

NÃO APENAS RECURSOS: ENCANTARIA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA¹

Sariza Oliveira Caetano Venâncio (UFNT/TO)

Dernival Venâncio Ramos Júnior (UFNT/TO)

Resumo

O objetivo do artigo é descrever o impacto da construção de obras de infraestrutura na Amazônia, mais especificamente a UHE na cidade de Estreito/MA, na existência e permanência de seres míticos e encantados que vivem nas águas do Rio Tocantins. A partir da interconexão entre Etnografia e História oral à Amazônida (Ramos Jr., Silva, Pereira, 2024), analisamos entrevistas e conversas com ribeirinhos e pessoas do povo de santo sobre a relação desses seres encantados e da encantaria com esses grandes empreendimentos. Percebemos que o conflito afeta e desloca não somente pessoas, mas provoca também conflitos cosmológicos e luta por reexistência de sujeitos que permeiam o cotidiano do povo de santo e de quem vive às margens do rio Tocantins.

Palavras-chave: Encantados. Barragens. Amazônia

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, as políticas públicas para o desenvolvimento da Amazônia têm focado, em grande parte, na construção de obras de infraestrutura. Consolidou-se a ideia de que a região deveria ser integrada à economia nacional por meio de portos, ferrovias, estradas e usinas, o que subsidiaria sua ocupação. Essas obras se tornaram, neste contexto, elementos centrais da chamada modernização da região.

No entanto, como observam algumas pesquisas (Ramos Jr, Lucena, Silva, 2020), essas iniciativas que parecem promover desenvolvimento, se estruturam por meio de “lavagem institucional”, ou seja, um processo que naturaliza a expropriação de territórios e desloca os custos e impactos socioambientais do capitalismo, como poluição e destruição ambiental, para o Sul Global. Segundo esses autores, ao lidar com as populações locais, os chamados grandes projetos operam “uma pedagogia da colonialidade, de afirmar a linha entre os humanos, aqueles que possuem direitos, e os

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

não-humanos, aqueles que estão do outro lado da linha abissal” (Ramos Jr, Lucena, Silva, 2020, p. 283-284). Do outro lado dessa linha, de matriz racista e eurocêntrica, estão os corpos, a cultura e os saberes socioambientais associados a sujeitos coletivos ribeirinhos, indígenas, quilombolas, comunidades de terreiro etc., e os territórios que eles construíram, ao longo do tempo, na Amazônia (Ramos Jr., Silva, Pereira, 2024).

Essa linha abissal, operada pelos agentes do Estado e pelos chamados empreendedores, também estrutura um saber-poder sobre as realidades amazônicas que é construído a partir de uma geografia, que separa sociedade e natureza, e define as terras, as florestas e as águas como recursos a serem explorados. Nos quadros desse mesmo sistema, opera um paradigma sobre os impactos socioambientais que afirma a possibilidade de aprender com as experiências e mitigar os problemas dos projetos futuros. Esse paradigma, ao mesmo tempo, deslegitima as diversas resistências e o saber crítico (acadêmico e militante) que participa do debate, não poucas vezes testando as hipóteses levantadas e denunciando seus fundamentos (Ramos Jr, Lucena, Silva; 2020).

Subjaz a essa geografia e a esse paradigma de conhecimento uma ontologia naturalista e eurocêntrica, que é problematizada pelos saberes locais, trazendo o conflito político pelos recursos para espaços como o cosmológico e o sagrado. O conflito em torno da construção da Usina Hidrelétrica de Estreito em 2010 ilustra essa questão.

Localizada no rio Tocantins, entre os estados do Maranhão e Tocantins, essa UHE se insere no contexto da expansão do setor elétrico na Amazônia Legal (Lima *et al*, 2023). Esse projeto representa um dos exemplos da política energética baseada na exploração intensiva dos recursos naturais da região, marcada por conflitos socioambientais e disputas territoriais. A sua construção teve início nos anos 2000, sob a gestão do Consórcio Estreito Energia (CESTE), formado pelas empresas Suez Energy (atual Engie Brasil), Vale, Alcoa, Camargo Corrêa e Companhia Brasileira de Alumínio, e é uma das maiores hidrelétricas da sub-bacia do médio Tocantins. O empreendimento, cuja finalidade foi explorar os recursos naturais amazônicos, foi duramente criticado por seu impacto não somente na paisagem e na dinâmica do rio Tocantins, como também pelo deslocamento de populações ribeirinhas, que sofreram processos de expropriação territorial e desarticulação de seus modos de vida (Ramos Júnior, Silva e Lucena, 2020).

Pesquisas mostraram que a implantação do empreendimento alterou o cotidiano das comunidades locais: mudanças nos regimes de cheia, diminuição dos peixes, poluição das águas e o surgimento de doenças são frequentemente mencionados pelos moradores como sinais de um rio ferido (Lima, Adila M. T; Oliveira, Nilton M; Buschbacher, Robert

J.; Marques, Elineide, E, 2023; Santos, 2022). Esses estudos mostram que não houve aprendizagem e que os impactos não foram mitigados, pois as diversas usinas construídas no rio Tocantins ocasionaram os mesmos problemas. Usinas construídas depois, como a Usina de Belo Monte no Rio Xingu, tiveram o mesmo destino. No caso de Belo Monte, o conhecimento científico foi explicitamente empurrado para além da linha abissal, pois o painel de cientistas que fizeram estudos independentes mostrando os erros de cálculos dos engenheiros do empreendimento foram desconsiderados e, tempos depois, o principal pesquisador do grupo foi ameaçado de morte em um evento no Amazonas (Ramos Jr, Dernival V.; Silva, Idelma S.; Pereira, Airton, 2024).

Colocados do outro lado da linha abissal, como foi dito acima, a cultura e os saberes das populações locais, categorizados por muitos como povos e comunidades tradicionais, foram silenciados ou descartados como atraso ou crenças durante o processo de estudo para o licenciamento do empreendimento. Um dos elementos não considerados nestes documentos é o fato de que para parte da população local, como ribeirinhos e o povo de santo, as águas do rio Tocantins não são apenas um recurso natural. Operando uma geografia que inclui o material e o imaterial, esses sujeitos coletivos consideram o rio Tocantins, o espaço onde vivem peixes, correm águas, mas também espaço onde os encantados constroem morada e passagem. Essas entidades espirituais ou seres míticos, como mostram pesquisas sobre a região norte do Tocantins e sul do Maranhão, participam da vida cotidiana do povo de santo e das pessoas ribeirinhas, seja protegendo, orientando ou punindo (Venâncio, 2019). Não as considerar mostra a violência epistêmica pelo qual essas populações passaram e ainda passam.

Isabele Stengers (2005) e Marisol de la Cadena (2019) desenvolveram ferramentas conceituais para pensar realidades em que “ocupem o mesmo tempo-espço e devenham uma junto à outra, enquanto continuam a ser distintas” (Cadena, 2019, p. 71). Para o contexto andino, Cadena, em diálogo com indígenas quéchuas, desenvolveu a noção de “não apenas” que traduz essas geografias que incluem o material e o não-material. Neste sentido, essa noção ajuda a entender uma das nuances do conflito político pelo Rio Tocantins, que foi potencializado durante a construção desses empreendimentos, ampliando nosso conhecimento sobre a realidade dos conflitos socioambientais na Amazônia contemporânea.

No caso que nos interessa, o conflito político entre as populações ribeirinhas e os empreendedores foi bastante estudado, mas o conflito *cosmopolítico*, o elemento a mais, continua submerso, ao menos na literatura acadêmica seja ela derivada do

paradigma de impacto ou do saber crítico, por vezes também de matriz naturalista. O objetivo da proposta é descrever o conflito entre os grandes empreendimentos, como a UHE de Estreito, e os encantados, enquanto seres que vivem nas águas do Rio Tocantins. Tendo como foco inicial a construção da primeira ponte e da UHE na cidade de Estreito/MA, na fronteira entre o Maranhão e o Estado do Tocantins, vamos analisar entrevistas e conversas com ribeirinhos e o povo de santo sobre a relação deles e dos encantados com o Rio Tocantins. Esse material foi construído a partir da interconexão entre Etnografia e História oral à Amazônida (Ramos Jr., Silva, Pereira, 2024), ao longo de cerca de 13 anos de pesquisa em campo dos autores do texto.

O trabalho está organizado em duas seções, além da introdução e considerações finais. Na primeira seção apresentamos os encantados e a encantaria tanto no campo afro-religioso quanto na cultura popular ribeirinha para compreendermos como as intervenções nesses lugares evidenciam tensões que vão além do impacto ambiental, alcançando modos distintos de compreender e habitar o mundo. Na segunda seção analisamos os conflitos que emergem quando grandes empreendimentos intervêm em lugares compreendidos como encantados. As explicações mobilizadas por ribeirinhos e pelo povo de santo configuram uma crítica ao modelo desenvolvimentista, evidenciando conflitos que não se limitam ao plano material, mas envolvem disputas por formas de existência, relação e espiritualidade.

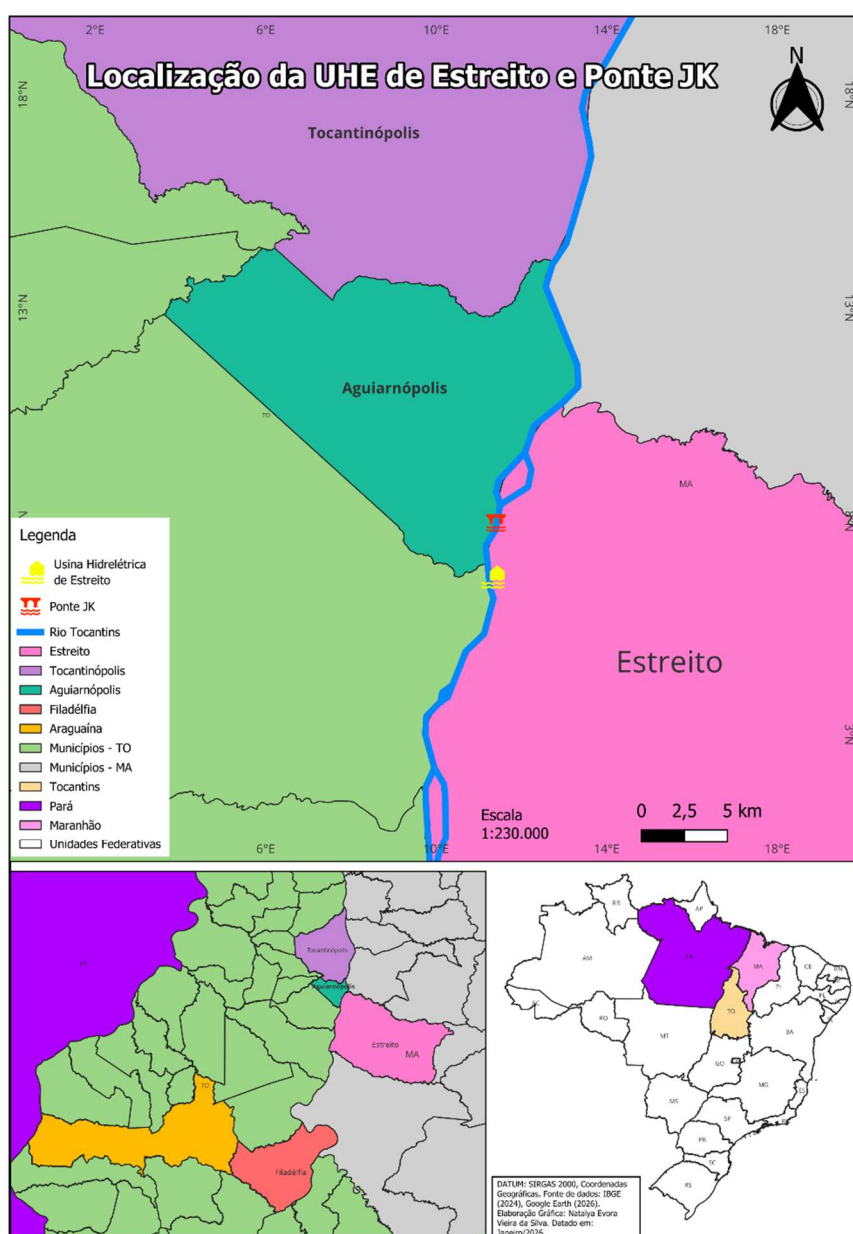
GEO-GRAFIAS, ENCANTADOS E A ENCANTARIA

A região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins (Mapa 1), onde esta pesquisa foi realizada, compreende geograficamente a porção norte do estado do Tocantins, o sul do Maranhão e o sul-sudeste do Pará. Olivia Macedo Miranda de Medeiros e Harley Silva (2024) mostram como

a mobilidade e fixação de diversos grupos étnicos e sociais por entre esses espaços são delineadas sócio-histórica, cultural e economicamente por esses dois grandes rios, formando territórios e territorialidades intercambiáveis entre as regiões em referência dos três estados citados (Medeiros, O. M. M., Silva, H., 2024, p. 367-368).

Sendo assim, vemos que essa região e as diversas populações que a habitam, sejam ribeirinhos ou povo de santo, têm uma relação histórica, social e cultural com os dois rios, suas margens e afluentes.

Mapa I



Mas essas populações, como foi dito acima, construíram uma geografia ou uma geo-grafia (Porto Gonçalves, 2002) do rio, que inclui não apenas o material, o que permitiu ao Rio Tocantins se tornar ponte entre as culturas afrobrasileiras e indígenas do Pará, Tocantins e Maranhão. Como diz a dirigente umbandista Valdeci Pereira Reis, quem acha que ponte é só lugar de travessia, não parou para observar que, sob e, corre um rio que tem mais olhos debaixo de si do que sobre a terra. Esses olhos são os dos peixes, mas “não apenas”, entre eles estão mães-da-água, negos d’águas, cobras, sereias, piabas, botos e botas, entre outros encantados.

A conexão estabelecida entre as populações locais, esse mundo e seus habitantes visíveis (peixes) e invisíveis (encantados) é codificada na categoria *experiência com* por Dona Maria Aparecida, Liderança do Quilombo Grotão que está localizado no município de Filadélfia/TO, na margem esquerda do rio Tocantins. As pessoas da região têm *experiências com* esses seres, sejam os do rio sejam os da floresta. As pessoas os conhecem, sabem como lidar com eles e, também, tem suas vidas, tanto do ponto de vista ético quanto político, não poucas vezes, reguladas pela *experiência com* os encantados. E, também, reagem ao vê-los sendo desterritorializados pelas mudanças que a construção dos empreendimentos ocasionou.

Um dos espaços mais fortes dessas *experiências com* são os terreiros. Do ponto de vista afro-religioso, os encantados são entidades, em sua grande maioria vinculadas às águas, recebidas através de incorporação em religiões de matriz africana, especialmente no Tambor de Mina e no Terecô, de onde são originárias, mas que tem ganhado espaço naqueles terreiros de Umbanda que tem relações com dirigentes ou médiuns oriundos do Maranhão ou Pará (Venâncio, 2019). De modo diferente dos espíritos recebidos na Umbanda que viveram neste mundo e depois morreram, estas entidades também viveram no plano material, mas passaram para o plano espiritual sem experimentar a morte (Ferretti, M., 2000). Essa característica é um dos marcos principais quando estabelecemos a diferenciação entre essas duas classes de guias espirituais.

Os encantados habitam tanto o universo das religiões afro-brasileiras como da cultura popular regional, vinculada que estão ao catolicismo popular (Venâncio, 2019). Assim, é possível ainda *experienciar com* os encantados nos terreiros, mas também no cotidiano, de modo especial nos espaços à beira da água. Se as histórias contadas e cantadas nos terreiros sobre as entidades encantadas já carregam consigo um tom real maravilhoso (Carpentier, 1985), as histórias contadas pelos ribeirinhos ultrapassam ou potencializam essa definição, porque nos são mais contemporâneas no tempo e contíguas no espaço. Não são histórias de tempos imemoriais (mítico) ou tempos com profundidade histórica; tudo é contado no tempo do vivido, da memória individual e coletiva, da lembrança. Não são descrições de lugares desconhecidos ou ultramarinos; tudo tem localização específica, conhecida por todos da região e que é possível de ser revisitada no cotidiano.

Os espaços descritos pela população local como vinculados aos encantados são comumente conhecidos no norte do Tocantins, Maranhão e Pará como locais de encante, encantoria ou encantaria, ou seja, morada dos encantados. Segundo Mundicarmo Ferretti (2008), no Maranhão há muitas localidades conhecidas como encantarias: “a ilha de São Luís, o porto do Itaqui, as praias de Olho d’Água, Ponta d’Areia, São José de Ribamar”, o Boqueirão, a pedra de Itacolomi, a praia dos Lençóis, dentre outros lugares litorâneos e de água salgada. Rios, lagos, cachoeiras, poços e nascentes, também, são tidos como lugares de encantamento, assim como as matas de Codó.

Pai Gilvan, dirigente afro-religioso da cidade de Palmas/TO, ao ser questionado sobre essa pluralidade de lugares onde moram os encantados, recorreu à Bíblia para responder que Jesus já tinha dito que “na casa de meu Pai há muitas moradas” e que ele se referia à quantidade de lugares que Deus teria criado para abrigar todos seus filhos. Ainda no campo das explicações, ele compara o reino de Deus com um país que tem muitas cidades; assim, o Céu, Aruanda e as encantarias seriam essas localidades em que habitam seres distintos.

Como se disse acima, o espaço predominante da encantaria são as águas, seja a salgada ou a doce, ainda que exista um encante nas matas, onde vive a família de Légua Boji Buá. O que pesquisas mostram é que na Amazônia ocidental brasileira, a encantaria é concebida como espaço subterrâneo ou subaquática através dos quais seres humanos se encantaram (Maués, 2005; Maués e Villacorta, 2001). Desse modo, mães d’água, botos, cobras, negos d’água etc. seriam pessoas encantadas que assumindo novos corpos passam a habitar essas espacialidades aquáticas.

Por outro lado, que se percebe é que, para o povo de santo do norte do Tocantins, os pontos de encantaria até aqui mencionados não são a morada dos encantados. Eles são espaços de encantamento e passagem, uma espécie de portal a outro plano. São, portanto, espaços sagrados porque medeiam geograficamente os dois mundos, o material e o imaterial, ou entre o material e o sagrado. Esses e tantos outros espaços de encantaria, materiais e materialmente situados, podem ser encontrados nos mapas, mas, ao mesmo tempo, eles “não são apenas” lugares materiais. São pontes entre as duas dimensões dessa geografia regional.

Esses são espaços de forte espiritualidade porque seriam portais de entrada e saída dos encantados para o mundo visível e invisível, e são tidos como sagrados. Esse mundo em que habitamos — o Aiê — é compreendido pelo povo de santo como unidade dividida em duas partes: o mundo material e o imaterial, o visível e o invisível.

Por outro lado, o mundo espiritual (Orum) está dividido em quatro espacialidades: Céu, Aruanda, Encantaria e Inferno. Do ponto de vista religioso, mesmo que Aruanda seja o espaço sagrado primordial para a Umbanda do centro e no sul do Brasil, no norte e nordeste outro lugar ajuda a compor essa geografia: a encantaria. Não bastasse isso, durante a pesquisa no norte do Tocantins, a encantaria é compreendida de forma diferente do modo como é entendida no Maranhão. Lá, é compreendida como pertencente ao mundo espiritual, mas com geografia comum ao mundo material. Nos terreiros da região norte do Tocantins, esses espaços são vistos como acesso ou saída do mundo da encantaria; mas não como ela em si. A encantaria se assemelha ao lugar que Aruanda ocupa no campo mítico umbandista, ou seja, um espaço indefinido no mundo espiritual, mas que é acessado a partir de localizações geográficas específicas (Venâncio, 2019).

Se a encantaria é a parte invisível da geografia regional, o mesmo não podemos dizer de alguns espaços físicos como rios, matas, ilhas e cachoeiras que são compreendidos como *portais de passagem* dessas entidades do seu mundo para o nosso. A sacralidade desses lugares exige cuidado: qualquer intervenção humana deve ser precedida de permissão espiritual, sob risco de provocar distúrbios, doenças ou desastres. Se eles são destruídos ou bloqueados, as consequências são inúmeras e, podem ser, devastadoras para o equilíbrio do mundo.

Nesta geografia relacional em que múltiplos sujeitos são agentes, seres humanos não são sujeitos e natureza e espiritualidade são objetos de usos e abusos. Tanto dentro como fora dos terreiros, os rios e matas são “não apenas” “meio ambiente”; são, ao contrário, portais entre o Aiê/mundo material e a encantaria. Locais como o poção do Jacundá, ou o Rio Tocantins, ou a Praia dos Lençóis exemplificam como os entendidos encantados continuam a inter-agir com o/no mundo dos vivos. A materialidade da água, da terra e da floresta é inseparável de sua dimensão espiritual ou cosmológica. Neste sentido, quando uma barragem altera o curso de um rio ou quando uma ponte cruza um local sagrado, não se trata apenas de uma mudança ambiental, mas de uma ruptura ontológica, que pode trazer consequência que podem ser tanto materiais, quanto imateriais.

CONFLITOS COSMOPOLITICOS E LUTAS POR REEXISTÊNCIA

No caso do povo de santo da região, os dirigentes e médiuns procuram ir a esses locais encantados, compreendidos como de muita força, para restabelecer as forças,

prestar homenagens e pagar ou fazer pedidos através de oferendas. Os ribeirinhos, por outro lado, convivem com cuidado ou evitam alguns desses lugares, pelo que podem provocar: encantamento de adultos ou crianças. Ou, como no caso de Bernardino Leya, que se tornou mediador entre esses lugares e os outros. Pescador experiente, ele possuía *experiências com* as mães d'água da área submersa pelo lago da UHE de Estreito, e por isso tornara-se um mediador entre elas, o rio e os outros pescadores e ribeirinhos. Em 2014, ouvimos de Raimundinho Novato, um ribeirinho deslocado pela Usina, que Bernardino tinha muita experiência com as mães d'água e que ninguém descia para o rio para pescar se ele não fosse; não adiantaria, ninguém pescaria nada. Sem ele, o rio estava fechado. Do mesmo jeito, Dona Maria Aparecida fala sobre a relação de seu pai, Seu Raimundo, ancião do quilombo. Não adianta ir pescar ou caçar dentro do território do quilombo sem acionar a sua *experiência com* os encantados. Rios e matas ficam trancadas e ninguém pesca ou caça nada.

Em espaços urbanos como Araguaína, maior cidade do norte do Tocantins, mesmo não havendo nas imediações os lugares que os encantados cantam em seus pontos como sendo suas moradas, os dirigentes e médiuns acabam se dirigindo até os rios, as nascentes, as cachoeiras e as matas mais próximas para realizar suas obrigações. Na cidade, o rio Lontra e o Jacuba são os destinos principais; mais afastados estão as cachoeiras e os rios Araguaia e Tocantins. Todo local de encantaria deve ser preservado como o mais natural possível. Não se deve permitir construções no local sem autorização prévia das entidades que ali vivem, sob risco de prejuízos e até mortes, como ocorreu no porto do Itaqui e na base de lançamento de foguete de Alcântara. Sérgio Ferretti (2013) conta que,

Durante a construção do porto do Itaqui em São Luís, aconteceram diversos acidentes graves e alguns escafandristas morreram. Pais-de-santo, liderados pelos falecidos Jorge de Itacy e Sebastião do Coroadó, divulgaram a notícia que o porto era o local da encantaria da princesa Ina, ou Iná, filha do rei Dom Sebastião e que a princesa estava revoltada, pois seu palácio, no fundo do mar, fora perturbado pelas obras e por isso escafandristas estavam morrendo. Para acalmar a ira da princesa, aqueles religiosos prometeram oferecer sacrifícios e organizar uma grande festa, reunindo representantes de diversos terreiros na praia Boqueirão, próximo ao local. Foi o que ocorreu em 1970, com ampla divulgação pela mídia e apoio de autoridades municipais, como tivemos oportunidade de assistir na época. Depois disso não ocorreram mais acidentes na construção do porto. Alguns pais-de-santo, entretanto, dizem que, de tempos em tempos, as oferendas precisam ser renovadas para evitar futuros problemas no porto (Ferretti, S., 2013, p. 271).

Algo semelhante ao que ocorreu no porto de Itaqui vem acontecendo na barragem do Estreito, na fronteira do Maranhão com o Tocantins, assim como na Ponte Juscelino Kubitschek que liga os dois estados à altura da cidade de Estreito, que caiu no dia 22 de dezembro de 2024. Não somente os ribeirinhos como o povo de santo afirmam que a barragem não deveria ter sido construída naquela localidade porque lá é morada ou passagem (física ou espiritual) da Cobra Buiúna, entidade encantada e mítica da região. Bernardino Leya, pescador antigo da região, afirma que ela

É uma cobra grande. Grande sem medida (...) uma tora assim, de uns oito metros (...) da grossura de um tambor desses de duzentos litros, né? Ela ficava de fora assim [faz o movimento com as mãos e braços de forma sinuosa], fazendo assim né? Naquela praia, de noite, ainda via o banzeiro (...). Canoa escapulia, canoa ia embora (Bernardino Leya, entrevista concedida em 18 de janeiro de 2015).

A passagem da Buiúna pelo rio era sempre um fator de atenção e preocupação devido a movimentação que fazia nas águas. Ele ainda recorda que ninguém “botava roça naquele lugar baixo, eles já sabiam, eles tinham essa prática”. Bernardino faz referência ao fato de que as roças eram feitas à uma distância segura das margens do rio justamente para evitar que com a passagem da cobra grande e a inundação, a plantação fosse perdida. Contudo, Bernardino afirma que “depois da barragem de Tucuruí nunca mais veio. Quando der fé ela ficou por baixo da barragem. Pois é, depois da barragem de Tucuruí nunca mais ela veio (...) ela ficou presa do lado de lá” e nunca mais viram ela nas proximidades do Estreito (Bernardino Leya, entrevista concedida em 18 de janeiro de 2015).

Apesar da fala de Bernardino mostrar a relação da não-presença da Buiúna por conta da construção da UHE de Tucuruí, outros moradores da região e do povo de santo ainda trazem informações sobre a relação da encantada Buiúna com a UHE de Estreito. Há uns dez anos atrás foi circulado conversas de que a estrutura da barragem teria apresentado rachaduras. Os ribeirinhos, especialmente grupos deslocados pela construção do lago da UHE de Estreito, não tardaram em explicar o ocorrido, recorrendo à presença da cobra grande. Segundo eles, o fato de ter impedido o fluxo da Buiúna pelo rio Tocantins fez com que a ira dela se voltasse contra a construção, ameaçando a sua estabilidade.

Essa explicação encontra similitude com o descrito por Sérgio Ferretti no Maranhão, como vimos acima, e por Idelma Santiago da Silva e Jerônimo da Silva e Silva

(2018) a partir do impacto da UHE de Tucuruí (UHT) em duas comunidades no Pará e a relação deles com a alteração “dos climas do rio” e de seus habitantes. Essas narrativas expressam uma forma de conhecer o mundo que escapa à lógica das geografias naturalistas, de matriz eurocêntrica, que organiza os saberes a partir dos quais as grandes obras de desenvolvimento são projetadas, construídas e gerenciadas. Como apontam Silva e Silva (2018), os impactos das usinas devem ser percebidos também no plano da cosmologia, e as entidades e os encantados devem ser vistos não “apenas como seres da “realidade mítica” ou “representação da cultura local”, e sim, tal como assumidas nos relatos, isto é, seres tão reais e influentes quanto a UHE de Tucuruí ou Estreito ou a presença do poder público” (p. 72). O conflito deve ser considerado da ordem da articulação do cosmológico e do político.

Quando Bernardino Leya, o povo de santo e os moradores das margens do Tocantins elaboram, a partir de seus saberes, memórias e *experiências com* explicações para determinados fenômenos, que poderíamos considerar a partir de uma geografia naturalista, eventos do mundo natural, eles constroem uma crítica à política cósmica que subjaz o modelo desenvolvimento baseado nos grandes projetos, que desconsidera as culturas locais, sua relação e as *experiências com* a todos os seres do rio.

Essa crítica ganha novas camadas a cada acontecimento ligado ao rio. Quando em dezembro de 2024, a ponte que liga o Maranhão e Tocantins, situada sobre o Rio Tocantins na altura da cidade do Estreito, caiu, muito foi veiculado na imprensa local e nacional sobre as péssimas condições físicas da construção, a idade da ponte, a falta de manutenção etc. Muito se especulou sobre o possível impacto da construção da UHE de Estreito nas suas estruturas, que está distante em linha reta há pouco mais de 3 (três) quilômetros.

Imagem I - Ponte Juscelino Kubitschek de Oliveira após desabamento



Foto: Francisco Sirianno/Grupo Mirante (<https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2024/12/26/ponte-que-desabou-foi-construida-em-1960-passou-por-reparos-em-1998-e-precisava-de-novas-obras-veja-historico-da-estrutura.ghtml>)

O que não foi publicizado foi o modo como os moradores que vivem na região, as populações ribeirinhas e o povo de santo, explicam o fenômeno ocorrido. Já era de domínio popular na região do Bico do Papagaio no Tocantins que “a cabeça da Buiúna está embaixo da Praia da Santa em Tocantinópolis/TO e seu rabo está embaixo da ponte caída” (Conversa informal com a umbandista Maria Leal Pinto, 2024).

A distância entre a Igreja e a ponte, pela rodovia é de aproximadamente 32 (trinta e dois) quilômetros, o que mostra o porquê de Buiúna ter sido alcunhada de anaconda ou cobra grande. Os desmandos com a região e, especialmente, com o rio, poderia acarretar consequências. As pessoas diziam que quando a cobra se enfurecesse, ela, com lapada de rabo, derrubaria a ponte. Valdecir Pereira Reis, dirigente umbandista de Araguaína/TO, reforça a história dizendo que após a queda da ponte, ela teve notícias através dos encantados que a Buiúna estava muito feroz em volta do local do acidente. Bota Branca, uma encantada que estava presente na construção da ponte na década de 1960, e que teve um filho com um dos trabalhadores, também estava enfurecida quando da queda da estrutura. Seria essa uma das consequências da destruição de espaços de encantamento pela construção da UHE de Estreito? Para ribeirinhos e para o povo de santo da região, não existem dúvidas.

É nesse contexto em que diversos sujeitos têm agência que emergiu a noção de “combates cosmológicos” (Silva; Silva, 2018) ou conflitos cosmopolíticos, como chamamos neste texto por achar que esse combates cósmicos possuem uma dimensão política evidente. Essa é uma categoria que ajuda a compreender a resistência das comunidades não apenas como uma luta por território ou indenizações, mas como uma defesa política de modos de existência que articulam humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, o material e o espiritual. Trata-se, como argumentamos juntos com os autores referenciados, de uma crítica ao modelo de desenvolvimento hegemônico, que ignora ou nega as cosmologias ribeirinhas, dos povos de santo, afrobrasileiras e indígenas.

Nesse conflito, a agência de outros seres que fogem ou não são aceitos pela lógica colonial do poder são ações políticas contra o modelo de desenvolvimento baseado na expropriação territorial e na devastação ambiental. Ao parecido as reivindicações recentes (2025) do “corte da assistência climática” da Fundação Cacique Cobra Coral e o papel político reivindicado por ela, e por muitas pessoas, no cenário de resistência aos tarifas dos Estados Unidos contra o Brasil.

Ao bloquear o fluxo do rio, impedir sua passagem e ocupar seus espaços com concreto, turbinas e máquinas, reconfigurando o ambiente através da construção de lagos artificiais, as usinas interferem diretamente nos espaços de encantaria, obrigando os encantados a migrarem, se esconder ou reagir. A consequência disso é sentida pelos humanos: enchentes inesperadas, pescas ruins, acidentes e até mortes. Como escrevem Silva e Silva (2018), os relatos colhidos nas comunidades afetadas por hidrelétricas como Tucuruí revelam “flechadas, adoecimentos e mortes por afogamentos” são expressões de uma dinâmica entre água, floresta, pessoas e encantados — ou seja, o conflito não é apenas com o capital, mas com a destruição da teia de relações que sustenta o mundo vivido (p. 72). Seja em Tucuruí, no Pará ou em Estreito, na divisa Maranhão e Tocantins, o que vemos é a lavagem institucional como um dos projetos de desenvolvimento que visam a apropriação dos territórios. O rio Tocantins, um dos maiores alvos desses projetos, vem sendo ameaçado em toda sua extensão nas relações das populações regionais seja com os entes visíveis, sejam com os invisíveis.

Essas violações dos espaços da encantaria provoca impactos ambientais, crises espirituais, existenciais e, sobretudo, políticas, porque a reação e a resistência vêm também do mundo que tem sido pensado, dentro dessa perspectiva naturalista, como desprovido de agência política. Ramos Jr., Silva e Lucena (2020) propõem que se olhe para as ações de resistências aos projetos de desenvolvimento como “lutas por

reexistência”, ou seja, resistências que não visam apenas manter o que já existe, mas afirmar modos de ser e estar no mundo que articulam humanos e não humanos, vivos e encantados, mundo material e imaterial. Resistências que se levantam e afirmam o direito de existir a partir de uma ontologia não naturalista, que tem profundidade histórica nas culturas afro-brasileiras e indígenas e que se baseia na experiência com todos os seres que habitam e tem agência nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins.

Considerações Finais

Ao fechar esse texto reafirmamos os pressupostos de que a geografia construída nos Vales dos rios Araguaia e Tocantins pelas populações locais envolve o mundo material e o imaterial. Versões específicas da relação entre essas dimensões podem ser encontradas no Maranhão, no Pará ou no Tocantins. É importante salientar que nenhuma dessas versões informa o modo como as políticas de modernização para a Amazônia pensa a região. O saber-poder que legitima os grandes projetos, como estratégia e política de desenvolvimento, opera uma pedagogia da colonialidade, que coloca do lado *de lá* as experiências, as culturas, os corpos e os saberes das populações regionais, e os informa ao mesmo tempo que os expropria que seu modo de vida e seu repertório cultural não tem valor.

A observação dos casos da UHE Estreito e a ponte do Estreito, a partir do ponto de vista dos ribeirinhos e do povo de santo, permite reconhecer que os conflitos provocados pelas hidrelétricas vão além do que é qualificado nos relatórios de impacto ambiental como conhecimento sobre a região. O conhecimento crítico sobre esses impactos (tanto o acadêmico quanto o militante) tem desconsiderado a dimensão que chamamos cosmopolítica do conflito desencadeado pela construção de grandes obras de infraestrutura. As rupturas que essas obras geram, também, existem no lado imaterial da geografia regional que também dá chão para as experiências de vida das populações locais. Uma obra como a UHE de Estreito e a ponte JK, impactam diferentes dimensões dessa geografia, o visível e o invisível, o físico e o espiritual, o técnico e o ontológico. Continuar a ignorar essas dimensões é adicionar uma camada de violência a esse processo e repetir, sob a roupagem do desenvolvimento, os antigos gestos coloniais de negação e destruição do outro, de seu mundo e modos de vida. Os processos de lavagem institucional, que legaliza o deslocamento e a destruição dos territórios, por obras como as usinas, ferrovias, portos e estradas, estão visíveis e já foram objeto de crítica no seu

aspecto mais sutil: a legalização da destruição das culturas locais, de modo especial a ribeirinha e a dos povos de santo.

É preciso afirmar o direito ao rio como geografia total — como espaço físico e espiritual, como espaço de vida e de encantamento. Trata-se de reconhecer que existem múltiplas formas de habitar o mundo e que os encantados, longe de serem apenas mitos ou crenças, são parte constitutiva das ontologias ribeirinhas e do povo de santo. Eles exigem cuidado, escuta e (re)conhecimento. Como propõem os autores aqui mobilizados, a defesa dos rios da Amazônia passa pela valorização de suas cosmologias, pela escuta das memórias orais, e pelo fortalecimento de uma antropologia comprometida com a justiça ontológica. Mas também pela consideração da crítica cosmológica e política que as populações ribeirinhas e de terreiro fazem; mas também da reexistências ontológicas que os encantados fazem emergir no espaço do conflito pelos territórios dos povos da Amazônia.

Por fim, este texto não trata de alertar os empreendimentos para *mitigar com* os encantados; não se trata de ensinar empreendedores de que eles precisam negociar, como o caso observado em São Luís por Sérgio Ferretti, com as entidades. Não se trata de incentivar uma lavagem espiritual dos grandes projetos, ao modo da lavagem legal que é amplamente realizada pelos empreendedores com a ajuda de órgãos do Estado. Trata-se de escrever para levantar o problema e nos colocar como pessoas amazônidas em posição de solidariedade política e diálogo epistemológico com pessoas ribeirinhas e de terreiros que, no contexto da construção dessas obras, são expropriadas de seus corpos e territórios, têm sua experiência com o mundo deslegitimada e seus direitos violados, e que, também neste contexto, se levantam e produzem uma crítica política à cosmologia naturalista das políticas de desenvolvimento da Amazônia.

Referências

- CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- CADENA, Marisol de la. Earth-beings: Andean indigenous religion, but not only. In: OMURA, K. OTSUKI, G. J., SATSUKA, S., MORITA, A. (Org.). *The world multiple: the quotidian politics of knowing and generating entangled worlds*. New York: Routledge, 2019, p.21-36.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. e VILLACORTA, G. *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p.181-202.

FERRETTI, Sergio. “Encantaria Maranhense de Dom Sebastião”. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v.1, n.1, 2013, p.262-285. <https://repositorium.uminho.pt/server/api/core/bitstreams/0da9c73d-3884-4474-abd3-55e5059eaf17/content>

LIMA, Adila M. T; OLIVEIRA, Nilton M; BUSCHBACHER, Robert J.; MARQUES, Elineide, E. Grandes projetos desenvolvimentistas promovem o desenvolvimento local? O caso das hidrelétricas no Estado do Tocantins, Brasil. In: PALACIOS, Juan M. S.; SCHWEITZER, Alejandro F.; ESTRADA, Luis M. M. (Org.). *Expansión del capital transnacional: desarrollo y resistencia*. Buenos Aires: CLACSO, 2023, p. 185-216. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248946/1/Expansion-capital-transnacional.pdf>

MAUÉS, R. Heraldo. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005, p. 259-274. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p.11-58.

MEDEIROS, Olivia Macedo M. de; SILVA, Harley. “Ação comum das mulheres em busca de soluções de saúde no Projeto de Assentamento “Amigos da terra” (Darcinópolis - Tocantins)”. *Revista Tocantinense de Geografia*, v. 13, n. 30, 2024, p. 366–395. <https://doi.org/10.70860/rtg.v13i30.17260>.

PORTO GONÇALVES, Carlos W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: Clacso, 2002, p. 217-256. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101018013328/11porto.pdf>

RAMOS JR, Dernival V.; SILVA, Idelma S.; PEREIRA, Airton. História Oral à Amazônida: trajetórias de (des)aprendizagem. In: SANTIAGO, Ricardo; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs). *O desafio do diálogo: reflexões sobre história oral nos 30 anos da ABHO*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2024, p. 125-136.

RAMOS JR, Dernival V.; SILVA, Harley; LUCENA, Mariane. Geopolítica das Usinas Hidrelétricas: lutas por re-existência e pedagogias da colonialidade na Amazônia do tempo presente. In: REIS, Tiago S.; SOUZA, Carla M. de.; OLIVEIRA, Monalisa P.; LYRA JÚNIOR, Américo A. de. (Orgs). *Coleção história do tempo presente*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020, p.263-286.

SANTOS, Josiel F. *Dona França e a Ilha de São José: diálogo entre conhecimento acadêmico e ribeirinho*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Norte do Tocantins, Araguaína, 2022. https://drive.google.com/file/d/1EC264VhBNewkF3A5vMeve4l4_0lETa3j/view

SILVA, Jerônimo. S.; SILVA, Idelma S. “Combates Cosmológicos pelo Direito do Rio na Amazônia Oriental”. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 11, n. 2, p. 70–94, 2018. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/831>.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-64, 2018. <https://revistas.usp.br/rieb/article/download/145663/139603/291471>

VENÂNCIO, Sariza O. C. *Encantados na Umbanda no norte do Tocantins*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1092153>