



# IMAGINANDO ENTRE HUMANOS E NÃO- HUMANOS: EXPERIÊNCIAS DA VERDADE COM CRIANÇAS DE SANTARÉM NOVO (PA).

Natália Abdul Khalek Mendonça [\*]; Andrea Braga Moruzzi [\*\*].

## RESUMO

Este artigo descreve aspectos da verdade a partir de experiências compartilhadas com duas crianças, Juninho e Isabelly, moradoras de Santarém Novo (PA), que se constituíram como aprendizagens para a pesquisadora no contexto etnográfico. Tais experiências são abordadas como traduções ontológicas, nas quais humanos e não-humanos, como o Curupira, o peixe ou o rio, participam de uma rede viva de coafecção. Inspirado em Nietzsche, o texto critica regimes morais de verdade que fixam a natureza como uma exterioridade única e como objeto de conhecimento, propondo, em contrapartida, compreender a verdade como modos de ver surgir, “dar a ver” e de ver junto. Por meio da imaginação com essas crianças, entre equívocos, encontros, desvios e espantos, e das transformações nas posições de quem vê ou é visto, o artigo acompanha o conhecer como movimento de tradução entre perspectivas.

**Palavras-chave:** Verdade. Crianças. Humanos e não-humanos.

## ABSTRACT

This article describes aspects of truth through experiences shared with two children, Juninho and Isabelly, from Santarém Novo (PA, Brazil), which became formative learnings for the researcher in the ethnographic context. These experiences are approached as ontological translations, in which humans and non-humans, such as the Curupira, the fish, or the river, participate in a living network of co-affectation. Inspired by Nietzsche, the text critiques moral regimes of truth that fix nature as a single exteriority and as an object of knowledge, proposing instead to understand truth as ways of seeing emerge, of “making visible,” and of seeing together. Through imagining with these children, amid equivocations, encounters, detours, and moments of wonder, and through transformations in the positions of those who see or are seen, the article follows knowing as a movement of translation between perspectives.

**Keywords:** Truth. Children. Humans and non-humans.

## RESUMEN



Este artículo describe aspectos de la verdad a partir de experiencias compartidas con dos niños, Juninho e Isabelly, habitantes de Santarém Novo (PA, Brasil), que se constituyeron como aprendizajes para la investigadora en el contexto etnográfico. Tales experiencias son abordadas como traducciones ontológicas, en las cuales humanos y no humanos, como el Curupira, el pez o el río, participan de una red viva de coafectación. Inspirado en Nietzsche, el texto critica regímenes morales de verdad que fijan la naturaleza como una exterioridad única y como objeto de conocimiento, proponiendo, en contrapartida, comprender la verdad como modos de ver surgir, de “hacer ver” y de ver juntos. A través de la imaginación con estos niños, entre equívocos, encuentros, desvíos y asombros, y de las transformaciones en las posiciones de quien ve o es visto, el artículo acompaña el conocer como un movimiento de traducción entre perspectivas.

**Palabras clave:** Verdad. Niños. Humanos y no humanos.

## INTRODUÇÃO

Este artigo parte de experiências vividas com Juninho (7 anos) e Isabelly (8 anos) da cidade de Santarém Novo (PA), durante etnografia. Meu objetivo é compreender como a verdade se constitui a partir de aprendizagens minhas com essas crianças e em relações com experiências de alguns outros moradores humanos e não-humanos. Inspirado na crítica genealógica nietzschiana, parto da recusa de uma verdade fundada em um ponto de vista universal e exterior ao mundo. Com Juninho e Isabelly, aprendi a verdade como acontecimento que se produz pela atenção e forma de ver o mundo junto (Ingold, 2015; Kastrup, 2004). Aproximo-me também do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002), porque permite acompanhar situações em que diferentes seres participam do mundo como sujeitos, fazendo da verdade um efeito das relações entre perspectivas e não da correspondência a uma realidade única. Nas linhas de uma antropologia da criança (Cohn, 2021; Tassinari, 2009; Pires, 2010), desloco o foco da criança como objeto de análise para a criança como tradutora de conhecimento ontológico, capaz de convocar relações, narrar existências e atualizar cosmologias. Apesar da presença da escola em Santarém Novo, e mesmo sendo o encontro com Juninho neste espaço, sigo saberes “não-escolarizados”.

Tornar-se aprendiz de Juninho e Isabelly implicou em aprender a ver e se envolver com vidas outras, o que a imaginação torna possível (Oliveira, 2015). Mas essa imaginação, longe de ser fantasia, é uma objetividade situada. Como observa Tassinari (2009, p. 1-2), nos



contextos indígenas, as “culturas infantis” não remetem necessariamente ao mundo do faz de conta, mas revelam uma capacidade de avaliação das conjunturas e de estratégias para lidar com problemas práticos. Este artigo busca desfazer a percepção do não-humano como algo enganoso. Para isso, proponho uma redefinição da própria imaginação, não como escape da realidade, mas como um meio de habitar e conhecer um mundo múltiplo e vivo. Essa imaginação, veremos, pode se dar a partir do local de habitação dos sujeitos ou quando ele é desterritorializado, com transformações de perspectiva em diferentes graus (Oliveira, 2015).

Santarém Novo (PA) é uma cidade na mesorregião nordeste paraense, a primeira frente de colonização do estado, a mais desmatada, mas também a que têm manguezais conservados. Seu território corresponde à Reserva Extrativista Chocoaré-Mato Grosso, na margem do rio Maracanã, próxima ao litoral paraense. É composta por um núcleo urbano e aproximadamente vinte e três comunidades em seus arredores. As situações com as crianças que trago para este artigo aconteceram no núcleo. Os moradores se identificam como “santarém-novenses” ou “paraenses”, alguns se denominam como ribeirinhos. Não reivindicam uma identidade étnica. Trazem em suas histórias a presença indígena, negra, portuguesa e as diversas imigrações como de nordestinos, italianos e judeus. O “mangal”, o roçado, o *igarapé*, o rio, são habitados por “donos”<sup>1</sup> da floresta, como o Curupira e a Mãe do Rio. A Feiticeira ou Matinta Pereira<sup>2</sup> é habitante da cidade e dos caminhos. Também mora uma Cobra Grande embaixo da Praça Matriz. Há uma dimensão espaço-temporal conhecida como “fundo”, do rio, dos *igarapés*, que é habitado por pessoas, “encantados”, que lá fazem festas, têm suas casas, onde o galo canta. Em determinados horários, meio-dia e seis da tarde, o “fundo” aparece. Há uma tensão entre estes espaços-tempo e seres, que se dá com a possibilidade de predação e inversão de perspectivas. A depender da conduta, da relação estabelecida em um encontro/confronto, o morador pode ter insucesso na pesca, caça ou pega de caranguejo, pode apanhar, perder-se, adoecer, desaparecer, enlouquecer, engravidar de “bicho” ou mesmo morrer. A cidade pode ir ao “fundo” e esse à superfície.

A pesquisa foi desenvolvida por meio de etnografia realizada em Santarém Novo entre 2016 e 2017, com estadias sucessivas na casa de uma família de moradores, participação em



banhos de *igarapé*, visitas ao mangal, ao roçado e à escola municipal. O trabalho de campo se deu segundo uma postura próxima ao que Ingold (2016) descreve como uma inseparabilidade entre observar e participar, isto é, acompanhar pessoas e lugares enquanto se está também implicada em suas ações e ritmos cotidianos. As cenas envolvendo Juninho e Isabelly não foram planejadas previamente, surgiram no decorrer dessas circulações, sendo registradas em caderno de campo e retomadas posteriormente como situações que convocavam questões centrais da pesquisa. Em vez de tratá-las como “dados” a serem explicados, tomo-as como experiências que também formam a pesquisadora e orientam a escrita como exercício de acompanhamento e tradução das relações que se desenrolavam no campo. Estive na escola de Juninho para ouvir o que as crianças tinham a me dizer sobre não-humanos da floresta, sobre os quais adultos já tinham me falado, e para me comunicar, pedi que desenhassem os lugares que conhecem, onde moram, brincam na cidade. Fui ao encontro com Isabelly por meio de Nadja, filha de Dona Nadir, senhora que me hospedara, convidada para um banho de *igarapé*.

Embora não se encontre, em Santarém Novo, formulações comparativas como “a mutuca é a anta da formiga” (Oliveira, 2015, p. 302-306), lá há uma coexistência de mundos onde se convive com o que agrada ou não os seres, suas perspectivas, como o cheiro do sangue menstrual que é invasivo à Mãe do Rio; acontecimentos paralelos que envolvem os atos cotidianos, como caça, pesca, tirada de caranguejo, um banho de *igarapé*, que de outro ponto de vista, são invasões às casas dos “donos”; há corpos afetados nas relações e que se transformam, na doença ou assunção de formas outras, humanas ou animais; corporificação das paisagens, como a presença nelas de um “olho”, perspectiva, ou na forma corporal dos seus “donos”; relações entre mortos e animais, como de um morto que passou a aparecer na figura de um bode; a figura do *pajé* como operador de diplomacia cósmica; práticas de cuidado que traduzem, de um lado, uma continuidade entre seres humanos e não-humanos, de outro, a evitação dos “bichos”<sup>iii</sup> e fabricação de “gentes”, com investimento na separação, diferenciação, articulação e troca entre eles, como a proibição de ir ao *igarapé*, às mulheres, durante a menstruação, sob o risco de engravidarem de “bicho”, ou de grávidas comerem certas carnes de caça que podem transformar seus filhos, afetados pela subjetividade animal; relações em que



sujeito e objeto, humano e não-humano não são substâncias prévias, mas vividas como posições construídas e que se alternam, a depender de quem vê, o quê e como vê na relação (Lima, 1996, 2005; Viveiros de Castro, 2002, 2018) — veremos no decorrer do texto uma situação envolvendo a visão da Mãe d'água.

Ou seja, estamos diante do perspectivismo indígena como um dos aspectos dos modos de existência locais: “(...) trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o aprendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 301), porém, enquanto o relativismo se apoia num multiculturalismo, esse perspectivismo é multinaturalista, segundo o qual há “uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou sujeito aqui seria a forma do universal; a natureza ou objeto a forma do particular” (ibidem, 2002, p. 303). Natureza e cultura não diferem apenas nos conteúdos, mas em seu estatuto, “elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (ibidem, 2002, p. 303). Este artigo acompanha experiências, em Santarém Novo, nas quais a criança, o animal, a planta, o rio ou a doença participam de uma rede que dá conta do mundo comum habitado por humanos e não-humanos (uma humanidade em continuidade, a cultura) e ao mesmo tempo de dois mundos em relação (onde o humano e o não-humano se fazem como ponto de vista, uma natureza transformacional).

Dialoga com a valorização do “pensamento selvagem” formulada por Lévi-Strauss (1989), sobretudo ao que chamou de “lógica do sensível” — pensamento por meio da observação direta do mundo e bricolagem criativa com os elementos disponíveis no ambiente. No entanto, afasta-se de uma leitura do estruturalismo que entende os mitos e classificações como representacionais, e se aproxima de uma reinterpretação por Viveiros de Castro (2002), para quem deve ser compreendido como uma teoria das transformações contínuas, que expressam mundos reais e nos trazem outras relações natureza/cultura.

(...) é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento



científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado (Lévi-Strauss, 1989, p. 30).

Neste sentido que a imaginação da criança pode ser compreendida como um “pensamento selvagem”, abordagem científica e sensível da natureza, mas em vez de apenas estrutura classificatória, é fundada na coafetação com o mundo, na percepção como processo ontogenético, aproximando-se da proposta fenomenológica de Ingold (2017), da verdade como envolvimento e não representação. Acompanhar Juninho e Isabelly é entrar num pensamento insurgente às formas fixas de ver e dizer o real.

## **1. Imaginar naturezas entre humanos e não-humanos**

Em visita à escola Justino Montalvão, em Santarém Novo, Juninho se aproximou de mim enquanto eu falava com outras crianças sobre a Matinta-Perera. Essa escola costuma inserir “folclore brasileiro” e “lendas” em suas práticas pedagógicas. Ao pedir que as crianças desenhassem o lugar onde moram, elas desenharam também a Matinta, Cobra Grande, Mula sem Cabeça e Saci-Pererê. Juninho então anuncia, “Eu vou te contar uma história, escuta”. As outras crianças, atentas, ao redor dele:

Eu estava lá com meu avô. Aí faltou lenha em casa. Aí a gente saiu para tirar lenha. Quando chegamos lá, nós começamos a tirar lenha. Meu avô me deixou sozinho, eu continuei cortando lenha, assim mesmo. Aí quando eu olho para trás, eu vi pegadas assim óh, atravessando. Quando olhei para trás, o Curupira passou atrás de mim. Voltei de novo a cortar lenha. Quando olhei para frente, o Curupira estava na minha frente. Depois foi aparecendo mais desses, veio a Cobra, o Saci Pererê, e mais algumas coisas que eu vi, a Mula sem cabeça e mais outras, eu não sei o que era. Aí foi assim que nós pegamos a lenha, chegamos em ponto em casa. Aí faltou comida lá em casa. Nós fomos pegar peixe na maré. Aí vimos uma Cobra boiando, muito grande assim. Quando eu vi, era uma Cobrona, com uma cabeçona. Era assim que eu vi. Quando eu vejo a maré, tinha um Golfinho, vinha na minha direção, aí eu passo a mão na cabeça dele. Aí quando voltamos para casa, voltamos com panela cheia. Foi assim que nós construímos a nossa casa, nosso alimento. Foi assim que nós fomos fazendo (Juninho, relato oral, 2017).

Enquanto Juninho falava do Curupira e da Cobra Grande, eu o acompanhava como quando escutava os adultos falarem destes seres, com seriedade. Quando trouxe a Mula sem



cabeça em sua história, personagem que não aparece no circuito de histórias locais que acessei, apenas nos desenhos das crianças, e acrescentou ainda que não sabia o que era, pareceram-me influência externa da escola. Sem mais fatos embaixo dos pés, deu-me impressão que ele mentia. Para a pesquisadora adulta, aquela proliferação de seres levou a uma distinção, pegar a lenha e o peixe eram fatos, os demais acontecimentos seriam fruto de interpretação.

[...] o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente diferente daquele percebido pelo homem, sendo que a pergunta por qual das duas percepções de mundo é a mais correta não possui qualquer sentido, haja vista que, para respondê-la, a questão teria de ser previamente medida com o critério atinente à percepção correta, isto é, de acordo com um critério que não está à disposição (Nietzsche, 2007, p. 42).

Embarcar naquela constatação seria supor que detenho a realidade, como se houvesse uma instância fora do mundo — neste caso, uma estrutura, um sistema, uma cosmologia fixos — capaz de determinar, de forma neutra, o que é real, ainda que entrasse no registro relativista, ao tomar a história como verdadeira na “fantasia” de Juninho. Para Nietzsche (1877, 2007), as práticas, forças e interpretações não são um reflexo do mundo, mas se afirmam como verdadeiras por sua repetição e sedimentação no tempo, “moedas gastas” que se distanciaram do sensível e se tornam dominantes. Veremos como o que é verdade, com Juninho e Isabelly, depende, ao contrário, de um engajamento no processo de gerar novas formas, de “dar a ver” (Ingold, 2013, p. 22). Modo de conhecer que me educa enquanto pesquisadora, no sentido do que já afirmou Viveiros de Castro (2002): o problema não era de crença, mas de tradução ontológica, acompanhar o que a narrativa do menino faz existir, e o que obriga a pensar. Não verificar a veracidade da história, mas entendê-la bem (Ingold, 2017, p. 38). A história de Juninho inaugura um mundo, reativando a potência sensível da linguagem, que Nietzsche reivindica contra as formas fixas da verdade e da moral (Nietzsche, 2007, p. 41).

“A arte não reproduz o visível; ela torna visível” (Klee, 1961, p. 76, apud Ingold, 2012, p. 26). Em outras palavras, ela não busca replicar formas acabadas e já estabelecidas, seja enquanto imagens na mente ou objetos no mundo. Ela busca se unir às forças que trazem à tona a forma. (Ingold, 2012, p. 26)

“Aquilo que é memória é também percepção do novo. Não pensamento sobre pensamento” (Nietzsche, 2007, p. 73). Juninho não está a reproduzir uma ontologia como um



sistema prévio, ele a vive, e por isso não separa a experiência do ato de contar, nem a escola da incursão para pegar lenha e pescar, ele se une às forças que se apresentam em seu caminhar no mundo. O pensamento selvagem conhece por meio de *images mundi* (Lévi-Strauss, 1989, p. 291). Juninho espelha os mundos em composições, convocando seres que, “não sabe o que eram”, mas que são uma totalidade vivida. Como um *bricoleur*, realiza a verdade por analogia e não por dedução. Na etnografia de Pires (2007, p. 176), no semi-árido nordestino, existe uma diferença das crianças com relação aos adultos: elas não só acreditam em mal-assombros, como acontece geralmente aos moradores locais, mas também os criam, o que não as leva a duvidar de sua existência, sentindo medo inclusive (embora eles também possam ser descreídos).

Como o exprime Bachelard, a direção da filiação “descende do espírito em direção aos seres corporais” (Bachelard, 1988, p. 71, apud Ingold, 2017, p. 30), o que permite que os segundos sejam trazidos à vida pelos primeiros. Se Bacon tivesse conhecido este caso teria entrado em *shock*. Para nós, os modernos, a direção da filiação é justamente a contrária, da realidade das coisas viventes às suas aparições mais ou menos fantásticas. (Ingold, 2017, p. 30)

Em busca da “realidade das coisas viventes”, como Bacon (*ibidem*, apud Bacon, 1858), poderia-se concluir que aqueles seres desenhados e narrados pelas crianças de Santarém Novo são “aparições fantásticas” que remetem à floresta, por isso funcionariam em conjunto para elas. Mas então perderíamos o que estão a nos dizer, que Santarém Novo é um lugar e um cosmos aberto. As experiências das crianças não dependem dos adultos para serem verdadeiras (não importa se eles não viam Mulas sem cabeça), a um ponto em que esses desenhos se estendem à vida de Juninho e vice-versa, como os mal-assombros inventados para as crianças do semi-árido nordestino. E elas não os mobilizam como “lendas”, conforme o currículo escolar. Lembremos que os desenhos dos seres começaram a aparecer quando eu lhes pedia para desenhar os lugares em que moram, sem distinção entre fantasia e vida séria.

Os lugares habitados, em Santarém Novo, promovem mais uma ausência de direção, de ponto de partida da verdade, sem cisão entre natural e espiritual. O Curupira não é representação da floresta, porque é o próprio tempo-espaço, novamente, *image mundi*, no sentido de constituir um microcosmo. Ele é a paisagem e ao mesmo tempo transformação dela. E essa paisagem enxerga Juninho, não é apenas vista por ele. Quando o menino menciona que viu suas



pegadas atrás, e que depois apareceu a sua frente, remete-me às histórias dos moradores sobre pessoas que se perderam no “mangal”, no mato, no roçado, como efeito do encontro com o Curupira. A paisagem se transforma de modo que desorienta o caminhante, que não consegue mais voltar para a casa. Juninho não vê a transição do Curupira de trás para frente. Ele volta a cortar a lenha, e se depara com o “dono” em nova posição. O corpo do Curupira é o movimento do cosmos, não uma entidade etérea. O golfinho aparece em algumas histórias de moradores, em que há proximidade com a Ilha Encantada, como presença que compõe um mundo alterado e, assim como os outros seres, age sobre o ato da pesca. “E assim nós fomos fazendo”, diz Juninho, que antes ressalta sua interação com o “golfinho”, fez carinho em sua cabeça, como parte da realização da tarefa. Cada ser é realidade, se entendida como força em relação, e não aponta para um além, espiritual ou cultural.

A realidade vivida-narrada por Juninho se comunica com a do Curupira, da Cobra Grande, do golfinho e dos outros seres e com a minha, como os duplos acontecimentos entre humanos e porcos para os *Yudjá* descritos por Lima (1996, p. 35). Na descrição da autora sobre o perspectivismo *yudjá*, narra-se dois acontecimentos paralelos: um para os humanos, que estão caçando, e outro para os porcos, que estão guerreando. Cada lado age a partir de seu ponto de vista (que está no corpo), e nenhum deles é falso. A verdade, ali, não está na identificação entre esses acontecimentos, mas em uma relação operada no equívoco entre perspectivas ontologicamente situadas, no interstício da variação das naturezas. Juninho narra sua incursão com o avô para pegar lenha e pescar, no mato, para além de sua casa, paralela a aparição de seres da floresta, que estão na casa deles. Deixa explícita a separação mato/casa para si, ao mesmo tempo que territorializa os seres em sua casa<sup>iv</sup>. Há, na sua fala, uma tradução para mim dos acontecimentos, um para ele, um para os seres — que se cruzam sem se colapsar. A imaginação não nega o real, ela se dá como o meio pelo qual mundos se tornam visíveis uns aos outros. É reconhecendo a tradução no narrar de Juninho, que comparo com a possibilidade exercida pelo xamã indígena de “dar a ver” uns aos outros, porco e humanos, suas perspectivas. Gostaria de chamar atenção a menção de que seu avô lhe deixou sozinho, como um modo de se afastar do familiar, disparador de novas imagens. Estar solitário aparece em etnografias com



indígenas (Viveiros de Castro, 2002, p. 397) como uma condição propícia ao encontro/confronto com um mundo em que outros são sujeitos, humanos, pois assim se enxergam, como o Curupira em sua casa.

“[...] as crianças atuam em resposta, e cientes, ao modo como se pensa sua infância (Cohn, 2013, p. 230)”, mas Juninho procurava não só a semelhança ao que lhe aconteceu, ao que os adultos contam ou com o que a escola atribui ao universo da infância. Uma outra camada de sua ação é que, se o que está em jogo é a tradução de uma ontologia, o menino mobiliza seus pressupostos em interação com o presente, para além de um encontro pragmático (Almeida, 2013): num modo de existência onde há vários mundos, por que aqueles outros seres ficariam de fora?

O surubim efetivamente capturado sob os paus no remanso corrobora não apenas a existência daquele peixe particular, mas de todos os demais entes que, como uma população, foram antecipados pela ontologia em questão. Esse conjunto inclui a mãe-dos-peixes e aldeias subaquáticas onde habitam caboclinhos; talvez inclua plâncton, microrganismos e cadeias de trocas. (ibidem, 2013, p. 9)

Assim também a lenha, os peixes existem neste pluriverso e não são mais reais que a Cobra Grande, o Saci e a Mula sem cabeça, todos imaginados. “A coisa é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários “aconteceres” se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião” (Ingold, 2012, p. 29). O caminho de Juninho é perturbado com e contra as vidas da floresta, e é nele mesmo, entre tantas outras, que aparecem as existências da lenha e do peixe. O final da história pode enganar aos que subestimam os perigos enfrentados, foi assim que retornaram “em ponto”, construíram a sua casa e pegaram seu alimento. Um cotidiano onde a vida é por um fio, porque há acontecimentos paralelos e diferentes em comunicação. Pescar nunca é só pescar. Deve-se ter em conta que “donos” como o Curupira cuidam das vidas da floresta e podem reagir quando elas são negativamente afetadas (por exemplo quando se pesca em excesso), não à toa Juninho finaliza com o resultado proveitoso da incursão, passou pelo desafio. O que aparece como verdade se faz entre aqueles dois mundos, e não como se um fosse falso e o outro verdadeiro. Ao mesmo tempo que há uma disputa, que se vencida pelo Curupira, Juninho não teria chegado com o

**Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v. 35, n. 1, p. 1-28, e-rte 351202631, 2026.**



paneiro cheio; o ato da pesca teria sido desrealizado, a invasão à casa do “dono” se realizado, tal perspectiva teria vencido.

Este “dar a ver” entre mundos que estou chamando de imaginação, para as crianças, é dado bruto do mundo real, vivido e pensado, em que não se pode crer, porque é (Velden, 2016, p. 220). Mas o que existe contém uma dimensão do inacabado, do que ainda está por vir ou quase foi. O “dar a ver” como os seres aparecem no percurso de Juninho e no desenvolvimento de sua narrativa não se trata de um acesso ao fato, de uma descoberta (Ingold, 2017, p. 35), mas de um engajamento e, assim, do nascimento das formas. Não se trata apenas de replicar a imagem da Cobra Grande que aparece em outras histórias ou de achar sua materialidade, mas do espanto em ato com sua cabeça avantajada, do surgimento de seu mundo, e dos efeitos que aquela visão poderiam gerar no mundo de Juninho, “O dragão não era a causa objetiva do medo; era a forma mesma do medo” (ibidem, 2017, p. 28).

Sigamos agora mais uma de suas histórias. Sua professora percebeu meu interesse, e compartilhou comigo uma outra, que ele contara no dia anterior, depois de chegar esbaforido à sala. Naquele momento, Juninho corria a nossa volta, a professora dizia: “Como era, Juninho?”, desistiu, e contou-me ela mesma: o menino estava em casa, dormindo na rede, quando acordou espantado, e percebeu uma preguiça deitada em seu peito. Pegou a preguiça, e a devolveu ao quintal. Depois foi ao banheiro, quando tomou um susto, deparou-se com uma mãe tartaruga e seus filhos, banhando-se na bacia onde ele tomaria banho. Levou-as ao quintal. Depois de escutá-lo, a professora perguntou: “Por que tu não trouxeste uma tartaruga para mim, Juninho?”, e ele: “Porque a senhora sabe que se eu fizer isso, o IBAMA me prende”. A distinção espacial da casa, entre os cômodos da parte interna e o quintal, o movimento de colocar os animais em seu lugar, parece um modo de desfazer a confusão entre espécies. O menino está em comunicação com aqueles animais, ele os flagra em suas humanidades, dormindo na rede e tomando banho no banheiro como ele. A história conta o deslocamento entre perspectivas, ao qual Juninho reage com uma iniciativa de reordenamento. O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) está como mediador, é ele quem



regulamenta a relação com esses animais. Talvez Juninho faça referência à proibição de domesticação e transações com animais, pela presença desse órgão na fiscalização da RESEX<sup>v</sup>.

Diferente das narrativas associadas ao perspectivismo indígena (a cerveja da onça é o sangue), nesta história os artefatos (bacia, rede) não variam. O hábito de dormir e tomar banho se dá em relação às mesmas coisas do mundo de Juninho, que não são reveladas coisas diferentes no final da história. E é esta equivalência que o espanta, a rede e a bacia são compartilhadas. Ao contrário das metamorfoses perspectivistas clássicas, em que o corpo muda para que o ponto de vista mude, aqui o corpo permanece o mesmo, enquanto o ponto de vista vacila. Porém, em relação com os regulamentos do IBAMA e ao mesmo tempo com uma distinção local operada entre “bicho” e “gente”, o menino desaprova esta partilha corporal. Juninho também não opera um relativismo no sentido epistemológico clássico — múltiplas versões subjetivas de um mesmo mundo objetivo, cada uma dependente da perspectiva do sujeito cognoscente. Para tal, a interpretação da Tartaruga e da Preguiça sobre a rede e bacia seriam outras. Ele admite múltiplos mundos reais. As coisas sendo usadas simultaneamente por humanos e outros seres o espanta e o impulsiona a agir, porque naquela situação se dá uma transformação de seu próprio mundo, onde, em condições normais, apenas humanos como ele as usam. Quem tem a capacidade de ver as coisas dos outros seres como eles as vêem, como coisas de humanos, sem perder a própria perspectiva, é o *pajé*. Por ser uma criança ou manifestar uma “capacidade *pajé*”, Juninho não vê apenas sua cultura, o seu “eu”, mas o “eu”, a cultura do outro (Viveiros de Castro, 2018, p. 252). E isso também acontece na sua primeira narrativa, descrita acima, onde é capaz de ver os seres, e nada de mal lhe acontece.

As experiências aqui descritas não autorizam generalizações sobre o olhar de outras crianças de Santarém Novo, nem a formulação de uma concepção local de infância<sup>vi</sup>. Ainda assim, no contexto da pesquisa, foi possível observar um conjunto de práticas, cuidados e narrativas que atravessam a infância e dizem respeito às relações entre crianças, humanos e não-humanos. Desde a fecundação, deve-se tomar cuidado, para que a mulher não engravide de “bicho”, ao ir menstruada para o *igarapé*; não se deve comer carne de caça de macaco, ou o filho pode nascer parecido com o “bicho”, morfológica e subjetivamente; alguns



comportamentos das crianças como a pressa, a teimosia, um mal jeito com os cabelos, o modo de comer, são vistos como “coisa de bicho”; as crianças são alvos comuns do Curupira, que pode roubá-las de seus parentes; costuma-se passar alho em suas testas, antes de tomarem banho de *igarapé* ou irem para o mato; soube de uma história em que o choro de uma criança incomodou a Mãe do Rio, que a “flechou”<sup>vii</sup>; crianças podem ser acometidas por quebranto ou peito aberto, e ficarem “mufinas” (tristes, quietas, doentes); e não podem brincar nos *igarapés* nos horários de meio-dia e seis da tarde, sob o risco de serem negativamente afetadas pela Mãe do Rio. A etnografia de João Wawzyniak (2008, p.112), com ribeirinhos do Tapajós, apresenta-nos uma imagem da criança que, até os dois meses de idade, ainda é “um bicho” ou “meio gente”. A existência “gente” deve ser construída e reafirmada no corpo ao longo da vida, não está dada, e por isso a criança se constitui como experiência de instabilidade (Cohn, 2013, p. 227), mais do que adultos em condições normais. Não é que aos adultos a abertura cosmológica não aconteça, mas há um investimento maior no cuidado com as crianças, dada a sua específica vulnerabilidade, assim como com as mulheres menstruadas, grávidas ou em pós-parto.

(...) o pensamento indígena parece colocar as crianças como mediadoras entre categorias cosmológicas de grande rendimento: mortos/vivos, homens/mulheres, afins/consangüíneos, nós/outros, predação/produção. (Tassinari, 2009, p. 8)

Assim como:

[...] por não estar totalmente assimilada ao “universo humano”, pode mais facilmente ser capturada pelas entidades cósmicas para ser transformada em “outros” (mortos, animais, espíritos). (Tassinari, 2011, p. 13)

É possível que tal posição mediadora constitua Juninho como um tradutor perspectivista, que evita o sinônimo onde a diferença entre “bicho” e “gente” se dissolvia, e procura ressaltá-la (Viveiros de Castro, 2018, p. 252). Esta operação também pode ser uma resposta ao regime de verdade da escola, do IBAMA. Juninho compreende a regulação dos animais pelo órgão. O que desestabiliza esse regime é a vontade e a audácia dos animais, não partiu dos humanos deslocá-los de seu território, sequestrarem e/ou domesticarem os animais, a ação é da tartaruga e da preguiça, sujeitos. Mesmo que não por uma natureza transformacional, **Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v. 35, n. 1, p. 1-28, e-rte 351202631, 2026.**



sua história é sobre diferença e uma forma de enxergá-la, sendo a identidade espantosa. Narrando, o menino se engaja na vida da cidade, que realiza um investimento na distância entre “bicho” e “gente”, e na produção de “gente”, ou seja, não há separação entre o que imagina e as consequências sociais (Tassinari, 2009, p.8).

Sigo então até Isabelly. Nadja (filha de Dona Nadir, quem me hospedara e muito contribuiu a esta pesquisa) nos levou a um banho de *igarapé* na casa de Seu Sandoval. Isabelly, sua neta, menina de oito anos, estava empenhada em demonstrar como as coisas funcionavam ali. Chamou-me e, mostrou-me, apontando com o braço, onde o rio faz a curva, depois levou-me até uma área de *igapó*. A curva do rio é o caminho conhecido por onde os peixes seguirão, e é o que determina o lugar onde serão apanhados. Depois de atravessarmos os cipós pela terra alagada, chegamos a um ponto atravessado por um braço fino do rio, pouca água, ainda visível sua correnteza. Lá estava o *matapí*, armadilha que tinha preparado para os peixes. Ela me pergunta: “Está vendo?”, em seguida pega o acará (um peixe) que estava preso nesse *matapí*, coloca-o novamente dentro da água, para que eu o veja em movimento, debate-se ainda vivo.

Depois Isabelly enfia um galho em sua guelra, que vara a boca, e com esse suporte o segura até que meu filho pegue o sal com sua mãe (sob sua orientação), Dona Ruthe Maria, que estava preparando nosso almoço. Conforme a menina, era preciso rapidez com a tarefa, para que nossa comida não apodrecesse. Quando seu filho chega com o material, ela faz pequenos cortes ao longo do peixe, deposita sal neles, e leva à cozinha, para que sua mãe o frite. Faz questão que o provemos depois de pronto. Correndo sobre a margem do *igarapé*, com pneus, feita por Seu Sandoval, Isabelly desviava do que eu conheço como “olho d’água”, onde fica a nascente do rio, e eu a seguia – do contrário poderíamos morrer. Neste trajeto, Isabelly quase não falava, ia a frente como uma guia silenciosa.

Neste episódio, evidencia-se o que Virginia Kastrup (2004) chama de uma “educação da atenção”: um processo não linear, inventivo e coletivo de constituição da percepção. O Curupira, a Cobra, a Mãe do rio e o se debater do peixe, funcionam como o que a autora (ibidem, p. 8) chama de *breakdowns*, “rupturas no fluxo cognitivo habitual”. Eles aparecem em um campo onde não há divisão prévia entre sujeito e mundo, atividade e passividade, que levaria a



uma necessidade de solução pelo primeiro. Juninho e Isabelly observam. Essa forma de atenção não é contínua ou garantida. Ela precisa ser provocada, ativada, e muitas vezes se instala nos momentos de falha, de interrupção do automatismo perceptivo, ao ter que se desviar do “olho” ou fazer carinho no golfinho. Juninho tinha a intenção de pegar lenha e o peixe, Isabelly também de pescar, porém em sua implicação com o lugar, essa intenção vai e volta, na medida em que ação e percepção se alargam. Como no “vagar atencional” de Ingold (2015, p. 29), a aprendizagem acontece na travessia compartilhada entre os cipós e as águas, e não na reprodução de um plano. Perceber um animal é testemunhar sua atividade (Ingold, 2013, p. 17), e a do peixe se dá com o rio, é para o que ela me coloca em atenção quando o afunda novamente para que eu veja seu movimento, “Está vendo?”. As duas crianças tornam visíveis para mim, o surgimento de coisas vivas, como se tivessem uma cartola de onde tiram os seres, como pintores da cena que vivíamos, não porque teriam o controle, mas por traduzir o outro que lhes afeta. Verdade aqui, dá-se em um modo de conhecer pelo engajamento sensível com outras presenças e a luta para operar com suas perspectivas desde o mundo daqui, o que também significa afirmar suas existências (Almeida, 2013, p. 24) sem “mexer” com elas, ao ponto de serem tragados (“flechados”, “mundiados”<sup>viii</sup>, mortos).

Joana Oliveira (2015) distingue em seu material etnográfico com os *Wajãpi* situações em que pessoas “empajezadas” se relacionam com múltiplos sujeitos que povoam a plataforma terrestre; outras em que mundos diversos se comunicam e se dão a conhecer, mas sem a presença de substâncias xamânicas; e outras ainda, as do *pajé*, capazes de ver o mundo de Outrem como esse o vê. No caso das “empajezadas”, podem ter passado por um processo de cura, por exemplo, tendo incorporado essas substâncias xamânicas: “A opção é operar com o xamanismo como um gradiente, no qual praticamente não se vê a borda uma vez que a ação xamânica se dilui infinitamente; não se trata, portanto, de uma oposição binária entre xamanismo e não xamanismo” (Oliveira, 2015, p. 308).

O caso de Isabelly se assemelha ao que Joana Oliveira (2015, p. 306) descreve com as experiências em que as pessoas Wajapi não estão “empajezadas”, não têm seus mundos transformados nos encontros/confrontos com não-humanos, mas são capazes de imaginar



outros mundos, interagir e conhecer, desde o seu, “(...) não veem ou percebem a partir da posição de outrem [como o pajé], mas apenas imaginam desde o seu lugar de habitação, por meio de uma economia etoecológica do conhecer. (...) e imaginar a partir do concreto (no sentido lévi-straussiano) que vaza de uma natureza para a outra”. A combinação entre o princípio perspectivista, a experiência sensível e a capacidade imaginativa (ibidem, 2015) possibilitam a evitação do “olho” e aprendizagens como pescar. Mobilizo aquele gradiente também para falar destas comunicações entre humanos e não-humanos cotidianas, não situadas no núcleo do xamanismo, mas que acontecem com a criança Juninho que, como vemos, parece coincidir em alguns aspectos com as capacidades de um pajé, e ainda para abordar as relações que se estabelecem em maus encontros, onde moradores são negativamente afetados e, escapam, ou são curados pelo pajé.

“(...) o incorpóreo poderia ser experimentado pela posição humana, essencialmente corpórea e material, por meio da imaginação” (ibidem, 2015, p. 305). Não podemos afirmar que, para Isabelly e Juninho o peixe é corpo, e a Mãe do Rio e o Curupira, não, pois ambos têm densidade sensível. A primeira é “olho”, é também os animais, cobra, sapo, peixe mussum que habitam os *igarapés* (como me explicou Dona Ruth, mãe de Isabelly), e o Curupira é o mato, o “mangal”. Os lugares são seus corpos. Lembro também que alguns moradores de Santarém Novo associam a diminuição da existência de feiticeiras com a mudança para a luz elétrica, o escuro, onde elas são mais comumente ouvidas (seu assobio) e, na penumbra, vistas. Os chamados “invisíveis” pelos moradores, têm suas presenças sentidas em um barulho, vulto ou no efeito que causam nos corpos de quem se aproxima deles. E são “invisíveis” que têm olhos para lhes ver e, com isso, afetá-los. Não haveria, portanto, distinção entre os fluxos de materiais e a imanência da imaginação.

Não se representa o que haveria na mente ou num lado de lá, forma para conteúdo, há apenas formas. Quando Isabelly desvia do “olho do rio”, não se trata de um gesto simbólico, e sim de uma quase travessia ontológica. Nesta aprendizagem, o virtual e o sensível estão emaranhados: “olho” é ponto de vista de um ser; os animais (cobra, sapo, peixe) que habitam o *igarapé*, aparições desse ser; o “nó” que o Curupira dá na paisagem, fazendo a pessoa se perder,



com o nó com o qual ele se distrai e tenta desfazer quando alguém lhe dá um cipó amarrado para que não seja “mundiado”; o tabaco que é consumido tanto pelos *pajés* quanto pelos “donos”, e pela feiticeira, seres com capacidade de trânsito perspectivista; a floresta como casa; o cheiro do sangue menstrual e o barulho de choro de criança, que para a Mãe do Rio, é pitiú (mal cheiroso) e invasivo, despertando sua brabeza; a porção de “bichos” que, em uma narrativa, uma mulher pariu e que, para o “dono” da árvore sucuba, são seus filhos. “(...) chamo a atenção para um fundo de semelhança entre as corporalidades — talvez elas não sejam só diferença (pura incomensurabilidade)” (ibidem, 2015, p. 305). Mas essa equivalência se faz até um limite entre um conteúdo — o ponto de vista; filhos; casa — e duas formas diferentes — o olho de um corpo humano e o olho d’água; humanos e bichos; casas e lugares da floresta —, pois esse conteúdo (cultura) não é uma única verdade por trás das aparências (natureza), ao contrário, aponta-se para múltiplas realidades únicas (natureza-cultura) que se enxerga pela imaginação. O ponto de vista, os filhos, a moradia existem na medida em que a vida acontece, ou seja, não se dão desvinculados de suas formas, como exterioridade, identidade ou verdade anteriores. “A identidade entre o “caxiri” da onça e o “caxiri” dos humanos é posta apenas para ver melhor a diferença entre onças e humanos” (Viveiros de Castro, 2018, p. 262).

E essas realidades diferentes também são inseparáveis do corpo de quem as vê. Em Santarém Novo, a ação do ver, ser visto e “dar a ver” é significativa para as lutas, aprendizagens e subjetivações. A visão não se resume ao olhar fisiológico, ela é presença total, em graus da imaginação corriqueira, das que ainda mantêm seu lugar de habitação, até a “imaginação *empajezada*”. Nesse último caso, com uma transformação mais radical do lugar de habitação (mais do que o da observação, que, por ex., possibilita a negociação, como a entrega do tabaco), pode-se perdê-lo (afasta-se dos parentes, dos conhecidos) e ser objetificado (tornar-se presa). Mas pessoas vistas como presas, que foram “encantadas”, “mundiadas”, e escaparam ou foram curadas, também voltam para contar histórias, como Seu Sandoval:

(...) Não lhe conto é nada, quando eu chegava do roçado, ia pescar, para quando a minha mãe chegar, já ter peixe. De uma vez, só vi uma mulher nua tomando banho de costa, me deu febre de três dias, eu era criança ainda, tinha uns nove anos. Aí eu cheguei da escola, “Vou já pescar”. Parenta minha não era, não era minha mãe, não



era minha irmã. Aí eu tornei me virar para ver se ainda estava lá, aí já não estava. Minha mãe mandou uma pessoa, uma vidente, fazer um remédio pra mim. Era uma mãe d'água, ela nem me olhou, ela sentiu que eu estava me aproximando, e com isso me deu febre, dor de cabeça. (Seu Sandoval, relato oral, 2017)

Para não ativar as perspectivas da Mãe do Rio ou de uma cobra, é preciso imaginar o pensamento das mesmas para não convocá-las (imaginação corriqueira). O “olho do rio” pode enganar por uma suposta neutralidade (apenas água), mas Isabelly desvia dele com insistência. Isabelly também se imagina como potencial invasora da casa de outrem, embora tivesse ido pescar ou brincar no *igarapé*. O que está em jogo é menos uma topografia do espaço ou uma mente independente, e mais uma rede de relações em que a atividade do pensar não coincide (no que diz respeito a coisa para mim no pensamento de outrem e vice-versa, a coisa para outrem no meu pensamento). A diferença deve ser imaginada para se evitar o mau afeto. No caso de Seu Sandoval, que viu a forma humana da Mãe do Rio, a equivalência entre os pensamentos é o perigo, o que o faz adoecer (imaginação no mau encontro). No manguezal, Seu Joaquim não me orientou que não pensasse em cobras antes de entrarmos nele, apenas quando eu perguntei sobre a possibilidade de uma aparecer, respondeu-me “Não tem não, tu nem pensaste em cobra, é só tu nem pensares”. Silenciar as preocupações de uma inexperiente no manguezal, tranquilizar-me, pode ser também um modo de suspender meu pensamento na cobra e o rastro de sua existência; de não alinhar meu corpo à sua perspectiva, de não fazê-la aparecer. Não porque a cobra fosse produto isolado da minha mente, eu já tinha pensado nela, afinal, mas porque ali o pensamento parecia menos interior que paisagem: um transbordamento que Seu Joaquim tratou de conter. Juninho se espanta quando suas coisas, a rede, a bacia, coincidem no seu e no pensamento da tartaruga e da preguiça, logo desfaz a similitude. Trata-se, portanto, de uma epistemologia em que a verdade deve ser mantida múltipla e se dá no “entre”, “onde em cada acontecimento há pedaços vindos de outros acontecimentos” (Ribeiro, 2020, p. 16). “Se em algum lugar o estado de guerra cessar, então isso tem que se dar com a fixação da verdade, isto é, com uma designação única e impositiva das coisas” (Nietzsche, 2007, p. 83). No caso de Santarém Novo, isso pode significar tragédias, desequilíbrios, essa fixação



da verdade é temporária e se busca voltar a um modo de coexistência onde há sempre um ruído de outras verdades se articulando à vida “do lado de cá”.

Lembremos que Juninho não precisou ser curado, ele não se perde. Mesmo tendo as visões do outro e sendo visto, no final está com a lenha e o pão cheio, devolve os animais ao quintal e está aqui para nos contar. Neste sentido, podemos falar de sua “imaginação *empajezada*”, ao transitar, multiplicar territórios<sup>ix</sup>. Não à toa, ele se torna conhecido na escola pela capacidade de narrar. Se tomarmos todas estas possibilidades de imaginação com o outro, o novo, como educação (tanto a dos que imaginam o outro a partir de sua posição, como de *pajés* ou “*empajezados*”), o sujeito que aprende é aquele que “dá a ver” aos moradores de Santarém Novo, novas formas e outros mundos. Este processo é próximo ao que Aby Warburg (2010) propôs com seu *Atlas Mnemosyne*, por meio da montagem de imagens de origens diversas — mitológicas, religiosas, populares —, revelar encontros entre tempos, gestos e mundos, numa instabilidade de sentidos que se abrem e se recombina. Como na análise de Warburg de “O nascimento de Vênus”, em que o movimento da deusa revela forças arcaicas que ainda agem — a “sobrevivência do antigo” (*Nachleben der Antike*) —, também os gestos de Juninho e Isabelly ativam cosmologias antigas, que atravessam a vida da cidade. Nas narrativas dos moradores se faz referência a um “tempo antigo”, quando, por exemplo, se conta sobre visões da Ilha Encantada. As duas crianças compõem e reorganizam campos de visualidade, junto a outros moradores humanos e não-humanos, como possibilidades de habitar o mundo.

Quando Isabelly me leva para olhar a curva do rio ou quando Juninho invoca os seres da floresta, seguimos:

“Seguir”, como colocam Deleuze e Guattari (2004, p. 410), “não é o mesmo que reproduzir”: enquanto reproduzir envolve um procedimento de interação, seguir envolve itinerância. (...) a criatividade do seu trabalho está no movimento para frente, que traz à tona as coisas. Ler as coisas “para frente” implica um enfoque não na abdução, mas na improvisação (Hallam, 2007, p. 3, apud Ingold, 2012, p.38) Improvisar é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos. (...) A vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente. (Ingold, 2012, p. 38)



A atenção é o campo em que a verdade não é sobre algo que existe independentemente de nós, mas sobre o que se mostra quando nos colocamos em relação, em itinação. Ao propor a antropologia como “educação da atenção”, Ingold (2016, p. 407) problematiza a técnica da “observação participante”, no que ainda guarda de distanciamento do mundo: “não pode haver observação sem participação – ou seja, sem uma composição íntima, na percepção como na ação, entre observador e observado”. Assim a verdade não se dá como comprovação de uma ontologia fora do lugar (ascética), mas da repetição e inovação da vida em cada ato, sendo capaz de seguir ancestrais indígenas, os moradores uns aos outros e a pesquisadora, não por equivalência mental, mas por uma “correspondência”, nos termos de Ingold (2013, p. 105-108): “Composição de movimentos que, à medida que se desenrolam, respondem continuamente uns aos outros”. Verdadeiro não porque se identifica uma causa que nos levou a um estado de coisas, mas porque partilhado, porque se vê junto, tanto quanto se vê com o peixe, para pescá-lo; ou com o Curupira, para passar pelo caminho sem ser “mundiado”; ou ainda com a antropóloga, levando-a para conhecer o rio, lugar com o qual não estabelece a mesma intimidade que os moradores locais. Ver junto é sempre inacabado, continuamos na medida em que “correspondemos”.

Entretanto, ver junto também é risco, não se mexe com o “olho”, pois a verdade nasce de uma vitória temporária de uma forma de ver, sentir e agir sobre outras formas possíveis (Nietzsche, 1877). Mota (2010, p. 234) defende que é neste sentido que a verdade, em Nietzsche (1877, p.6), é utilitária, em seu aproveitamento, sua eficácia para a luta. A evitação, que passa pelo imaginado, no cotidiano de Santarém Novo, aparece como tensão ordinária em que os inimigos não se tocam, olham-se de longe. Ela mantém a coexistência das perspectivas, por uma operação não-hierárquica e não-realista com a verdade. A imaginação, neste contexto, não é devaneio, mas faculdade generativa, começo, que permite o nascimento do real (Ingold, 2015), que estica tempo e espaço. Por meio dela se percorre o movimento do outro, em sua virtualidade, posicionando a verdade em uma dança a dois. Isabelly planeja pescar o peixe, mas é preciso que ela viva a pesca como essa dança para que a invasão à casa da Mãe do Rio não se estabeleça, para que o peixe não escape, qualquer final imprevisível.

**Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v. 35, n. 1, p. 1-28, e-rte 351202631, 2026.**



Não se trata mais da operação de um agente sobre um objeto inerte nem da ação de resposta de um objeto promovido ao papel de agente sobre um sujeito que se teria desprovido em seu favor sem nada lhe pedir em troca, ou seja, de situações que comportem, de um lado e de outro, uma certa dose de passividade: os seres em questão se defrontam ao mesmo tempo como sujeitos e como objetos e, no código que utilizam, uma simples variação da distância que os separa tem a força de uma intimação muda (Lévi-Strauss, 1997, p. 245-246).

Esta “reciprocidade de perspectivas”, observada por Lévi-Strauss, é o que faz dos lugares — a curva do rio, o olho d’água, a cozinha de Dona Ruthe — tanto cenários, quanto sujeitos educadores. O saber de Isabelly é um saber com o território, e não sobre ele. Isabelly e Juninho são tradutores porque esse território lhes fala (Ingold, 2017). A menina me leva à diferença do peixe, não aquela que o objetifica diante de mim (como a visão que tenho dele no supermercado), ao contrário, aquela que nos coloca em um acontecimento, “(...) não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (Nietzsche, 1877, p.14). O menino também demonstra que lugares, casa e mato não são estáticos, “(...) os seres não se propõem através de um mundo pronto, mas sim surgem através de um mundo em formação ao longo das linhas de seus relacionamentos (Ingold, 2018, p. 111-112)”. Em vez de enumerar ou falar dos seres e sua localização como entidades isoladas, ele me faz ouvinte da sua história, enquanto Isabelly realiza comigo um trajeto, abrindo-se o caráter processual das existências (Nietzsche, 2007, p. 17).

E com as extinções ceifando vidas, o silêncio. A voz de Gaia se cala. Inspirado por Tom Jobim, o músico americano e especialista em bioacústica, Bernie Krause, fundador do Wild Sanctuary, para arquivar a paisagem sonora da natureza, que desde o final dos anos 1960 dedicou uma vida profissional ao registro sonoro dessa “orquestra natural” disse, em 2015, que o planeta está ficando silencioso. Os sons da natureza de metade de seus registros sonoros já não existem mais nos ambientes naturais que foram captados, agora completamente alterados. Lembrando do paralelo com a icônica obra Primavera Silenciosa, o músico afirma que o silêncio é o som da extinção, um marcador do antropoceno: não teremos mais apenas as primaveras silenciosas, e sim todas as estações do ano, emudecidas. (Layargues;Sato, 2024, p. 69)

Os autores se referem neste trecho à perda da biodiversidade, essa que nas experiências das duas crianças, está entrelaçada à imaginação. Se tudo tem “olho” na floresta, tudo fala, as capacidades comunicativas e sensíveis dos seres constituem os mundos. A conexão está na



comparação com um modo de vida que produz cada vez mais ausências, enquanto a floresta de Isabelly e Juninho é multiplicada em uma diversidade de seres, em uma dinâmica incessante de relações e desentendimentos. A “reciprocidade de perspectivas” é abordada por Viveiros de Castro, 2018) na forma de ontologias radicalmente diferentes em “equivocação controlada”, uma espécie de tradução, onde a simetria jamais é absoluta<sup>x</sup>.

Steil e Carvalho (2014, p.163-164) apresentam uma epistemologia ecológica, em que o horizonte imaginativo incide sobre o conhecimento, sem separação do nosso modo de habitar o planeta. O conhecer como habilidade resultante da relação com outros organismos e seres, que, no modo xamânico proliferam-se em múltiplas subjetividades (Viveiros de Castro, 2002), enquanto para uma ciência ocidental, seriam objetos. Os autores propõem a ciência como inventora de cosmologias, “regimes de produção de sistemas de organização e classificação de todos aqueles que habitam o cosmos” (Steil, Carvalho, 2012, p.173), ou seja, traduções dos mundos de outros. E tais operações só são possíveis com a imaginação, um modo de conhecer que não supõe controle, mas corpos em zonas de indiscernibilidade (Ribeiro, 2020, p.14); em que não há transparência entre mundos prontos, pessoas e materiais, mas abertura ao que ainda não é, e tensões ao longo das quais se dão realidades e sujeitos.

E se escapássemos da imaginação como estágio pré-consciente ou ilusão, e caminhássemos junto a este modo de conhecer que não hierarquiza de saída (em busca de uma verdade), mas age a partir de dispositivos de instabilidade instaurados pela relação com conhecimentos, sujeitos outros? Falo do percurso de Juninho com Curupira, Cobra Grande, Golfinho até a lenha, da imaginação por um tornar-se com o mundo (Ingold, 2015, p. 29; Ribeiro, 2020, p. 31-32). “(...) essa percepção não depende de comprovações ou refutações da empiria, mas de um acordo intersubjetivo sobre o que seja a realidade” (Sáez, 2004, p. 234), a partir de um contraste entre imaginações, sem a razão humana como força concentrada em um ser, num lugar de transcendência perscrutadora. Daí a aprendizagem acontecer, em Santarém Novo, como o “dar a ver”. O sujeito de aprendizagem é o que está situado na experiência da criação de formas, quem dança, pesca, benze, conta a história, aquele capaz de traduzir ou fazer



aparecer no corpo o tambor, mostrar a vida do peixe, ver os “invisíveis”, contar a história depois de se perder no caminho, animar a diferença.

### **Considerações finais**

Para Nietzsche (1877), o ressentido é aquele que, ao se sentir impotente diante da força alheia, inverte valores e nega a diferença para afirmar uma identidade. Na chamada modernidade ocidental, a visão da natureza é marcada por esse ressentimento: diante da potência dos outros seres, objetifica-os de modo irredutível, elimina ou administra. Isso se dá por uma abstração técnico-científica, que tenta estabilizar o mundo em representações, numa moral ascética que nega a vida sensível e relacional com não-humanos. Com Juninho e Isabelly, no entanto, não encontramos esse movimento de ressentimento nem de fixação representacional. Suas relações assumem a variação como condição do encontro, nelas não há senhores nem escravos, pois o sujeito se constitui no movimento para o outro, com o outro e em contraste com esse outro ao mesmo tempo. Neste espaço do entre que se aprende, transforma-se, e se resiste ao domínio por ambos os lados. O medo está presente como reconhecimento do risco, pelo equívoco que a diferença instaura, mas não neutraliza ou submete o encontro, a partir da escuta das presenças que constituem os mundos.

Essas presenças aparecem na descrição de Marisol de la Cadena (2018, p. 108-112), sobre a recusa de venda da terra por uma mulher camponesa, para um projeto de mineração, como impossibilidade de sua separação dos seres que a habitam. A mulher, a terra, a lagoa, os peixes e os bichos emergem co-implicados, de modo que separá-los os transformaria em outra coisa. Isabelly protege a nascente do rio porque se relaciona com sua subjetividade que, imprevisível, pode ter a forma da morte, da doença e da loucura nos corpos de quem a vê. Juninho nos transporta para um percurso, também imprevisível, em que sua alimentação e moradia estão atrelados às visões dos animais e “encantados”, ao aparecimento da lenha e do peixe. O que essas experiências revelam é aquilo que Mauro Almeida (2013) descreve ao analisar as relações com a Caipora, uma lógica em que os eventos não se explicam por cadeias lineares de causa e efeito, mas por redes de correspondência, troca e atenção mútua entre seres.



“Dar a ver” a natureza em seu surgimento não significa identificar causas escondidas, mas seguir os fios que fazem com que um peixe apareça, uma lenha se ofereça ou uma nascente adoeça, tornando possível compor com ela.

Com Juninho e Isabelly, a verdade deixa de ser algo a ser verificado no mundo, e passa a ser aquilo que surge entre o que vemos e aqueles que nos vêem. O conteúdo emerge do gesto relacional, inseparável da forma. Busquei compreender como essas crianças, ao percorrerem caminhos do mato, rio e cidade, também inventam modos de conhecer, pela aproximação de seres que devolvem seus olhares. Aprender com elas me deslocou da posição adulta de quem supõe saber o “real”, e admitir que o real é aquilo que se torna visível com o percurso, na arte de ver com. Talvez seja esse o gesto mais urgente, aprender a imaginar naturezas que continuam a nascer das relações, onde a verdade é provisória, múltipla, compartilhada e viva.

---

<sup>i</sup> “Donos” são seres a quem se atribui uma relação simbiótica, de zelo e regulação com um lugar, às vezes é chamado de “mãe”, como o Curupira pode ser “Mãe do mato” ou “Mãe do Mangal”. Eles são capazes de mudar de forma, de corpo, seja humano ou não-humano, e também são chamados de “encantados” ou “invisíveis”.

<sup>ii</sup> A Matinta-Pereira, em Santarém Novo, é conhecida como uma feiticeira, que pode se transformar, assumindo formas de cobra, porco, principalmente, de pássaro. Algumas moradoras são classificadas como tal, e passam a herança a parentes. Ela é conhecida como uma pessoa “escassa”, sem amigos, que vive sozinha, não circula muito pela cidade, é egoísta. Causa infortúnios aos outros moradores, como surras, acidentes ou doenças. Muitas vezes, ela não é vista, mas se escuta seu assobio, que também pode levar à desorientação geográfica. As acusações de feitiçaria são comuns, estão nos jogos de humor também, mas nunca se fala abertamente ou em uma primeira conversa, esboçando-se de início que não há certeza, rindo ou falando baixo, o que depois pode mudar com o relato de alguma visão (por exemplo da Matinta no ato de transformação) ou acontecimento (de uma surra ou do fato de uma mulher aparecer no dia seguinte a escuta dos assobios para pedir peixe ou outra coisa que o envolvido tenha negado à Matinta no dia anterior, revelando-se). Muitas vezes as histórias com esta figura se passam nos caminhos entre a cidade e os lugares habitados por “donos”, “mangal”, roçado e mato. Entrega-se tabaco a ela, alguns dizem fazer amizade (“não mexer”) e outros ainda se recusam a trocar com ela (peixe, carne, caranguejo, etc).

<sup>iii</sup> “Bichos” podem ser animais, mas também seres ligados ao mundo dos “encantados”, a forma do “Outro”, do não-humano.

<sup>iv</sup> Em Santarém Novo, assim como os moradores humanos são donos de seus quintais e cuidam deles, os “donos” dos lugares da floresta, como o Curupira, também estão em seus quintais e zelam por eles - Informação fornecida por Dona Joana Evangélica (*in memoriam*).

<sup>v</sup> João Valentin Wawzyniak (2004, p. 5) analisa como os ribeirinhos residentes no perímetro da Floresta Nacional do Tapajós (PA) se relacionam com o IBAMA, tendo como referência um sistema cosmológico que postula a transmutabilidade dos seres entre si, expressa pelo termo “engerar”. Alguns moradores de Santarém Novo me relataram a prática de fazer amizade com funcionários do IBAMA ou com o fazendeiro local, para conseguir



autorizações, evitar conflitos ou manter sua terra, assim como com relação ao Curupira ou a Feiticeira, para que esses não “mexessem” com eles, deixassem-nos em paz, e conseguissem, por exemplo, pegar caranguejo no mangal. Não sei até que ponto pode haver uma associação do IBAMA com os “donos”, reguladores das coisas da floresta, na percepção de Juninho, algo a ser melhor observado.

<sup>vi</sup> “[...] a cada vez que nos dedicarmos a estudar com e sobre as crianças indígenas, temos que nos debruçar primeiro sobre como as crianças e a infância são pensadas nesses lugares” (Cohn, 2013, p. 227). Estendo esta ressalva de Clarice Cohn a qualquer grupo. Em Santarém Novo, coexistem múltiplas epistemologias e ontologias: a escola, as histórias que circulam, a televisão, o celular, as experiências de migração, entre outras. Não há, portanto, uma concepção homogênea ou coerente sobre a infância. Neste parágrafo, realizo um recorte analítico que se aproxima de aspectos descritos em etnografias indígenas.

<sup>vii</sup> O ato de fazer alguém adoecer, enlouquecer, perder-se ou morrer pelos “encantados”, é nomeado como “flechar”.

<sup>viii</sup> “Mundiado” é perdido no mundo.

<sup>ix</sup> Se seguirmos Oliveira (2015, p. 306), nestes casos, além de uma comunicação entre naturezas pelo sensível, se dá uma comunicação pela cultura, pela humanidade compartilhada. Exemplos: viu-se ou falou-se com uma mulher do rio, aceitou-se alguma proposta dela; viu-se um homem comandando o movimento dos peixes. Mas penso que não seja possível separar natureza e cultura quando se imagina. Parece-me que a potência da imaginação do outro varia em escalas, onde o sensível e o virtual motivam-se um ao outro. Para pensar no “fundo” do rio como uma casa, é preciso do rio, da natureza, tanto quanto dos humanos que nela habitam e lá fazem festas.

<sup>x</sup> O conceito de *equivocação controlada* foi formulado por Eduardo Viveiros de Castro (2018) como um método antropológico que aprende com o perspectivismo indígena. Em vez de buscar uma transparência entre significados que explicariam o outro, o autor propõe uma tradução que compreende, mas mantém a diferença, ou seja, tensiona e faz aparecer o equívoco. Controlar a equivocação não é eliminá-la, mas potencializá-la como relação e criação de sentido entre mundos incomensuráveis.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conceitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 07-28, 2013. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>. Acesso em: 28 nov. 2025.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, 2018. Acesso em: 28 nov. 2025.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. **Civitas- Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 221-244, 2013. Acesso em: 28 nov. 2025.

COHN, Clarice. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 31-59, 2021. Acesso em: 25 nov. 2025.

**Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v. 35, n. 1, p. 1-28, e-rte 351202631, 2026.**



INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n.37, p. 25-44, jul. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832012000100002>. Acesso em: 25 nov. 2025.

INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.43552>. Acesso em: 25 nov. 2025.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>. Acesso em: 25 nov. 2025.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Campinas, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016. DOI: <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>. Acesso em: 25 nov. 2025.

INGOLD, Tim. Sonhando com dragões: sobre a imaginação da vida real. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, Trad. Sebastian Wiedemann, v. 4, n. 10, p. 25-43, 2017. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7994>

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

KASTRUP, Virgínia. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 7-16, 2004.

LAYRARGUES, Philippe Pomier; SATO, Michèle. **Se o mundo vai acabar, por que deveríamos reagir? A agenda da educação ambiental no limiar do colapso ambiental**. 1 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3 ed. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA, Tânia Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim – O povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.



MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 213-237, 2010. DOI: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2010.n27.7780>. Acesso em: 28 nov. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**, 1877. Disponível em: [https://arquivos.ufrrj.br/arquivos/20192271025a3b21190635420bf74f838/nietzsche\\_genealogia\\_da\\_moral.pdf](https://arquivos.ufrrj.br/arquivos/20192271025a3b21190635420bf74f838/nietzsche_genealogia_da_moral.pdf). Acesso em 06 jul. 2025.

NIETZSCHE. **Nietzsche, Sobre Verdade e Mentira**. Org. e Trad. Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 297-322, jan./ago. 2015.

PIRES, Flávia. **Quem tem medo de mal assombro: Religião e Infância no Semiárido Nordestino**. 2007. Tese (Doutorado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

PIRES. O que as crianças podem fazer pela antropologia? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 137-157, 2010. Acesso em 28 nov.. 2025.

RIBEIRO, Maria Beatriz. **Imaginar o quase acontecimento: Poéticas ameríndias e ocidentais**. 2020. 179 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SÁES, Oscar. Moinhos de vento e varas de queixadas. O perspectivismo e a economia do pensamento. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v.10, n. 2, p. 227-257, 2004. DOI: 10.1590/s0104-93132004000200001. Acesso em: 25 nov. 2025.

STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel. EpistEmologias Ecológicas: Delimitando um conceito. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014.

TASSINARI, Antonella. Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou a sociedade contra a escola. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. Anais... Caxambu: Anpocs, 2009. Disponível em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_content&vivi=article&id=371%3Aanais-do-encontro-frs-gts-mrs-e-sps-&catid=1021%3A33oencontro&Itemid=229](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&vivi=article&id=371%3Aanais-do-encontro-frs-gts-mrs-e-sps-&catid=1021%3A33oencontro&Itemid=229). Acesso em: 25 nov. 2025.



---

TASSINARI, Antonella. O que as crianças têm a ensinar a seus professores? **Antropologia em primeira mão**, Florianópolis, v.129, p. 1-20, 2011. Acesso em: 28 nov. 2025.

VELDEN, Felipe. Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, v.11, n. 1, p. 209-224, 2016. DOI: 10.1590/1981.81222016000100011. Acesso em: 28 nov. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. 1 ed. Cosac Naify. São Paulo, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. **Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v5i10.8341>. Acesso em: 28 nov. 2025.

WARBURG, Aby. **Histórias de Fantasma para gente grande - escritos, esboços e conferências**. Companhia das Letras. São Paulo, 2010.

WAWZYNIAK, João Valentin. Curupira “engerado” em Ibama: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos, n. 44/45, p. 5-18, 2004. DOI: <https://doi.org/10.4322/tp.v1i44.70>. Acesso em: 28 nov. 2025.

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

#### SOBRE A AUTORIA:

[\*] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – <https://orcid.org/0009-0001-5546-0317> - e-mail: [nataliakhalek@estudante.ufscar.br](mailto:nataliakhalek@estudante.ufscar.br)

[\*\*] Pós-Doutora em Educação – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – <https://orcid.org/0000-0001-9406-3915> - [andreamoruzzi@ufscar.br](mailto:andreamoruzzi@ufscar.br)

---

Submetido em: 15 de Julho de 2025.

Aprovado em: 08 de Dezembro de 2025.

Publicado em: Julho de 2026.