

O HOMEM BRANCO E O BOTO: O ENCONTRO COLONIAL EM NARRATIVAS DE ENCANTAMENTO E TRANSFORMAÇÃO (MÉDIO RIO SOLIMÕES, AMAZONAS)

DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA

RESUMO

O artigo apresenta as narrativas sobre botos que se transformam em homens, ouvidas principalmente na Amazônia, como um registro do encontro colonial. A equivalência entre o boto e um homem branco que seduz mulheres nativas mostra a presença desse tema nas narrativas. A análise explora o ponto de vista dos enunciadore, que relatam os acontecimentos como reais. As narrativas tratam de experiências pessoais, mas são tidas popularmente como “lendas”. Essa equivocação é vista como resultado da tensão entre modos distintos de definir o mundo— o perspectivismo ameríndio e a nossa ontologia naturalista. As narrativas sobre botos são analisadas como uma expressão do encontro entre essas diferentes formas de simbolização, seguida de uma discussão a respeito das consequências de uma tradução direta, incluindo a questão posta pelas próprias narrativas sobre a possibilidade de esse encontro resultar em comunicação.

PALAVRAS - CHAVE

Boto encantado, encontro colonial, perspectivismo, Amazônia.

INTRODUÇÃO¹

É comum encontrar referências à “lenda do boto” em artigos sobre a cultura popular amazônica para compor — com o curupira, a matinta pereira, a iara, o mapinguari —, um retrato exótico e selvagem da região. Neste artigo, trato a “lenda do boto” de outro modo e argumento que é possível entendê-la como sendo a tradução simplificada de narrativas que têm como pano de fundo a história da colonização da Amazônia. Mas ao invés de tratar de fatos e cronologia de eventos, proponho tomar as narrativas sobre o boto como uma história original da população não indígena da Amazônia, hoje mais conhecida como ribeirinha. São histórias originais tanto por serem singulares como por tratarem da origem dessa população.

Selecionei três apresentações da “lenda” de uma entrada na internet pelo Google. Uma de divulgação do governo do Pará, uma da seção *teen* do IBGE e a terceira da Wikipédia em português. A do governo do Pará está abaixo; as outras estão em anexo e foram incluídas apenas para ilustrar o alcance dessa descrição em forma de lenda.

O BOTO



Ilustração: Antônio Elielson Sousa da Rocha

Conta a lenda que o Boto, peixe (*sic*) encontrado nos rios da Amazônia, se transforma em um belo e elegante rapaz durante a noite, quando sai das águas à

¹ Agradeço ao IDSM-MCTI pelo apoio para a realização de viagens de campo em 2005 e 2009, a Ray Troll por permitir a reprodução de suas pinturas, e aos moradores da Vila Alencar, pela amizade e confiança.

conquista das moças. Elas não resistem à sua beleza e simpatia e caem de amores por ele. O Boto também é considerado protetor das mulheres, pois quando ocorre algum naufrágio em uma embarcação em que o boto esteja por perto, ele salva a vida das mesmas empurrando-as para as margens dos rios.

As mulheres são conquistadas pelo boto às margens dos rios, quando vão tomar banho ou mesmo nas festas realizadas nas cidades próximas aos rios. Os Botos vão aos bailes e dançam alegremente com elas, que logo se envolvem com seus galanteios e não desconfiam de nada. Se apaixonam e engravidam deste rapaz. É por esta razão que ao Boto é atribuída a paternidade de todos os filhos de mães solteiras.

O Boto anda sempre de chapéu, pois dizem que de sua cabeça exala um forte cheiro de peixe. Quando chega à festa geralmente é desconhecido de todos, mas logo consegue conquistar uma moça bonita e com ela dança a noite inteira. Porém, antes que o dia amanheça, ele vai embora sem que ninguém o veja mergulhando no rio.

O Boto - “Dom Juan” das águas - é figura popular do folclore amazônico. É o mesmo golfinho da Europa e da Ásia (*sic*). (PARÁ. Governo do Estado do Pará. *O Boto*. Pará. Disponível em: <<http://www.cdpara.pa.gov.br/boto.php>>. Acesso em 03 fev. 2013).

Os textos que apresentam o boto como uma lenda do folclore amazônico descrevem-no como um animal que se transforma em um belo homem branco que seduz as mulheres – “um Don Juan das águas”. Raramente reconhecem que esse enredo é uma síntese, baseada em uma compreensão literal e simplificada, de relatos particulares de encontros envolvendo o narrador ou pessoas conhecidas e botos encantados. Nesses encontros, o boto assume a forma de um homem branco que seduza pessoa para o seu mundo. Reproduzimos, como lenda, narrativas de acontecimentos que não podemos considerar verdadeiros porque partem de premissas inaceitáveis do que é possível acontecer no mundo real. Ao contrário da forma sintética de apreender as histórias, as narrativas particulares tratam de episódios vividos — acontecimentos, ocorrências e fatos —, e não de uma crença folclórica. Podem ser escutadas mais facilmente de moradores de áreas ribeirinhas, mas também nas cidades e, em geral, mas não necessariamente, são contadas por pessoas com baixa escolaridade.

O recorte sociológico é um dado importante, porque a distância dos narradores em relação ao cânone sociocultural estabelecido cria uma barreira contra a possibilidade de aceitarmos um modo diferente de definir o real. Já a síntese das narrativas em um enredo simplificado, como uma estória, permite suspender a descrença e aceitá-la como um elemento do folclore amazônico. A concessão é feita pelas mesmas razões hierárquicas: por ser uma expressão cultural de origem sociocultural inferior – de primitivos, ingênuos ou ignorantes.

A desigualdade de poder cultural caracteriza o contexto em que se confrontam duas formas de simbolização – a que pode ser chamada “tradicional amazônica” (por falta de identificação própria) e a “branca”, como a elite educada e ocidental é conhecida

na Amazônia. Outra dificuldade para compreender as narrativas de encantamento é o fato de não haver nenhuma fronteira demarcando um coletivo e um núcleo de simbolização ao qual se pudesse identificar “uma cultura”, diferente e particular. Os narradores não têm nenhuma denominação específica – são amazonenses, paraenses, amapaenses, tefeenses... Falam o português, são cidadãos brasileiros, tem acesso à televisão e não estão isolados do mercado. Há alguma referência aos “caboclos”, ou à cultura cabocla, mas esta é outra maneira de formular uma explicação inteligível em nossos próprios termos (Lima 1999). Por outro lado, a faculdade de vivenciar encontros com seres encantados, ou a disposição para acreditar na veracidade das narrativas sobre tais encontros, pode separar de modo absoluto pessoas que, em outros assuntos, podem estar como que “do mesmo lado”.

Identificar o tema do contato nessas narrativas implica perceber uma historicidade própria, como sugere a tese de Marshall Sahlins (1990). A equivalência entre o boto e o homem branco é a expressão visível desse tema, reafirmada pela roupa branca, assim como o tópico da sedução e da abdução de mulheres nativas, ou a sua conquista. O encontro também pode se dar entre um homem nativo e uma mulher branca, descrita como tendo cabelos louros, olhos claros e vestindo roupa branca. Uma visão pessimista sobre o contato é dada pela mensagem de perigo, de risco de abdução de indivíduos para outro mundo – a cidade submersa do encante, ou “o mundo do fundo”. Ela é formulada por meio de conceitos ameríndios de transformação de corpos, ou de o “boto virando gente”. O fato de serem contadas como relatos de experiências vividas, mas apreendidas popularmente como lenda, expressa a tensão entre o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996; 2002b; 2004a; 2004b; 2011) e a nossa ontologia.

Ainda que as narrativas enfrentem um contexto desfavorável de dominação cultural, a sua estrutura de validação garantiu ao perspectivismo ameríndio poder para resistir a mais de 500 anos de iminência de extinção. Como discuto abaixo, é possível ver, nesse refúgio de expressão do perspectivismo, as próprias narrativas especularem sobre a possibilidade do encontro entre as duas formas de simbolização resultar em comunicação.

Ao chamar atenção para esse poder de resistência, minha intenção é mostrar que as narrativas exprimem uma instância particular de “comparação do incomensurável” (Viveiros de Castro 2007: 215), ao articularem domínios culturais que operam com premissas ontológicas incompatíveis. Embora de modo preliminar, e mais propositivo do que conclusivo, argumento que a inteligibilidade das narrativas exige uma disposição para reconhecer a diferença entre essas premissas, seguindo a proposta de Viveiros de Castro (2002a; 2004b) de controlar o modo como é feita a tradução antropológica de conceitos nativos.

O MUNDO DO ENCANTE, OS ENCANTADOS E A CIDADE ENCANTADA



“The Encante”, © Ray Troll, 2004

As histórias sobre os botos pertencem a uma construção cosmológica mais extensa, porém frouxa. Têm como base a noção de encanto — os seres encantados e o lugar onde vivem, a cidade do fundo —, que configura uma ontologia própria.

Os encantados são seres dotados do poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas. Costumam aparecer em festas e seduzir as moças com quem dançam². Apesar de não serem claramente malignos (mas sim *malinos*, uma expressão amazônica próxima do sentido de travesso ou traquina), os botos representam perigo porque podem atrair a pessoa para a cidade do encanto, onde moram, descrita como muito iluminada e magnífica, localizada no fundo do rio.

“O mundo do fundo existe por baixo da capa de água que o encobre”, explicou o Sr. Antenor, 65 anos, da comunidade Vila Alencar, no Médio Rio Solimões (fevereiro 2009). Apontando para o rio, disse: “essa água que vemos é só uma capa. Para baixo é só cidade...É outro mundo, com sol inclusive. Na cidade, os botos vivem como pessoas”.

A localização da cidade que apontou é precisa. Fica na boca do Rio Japurá, na confluência com o Rio Solimões, no estado do Amazonas. Na margem esquerda do Solimões está a comunidade de Seu Antenor, e na margem esquerda do Japurá, a

2 Outra forma animal, além do boto, é a cobra grande, que pode se apresentar como um navio encantado, muitas vezes carregado de mercadorias – um signo importante nas narrativas de contato de povos ameríndios (Albert e Ramos 2002). A cobra grande, como o boto, é considerada um animal que pode ou não ser um encantado. Mas, ao contrário do boto, os biólogos negam a existência da cobra grande. Também discordam dos ribeirinhos a respeito da existência de uma espécie de onça aquática, a onça d’água.

comunidade Caburini. A Foz do Japurá é conhecida como lugar de uma cidade do encanto. Seu Afonso, 59 anos, cunhado de Antenor, explicou: “é uma grande sala de encantado, porque o rebojo é muito grande. Os botos fazem grande cardume, eles moram lá”.

Seu Antenor já foi para o fundo, mas muito rapidamente. Foi puxado por um vulto feminino que se sentou atrás dele em sua canoa. Descreveu ter visto uma porta quando estava no fundo, mas não entrou. Em 2007, seu sobrinho Tino, de 18 anos, ficou horas desaparecido depois de ter ido tomar banho na beira. Seus pais, Afonso e Benta (58 anos), relataram que ele tinha sido abduzido por uma mulher branca.

O relato mais famoso nessa região do Solimões envolve Lázaro, 43 anos, casado com Edineuza, 38 anos, sobrinha de Antenor. Ele é de Caburini e ela é da Vila Alencar, onde os dois moram. Os moradores das duas comunidades são aparentados e há muitos casamentos entre eles. Vila Alencar possui 156 moradores e Caburini, 99. O relato da abdução de Lázaro é conhecido por todos, mas ele mesmo não fala sobre o assunto. Depois de sua cura, tornou-se um curador famoso, um *sacaca*. Quando foi para o fundo tinha 17 anos. Seu desaparecimento e retorno foram testemunhados por moradores do Caburini e da Vila Alencar. Como em outros casos de retorno, teve que passar por um tratamento para evitar que voltasse para o encanto, pois se sentia atraído para a água. Seu pai o levou para o Rio Juruá, onde teve outras experiências e desenvolveu o dom da cura.

Há uma descrição do mundo do fundo na tese de doutorado de Alencar (2002), feita por Gedalva, moradora da comunidade São João, também na região do Médio Rio Solimões:

É muito lindo, lindo, lindo. Lá no fundo d'água é mais bonito do que aqui em cima da terra, Deus me livre! Porque lá é claro todo tempo. É assim como uma cidade mesmo, grande assim. Como aqui de noite, assim, quando acende um motor de luz que clareia... Lá não tem mato não, é limpo mesmo. O porão do Solimões é limpo. Tem canto que não tem nem pau... As casas deles não são como as nossas aqui em cima não. A casa deles é bonito mesmo... tem canto que a gente chega e está assim como a gente, e tem canto que só está aqueles bichos assim virando em cobra, boto, em tudo quanto é de bicho. Tem tartaruga, tem todos aqueles bichos de casco, a gente vê no fundo da água quando a gente vai. (Alencar2002: 202)

Na cidade do fundo, quem aceitar as ofertas de comida ou de sexo também se torna um encantado. Lázaro pôde voltar porque não aceitou comida. Dona Nila, 102 anos, natural do Japurá e residente em Tefé, me relatou sua experiência com emoção:

A cidade de lá não é como aqui não. A cidade de lá é diferente... não tem mato. Lá tem tudo. Só quem me fez voltar de lá foi um caju desse tamanho. Enorme. Mas isso já faz muitos anos. Fui. Só que eu fui, quando completou as horas, voltei. (...) O homem me levou. O homem que foi me chamar disse:

– Nós vamos descer aqui.

Até que eu descí por aquela escada. Descí. (...) Aí eles me disseram que tem a porta. Só abre a porta quando eles querem levar mesmo. (...) Quando cheguei lá, fui atrás dele. Ele foi me levando:

- Vam’bora, vam’bora.
- Pra onde nós vamos?
- Vamos escutar o sabiá cantar.

(Diz-que...).

Era bonito aquele campo. Pra lá tinha muita casa, fruteira bonita. Eu estava com fome quando aconteceu isso. Ora, não tinha comido! Aí que eu me agradei daquele caju. Andei muito. Passei pelo cajueiro.

- Me dê o caju?
- Pode apanhar o caju, mas se comer não volta mais.

Mas oh, o caju... Não me esqueço daquele caju. Era um cajuzão e estava amarelinho!” (Tefé, julho 2005. Retorno à referência ao caju abaixo, por isso o negrito).

Alencar apresenta o relato feito pelo Sr. Manuel e a esposa Santina, moradores de São João, de um conhecido que foi encantado, mas retornou. Como nos outros casos, seu retorno só foi possível porque não aceitou a oferta de alimentos e depois de voltar, a intervenção de um pajé forte, um *sacaca*, o curou.

“Ele morava na cidade que nós morava. Na época que eu vivi lá eu tinha dez anos e ele tinha uns 25 anos, esse rapaz. Ele foi só uma vez e voltou. Ele disse que estava na beira tomando banho e quando deu fé, o bicho pegou na perna dele e carregou para o fundo. Aí, para liberarem ele do fundo, (...) o pai dele foi atrás de um *sacaqueiro*, e foi esse velho que curou. Eu sei que ele fez um trabalho lá, fez umas orações num barro lá, aí mandou jogar, meia-noite, lá no meio do remanso aquele barro. Desde essa vez, até hoje, nunca mais boto boiou perto dele. Afastou tudo. Ficou um sujeito normal (...) Três dias [ele ficou lá](...) Tudo vinha pra ele, aquelas coisas cheirosas, que via assim e dava aquela vontade. Aquela comida linda, cheirosa, aquela carne assada, era bife, era tudo que vinha assim pra ele. Ela [a mulher do encanto], botando assim, naquelas lindas mesas e chamando ele pra comer com eles (...).Tudo que aparecia lá ele não quis nenhuma vez. Mas ele só não ficou porque não comeu nada. Mas se ele comesse mesmo, ou bebesse uma coisinha de nada, aí pronto. Não vem mais nunca!” (Alencar 2002: 209).

Na explicação dada a Alencar por Santina, a metamorfose de encantados é pensada como uma troca de roupas, ou de “capas”.

Eu acho que eles se viram assim num bicho, mas é como se fosse uma capa que eles se metem dentro. E quando é assim, para eles se aparecer nas vistas de nós, eles deixam a capa e vêm em cima da água. Quando eles voltam lá para o fundo, aí eles tornam a pegar aquela capa e veste. (Alencar 2002: 213)



Disponível em: <<http://www.terrabrasileira.net/folclore/regioes/3contos/boto.html>>

Perguntei para Dona Nila sobre a capa e ela confirmou, porém com uma explicação diferente sobre o seu uso no fundo.

“Aquilo que a gente vê, é uma capa. Quando tira, sai uma mulher, sai um homem. A capa é o bicho. A gente está igual à gente aqui ó. Bonitos e feios, crianças, e velhos e velhas. Todos.”(Tefé, julho 2005).

O corpo visível do animal é uma capa; a capa-animal veste um corpo humano, com variações físicas iguais às nossas. Corpos que variam em idade, beleza e sexo.

Esses depoimentos dão mostra da presença viva do mundo do encanto na paisagem do Solimões. Também expõem, por contraste, a dificuldade de enquadrá-los nas nossas premissas sobre o que é possível acontecer no mundo real.

A transformação de corpos, a capa encobrindo o humano, a produção do corpo pelo compartilhamento de substâncias, a cura xamânica e vários outros temas presentes nas narrativas de encantados apontam para as cosmologias ameríndias, certamente a sua referência de origem (cf. Ârhem 1993; Lima 1996; Viveiros de Castro 1996, 2002b; Vilaça 2000; Gow 1993, 2001, 2003, entre outros). Mesmo assim é preciso notar a forma da mediação dos conceitos ameríndios para o português, a começar pelo próprio termo “encante”, do latim *incantare*, ligado a feitiço, recitação de palavras mágicas e sedução. A floresta encantada, o príncipe encantado em sapo e outros são referências europeias para a cidade submersa e os seres metamórficos dessa cosmologia amazônica. Tal como na citação da lenda vista acima, em que o boto é apresentado como “Don Juan”, a transição de um sistema simbólico a outro faz empréstimos culturais para estabelecer associações

e facilitar a compreensão.

Ao mesmo tempo em que traduzem conceitos para torná-los inteligíveis, as equivalências europeias produzem um afastamento dos significados enunciados pela cosmologia ameríndia, caracterizando as narrativas do boto, e dos encantados de modo geral, por uma tensão permanente entre as formas ocidental e ameríndia de simbolização, pois uma forma está sempre a querer se dizer através da outra.

As cosmologias ameríndias têm uma concepção mais extensa das qualidades que definimos como “humanas” de agência, subjetividade, consciência, alma e perspectiva (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996). Viveiros de Castro chamou de perspectivismo a compreensão ameríndia de que os humanos e outros seres vivos compartilham a mesma cultura, no sentido de serem todos sujeitos em potencial. A qualidade perspectiva está principalmente nas espécies de animais com as quais os ameríndios estabelecem relações de troca do tipo presa-predador. A esses animais são atribuídos modos de vida iguais aos dos ameríndios, com a diferença de que nem os humanos nem os animais podem normalmente perceber sua identidade, mas se veem de modos distintos porque a diferença entre os seus corpos assim determina. Pessoas e animais se opõem pelas faculdades distintas de seus corpos, mas cada um vê a si mesmo, seus corpos, alimentos e adornos como os ameríndios se veem.

Como mostrou Viveiros de Castro (1996; 2002b), os ameríndios, ao contrário de nós, atribuem uma unidade cultural a humanos e animais (“cultura sendo a natureza do sujeito”), e uma multiplicidade de naturezas, de corpos e capacidades perspectivas (“natureza sendo a forma corporal do Outro”), pois é a partir das diferenças de corpos que as alteridades são percebidas. Para nós, a natureza é uma só e aproxima humanos e animais; o que nos diferencia dos animais é a cultura. Para eles, a cultura é uma só e o que afasta humanos e animais são seus corpos, suas naturezas diversas. Viveiros de Castro resume o contraste, denominando de *multinaturalismo* a visão ameríndia e *multiculturalismo*, a nossa.

Mas, esta é a especificidade e a particularidade das histórias de botos e as questões que elas levantam: se na cosmologia ameríndia os diferentes tipos de gente não se reconhecem nas suas formas humanas senão em ocasiões excepcionais (como no encontro solitário entre um caçador e sua presa), ou no caso dos pajés, porque podem efetivar a comunicação pela metamorfose de seus próprios corpos, o que dizer do caso em que qualquer humano pode, involuntariamente, encontrar-se com um boto encantado na sua forma de homem (ou mulher) branco? Se, como espero mostrar, o tema das narrativas for uma resposta, em termos ameríndios, ao choque do contato, e constituir um registro histórico desse contato, em que plano da sua cosmologia os homens brancos estariam situados? E como é visto o resultado dessa comunicação? Por que a alteridade dos brancos, pensada em termos de diferença de corpos, é relacionada especificamente ao boto? Que modelo de predação estaria sendo apontado?

O reconhecimento da presença de um referencial perspectivista nas narrativas do encanto suscita inúmeras questões discutidas pela etnologia brasileira contemporânea. A qualidade subjetiva do animal é evocada de modo particularmente eficiente pelo boto, cuja agência e capacidade de comunicação com humanos são universalmente reconhecidas. A espécie dos botos é, por esse motivo, particularmente eficiente para transmitir o enunciado ameríndio em uma situação de confronto com um modo de simbolização distinto e dominante. Os botos, comopajés e como homens brancos, ocupam uma posição superior na ordem cosmológica anunciada.

AS NARRATIVAS E SUA TRADUÇÃO

As histórias dos encantados têm como base relatos de episódios vividos, nos quais o personagem principal é sempre uma pessoa conhecida, ou o próprio narrador. A estrutura da narrativa combina uma experiência particular e as referências convencionais desse modo de simbolização – os encantados, a cidade, o navio, o homem branco, a festa, a sedução e a abdução. Não só as narrativas particulares como também o enredo sintético da lenda e a análise que proponho se valem dessas convenções.

Depois do trabalho pioneiro de Eduardo Galvão (1955), seguido por Heraldo Maués (1990; 1999; 2008), a mais extensa apresentação de narrativas de encontros com encantados na Amazônia é de Candace Slater no livro *A Dança dos Botos* (1994). Baseado em trabalho de campo longo e rigoroso realizado nas cidades e arredores de Parintins, Carauari, Macapá e Porto Velho, resultando em mais de 200 horas de gravações, o livro destaca 42 narrativas, além de incluir trechos de outras. Para organizar a discussão, as narrativas são agrupadas com base em três qualidades do boto: o boto como encantado, o boto como amante e o boto como homem branco. Para meu argumento, no entanto, é preciso manter os três atributos reunidos. Reproduzo duas narrativas coletadas por Slater. São relatos de acontecimentos, dirigidos à própria autora, contados por uma senhora de 75 anos, natural do interior do Pará e residente em Parintins, e por uma mulher de 19 anos, natural de Parintins. Ambas casadas e donas de casa; a primeira sem educação formal, a segunda com instrução primária (Slater 1994: 187-189).

Aí, apareceu lá na beira um rapaz muito bonito. Era Boto, né? Mas em forma de homem, aquele homem bonito. Ai, ele queria que eu fosse para o fundo com ele. Queria que eu fosse a mulher dele, disse que dava muita riqueza, muita coisa boa para mim. Que ele morava numa casa muitíssimo bonita, né? Que ele era tipo conde; a senhora já ouviu falar em conde, Dona Cândida? Pois é, ele era conde e eu queria, queria sim. Só que eu tinha os meus filhinhos ainda pequeninhos, e não dava para mim... (Slater 1994: 277).

“Olhe, cada vez eu ia lá na beira, apareciam aqueles Botos, puxando conversa comigo. Achei tudo esquisito, me davam muito medo. Me convidaram para entrar na água, conhecer a cidade deles no fundo. Logo depois, comecei a ter muita dor de cabeça, não dava para eu comer, não dormia nada. (...). Por fim, (meu esposo) me levou para um pajé daqui. Esse falou para ele que eu tinha o espírito fraco. Se eu ficasse lá, o Boto me levava para o fundo do rio e não voltava mais. Assim que ainda estou aqui em Parintins...” (Slater 1994: 277-278)³.

Esses poucos exemplos não esgotam a amplitude de variações nas histórias de encontros com o boto. Mesmo assim, permitem inferir que uma base convencional-coletiva é o ponto de apoio para uma variada gama de experiências individuais. O núcleo de base do enredo, formado pela sequência homem branco –boto – sedução – encantamento, admite diversas interpretações, e concordo com Slater quando diz que as narrativas tratam do risco da perda de si, pois se transformar em encantado significa perder os laços sociais que definem o indivíduo. O encantamento implica romper com todos os vínculos sociais para viver uma aventura em outro mundo, correndo-se o risco de não voltar.

Mas para acessar o significado dessa experiência para os ribeirinhos é preciso ultrapassar nossas convenções interpretativas e considerar as premissas ontológicas que validam a realidade vivida por eles. O perspectivismo ameríndio –segundo a síntese teórica desenvolvida por Viveiros de Castro(*op.cit.*) –oferece uma chave para acessar realidades e disposições incompreensíveis nos nossos termos. As implicações teóricas do perspectivismo ameríndio são abrangentes e alcançam a própria prática antropológica, como mostrou Viveiros de Castro (2004b) quando propôs que a antropologia deixe de ser um exercício de tradução baseado na comparação direta de linguagens diferentes e passe a “comparar as comparações”, a dos nativos e as antropológicas. Sugere uma comparação antropológica que controle “instâncias de equivocação” a fim de garantir a fidelidade dos conceitos da linguagem de origem e reconstituir a intenção original da antropologia nativa sobre a qual se escreve. Essas proposições inspiraram meu exercício de tradução das narrativas de encantamento, ainda que a expressão do perspectivismo entre os ribeirinhos – centrada nas conexões com o mundo dos encantados – apresente uma expressão mais restrita e tênue em comparação com a sua abrangência na cosmologia ameríndia.

No perspectivismo ameríndio, como Viveiros de Castro mostrou, as representações culturais são atribuições universais; todo corpo que possui capacidade subjetiva se relaciona com o mundo por meio das mesmas representações. O modo como os conceitos são relacionados a referenciais concretos varia de acordo com a natureza de cada de corpo – seus *habitus* e afetos. Por conseguinte, embora corpos diferentes vejam o mundo do mesmo modo, o que veem como “a mesma coisa” não é coincidente.

3 As citações são da tradução para o português: *A Festa do Boto*, publicada pela Funarte em 2001.

Tais premissas ontológicas determinam a separação de espécies animais em termos de naturezas-mundos distintas. Mesmo que cada uma viva subjetivamente de modo igual, não há correspondência direta entre os mundos em que vivem. Em tal realidade de relativismo cultural dá lugar a um relativismo natural – o que requer de nós um esforço de compreensão difícil de realizar.

Where we see a muddy salt-lick on a river bank, tapirs see their big ceremonial house, and so on. Such difference of perspective—not a plurality of views of a single world, but a single view of different worlds—cannot derive from the soul, since the latter is the common original ground of being. Rather, such difference is located in the bodily differences between species, for the body and its affections (in Spinoza’s sense, the body’s capacities to affect and be affected by other bodies) is the site and instrument of ontological differentiation and referential disjunction. (Viveiros de Castro 2004b: 4).

A cosmovisão perspectivista direciona a atenção para a diferença entre os corpos; leva os ameríndios a se interessarem pelos processos de fabricação de cada corpo animal, pois as diferenças são responsáveis pela constituição de suas naturezas-mundos particulares. Em termos reflexivos, acarreta na necessidade de identificar, por comparação, os domínios relacionais produzidos pelas capacidades de cada corpo específico. Essa atenção dá origem a uma antropologia nativa preocupada em controlar instâncias de equivocação para poder perceber aparências enganadoras, quando as coisas não são o que parecem ser. O exercício de comparar os domínios relacionais de cada corpo específico é uma maneira de antecipar o perigo de entrar na natureza-mundo de outro animal e confundir os objetos “deles” pelos “seus”. Controlando a equivocação é possível identificar “coisas homônimas”, que aparentam o que são do ponto de vista de outros corpos, em seus outros mundos.

A experiência narrada por Dona Nila ilustra bem a importância do exercício comparativo: “– quem me fez voltar foi um caju”, disse logo no começo do seu depoimento. Enfatizou a sua atração por um lindo caju porque esse foi o maior perigo pelo qual passou. Não tinha como saber o quê, naquele mundo submerso, estaria vendo como caju. Na sua experiência de descer ao mundo do encanto, comer aquele caju implicaria assumir o ponto de vista dos encantados. A ingestão teria efeito transformativo sobre o seu corpo e a sequestraria para o encanto. A sua recusa (influenciada pelo aviso dado por seu abductor) foi, segundo ela, “quem a fez voltar”.

Com essas premissas ontológicas, o perspectivismo ameríndio produz um modo de relação interespecífico baseado na “desconfiança”. É preciso prestar atenção às aparências e investigar a quem elas pertencem. As narrativas do boto tratam dessa preocupação em relação ao homem branco, que se apresenta vestido a caráter. A pergunta de fundo é: o que é essa aparência?

Viveiros de Castro (2011: 903) chama atenção para as condições em que a equivocação é percebida. A revelação se dá em um encontro acidental entre um humano e um animal, como no caso dos ribeirinhos com um encantado, quando é possível notar que as capacidades dos corpos, portanto as suas “naturezas”, diferem. Sendo o mundo do encanto um lugar de “espécies de gente diferentes” é preciso se manter em alerta para não travar relações de comensalidade ou sexualidade naquele domínio relacional que não é o seu. Ser enganado por esse outro mundo pode levar a uma “perda de si”, à adoção do ponto de vista da alteridade, caso o engano seja literalmente consumado (como nota Viveiros de Castro *op. cit.*, não é possível adotar dois pontos de vista ao mesmo tempo, a não ser por meio da transformação do corpo). Slater percebeu esse perigo, ao concluir que o encantamento trata do risco de perda de si.

Mas com a teoria do perspectivismo é possível especificar o contexto em que se dá a perda de subjetividade e nos aproximarmos do significado próprio do encantamento. Traduzir diretamente as narrativas de encantamento com nossa linguagem conceitual produz o equívoco de não alcançar o significado do enunciado de origem. Segundo Viveiros de Castro (2004b), as linguagens conceituais são separadas por um “espaço de equivocação”. A tradução deve se colocar nesse espaço para enfatizar o equívoco, mas não para desfazê-lo – “desvendar o espaço que existe entre linguagens conceituais em contato, e não escondê-lo” (*op. cit.*: 10). No perspectivismo ameríndio, cada espécie de corpo produz uma natureza-mundo própria em que as noções são compartilhadas e a comunicação é livre; entre esses domínios específicos a “tradução” trata do reconhecimento de homônimas, ou o “controle da equivocação”, na expressão de Viveiros de Castro. Como o caju para D. Nila. Não se trata de saber qual é seu significado para os encantados. Nessa definição de mundo, o caju é universal. A fruta é a mesma para todos os sujeitos, encantados ou não. O que importa é saber se o que cada um vê como caju se refere ao mesmo correlativo objetivo. Do mesmo modo, controlar a equivocação é diferente de interpretar o homem branco metaforicamente. Relacionar o homem branco ao boto nessa linguagem – situá-lo enfaticamente no mundo do encanto – é expressar uma diferença ontológica por meio de um enunciado sobre o corpo. É dizer “o homem branco é outro”.

O exemplo apresentado por Viveiros de Castro do quiproquó envolvendo a tradução para o português da palavra kaxinawá *txai* por *irmão* ilustra bem a necessidade de mudar o paradigma de tradução, com a vantagem de fazer referência a uma situação familiar (Viveiros de Castro 2004b:17 *passim*). O equívoco nesse caso envolve a diferença entre as definições de relacionalidade nos dois idiomas de parentesco, o nosso e o deles.

No nosso idioma de parentesco, damos prioridade à consanguinidade. Nosso protótipo de relação é a ligação entre irmãos, e projetamos a fraternidade como um ideal para a humanidade. Irmãos compartilham uma mesma ascendência; são filhos dos mesmos pais e, por extensão, compartilham a mesma linhagem ancestral. Nesse

universo de referência, os termos mediadores da relação de parentesco (pai, mãe, avós, etc.) são os mesmos para todos. Por contraste, o idioma de parentesco dos Kaxinawá é centrado na afinidade, uma relação de parentesco gerada por uma aliança conjugal. Seu modelo de relação são os cunhados, pessoas ligadas por uma mulher com a qual cada um possui uma relação diferente: é irmã para um e esposa para o outro. Nesse modelo, a mediação institui uma diferença de perspectiva. A relação tem como base um termo que é transformado em “coisas diferentes”. Para as pessoas relacionadas como *txai*, o termo mediador não é um referencial de identidade tal como os pais são para irmãos, mas de diferenciação: a relação é fraternal para um e conjugal para o outro (*ibidem*).

A tradução de *txai* por irmão ignora a diferença entre esses idiomas de parentesco. Enquanto os Kaxinawá partem da constatação de que toda relação de afinidade estabelece uma diferença de perspectiva e adotam essa relacionalidade perspectivista como modelo de relação interpessoal, nosso protótipo de relacionalidade é a identidade consanguínea. Usamos a metáfora da irmandade para firmar relacionamentos com base nos ideais de igualdade e fraternidade. Quando os Kaxinawá usam o vocativo *txai*, estão fazendo referência ao termo de afinidade cunhado (ou primo cruzado), o vocativo metafórico usado para incorporar estrangeiros ao seu universo de relações.

A referência ao idioma da afinidade nos ajuda a imaginar uma realidade que comporta “muitas naturezas”. A multiplicidade pode ser compreendida como uma extensão objetiva do modelo de afinidade segundo o qual um referente é ao mesmo tempo “coisas diferentes”, dependendo do tipo de relação estabelecida com o objeto (no caso, o modo como o corpo se correlaciona aos objetos). O pano de fundo que sustenta a “multiplicação de naturezas” é o compartilhamento de um único idioma conceitual, sobre o qual a diferença entre corpos produz transformações.

A tradução de uma realidade diversa da nossa deve, por isso, assumir a diferença entre linguagens conceituais como “condição da significação e não o seu impedimento” (Viveiros de Castro *op. cit.*). A diferença entre encantados e humanos para D. Nila é reconhecida pela identidade cultural do caju, o elemento diferenciador de suas naturezas. E para os ribeirinhos, a transformação do homem branco em boto é uma declaração de que se trata de um corpo (uma natureza, um mundo) diferente. O homem branco é três vezes diferenciado: ele (ou ela) é uma capa, a roupa branca, sobre a capa animal que é “o bicho” (no dizer de D. Nila) e esta encobre o humano universal.

A produção desse significado do homem branco tem um sentido preciso, pois dizer que o boto é um homem branco não é o mesmo que anunciar “o homem branco é um boto”. Esse significado de “sentido” (como direção) faz toda a diferença para um controle da equivocação, pois esclarece as posições da relação pronominal entre sujeitos e objetos. Ao discriminar quem vê o quê (o que cada um vê), é possível mapear as correspondências entre objetos na visão de uns e outros (ou o que é o caju de cada um, em comparação com o que não é). A comparação entre cada tipo de “gente diferente” é feita por meio da

identificação das correspondências entre seus correlativos objetivos (como especificar que a caçuma da onça é o sangue do humano, em outro exemplo de Viveiros de Castro). Esse modo de definir as relações entre sujeitos e objetos produz um mapeamento do universo das diferenças: a transdução permite inventariar as instâncias de homonímia (a equivocação), para se prevenir do engano de interpretar literalmente os correlativos objetivos e adotar um ponto de vista que não é o seu.

Porém, é preciso não deixar de chamar atenção para uma particularidade do mundo do encanto em relação ao perspectivismo ameríndio. A cidade dos encantados é descrita com muitos adjetivos que podem ser resumidos por “magnificante”. O perspectivismo ameríndio, por outro lado, é apresentado como uma reprodução fiel da vida dos ameríndios: “animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real” diz Viveiros de Castro (1996: 127), e seus mundos giram igualmente em torno “da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos...”. Ao dizer que a cidade do encanto possui “tudo de melhor”, as narrativas problematizam a alteridade do homem branco. É como se reformulassem o perspectivismo ameríndio, alterando o *status* universal da cultura de fundo. Percebe-se uma quebra na unidade da cultura com a introdução de uma diferenciação hierárquica das subjetividades, expressa na apresentação de mundos constituídos por coisas diferentes: o mundo dos ribeirinhos é inferior ao mundo magnificante do encanto.

O PODER DE RESISTÊNCIA DO PERSPECTIVISMO ENTRE OS RIBEIRINHOS

Embora as narrativas sobre o boto tenham como fundamento uma referência simbólica coletiva, não se trata de um relato mítico acontecido em tempos imemoriais, mas de experiências vividas individualmente e quase no presente. É esse caráter de experiência próxima que dá força à simbolização coletiva. As referências comuns são sempre atualizadas a partir de um acontecimento ocorrido há pouco, ou em um passado não muito distante, com alguém e em um local conhecidos. Ou seja, existe um remanso do boto, um canal aberto pela cobra grande e um lugar no fundo do Amazonas (ou de outro rio), onde há uma cidade encantada. Esses lugares formam a paisagem vivida pelos narradores e seus ouvintes. Seja em Tefé, em uma comunidade no rio Japurá, Parintins, Soure ou Gurupá, a paisagem conta e é também testemunha das narrativas sobre os

encantados (no sentido de paisagem formulado por Ingold 1993⁴).

Aí eles encostaram a canoa na sombra daquela árvore bem grande – noite de luar bonito – e subiram para a casa. E olha, lá tinha aqueles bichos, todos vestidos de branco, cantando e dançando no meio da cozinha, – mas eram muitos, né? Era bicho, tipo pássaro, só que engerados em gente; uns ainda estavam em pássaro, outros já estavam em gente. E a cozinha estava cheia daquela gente, sabe? Aí, quando deram fé, eles iam correndo pelo meio do mato. E o pessoal atrás deles com as armas, pularam por cima com as armas, né? E quando eles atiraram neles, caíam como pessoa. Só que o corpo ficava se batendo assim, até virar bicho. Mataram bastante desse povo que estavam fazendo festa na cozinha. **Isso no Sapucaia, bandas de Nhamundá.** (Slater 1994: 252. Ênfase adicionada).

As narrativas de encantamento apresentam como qualidade principal a vivência, o testemunho. Seguindo esse predicado, Slater foca o tempo presente para ancorar sua análise da relação entre os narradores e o contexto social amazônico. A perspectiva contemporânea fundamenta também seu marco interpretativo. Cita a crítica literária, o folclore, a história e a antropologia cultural (Slater 1994: 5), mas ela mesma é, como representante de sua própria convenção cultural (cf. Wagner 1981), e de modo muito sincero, tanto intérprete como a principal interlocutora das histórias que lhe foram contadas. A autora propõe a questão da veracidade das narrativas que relata e estuda, e confessa que grande parte do seu fascínio decorre do fato de terem permanecido um mistério para ela. Admite que muito do que aprendeu sobre o boto “deve-se diretamente a estes momentos em que esqueci quem era eu e quem era o outro.” (Slater 1994:7).

Por outro lado, Slater conta que seu interesse pelo assunto e suas características físicas (alta, pele clara, olhos azuis, além do costume de usar roupas brancas), fizeram muitas pessoas lhe perguntar se não seria ela mesma uma “mulher-bota” (p.7). Alencar, que é morena, também foi comparada a uma mulher do encante. Ao final do enredo de Manoel e Santana, no trecho citado acima, Santana observa: “E essa mulher era, assim mal comparado, como a dona Edna! Branca!” (Alencar 2002: 210). Também ouvi a comparação, quando descreveram a mulher encantada de uma história como sendo “branca como a senhora”. As experiências de Slater, a minha e de Alencar na região do médio Solimões sugerem um desenho da relação dos dois modos de simbolização, o ameríndio e o nosso, em termos de um distanciamento variável entre um grupo de convivência que referenda a experiência como real, e o estranhamento daqueles para quem a ideia de um mundo encantado é impossível.

4 Ao recusar as abordagens naturalista e culturalista, em que a paisagem é definida ou como sendo o contexto neutro e externo à atividade humana ou como um ordenamento cognitivo ou simbólico do espaço, Ingold (1993: 152) propõe o conceito de dwelling parauma abordagem segundo a qual a paisagem, “is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves.”

Há nas narrativas sobre o boto inúmeras referências comprobatórias para a sua comunidade de ouvintes. Elas informam sobre lugares, pessoas conhecidas que viveram o evento (o próprio narrador, ou alguém de seu círculo de relacionamentos) e entidades encantadas cuja existência é um pressuposto comum. O conhecimento compartilhado valida as narrativas, que, por sua vez, são entendidas como testemunhos que corroboram o conhecimento coletivo. É uma prova circular, uma validação tautológica.

Na ausência do consenso sobre a existência do mundo do encanto, ou na impossibilidade de “gente virar bicho”, as narrativas são qualificadas de lendas, credices ou mesmo mentiras. Em Manaus, conversei com um pescador de 66 anos, funcionário do INPA e assistente da pesquisadora de botos Vera da Silva. Antes de repetir a narrativa de um encontro com uma mulher-bota que tinha apresentado em uma entrevista gravada para a televisão, Sr. João Pena lembrou com tristeza a crítica de um sobrinho: “Mas tio, o senhor vai para a televisão contar mentira!” Para Sr. João, a geração atual não conhece o encanto. Segundo ele o aumento da população e o crescimento das cidades estariam levando os encantados a se afastarem do mundo dos humanos. Em suas palavras, os encantados correm risco de extinção.

Segundo Slater a questão da veracidade é também um dos temas das conversas que gravou sobre os encantados. Se para alguns dos seus entrevistados apenas algumas partes dos enredos eram consideradas verdadeiras e para outros os fatos aconteciam no passado, mas hoje em dia não mais, para todos eles o assunto suscitava a reflexão sobre o mundo e sobre a sua condição social. Essa é a principal conclusão de Slater. Segundo ela:

os contadores de histórias têm realmente a tendência de as utilizarem, e não outro tipo de narrativa, como a estrutura para comentário ampliado sobre as profundas mudanças na Amazônia que estão atualmente ocorrendo. (p. 2)

Sua interpretação centra em dois aspectos: uma definição de mundo não ocidental – o caráter fluido e mutável da relação entre a natureza e a cultura –, e a mensagem de crítica social às transformações sociais.

Examinadas à luz de encontros multifacetados entre uma cultura regional amplamente tradicional e uma cultura nacional voltada para o desenvolvimento, sugerem como o movimento perpétuo (a recusa do Boto em assumir um determinado nicho dentro de uma ordem estável, imposta por forças externas) pode constituir uma forma potencial de resistência. Agindo assim, eles desafiam e expandem as definições convencionais de resistência como uma força de oposição consciente.

(p.2)

Explicando o seu uso do termo resistência, diz:

(...) de forma alguma estou sugerindo que todas as histórias sobre os Botos

revelam uma dinâmica única, ou que os contadores de histórias necessariamente têm qualquer tipo de engajamento consciente ou conscientização política ativa. Na maioria dos casos, a resistência à qual me refiro é uma reação semiconsciente, nem por isso menos marcante a uma ordem econômica capitalista que está tornando a vida no país cada vez mais difícil e a uma visão racionalista concomitante sobre o mundo em que não há lugar para o mistério do Boto (...) (Nota 2, p. 2)⁵.

O material etnográfico de Slater expressa o desenvolvimento de uma forma de discurso que, em sua origem, foi uma reação criativa aos paradoxos suscitados pelo confronto de concepções de mundo distintas. Como em qualquer convenção cultural, a perpetuação dessa forma de simbolização depende de sua reinvenção contínua (Wagner 1981: 51). A persistência das narrativas do boto como uma resposta atualizada se deve a algumas âncoras importantes e uma delas é sua abertura à experiência pessoal. Outra é a inscrição das histórias na paisagem e, por fim, o papel do pajé na sua revalidação.

É possível ver nessas narrativas um subtexto crítico constante, embora aplicado a contextos diferentes – de colonial a contemporâneo –, começando com a incorporação forçada e individual dos ameríndios separados de suas referências coletivas às diversas instituições de trabalho forçado, passando pela imposição de valores ocidentais por meio das sucessivas políticas indigenistas, e chegando até a devastação das florestas, o escaçamento dos recursos naturais e a urbanização acelerada do presente (Lima Ayres 1992). Mas a principal resistência está em garantir a preservação de uma expressão do perspectivismo. Será espaço de crítica e resistência enquanto não perder a qualidade de uma experiência vivida para a qual só o pajé domina, pois o afastamento dessa simbolização original e o crescimento da incerteza e da dúvida fazem as histórias passarem a ter ou formato de lenda, ou de fatos reais, mas que só aconteciam no passado.

UM REGISTRO DO ENCONTRO COLONIAL

O encontro colonial originou, entre outras consequências e reações traumáticas, um problema de interpretação recorrente. As narrativas do boto exemplificam esse desencontro persistente, em que o embate entre concepções de mundo diferentes é posto em termos de verdade e mentira, razão e crença, poder e submissão. Não só no passado, mas ainda hoje o confronto entre essas maneiras de estar no mundo produzem interpretações diferentes. Para a compreensão de mundo naturalista, o boto encantado

5 Harris (2000: 196) segue Slater ao ver as histórias do boto como uma forma de resistência: ... “I argue that politics from the peasant perspective in the lower Amazon can be understood as an undertaking, by means of a pragmatic, perhaps even anarchic, sociality oriented towards the present, to avoid control and domination”.

só pode ser aceito como uma fantasia; fruto da imaginação, ou ignorância, é uma lenda. Paralelamente, as narrativas sobre o encanto reproduzem um registro do encontro colonial baseado nas premissas do perspectivismo, em que a comunicação entre mundos diferentes só é possível pela transformação de corpos. A conclusão apresentada para o problema de interpretação do encontro colonial é que o homem branco é uma alteridade de terceira ordem – uma capa (o traje branco que lhe caracteriza) sobre a capa animal (o boto), que encobre a humanidade comum. Essa conclusão não é baseada na noção de relativismo cultural, que suporia uma concepção de natureza objetiva e cultura variável. Parte de uma noção de equivocação controlada, que chama atenção para as diferenças entre os corpos. Enquanto na definição cartesiana a natureza é objetiva e a cultura subjetiva, a realidade anunciada pelo perspectivismo vislumbra uma multiplicidade de naturezas-mundos, definidas pela diferença de corpos sobre um mesmo plano cultural de fundo.

A conexão entre as narrativas de encantamento e o perspectivismo ameríndio não exige que se busque a sua origem na cosmologia de um grupo indígena específico. A política de ocupação colonial da Amazônia foi baseada em uma incorporação deliberada, forçada e extensiva de povos nativos à sociedade luso-brasileira hegemônica, sem falar no extermínio de muitos outros. Não foram poucas as etnias forçadas à integração.

Por exemplo, o *Mappa Estatístico da Comarca do Alto-Amazonas em 1840* (reproduzido em Moreira Neto 2005: 433), lista um total de 57 povoados (aldeias, vilas e freguesias), localizados nos rios Amazonas, Solimões, Negro e Branco. Eram 40.584 moradores, assim discriminados: 9% brancos, 26% mamelucos, 58% indígenas, 4% mestiços e 3% escravos. São mencionadas as “nações indígenas de que provém a população”. A maior diversidade de povos estava no Solimões. Só na *Villa de Teffé*, onde o mapa registra 840 habitantes, 540 eram indígenas. Provinham de 15 etnias diferentes.

Não seria possível traçar uma associação direta entre o mito de origem do homem branco de um grupo indígena em particular e a forma aberta das narrativas do encanto tal como ela se apresenta hoje – seja em Tefé ou em outra localidade da Amazônia. Foram muitos os povos reunidos nos aldeamentos, forçados a aceitar a convivência com os brancos. Mas em termos gerais é possível perceber a referência ao perspectivismo ameríndio e isso constitui um fato histórico. O relevante é o conjunto das narrativas, a sua grande amplitude de ocorrência, estrutura, abrangência temática e persistência no presente⁶.

É importante considerar de modo positivo a falta de vinculação direta entre a base

6 Apesar de reconhecer a origem ameríndia das narrativas, Slater menciona vários mitos ameríndios para mostrar a diferença entre as narrativas de encantamento e as cosmologias a que faz alusão. Enquanto a ausência de continuidade é apresentada como justificativa para o fato de não ter explorado, com base no referencial antropológico disponível na época, as origens ameríndias das narrativas, trata-se aqui de tomar como ponto de partida a qualidade genérica do pensamento ameríndio, adotando como referência o trabalho de Viveiros de Castro.

convencional das narrativas e uma cosmologia indígena de origem, bem como a ausência de definição da coletividade que as vivencia no presente. Pois essas ausências permitem perceber nas narrativas a persistência criativa de um pensamento ameríndio que não tem ligação com uma coletividade delimitada por fronteiras mais ou menos precisas, seja no passado, seja no presente. Tanto não existe “um coletivo” de quem esse pensamento tenha descendido diretamente como não é possível perceber de modo definitivo a coletividade que o manifesta no presente. Os aldeamentos forçados, a promoção dos casamentos mistos e as levadas de migrações nordestinas são alguns dos fatos históricos responsáveis pela constituição da população tradicional reconhecida como “misturada”. Então, de quem é a base convencional sobre a qual se sustentam as narrativas? De “quem”, no sentido de sujeito cultural ou sociológico, são as narrativas? De ninguém em particular, parece ser uma resposta, e, ao mesmo tempo, de qualquer um que esteja ligado à paisagem amazônica e aberto às narrativas que ela provê. Pois, como observa Slater a respeito de seus entrevistados, muitos narradores descendem de migrantes naturais de outras regiões do país. Pode-se pensar que se trata de fatos de narrativas da fronteira.

É possível perceber a abstração de todo sujeito e a permanência de uma simbolização independente, como diz Lévi-Strauss a respeito dos mitos que “se pensam nos homens, e à sua revelia”, “abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre eles”(1991: 21). Seria possível pensar a paisagem como *locus* de resistência e as narrativas de encantamento como o meio pelo qual o perspectivismo defende-se da ameaça de extinção?

O encantamento é transformação. Encantar-se é fazer a passagem para um mundo que tem como referência uma cidade encantada, rica, iluminada, onde tudo já está feito. É a morada dos encantados. (Para Lévi-Strauss, cidades e impérios são criações concomitantes à escrita, outro signo importante usado por povos indígenas nas suas reflexões sobre os brancos.) Se a civilização é situada no mundo do encante, o encantamento seria, em nossos termos, a transformação sociocultural dos indivíduos, o seu distanciamento das tradições “primitivas”, a mudança de referência de pertencimento. Mas, seguindo a perspectiva ameríndia, o encantamento é enunciado como uma transformação de corpos. A ênfase é clara: uma vez em contato com as substâncias desse outro mundo – outros corpos, fluidos corporais, comida –, o próprio corpo é alterado e não há retorno, não há desencantamento. (E os termos são inversos à nossa concepção de modernidade: para eles o encantamento é um caminho para a racionalização e o desencantamento, o retorno à tradição.)

A não ser os pajés, não é por vontade própria que se entra em relação com o mundo dos encantados. Só vai à cidade do fundo quem for vítima de sedução ou rapto. Como explicou Dona Nila,

Você não vai lá porque você quer, não. Só vai lá, por exemplo, se um se agra-

dar de você e lhe agarrar e disser – vai comigo. E vai mesmo. A gente às vezes não quer, mas às vezes a gente se agrada da pessoa e enlouquece: vai. Vai embora. (Tefé, julho 2005).

Que as mulheres são seduzidas em maior número que os homens, e que são seduzidas por homens brancos vestidos a caráter, isso constitui uma memória explícita da colonização. Mas é possível ir um pouco à frente. Ao contrário do que diz a lenda, as crianças geradas pelo boto são descritas como “botinhos” e nunca sobrevivem. Slater observa que em todo o seu trabalho de campo não conheceu quem fosse “filho de boto” (1994: 99). Indaguei algumas vezes, mas não ouvi relatos de sobrevivência. Ouvi casos de aborto espontâneo de fetos com características físicas de um “botinho” ou, como também menciona Slater, de filhos que morrem pouco depois de nascer. A união entre um encantado e uma mulher não gera um filho humano; não dá origem a uma nova condição humana. O híbrido não é fértil – as narrativas são pessimistas quanto a isso.



Disponível em: <<http://static.blogstorage.hi-pi.com/arteblog.com.br/r/rbassani/images/gd/1221218990.jpg>>

A estrutura da narrativa oferece uma abertura para o indivíduo vivenciar uma experiência de risco. Sem haver uma associação entre um mito para ser contado e uma coletividade que o escute, a simbologia mítica “desce” ao indivíduo e o seu sentido é vivido como experiência particular (como um mito estilhaçado). Para essa aventura de risco há implícito o aviso: “cuidado, não coma a comida de lá”; “para curar-se, busque ajuda do pajé”. É no pajé que se encontra a principal âncora desse contexto exposto e vulnerável em que se reproduz o perspectivismo. Quando não há mais concordância — quando surge a dúvida ou o ceticismo — é porque se passou para o outro lado da comunicação, passa-se a ser o outro.

As narrativas parecem dizer então que, dos dois, só há um ponto de vista possível: ou o multiculturalismo ocidental, ou o multinaturalismo ameríndio. Não há mistura;

é preciso fazer a opção. Em nossos termos, seria optar por um dos dois modos de simbolização, entre duas referências culturais: entre o “primitivismo” ou a “civilização”. Nos termos deles, a mudança para outro mundo é feita e comunicada pela transformação dos corpos. Mas há curiosidade em saber que tipo de corpo é o corpo do homem branco que se transforma boto, pois não é inteiramente igual aos corpos de humanos. Ele esconde o buraco na cabeça, que exala “cheiro de peixe”, com o chapéu (que por sua vez é uma arraia; seu sapato é um bodó e o relógio, um caranguejo). A incerteza a respeito desse corpo é também uma mensagem das narrativas, lembrando a anedota recontada por Viveiros de Castro para ilustrar a simetria inversa das duas cosmologias: a curiosidade dos índios a respeito do corpo dos brancos corresponde à dos missionários sobre a alma dos ameríndios.



Artwork © Ray Troll, 2005

A narrativa do encanto dá liberdade para o indivíduo ser personagem e narrador; ser a agência na estrutura mítica da narrativa. Sua presença e testemunho descrevem um evento contemporâneo que reproduz um esquema estrutural. Essa abertura ao indivíduo retrata a atomização dos coletivos indígenas, constituindo uma “coletividade atomizada”, ou “difusa”. É nesse aspecto que se pode pensar a narrativa como a história de origem dessa coletividade anônima e fluida. Pois a forma do “mito de origem” é a de uma narrativa particular. É como se a estabilidade das condições dadas, sobre as quais toda mitologia comenta, ainda não existisse⁷. Ao contrário, a instabilidade favorece o

⁷ “*Mythology is a discourse on the given, the innate. Myths address what must be taken for granted, the initial conditions with which humanity must cope and against which humanity must define itself by means of its power of convention*(...)”(Viveiros de Castro 2004a: 478).

relato da experiência pessoal. O evento contingente é particularizado e a estrutura de referência enfatiza o indivíduo, que experimenta a sua agência histórica sozinho.

O elemento histórico das narrativas está não só na alusão ao encontro com o homem branco, mas também na compreensão anunciada sobre o efeito desse contato, o resultado de uma interação entre os indivíduos com essa alteridade e o seu mundo alienígena. Nesse sentido a estrutura das narrativas é histórica porque é um produto do contato, fala sobre esse evento passado e antevê o resultado de uma tentativa de estabelecer uma convivência em comum – o equivalente a uma comunicação entre sistemas simbólicos por meio de uma tradução. A mensagem a esse respeito é pessimista. As pessoas narram experiências em que são sequestradas, sem terem intenção, para outro lugar, para o mundo do encanto. Para poderem retornar para o lugar de onde vieram, não podem comer e precisam da intervenção de um pajé, que é a referência fundamental do mundo de origem, invocado para efetuar a cura, o retorno ao mundo original⁸. A expressão negativa do resultado do confronto entre os modos de simbolização ameríndio e ocidental é comunicada por meio de uma percepção histórica sintética, contida na estrutura invariável.

Também é histórico o fato de a interação com o referencial mítico se dar por meio de experiências particulares, e não de uma coletividade etnicamente definida. A presença viva das narrativas no tempo presente e a sua atualização individual atestam a desintegração de coletividades ameríndias extintas pelo contato, que mantinham seus próprios referenciais míticos e sobre os quais não restaram outros registros. A perspectiva ameríndia presente na estrutura das narrativas do encanto oferece ao indivíduo uma representação genérica por meio da qual expressa a sua experiência subjetiva em uma linguagem com a qual opera a compreensão⁹. O referencial mítico comum é experimentado individualmente e não como um coletivo assegurado politicamente, ou uma humanidade que se autodefine a partir desse conhecimento e se diferencia por meio desse saber compreender. Ao refletir uma história de desintegração social, a estrutura das narrativas é uma expressão de resistência, uma tentativa de manter uma coletividade identificada, embora de modo difuso e frágil, com uma forma de simbolização e não mais com as bases sociais de sua vivência original.

Por outro lado, a referência histórica não caracteriza o passado como um esquema de tempo longo, ou um tempo antigo. À falta de uma coletividade denominada por um etnônimo corresponde a ausência de um referencial mítico original que lhes ofereça uma

8 Cassirer (2003: 48), diz que a compreensão histórica deriva de um conhecimento a respeito do passado, de uma origem e uma projeção sobre o futuro, que prenuncie uma direção para os acontecimentos.

9 Em *El Aleph*, de Borges (1998), o escritor confessa seu desespero ao tentar transmitir, a outros, a sua experiência do infinito: “Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilhem.” No caso das narrativas de encantamento, o fato de serem comunicáveis evidencia a existência de um passado compartilhado – o legado das premissas ontológicas ameríndias.

explicação — mesmo que na forma de uma narrativa incompreensível fora de seus próprios termos, como é comum às formas míticas — sobre a origem “de tudo”, sobre o começo de uma humanidade circunscrita à coletividade mesma. Nesse sentido, à existência desse gênero narrativo corresponde uma ausência de passado distante, donde a ênfase dada ao presente, ou a um passado muito próximo, tal como o tempo é apresentado nessas narrativas.

No lugar de uma história sobre a incorporação violenta da população indígena do médio Solimões às missões e vilas da região (como as que deram origem às cidades de Tefé e Alvarães e à comunidade Nogueira), está o registro da cidade encantada, localizada justamente no ponto em que o Japurá deságua no Solimões. As estatísticas oficiais atestam o desaparecimento da diversidade étnica na região do médio Solimões: do final do século XVIII à segunda metade do século XIX, os moradores indígenas de Tefé, Alvarães e Nogueira passaram de mais de 90% para menos de 60% da população dessas localidades (Moreira Neto 2005; Lima Ayres 1992). A reunião de índios de diversas etnias resultava de descimentos forçados. A cidade de Alvarães, localizada na margem direita do Solimões, próximo à foz do Japurá, era inicialmente chamada Caiçara, ou curral na língua geral. Era lugar de ajuntamento dos índios descidos, antes de serem despachados para servirem como mão de obra de colonos.

O *Mappa Estatístico de 1840*, citado acima, registra 562 moradores em Caiçara, dos quais 344 eram indígenas de nove etnias: *Ambuá, Araruá, Caiuari, Marauá, Miranha, Passé, Uaianá, Uaruecoca* e *Yucuna*. No Rio Japurá, onde havia apenas uma freguesia e uma aldeia, foram registrados 450 moradores, dos quais 350 eram indígenas de oito etnias: *Aniaua, Baré, Macu, Mariarana, Mepuri, Passé, Xopana, Yucuna*. Em Nogueira (na época chamada Parauari), de 724 moradores registrados no mapa, 472 eram indígenas, de nove etnias: *Ambuá, Catuxi, Círú, Jauana, Juma, Juri, Mariarana, Passé* e *Uaiupi*. Em Tefé, como mencionado, estavam reunidas 15 etnias entre os 540 indígenas de uma população total de 840 moradores: *Achouari, Cocurana, Coretu, Hiupiuiá, Janumá, Jauana, Juma, Juri, Manaos, Passé, Sorimão, Tauana, Tupivá, Uaiupi* e *Xama*. Os mamelucos, como eram chamados os filhos de brancos e indígenas, constituíam a segunda maior população dessas localidades. Somavam 450 em Caiçara, 60 no Japurá, 200 em Nogueira e 176 em Tefé.

A lembrança desse amálgama centenário, de tal dissolução violenta de fronteiras e incorporação individual forçada, está nas narrativas do encante, precisamente inscrita na paisagem. A foz do Japurá, como *lócus* de convergência de pontos de vista distintos, é especialmente propícia ao exercício de tradução simbólica (Cunha 1998). Como citado por Seu Antenor, a foz do Japurá é lugar de uma “grande cidade encantada”. O marido de sua sobrinha, o *sacaca* Lázaro, e os moradores das duas comunidades, Vila Alencar e Caburini, localizadas sobre a cidade, guardam esse testemunho. Tal memória coletiva é um enunciado sobre transformações ocorridas, desde a época do contato, em dois níveis:

a transformação simbólica do perspectivismo ameríndio e a transformação social dos coletivos indígenas incorporados individual e isoladamente à sociedade nacional.

ANEXO – A “lenda do boto” na www, acessos em 03 nov. 2012.



http://www.bv.am.gov.br/portal/conteudo/serie_memoria/fotos/21_boto.jpg

Wikipedia:

A lenda do boto é uma lenda da Região Norte do Brasil, geralmente contada para justificar uma gravidez fora do casamento.

Os botos são mamíferos cetáceos que vivem nos rios amazônicos. Diz-se que, durante as festas juninas, o boto rosado aparece transformado em um rapaz elegantemente vestido de branco e sempre com um chapéu para cobrir a grande narina que não desaparece do topo de sua cabeça com a transformação.

Esse rapaz seduz as moças desacompanhadas, levando-as para o fundo do rio e, em alguns casos engravidando-as. Por essa razão, quando um rapaz desconhecido aparece em uma festa usando chapéu, pede-se que ele o tire para garantir que não seja um boto. Daí deriva o costume de dizer, quando uma mulher tem um filho de pai desconhecido, que ele é “filho do boto”.

Essa lenda foi contada no cinema no filme *Ele, o Boto* (1987) com Carlos Alberto Riccelli no papel principal. (http://pt.wikipedia.org/wiki/Lenda_do_boto)

IBGE teen:

O Boto Rosa

O Boto Rosa é uma lenda amazônica. Conta-se que os botos do Rio Amazonas transformam-se em homens muito atraentes à noite e saem para conquistar as moças das cidades ribeirinhas. Eles sempre usam um chapéu para esconder o

buraco no alto da cabeça e saem, muito arrumados, para os bailes e festas das vilas.

As mães, portanto, sempre aconselham as filhas a não flertarem com rapazes bonitos em festas, pois um deles poderia ser o boto, disfarçado de homem, que as engravidaria e em seguida as abandonaria.

Depois de conquistar uma moça, o boto volta para o rio de manhã cedo. A mulher nunca mais torna a vê-lo. Esta lenda é usada até hoje por mães solteiras da região.

Sempre se acreditou nas propriedades mágicas do boto de verdade. Acreditava-se que o olho do boto era um ótimo amuleto para conquistar o amor de uma mulher. Era capturado por pescadores para que partes de seu corpo, como a nadadeira e o pênis, fossem usados na fabricação de remédios e amuletos contra a impotência sexual.

Este animal era bastante comum no Rio Amazonas mas, por conta de tantas lendas e histórias de magia, foi muito procurado e caçado; hoje em dia é uma espécie em extinção. (<http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/folclore/figuras.html>)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce, & RAMOS, Alcida Rita (orgs.). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- ALENCAR, Edna. 2002. *Terra Caída: encanto, lugares e identidades*. Brasília: Tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- ÁRHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society, anthropological perspectives*. London e Nova York: Routledge, pp: 183-204.
- BORGES, Jorge Luis. 1998. *Obras completas de Jorge Luis Borges*, vol. 1. São Paulo: Globo.
- CASSIRER, E. 2003. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4 (1): 7-22.
- GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and Wild Indians, images of history in Western Amazonian cultures". *L'Homme*, 33 (126): 327-347.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GOW, Peter. 2003. "Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana". *Mana*, 9(1): 57-79.
- HARRIS, Mark. 2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press/The British Academy.
- INGOLD, Tim. 1993. "The Temporality of Landscape". *World Archaeology*, 25: 152-174.
- LIMA AYRES, Deborah. 1992. *The Social Category Caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of an Amazonian region (The Middle Solimões)*. Cambridge: Tese de doutorado, Universidade de Cambridge.
- LIMA, Deborah. 1999. "A construção histórica do termo caboclo, estruturas e representações sociais no meio rural amazônico". *Novos Cadernos do Naea*, 2(2): 5-32.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- MAUÉS, R. Heraldo. 1990. *A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: EDUFPA.
- MAUÉS, R. Heraldo. 1999. *Uma "Outra" Invenção da Amazônia, Religiões, Histórias*,

Identities. Belém: Cejup.

- MAUÉS, R. Heraldo. 2008. “O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade”. *História Oral*, 9: 11-28.
- MOREIRA NETO, Carlos. 2005. *Os Índios e A ordem Imperial*. Brasília CGDOC/FUNAI.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SLATER, Candace. 1994. *Dance of the Dolphin – transformation and disenchantment in the amazonian imagination*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- VILAÇA, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, 15(44): 56-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 (a). “O nativo relativo”. *Mana*, 8 (1): 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 (b). “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.A *Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004 (a). “Exchanging Perspectives: The transformation of objects into subjects in amerindian ontologies”. *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004 (b). “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, 2(1): 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”. In: R. Sztutman (org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. pp. 200-225.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, 54(2): 885-917.

THE WHITE MAN AND THE DOLPHIN: THE COLONIAL ENCOUNTER IN NARRATIVES OF ENCHANTMENT IN THE BRAZILIAN AMAZON

ABSTRACT

The paper discusses narratives of river dolphins that transform into men, heard mostly in the Amazon, as a type of historical record of the colonial encounter. The equivalence between the dolphin and a white man who seduces native women expresses the presence of this theme in the stories. The analysis explores the point of view of the speakers, who report the events as real. The fact that they are narrated as experience, but apprehended popularly as legends is interpreted as a result of the tension between different ways of defining the world – Amerindian perspectivism and our naturalistic ontology. The narratives of the dolphin are analysed as an expression of the encounter between these different forms of symbolization, discussing the equivocation of a direct translation and the question posed by the very narratives of whether the encounter can lead to communication.

KEYWORDS

Boto, perspectivism, colonial encounter, Amazon.

SOBRE A AUTORA

DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA

Professora Associada IV do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Contato: deb.m.lima@gmail.com