mão de concepções ontológicas distintas e antagônicas às dos primeiros.

Na concepção desses ribeirinhos, o espaço por eles habitado é subdividido em diferentes áreas, as quais, além de possuírem características ecológicas específicas, são dotadas de significados próprios e tidas como domínio de seres demiúrgicos considerados seus “donos”, ou suas “mães”. Estes seres protegem as árvores e os animais terrestres ou aquáticos, os quais são apreendidos pelos ribeirinhos como animais domésticos dos encantados. Acreditam que esses seres possuem a potencialidade de transformarem-se em seres de outras espécies e, em determinadas circunstâncias, lançarem seu olhar sobre os homens, encantando-os ou adoecendo-os. Numa homologia com a sociedade humana, os “donos” estabelecem “regulamentos” definindo formas de acesso e uso dos espaços e dos recursos naturais neles existentes. Além desses espaços, situadas no plano imediato da paisagem natural, existem também os “encantes”, especialmente aquáticos, considerados como “morada”, onde os encantados da água formam sociedades análogas à dos homens. A despeito dos “bichos” manifestarem-se fisicamente aos humanos na forma de determinados seres e ser possível conversar com eles nessas ocasiões, eles freqüentemente permanecem invisíveis, mas sem deixar de sinalizar sua presença. Nesta condição, sua presença ou proximidade é sentida através dos arrepios - “misura” ou “remosso” - que provocam nas pessoas. Aparecem ao homem naquelas circunstâncias em que há um comportamento considerado em desacordo com as normas de conduta definidas como adequadas para a relação do homem com o meio ambiente. Admitindo o reconhecimento dos seres naturais e não-naturais como e “entidades morais”, pode-se considerar esse universo como

amplamente relacional, pois relações entre seres, humanos e não-humanos, são tratadas como relações entre pessoas (DA MATTA, 1993).

Para conviver neste ambiente o indivíduo e o grupo precisam conhecer, ou criar, as regras e os princípios que orientam as condutas individuais e coletivas no que toca ao meio natural. As explicações de como proceder em relação ao mundo natural devem ser buscadas com os “donos”, as quais são dadas quando os encantados estão incorporados nos pajés. O conhecimento sobre o comportamento esperado pelo “dono” é fundamental para prevenir as doenças não-naturais e apresenta-se como regulador dos comportamentos sociais. Viveiros de Castro (2002: 354) sugere que os “donos” ou “espíritos mestre” são dotados de intencionalidade análoga à humana, mas que corporalmente podem não se distinguir dos “animais empíricos não espiritualizados”. Para Slater (2001) o termo “dono” expressa mais uma posição de responsabilidade que propriamente a posse de um bem.

A presença ou circulação em determinados lugares deve ser precedida de pedidos de licença ao “dono”, pois, além do respeito, o contato com seres sobrenaturais em momentos não ritualizados pode ser perigoso. A permanência fica condicionada a uma atitude de respeito às “coisas” e ao compromisso de não “abusar”. Deve-se observar o silêncio, pois, segundo dizem os moradores, “tem bicho que não gosta de muito barulho”.

Um “bicho” pode transformar-se num determinado animal com o intuito de ludibriar o caçador mal intencionado e ambicioso, provocando sua desorientação no interior da floresta. As indicações sobre o adoecimento causado pelo “olho de bicho” estão relacionadas às ações que implicam ou resultam em descumprimento de convenções que orientam como os indivíduos ou o grupo devem portar-se em determinados espaços, horários para circular pelos lugares, a quantidade de animais a serem abatidos na caça ou na pesca. Como sinal de respeito e cumprimento das regulamentações o produto obtido nestas atividades não deve ir além do limite considerado socialmente satisfatório para atender o consumo familiar e os compromissos da reciprocidade com parentes e vizinhos. Outro aspecto revelador da relação pessoal e moral dos homens com os encantados são os termos de tratamento usados pelos ribeirinhos para dirigirem-se a eles chamando-os de “minha mãe”, “meu pai”, “minha vovó”, “meu vovô”, “minha tia”, “meu tio”. Explicam os ribeirinhos que alguns demiurgos, como o

Jurupari e o Mapinguari, “engeram-se” de índios velhos que permaneceram vivendo isolados no interior da floresta. Estas formas de tratamento indicam, suponho, uma apreensão dos encantados como algum antepassado que se “engerou em uma qualidade de bicho”. Acreditam também na transformação destes demiurgos em animais, em “todo tipo de caça do mato”. Por outro lado, os animais ou os “bichos” podem aparecer na “formatura de homem”, como é comum ocorrer com a/o Curupira. Se esta suposição for verdadeira, ela evidencia uma das principais características do perspectivismo, a permutabilidade dos seres mediante a transformação virtual dos corpos.

A seguir, descreverei resumidamente o modo de ser das duas entidades a fim de compará-las e, assim, tentar extrair algum sentido desta comparação.

QUALIDADES DO/A CURUPIRA

A/o Curupira tem sido recorrentemente descrita/o como um ser encantado coberto de pelos e com os pés voltados para traz para desorientar os caçadores. Entretanto, conforme procurarei demonstrar, está pode ser apenas uma das muitas formas que aparece, uma vez que, como outros seres encantados, o Boto por exemplo, possui a capacidade de metamorfosear-se corporalmente. Trata-se de uma entidade pan-amazônica, cuja primeira referência escrita foi feita por Anchieta em 1560, e revela uma notável plasticidade ao incorporar diferentes atributos e formas físicas (KOK, 2001). Galvão (1976) informa que qualquer animal que revele um comportamento estranho pode ser tomado como sendo a/o Curupira. Este ser, além de possuir a capacidade de “engerar-se” na aparência humana, transforma-se também em diferentes espécies de animais de modo a ludibriar um caçador imbuído da intenção de matar além de uma quantidade considerada aceitável ou de estar caçando num período em que há restrições. É capaz também de manifestar-se tanto como pertencente ao gênero masculino quanto ao gênero feminino. Ambigüidade diante da qual é preciso adotar uma atitude prudente. Não disponho, ainda, de dados que indiquem os motivos nem as circunstâncias em que aparece com o corpo de mulher ou de homem.

Reconhecida/o como “dono (a)” da mata e dos animais existentes no seu interior, estabelece regras de acesso a determinados espaços e quantidade de animais de caça que podem ser abatidos. Embora os

regulamentos pautem a relação dos homens com os elementos da “natureza”, é possível estabelecer “contratos” com ela/ele a fim de obter uma caçada mais vantajosa, desde que respeitado um limite considerado equilibrado, a partir do qual o caçador revela “ambição”. Esta noção indica uma atitude de desrespeito aos princípios de reciprocidade seja com os humanos seja com os não-humanos. Nestas circunstâncias, o encantado manifesta-se ao caçador sob a aparência tipicamente humana ou como a figura de um caboclinho híbrido de humano e animal que fala como um humano. Como também conhece as intenções de um caçador pode “engerar-se” na “formatura” de um animal para distraí-lo e conduzi-lo para longe dos animais “não-espiritualizados”. Admoesta-o, ameaça-o de punição, quando não o pune imediatamente, mas também abre a possibilidade de um acordo.

Para ter seu pedido atendido, além de respeitar o “regulamento”, o caçador precisa compromete-se em abater o número de animais definidos no acordo, geralmente realizado em alguma “paragem” no interior da floresta e presentear a/o Curupira com bens de seu agrado, tais como; tabaco, cachaça, perfume, baton, espelho, pente, etc. A presença de produtos do universo feminino explica-se pelo fato de, como indiquei, este ser encantado possuir o poder de manifestar-se tanto como homem quanto como mulher. O não cumprimento dos termos dos regulamentos ou dos acordos implica penalidades. Perda do produto da caça ou a desorientação decorrente da privação de consciência que leva o indivíduo a perder-se na mata são as punições mais freqüentes. Tais restrições ou punições afetam diretamente a subsistência das famílias, sobremaneira o acesso à proteína animal resultante da carne de caça, elemento importante da dieta cabocla, tanto material quanto simbolicamente.

APARÊNCIAS DO IBAMA

Para compreender a analogia que os moradores da Floresta Nacional do Tapajós estabelecem entre o Ibama e o ser denominado de Curupira faz-se necessário descrever como os moradores interagiram com o órgão desde a sua criação através do decreto nº 73.684 de 19.2.1974 (FATHEUER, 1998). Ela foi criada sem qualquer conhecimento prévio por parte dos moradores a respeito das suas implicações sobre o seu modo de vida por nem sequer terem sido

consultados ou informados. A própria definição dos limites da área deu-se de forma aleatória, o que desencadeou uma série de problemas como a presença de uma pequena cidade no seu interior, Aveiros. É importante salientar que à época o órgão, então denominado de Ibdf possuía uma política marcadamente contrária a qualquer respeito aos direitos das populações tradicionais sobre seus territórios. Legalmente uma unidade de conservação de uso direto, como é o caso da Flona, não contempla a presença humana residindo no seu interior, embora permita a exploração empresarial dos recursos madeiros. Com isto, os comunitários passaram a enfrentar diversas restrições em suas atividades de subsistência, especialmente a caça e a agricultura.

Os moradores deram-se conta da nova situação apenas em 1977 quando o órgão passou a desencadear ações no sentido de desapropriá-los e indenizá-los, com o argumento de a área ter sido criada para preservar a natureza. Algumas famílias chegaram a aceitar as propostas do governo federal. As que não aceitaram mobilizaram-se e começaram a desencadear ações no sentido de garantir o seu direito de permanência na área.

Como resultado do movimento visando garantir o direito de permanência, em 1980, os moradores em sistema de mutirão abriram uma picada no interior da floresta, “pico”, demarcando uma faixa limite de 10 Km a partir da margem do rio. Apenas em 1983 a área desta faixa foi aparentemente reconhecida pelo Ibdf, mas sem definir e estabelecer qualquer forma de regularização legal. Em 1991 a marcação de árvores pela Embrapa e pelo Ibama para posterior extração na área da comunidade de Piquiatuba desencadeou uma forte reação por parte dos moradores de uma forma geral que, articulados com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém e de algumas organizações governamentais, reivindicaram uma atitude mais transparente do governo e o reconhecimento dos limites definidos anteriormente como sendo pertencentes às comunidades. Neste mesmo ano descobriu-se a existência de um projeto do ITTO (Organização Internacional de Madeira Tropical) que previa a exploração experimental de 5 mil ha de madeira (FATHEUER, 1998).

A partir de 1993 uma nova forma de relação começa a se estabelecer com a proposta de planejamento e gerenciamento da Flona definido no interior do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil. De acordo com tal proposta abre-se a possibilidade

de uma maior participação da sociedade civil local. Os conflitos foram atenuando-se ao longo do tempo, mas até o momento a regularização fundiária, principal reivindicação das famílias, não foi efetivada. O processo de apaziguamento do conflito e o discurso a ele associado fornecem elementos para que os ribeirinhos apreendam o órgão a partir de categorias locais, especialmente por indicar mudanças de posturas, pelo menos aparentemente.

Não obstante os técnicos do Ibama adotarem uma atitude mais tolerante em relação ao período anterior, continuaram mantendo uma postura legalista quanto ao cumprimento das regulamentações sobre o uso do espaço, sobretudo a derrubada de árvores para abertura de roças, dos recursos naturais e um discurso ambíguo sobre o processo de regularização fundiária. Estas indefinições levaram os moradores a adotarem posturas também ambíguas em relação ao discurso e às ações promovidas pelo instituto. Esta atitude revelava-se, sobretudo, nas diferentes reuniões que foram realizadas para discutir sejam as reivindicações dos moradores sejam as políticas definidas pelo próprio governo. Com a mudança da direção do escritório do Ibama em Santarém e o início da atuação do ProManejo, a ambigüidade parece ter se tornado mais saliente uma vez que de um lado o instituto busca o diálogo e o acordo, mas, por outro, impõem uma série de restrições às atividades produtivas como agricultura e extrativismo madeireiro e não madeireiro e faz uma série de exigências nem sempre aceitas satisfatoriamente pela população. O fato de o cargo passar, em 1996, a ser ocupado por uma mulher vinda de Brasília parece ter motivado uma série de desconfianças, especialmente porque mantinha atitudes funcionais semelhantes as dos homens, ainda que fosse mais aberta ao diálogo.

Mudanças de discursos e ações levam os moradores a adotarem uma atitude desconfiada em relação ao instituto e seus técnicos, mas ao mesmo tempo procurarem manter abertas as condições de interlocução e seguindo, ainda que não integralmente e explicitamente, os "regulamentos do governo". Tal atitude é designada de leseira. Souza (1994) reconhece-a como uma forma de resistência associada à idéia de credulidade absoluta. Discordo desta última parte da explicação, pois me parece que ela indica muito mais uma forma de submissão sagaz que oculta ora uma concordância tácita ora um não entendimento tácito dependendo do contexto e do interlocutor.

Em diferentes oportunidades, especialmente nas conversas fora dos locais onde ocorriam as reuniões, ouvi as pessoas dizerem que o Ibama parece com a/o Curupira porque o “pessoal do Ibama” numa hora aparece de um jeito e em outra aparece diferente. Tais encontros realizados algumas vezes numa das comunidades e outras no escritório do instituto em Santarém tinham por objetivo elaborar o Termo de Ajustamento de Condutas a ser acordado entre os moradores e o órgão, cujo teor define a área das comunidades, as formas de exploração dos recursos naturais, a implementação de projetos de desenvolvimento e a conduta dos moradores no que tange ao uso dos recursos naturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O material etnográfico sugere que estas representações são construídas a partir de uma cosmologia local que admite a transmutabilidade dos corpos dos seres. Considerando que o pensamento ribeirinho admite que os seres podem metamorfosear-se uns nos outros e que também seres animados podem transformam-se em objetos inanimados, é aceitável minha interpretação de que estes ribeirinhos interpretam também o Ibama como uma forma assumida pela/o Curupira. Tal associação decorre de uma série de analogias do comportamento das duas entidades, o que os leva a adotarem uma atitude de suspeita em relação ao instituto uma vez que ele pode ser uma aparência assumida pelo “bicho”. Neste sentido, um órgão público federal apresenta-se como o “engeramento” de um ser com poderes de encantamento diante do qual é conveniente assumir uma atitude de respeito e suspeita, uma vez que não se pode de imediato saber com certeza que tipo de ser manifesta-se diante do sujeito. Se correta, esta interpretação contraria Lins e Silva (1980) que em estudo realizado no planalto santareno indica o desaparecimento das/dos Curupiras como consequência do desmatamento que destruiu o espaço florestal onde habitavam. Isto porque uma outra explicação pode ser possível, ou seja, a de que tenham “engerado-se” em outra qualidade de ser, inclusive numa agência estatal. Além disto, a apreensão do Ibama como uma das possíveis aparências da/o Curupira parece indicar que “a esfera pública aparece assim como uma forma prática da esfera cosmológica” (SAHLINS, 1988: 82). Por outro lado, a associação das duas entidades indica que, em certa medida, a relação dessa população com um órgão

público federal é orientada segundo postulados cosmológicos. Este sistema de pensamento permite, penso eu, que esta população, de um lado, coloque a relação política no interior de um campo semântico que, por lhe ser familiar, proporciona maiores condições de interpretar e avaliar as posturas e discursos de um órgão que se apresentou de forma ambígua desde o seu aparecimento e, de outro, fornece elementos para orientarem suas próprias estratégias diante das novas conjunturas.

BIBLIOGRAFIA

- CARVALHO, M. 1993. *An invisible universe of evil: supernatural malevolence and personal experience among amazon peasant*. Dissertação de Doutorado. San Diego: University of California.
- DA MATTA, R. 1995. "Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações. In: *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DA MATTA, R. e SOÁREZ, E. 1999. *Águias, burros e borboletas: um estudo antropológico do jogo do bicho*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUARTE, L. F. D. 1998. "Pessoa e dor no Ocidente". *Horizontes Antropológicos*. Ano 4, N. 9: 13-28.
- DUMONT, L. 1993. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ÉRIKSON, P. 2000. "'T', 'UUU', 'SHHH': gritos, sexo e metamorfose entre os Matis (Amazônia Brasileira). *Mana*. 6(2): 37-64.
- FATHEUER, T. 1998. "A Floresta Nacional do Tapajós – participação para o desenvolvimento sustentável?". In: LEROY, J. P. SOARES, M. C. C. *Bancos multilaterais e desenvolvimento participativo no Brasil: dilemas e desafios*. Rio de Janeiro: FASE/IBASE.
- GALVÃO, E. 1976. *Santos e visagens*. São Paulo: Ed. Nacional/INL.
- LIMA, D. de M. 1999. "A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. Belém, 2 (2): 5-32.
- _____. 1992. *The social category caboclo: the history social organization, identity and outsider's social classification of rural population of an Amazonian region (the Middle Solimões)*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge.

- LINS E SILVA, T. 1980. *Os Curupira foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica*. Dissertação de Mestrado Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- LOUREIRO, J. J. P. 1995. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP.
- LUNA, L. E. 2002. “Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural”. In: LABATE, B. C. ARAÚJO, W. S. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: FAPESP/Mercado de Letras.
- MAUÉS, R. H. 1994. “Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia”. In: ALVES, P. C. e MINAYO, M. C. S. *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- MURRIETA, R. 2001. “Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 4 (2): 39-88, 2001.
- NUNGENT, S. 1993. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg.
- OVERING, J. 1995. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. *Mana* 1(1): 107-140.
- PARKER, E. 1985. “Cabocclization: transformation of the Amerindian in Amazonia, 1615 –1800”. In: PARKER, E (ed.) *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Studies in Third World Societies, v 32, Virginia.
- QUEIROZ, R. C. 2000. *Multinaturalismo x Multiculturalismo na Estação Ecológica da Jurúia*. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de pesquisa 3: Conflitos socioambientais e unidades de conservação.
- RIVIÈRE, P. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*. 38 (1): 191 –203.
- SAHLINS, M. 1999. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (parte II)”. *Mana* 3 (2): 103 –150.
- _____. 1988. *Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do “sistema mundial”*. In: Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia. Campinas.
- SLATER, C. 2001. *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE.

- SMITH, N. 1996. *The enchanted amazon rainforest: stories from a vanishing world*. Gainesville: University Press of Florida.
- SOUZA, M. 1994. "Representação regional. Cabanagem e leseira: "só é elite quem age contra os interesses da região". In: D'INCAO, M. A. e SILVEIRA, I. M. *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG.
- TAUSSIG, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naif.
- WAGLEY, C. 1988. *Uma comunidade amazônica*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp.
- WAWZYNIAK, J. V. 2001. *Resgate de mitos, lendas, contos e histórias e transformação deste material para divulgação*. Santarém: ProManejo/IBAMA.

NOTAS

¹Este artigo é uma versão do trabalho apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul no GT Antropologia do Estado, coordenado por Piero de Camargo Leirner e Cimea Bevilaqua. Florianópolis, 30 de dezembro de 2003.

² Professor do Departamento de Ciências Sociais/ UEL.

³ De acordo com Murrieta (2001: 43), usarei o termo caboclo para "usufruir da sua utilidade analítica", sem atribuir-lhe qualquer caráter de identidade étnica. Uma revisão crítica do termo caboclo como categoria de classificação social da população rural amazônica de ocupação histórica pode ser encontrada no trabalho de Lima (1999, 1992)