Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

A escuridão e a lâmpada incandescente a chegada da energia elétrica e as transformações socioculturais das percepções de fantasmas e entes sobrenaturais na Amazônia rural

Rubens Elias Duarte Nogueira

https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Submetido em: 2026-09-06
Postado em: 2026-11-23 (versão 2)
(AAAA-MM-DD)

Justificativa da versão: A presente versão decorre de uma reorientação do horizonte editorial do manuscrito. Diante da mudança do periódico ao qual o texto se destina, impôs-se a exigência de redução do número de palavras, o que demandou não apenas um trabalho de condensação, mas uma reoperação de suas categorias analíticas, em consonância com as exigências analíticas do periódico a ser submetido.Nesse movimento, procedeu-se a uma revisão substantiva do argumento, com a incorporação de relatos presentes nos diários de campo. Tal inserção visa conferir ao trabalho maior lastro etnográfico, articulando com mais precisão a reflexão teórica à experiência vivida em campo e às vozes dos interlocutores.Trata-se, portanto, de uma versão aperfeiçoada, que busca responder com maior rigor às exigências do manuscrito pretendido, preservando a integridade do argumento e aprofundando sua fundamentação empírica.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

A escuridão e a lâmpada incandescente

A chegada da energia elétrica e as transformações socioculturais das percepções de fantasmas e entes sobrenaturais na Amazônia rural

Darkness and the incandescent bulb

The arrival of electricity and sociocultural transformations in perceptions of ghosts and supernatural beings in rural Amazonia

Rubens Elias Duarte Nogueira
https://orcid.org/0000-0002-6704-6367
rubens.nogueira@ufopa.edu.br
Universidade Federal do Oeste do Pará
Santarém, Pará, Brasil

RESUMO
Analiso como a eletrificação de comunidades rurais na Amazônia transformou a percepção dos moradores sobre fantasmas e seres sobrenaturais. Articulo categorias como racionalidade, desencantamento e tecnologia para investigar as estratégias que essas ontologias criaram para conviver com os humanos em espaços domésticos e naturais. Concluo que os não-humanos não desapareceram; eles reconfiguraram suas formas de atuação e revelação.
Palavras-chave: Fantasmas; eletricidade; não-humanos; comunidades rurais; Amazônia.

ABSTRACT I analyze how the electrification of rural communities in the Amazon has transformed residents' perceptions of ghosts and supernatural beings. I articulate categories such as rationality, disenchantment, and technology to investigate the strategies these ontologies have developed to coexist with humans within domestic and natural spaces. I conclude that non-humans have not disappeared; rather, they have reconfigured their modes of agency and manifestation.

Keywords: Ghosts; electricity; non-humans; rural communities; Amazon.

Introduction

In this article, I investigate how the arrival of electricity in rural Amazonian communities altered perceptions of darkness and the supposed disappearance of the supernatural. In the community of Esperança, located in the Lower Tapajós region, the advent of electric light did not merely dispel darkness but also reshaped the

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

residence of supernatural beings. The installation of poles along the road represented relief for the residents, who harbored fears of the Caipora, demonstrating that electricity exerts tension not only within the home but also in the space between the house and the forest. The primary question justifying this work is: does electricity illuminate only physical space, or does it also colonize the supernatural imagination? I propose that the arrival of light did not extinguish these beings, but rather redistributed interactions between humans and non-humans in the spaces between the house and the forest.

Rural electrification in Brazil occurred in a sectoral manner, with the Amazon experiencing a delayed access to this service, with the first impacts in the North only emerging in the early 1990s (Jeronymo and Guerra 2018). It altered daily habits — nocturnal festivities, gatherings, rituals — and access to goods such as refrigerators, televisions, and electric stoves. My interest does not lie in the goods themselves, but in what they facilitate in terms of activities and emotions at night. Licona-Valencia (2024) refers to the social construction of the night as “nocturnality”: the night space produces, organizes, and fabricates the monster; within it, non-humans emerge and interact, generating affect, exchange, or horror (Lukić 2022).

This exploration engages with reflections from symmetrical anthropology, which considers interactions between humans and non-humans, the interpenetration of culture and nature, and the ordering of meanings and significances. Contributions from McLuhan (1988) regarding technology and its influence on human behavior highlight how it reorganizes subjectivities, social spaces, and times, as well as their effects on the perceptions of social actors. The cultural transformations that occurred in society (Certeau 2015; Boursier 2002) through the transition from nocturnal darkness to the use of electric light displaced the operations of the ecology of ghosts in the spaces and landscapes of humans (Tuan 2013; Pauliuk 2025). This refutes the concept of disenchantment posited by Max Weber (2005), as the mediations of the supernatural in everyday experience persist in material objects and symbolic remnants (Gabriel 2022; Tuan 2013; Lukić 2022), reinforcing the argument for desecularization advanced by Berger (2011) and the enchanted modernity proposed by Morello (2021) and Deeb (2006). By the ecology of ghosts, I understand the set of non-humans that distribute themselves into groups, degrees, and hierarchies across hybrid spaces and distinct times, intersecting with each other and emitting signs while interacting with humans when conditions permit. The arrival of the light

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

pole in the community symbolizes the technical advancement over magical-rural thinking, compelling it to adapt.

The contributions of Almeida (2013) are crucial for understanding how these supernatural beings “function” within their political economy in traditional Amazonian cultures, particularly among traditional populations in the Juruá. In addition, authors such as Maués (2012) and Wawzyniak (2003, 2009) examine the cosmologies of humans and non-humans in rural Amazonian communities, which are comprehended through a complex network of relationships among plants, animals, objects, ghosts, and spirits. The theoretical conception of the ontological turn understands the mediations between humans and non-humans as symmetrical and equivalent, as, following Latour (1991), the separation between culture and nature is an illusion: humans and non-humans are in mediated contact, creating networks and hybrids. For Kohn (2013), Descola (2006), and Viveiros de Castro (2011, 2006), despite their inherent differences in thought, belief is not a mental state but an effect of relationships between beings that communicate through signs and indices. Thus, the distinction between culture and nature does not reside in a fixed essence of each entity but in the relations between them (Kohn 2013; Viveiros de Castro 2011). Therefore, the coexistence of these beings is independent of a substance in itself but rather consists of visible and intangible bundles of mediations in the extension between culture and nature.

The cultures of traditional populations in the Amazon are historically intertwined and mediated by belief in the supernatural and the establishment of mediative contacts to obtain specific benefits or to reestablish the social contract. Maués (1990) explores the cosmological, religious, and medicinal conceptions of a fishing community in the microregion of Salgado, on the coast of Pará. Key ideas discussed include the cosmological system, the enchanted ones, enchantments, and their mystical characters. Maués (2012) observes how the connections between cosmology, medicine, and rural populations in the Amazon compose an integrated system of knowledge, wherein the mental and the physical are inseparable, a conception shared by Tuan (2013) and Lukić (2022). The enchanted beings, the creatures of the depths, and the “beastly creature” articulate as metaphors to explain diseases, social conflicts, and environmental tensions. Other authors have studied the enchanted beings, “creatures of apparition,” *Curupira*, and *Cobra-Grande* (Harris 2000; Santos 2019; Wawzyniak 2003, 2009) and agree that rural populations in the

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

interior of the Amazon construct and explain their beliefs in daily life according to specific cosmologies. More recent works, influenced by symmetrical anthropology, begin to analyze the complex relationships between Amazonian societies and supernatural entities as both humans and non-humans (Pereira et al. 2023; Wawzyniak 2012). While they present Amazonian cosmologies in non-indigenous contexts, none of these works examines electricity as an operator of ontological displacement that redistributes spaces and temporalities in rural communities in the Amazon region. This work seeks to provide insights into the technological question and the movement of ontologies in societies already embedded within colonial scenarios (Harris 2006).

By appropriating McLuhan's (1988) reflections on media as reorganizers of perception, I apply this framework to the supernatural: if electric light reorders sensory stimuli, it also redistributes where beings may appear and be perceived. Lukić (2022) considers entities as effects of place, not as isolated beings dissociated from space. The house, road, and forest constitute places where time, memory, and fear are compressed. If electricity reorders where one can see and enter, it reorders where these beings can appear and dwell. The space of the home, familiar, and the external space, that of roads and the forest, are ambiguous because security depends on how much we can control horror and fear, which Lukić (2022) describes as dark heterotopia.

Electricity emerges as a mechanism capable of restoring the order of the landscape, understood here as space, thereby reducing vulnerability to fear (Tuan 2013; Parkin 1986). The theoretical contributions of Schivelbusch (1988) and Natale (2016) regarding the effects of electrification on societies since the 19th century aided in constructing the argument for my object. Schivelbusch (1988) analyzes how the transition from lamps and candles to gas lighting and, subsequently, electric light in Europe decimated the fear of urban ghosts, altering collective psychology concerning the night.

By mapping the body of anthropological and historical research regarding perceptions of ghosts and supernatural beings before and after the introduction of electric power in rural Amazonian communities, I noted several particularities. I discovered works that explore the landscapes of the supernatural and the inhabitation of ghosts in historical buildings within urban contexts in the Amazonian and Brazilian settings (Barbosa 2024; Pinho 2015; Freyre 2000; Diniz and Nogueira 2024; Pauliuk

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

2025). Another study aligns with this theme; however, it is limited to focusing on the implementation of electrical household appliances and the nocturnal routines in rural households in the Amazon (Cruz et al. 2024). Consequently, darkness ceased to be a permanent threat, a locus of fear and horror, and instead created temporalities and spaces for contacts, indications, and manifestations.

This work is the result of fourteen years of field research in fifteen riverine communities, focusing on Esperança in the Lower Amazon. Amid conversations, coffee breaks, and visits to seed collection sites, I listened to accounts regarding the entities of the forest and rivers and the ghosts of the domestic environment. After a decade, I realized that the relationship between interlocutors, darkness, and fear of the supernatural had shifted. Drawing inspiration from evocative autoethnography (Ellis 2004), *sentipensar* (Escobar 2014), and casual observation (Augé 1992), I take these field memories as a central artifact to create a memorial archive concerning the mediations of electrification in the rural Amazon. This change redistributed where beings can dwell — between the house, the road, and the forest — and how electricity populates and depopulates the supernatural imagination of these communities.

Lugar de memória e instrumentos metodológicos

A Floresta Nacional do Tapajós (Flona do Tapajós) é uma unidade de conservação de uso sustentável com 530 mil hectares, criada pelo Decreto n. 73.684, de 19 de fevereiro de 1974, no contexto das políticas de ocupação da região. Criada sob a premissa de que a floresta estava desabitada, sua criação gerou conflito entre o Estado e as populações tradicionais (S 2016). Diante da mobilização dos moradores entre 1974 e 1976, o governo recuou e autorizou sua permanência, garantida em 1994 pelo Decreto n. 1.298, que aprovou o regulamento das Florestas Nacionais.

Atualmente, a Flona do Tapajós abriga mais de mil famílias e cerca de 4 mil moradores, distribuídos em 24 comunidades, três aldeias indígenas e localidades ao longo da rodovia BR-163, entre as coordenadas geográficas 3°19′S e 54°57′W (Rodrigues et al. 2022).

Ao longo de mais de cinquenta anos, diversas intervenções do governo levaram as comunidades a se organizarem formalmente para participar da gestão da unidade de conservação, em busca de melhorias na qualidade de vida das

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

famílias aí residentes. Em Esperança, a bioeconomia local combina pesca artesanal, roça de mandioca, extrativismo de açaí, manejo florestal madeireiro e não-madeireiro e meliponicultura, com os homens atuando também como mateiros e as mulheres na produção de artefatos (Vergel e Vieira 2025; Reis da Silva 2019). Longe de ser uma floresta desabitada, como pressupunha o decreto de criação da Flona do Tapajós em 1974, a região onde se situa Esperança integra um território de ocupação humana milenar. Pesquisas na região de Santarém demonstram que, a partir de cerca de 1300 d.C., houve uma expansão de assentamentos permanentes da Fase Santarém, ao sul de Alter do Chão, do Planalto de Belterra para o interior da Floresta Nacional do Tapajós, com sítios caracterizados por Terra Preta, poços d'água construídos e caminhos antigos (Stenborg et al. 2018; Stenborg et al. 2012). No norte da Unidade de Conservação foram registrados 13 sítios arqueológicos, entre eles o sítio Base do km 67, com 15 hectares (Stenborg et al. 2018). Essa profundidade temporal permite compreender Esperança não como uma comunidade instalada em um vazio, mas como mais um momento de um habitar negociado de longa duração com uma floresta já cultivada, com a paisagem domesticada por outros humanos e não-humanos (Clement et al. 2024; Clement et al. 2015; Ellis et al. 2020), como ocorreu historicamente em outras paisagens amazônicas manejadas num intercambiamento entre agências multiespécies (Balée 2013; Erickson 2008).

As comunidades rurais da Flona do Tapajós formaram-se a partir de vilas oriundas de antigas aldeias indígenas, das missões jesuítas, a partir de 1653, e de agrupamentos formados no período da Cabanagem (1835-1840). Já em meados do século XIX, os aldeamentos indígenas encontravam-se catequizados. Assim, os processos socioculturais dessas populações, hoje denominadas povos tradicionais que vivem nessa UC, envolvem elementos étnicos do branco europeu e dos indígenas, e as relações étnicas daí resultantes produziram a identidade cultural do caboclo amazônico (Reis da Silva 2019; Ioris 2005).

O acesso à energia elétrica é recente e intermitente. A comunidade conta com escola comunitária, igrejas católica e neopentecostal e associação de moradores. Após a conclusão do ensino básico, os jovens deslocam-se para a cidade próxima para cursar o ensino médio. Se a permanência na Floresta Nacional do Tapajós depende de uma negociação permanente com o Estado que, desde 1974, define quem pode habitar, o habitar depende também de uma negociação permanente com os não-humanos que habitam o espaço externo da casa, a floresta.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Habitar, aqui, não é apenas ocupar um território juridicamente regulado, mas saber-negociar a presença com aqueles que, embora invisíveis, também reivindicam os espaços partilhados como morada deles. De acordo com a legislação federal, o ingresso de novos moradores está condicionado ao casamento com alguém da comunidade, não sendo permitida a simples mudança para o interior da floresta, condição que operacionaliza, no âmbito da Flona, o disposto no art. 17, §2º, da Lei nº 9.985/2000 (Lei do SNUC), regulamentada pelo Decreto nº 4.340/2002.

A análise ancora-se em abordagem qualitativa, de base etnográfica, a partir da reconstrução de memórias produzidas ao longo de mais de uma década de convívio em Esperança, conversas e registros visuais (Rothberg 2009). A etnografia de longa duração permite comparações espaciais e temporais das mudanças socioculturais (Jensen e Rodgers 2024; Lassiter 2005). A rememoração articula lembranças como travelling, reescritas no presente pelas práticas de lembrar (Erll 2022; Olick et al. 2011), tendo como fonte primária os diários de campo. A memória não foi tomada como método, mas como recorte analítico: as rememorações dos relatos e contextos produzidos na interação etnográfica evocam a atribuição de sentido no presente, não como representações fiéis ao passado. Disso decorre que a etnografia não foi um registro neutro, mas uma escrita parcial, posicionada historicamente (Haraway 1988). O que se lembra se reelabora durante a escrita, não como registro do real (Clifford e Marcus 1986), na linha de Hammersley e Atkinson (2019) sobre relatos como produções situadas.

A comunidade que aqui chamo de Esperança situa-se na Floresta Nacional do Tapajós, no Baixo Tapajós, a algumas horas de barco ou por rodovia de Santarém. Possui cerca de cento e oitenta moradores. Opto por não revelar seu nome real porque a exposição pública das crenças deles sobre não-humanos pode gerar estigmatização e ridicularização, comprometendo a vida cotidiana deles. Este trabalho se deu numa etnografia de longa duração, onde tanto a comunidade com a qual convivi e quanto o pesquisador como participante sofreram mudanças perceptivas e exerceram atribuições de sentidos reciprocamente. É nesse sentido que lembrar é reconstituir o objeto pensado pelo que conceituo como imaginação etnográfica. A reflexividade atua nos diferentes atores sociais que constroem o objeto reconstituído (Davies 2008; Hoon 2021).

Dobras e redobras do sobrenatural: uma breve discussão teórica

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

O apanhador de açaí me contou que sempre sentiu a presença de espíritos na floresta e o seu dever é respeitar. Para ele, os espíritos, como a Caipora, estão lá desde sempre. Como ele me disse: "A gente nasce, tem alma e morre. A Caipora e a Mãe da Mata vão continuar na floresta, desde que ela esteja de pé" (Diário de campo 2012). A partir dos relatos caboclos e rurais do Oeste paraense, argumento que a escuridão não foi expulsa pela luz, mas reconfigurada por ela. Na Amazônia rural, fantasmas e encantados não são resíduos, mas entes que negociam com a luz e os humanos para habitar os lugares e reviver as experiências do passado (Tuan 2013; Gabriel 2022).

Bennett (2016) reabilita o encantamento: a matéria possui agência. Um pescador de Esperança me contou, há muito tempo, que nunca confessou aos filhos, mas adentrar a mata oferecia perigos. Sempre levava algum agrado para os espíritos, como fumo. À noite, em casa, sempre deixava a lamparina acesa para afugentar espíritos brincalhões (Diário de campo 2016).

Por sobrenatural, entendo não uma esfera separada, mas uma dobra do próprio real: escapa à explicação nexo-causal da razão instrumental, mas produz efeitos concretos nas práticas, medos e negociações cotidianas. Espírito é a categoria genérica — divindades, caboclos, princesas, encantados, elementais —, seres com intencionalidade e memória. Fantasma é mais específico: é o espírito que ficou, que insiste depois de uma ruptura — morte, violência, deslocamento, chegada da luz — e habita a fissura entre o que era e o que veio depois (Lukić 2022). Segundo Bennett (2016), o não-humano não é o oposto do humano, mas o agente que participa da trama da vida com agência própria: seres, coisas, forças e memórias. Fantasmas, espíritos, encantados, caboclos e elementais são não-humanos, porque sua forma de existir, lembrar e agir não se reduz à forma humana. É a partir dessa hierarquia que proponho pensar uma ecologia dos fantasmas.

Os ribeirinhos da Flona do Tapajós dividem o espaço do sagrado em grupos distintos de manifestação do sobrenatural. No interior da casa, subsistem os fantasmas dos familiares, que representam a ancestralidade das relações de parentesco, entendida aqui não apenas como aliança e filiação, no sentido clássico de Lévi-Strauss (2017), mas como memória e presença que continua a agir ao circular no interior da casa (Yago 2022; Pires 2009). No lado externo da casa, as estradas, as casas em ruínas e a floresta são ecossistemas de outros entes

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

sobrenaturais, que circulam através da relva, das árvores, dos animais e dos objetos inanimados, paralelismo já descrito por Viveiros de Castro (2011, 2006), Kopenawa e Albert (2015) e Maués (2012, 1990). Há, portanto, fronteiras invisíveis e reais entre o convívio de ontologias dentro de casa e as interações com o mundo exterior. Não descrevo a casa como cenário neutro, mas como escrita que assume sua fabricação (Clifford 1988): espaço vivido, real e imaginado, onde o familiar e o horror se encontram — uma heterotopia sombria que subverte o íntimo e o ameaçador (Lukić e Parezanović 2016).

Os não-humanos se exprimem moralmente em graus. Subsistem os generosos e sábios, que produzem o bem, reconhecíveis tanto dentro quanto fora de casa: a Caipora, que permite a caça e o trabalho seguro; a Mãe da Mata, que permite aos atores sociais circularem na estrada ou na floresta sem que nada os perturbe ou lhes ofereça perigo. Um caçador me contou que perdeu toda a caça porque foi tomado pela ambição de caçar outra anta[1] (Jérôme e Silva 2020). No espaço doméstico, os moradores explicam que fantasmas podem fazer objetos desaparecerem, pessoas se atrasarem ou ajudar a resolver problemas. Os não-humanos, segundo esses moradores, estão investidos em hierarquias, e quanto mais poder têm de interferir na contingência humana, maior é sua posição nessa cadeia espectral.

Na Amazônia rural, o encantamento vive nas fissuras: na casa iluminada e ainda povoada, na floresta cortada por fios e ainda guardada.

A noite pré-elétrica: o medo dos fantasmas

"Recordo-me das falas ricas de uma apanhadora de açaí que contava que era trabalhoso obter o querosene para acender a lamparina. Era preciso cuidado para não causar acidentes e ela era importante para iluminar os espaços da casa: a cozinha, a sala e os quartos", falou-me o mateiro (Diário de campo 2015). A chama da lamparina criava uma atmosfera de proteção e cuidados. A lamparina e as velas povoavam o espaço da casa amazônica como poética do lugar que não consegue colonizar os recintos, mas os sentidos da noite e do preparo para o trabalho do dia seguinte se circunscrevem, na acepção do imaginário proposto por Bachelard

[1] Diário de campo, 2015.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

(2012). A luz desses artefatos produz formas de habitar (Ingold 2000), de sentir e viver no tempo noturno (Licona-Valencia 2024).

Naqueles tempos das lamparinas, os moradores rurais eram orientados pelos ritmos da natureza: a presença pontual do sol e a presença iluminada da lua colocam-se como fundamentais para as tarefas diárias. Estes astros são fundamentais para o exercício dessas ocupações, uma vez que o agricultor planta na expectativa da estação da chuva e da radiação do sol para possibilitar o crescimento das plantas. O regime das marés, influenciado pela força lunar influi na circulação de cardumes, facilitando a captura dos peixes pelos pescadores; a luz da lua é crucial para o caçador alcançar a caça na floresta. As rupturas no cotidiano se articulavam com a alternância pela passagem do dia e da noite e das estações.

Realizar essas tarefas demandava o respeito e a espera da época adequada para avistar os astros. Sem a presença do sol e a lua minguando no céu, essas atividades eram momentaneamente cessadas e cediam lugar a outras ocupações laborais. O dia apresentava-se menos ameaçador, pois cada fresta era iluminada: os galpões, as casas de apoio e a floresta ofereciam pouca ameaça e o medo era parcialmente controlado. Com o pôr do sol, esses lugares eram ocupados pela escuridão e pelas sombras. Estes seres eram sujeitos que causavam medo, repulsa e terror pelos moradores das zonas rurais. Racionalidade e irracionalidade habitavam os espaços da vida privada e da ordem externa: a casa do pescador, do caçador e do agricultor e o espaço do trabalho desses atores sociais: a floresta e o rio.

Isso não quer dizer que o medo não esteja totalmente controlado durante o dia. Pelo contrário. Recupero, a partir de minha memória, como populações ribeirinhas e povos da floresta na Amazônia mencionam como fantasmas e entes sobrenaturais como a Caipora e a Mãe-da-Mata povoavam o espaço externo da casa. Essas presenças se anunciavam ao cair da noite, oferecendo riscos e ameaças, mas também contratos para os que trabalham na floresta[2]. Nesse período, a possibilidade de sentir a presença do sobrenatural aumentava exponencialmente, tensionando o cotidiano dos moradores rurais. Eles passavam a evitar sair de casa em determinados horários; a ida a casa dos vizinhos cessava antes da hora do jantar, a entrada da floresta era interrompida ao cair da tarde, exceto os exímios

[2] Lembranças recuperadas ao ler os cadernos de campo entre 2012 e 2013.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

caçadores que tinham estratégias sociais e simbólicas para lidar com os riscos. No entanto, para circular nos espaços da mata, os atores sociais constroem acordos com estes seres, baseados no respeito e no cuidado com a floresta: esse contrato torna possível realizar as tarefas cotidianas.

Os fantasmas compreendem seres intangíveis, geralmente reconhecidos por quem os vê, pois se trata, na maioria das vezes, de um parente ou conhecido, fenômeno observado por Del Priore (2000) e Pires (2009). Ao estudar os fantasmas que habitam os prédios históricos do centro de São Luís, no Maranhão, Gadelha (2024) os tipifica como compostos por matéria fluida e sensível à percepção visual, que aparecem sem deixar qualquer sinal. Segundo relatos, as visagens se enquadram em seres invisíveis que aparecem furtivamente, causando medo e susto. As misuras, termo nativo na Amazônia, são um misto de fantasma e visagem e qualificam seres abissais, vindos das profundezas do inferno, que assustam os vivos. O medo, aí, é fenômeno histórico-cultural: ele nomeia o perigo, organiza quem pode confrontar e quem deve fugir, e restaura a ordem rompida pela aparição.

A chegada dos fios elétricos e as transformações sobre a percepção dos moradores rurais

A introdução da energia elétrica na Amazônia e sua expansão nos anos dois mil marcaram o momento em que comunidades antes invisíveis para o Estado passam a contar nos censos e levantamentos oficiais. Ter acesso a esses serviços é ter direito à cidadania e à dignidade humana (Cruz et al. 2024). A energia elétrica é tratada como direito inalienável e pré-requisito para integrar o cidadão às possibilidades do mundo moderno (Leal e Alva 2021).

Um apanhador de açaí, que mora perto do rio, me contou que “a luz elétrica trouxe conforto e segurança. Ainda via vultos pela casa, mas não como antes. Geralmente após as crianças irem dormir. Às vezes notava os movimentos, mas começou a fingir não ver” (Diário de campo 2016). Em Esperança, isso se traduziu numa coisa bem concreta: a casa e as estradas foram inundadas pela luz. Apenas o espaço da floresta e dos lagos continuou escuro. A criação humana passa a colonizar o escuro, criando formas de habitar e sentir durante a noite até o amanhecer. Antes, a casa também era lugar de fantasma. Espíritos de entes queridos, passos no jirau, vultos na cozinha. É o que Bachelard (2012) chamaria de

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

casa como espaço de intimidade e devaneio, onde o sótão, o porão e os cantos escuros guardam memória. Com a luz elétrica, esses não-humanos procuraram outro lugar para subsistir. A parte exterior da casa como o curral, o jirau, onde se lava a louça, a plantação de leguminosas, criação de galinhas e porcos é parcialmente iluminada por pontos de luz em postes de madeira. Ali, o morador dispõe de certa segurança ontológica, entendida aqui como controle subjetivo e negociado do medo de fantasmas e outros entes (Lukić 2022; Giddens 1990). Dentro de casa, os fantasmas tornaram-se apenas vultos que surgem raramente e não causam mais medo: passam a ser explicados por causas naturais, como equívocos da visão periférica.

Uma artesã me contou que a floresta é um lugar que prefere não ir em certos horários. “Muita gente em Esperança conta histórias sobre espíritos que circulam na mata, melhor não perturbar”, falou (Diário de campo 2018). Lá fora, é outra história. A presença de entes sobrenaturais no espaço externo continua oferecendo medo. Eles podem atrapalhar ou até desaparecer com a caça, provocar desnorteamento em caçadores, fazendo-os ficar perdidos na floresta por até dias ou semanas (Costa Neto, Santos-Fita e Aguiar 2023; Almeida 2013). Não é à toa que as florestas são vistas com respeito e devoção, mas também com medo e terror. Lukić e Parezanović (2016) nomeiam esse espaço exterior que está escondido e em paralelo com o mundo material e imaginado como heterotopia sombria, que rompe o estabelecido e destrói a convivência dentro de patamares normais ou previsíveis.

O medo organizava quem podia confrontar e quem devia fugir. Lukić (2022) complementa ao lembrar que o fantasma não é só ausência, é a presença que insiste: ele retorna porque algo ficou mal resolvido entre vivos e mortos. Em Esperança, a luz não resolveu esse mal resolvido, só mudou preliminarmente o endereço dele: da casa para a estrada, da cozinha para a mata. Mesmo que muitos moradores evitem transitar à noite e, majoritariamente, na madrugada, às vezes torna-se necessário. Muitos declaram sentir "presenças" os observando, geralmente o olhar vindo de dentro da mata. Animais-fantasmas que surgem e desvanecem no ar como fumaça. Estradas e escuridão formam uma combinação de pavor. A prevalência de entes sobrenaturais persiste, mesmo com a eletrificação no mundo rural. “A eletricidade foi ótima, oferece muita facilidade. Se tem espírito na floresta? Na estrada? Eu não duvido. Muita gente sai à noite, vai às festas, mas depois das

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

dez da noite, todo mundo em casa", sentenciou o canoeiro de Esperança (Diário de campo 2025).

Grande parte do território amazônico permaneceu sem acesso à eletrificação até meados da década de 1990 (Canfild et al. 2024; Jeronymo e Guerra 2018). Milhares de famílias em comunidades ribeirinhas e de florestas, aldeias indígenas, quilombos e colônias eram servidas por luz de lamparinas, velas e, as mais mobilizadas, dispunham de motor a diesel em tempo controlado. A eletrificação como política pública teve como um dos principais objetivos a fixação dessas populações no campo (Nogueira 2019; Pazzini 1998). É o trabalho dessas populações rurais que abastece as cidades com alimentos. Essa mudança de hábitos introduz novos estilos de vida, valores e desejos de consumo. A oferta de novas tecnologias exige capacitação para o manejo de objetos tecnológicos, reconfigurando saberes locais.

Com a eletrificação, as extensões cultura-natureza passaram a se articular com novos mecanismos de encaixe e desencaixe, como diria Giddens (1990). A diferenciação do tempo e do espaço com o desenvolvimento da tecnologia faz as experiências cotidianas orbitarem entre o local e o global. É aqui que Latour (1991) se torna central para o seu argumento: o conceito de natureza como ente puro perde sentido porque esta sofre interferências do humano em seu curso; cultura e sociedade imbricam-se com o natural, criando híbridos. A lâmpada, o fio, o poste, o fantasma, a mata e o morador passam a fazer parte da mesma rede. Não há mais "natureza lá fora" e "cultura aqui dentro".

Defendo, então, que a eletricidade passou a ocupar a centralidade das relações sociais nessas comunidades e a reconfigurar a forma como os moradores interagem com a natureza. Ela reorganizou as percepções a respeito dos tempos natural e social, rearticulou as interações entre os moradores e produziu novos hábitos culturais. Além disso, contribuiu para a extinção da escuridão dentro de casa, deslocando do convívio o medo dos fantasmas, dos entes sobrenaturais e do próprio diabo.

Exílio dos fantasmas? A recolonização da escuridão

Lembro-me de um caçador, que durante o dia extraía látex da seringueira, que me contou que a noite é lugar para trabalhar. Caçar catetos (*Pecari tajacu*) ou

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

queixadas (*Tayassu pecari*) exige que seja feita à noite, sempre acompanhado de outro caçador e um cachorro para perseguir a presa. É preciso escolher a noite de lua, de preferência contra o vento, para evitar que a presa sinta o cheiro do caçador. Para ele, a noite é o lugar onde a caça faz e produz sentidos (Diário de campo 2019). Por isso, não há uma única noite, mas noturnalidades distintas: a noite do caçador não é a mesma noite de quem fica em casa sob a luz de lamparina. Cada grupo apropria a noite a partir do seu trabalho e do seu modo de viver (Licona-Valencia 2024).

Percebo que a noite tem sua própria temporalidade, usada por diferentes atores sociais para trabalhar, estudar, realizar tarefas específicas e para o lazer. Para Licona-Valencia (2024), à noite existem lugares para o trabalho, para os estudos, para as tarefas e para o lazer. Nas comunidades rurais, recupero estímulos como a luz da lua e o som de aves noturnas como a coruja rasga-mortalha (*Tyto furcata*) e o urutau (*Nyctibius griseus*), conhecida na Amazônia como ave-fantasma. Assim, a noite possui temporalidades e espacialidades próprias. Nela, distingo duas práticas sociais. A primeira é material: aquela que executamos de forma consciente, para realizar um objetivo, como caçar ou extrair látex. É tangível. A segunda é simbólica: ela opera construindo múltiplos significados para as ações, por meio de linguagens simbólicas, como o canto do urutau que vira presságio.

É nessa dimensão que articulo as ritualizações de alegria, comemoração e contemplação; mas é, também, nessas práticas sociais simbólicas da noite que identifico as ritualizações dos medos, dos pavores e do terror. A noite contém a escuridão e isso basta para que o simbolismo do medo opere e crie múltiplos significados. O espaço noturno é dual. A partir das contribuições de Da Matta (1997), o espaço da casa é ocupado pela intimidade e é lugar para práticas rotineiras. O lugar externo à casa é o espaço do perigo, onde o escuro da noite se faz soberano. É nele que a noite toma a floresta, as estradas, as casas abandonadas, as capelas e os cemitérios. É aqui que Bachelard (2012) me ajuda a pensar a casa. Para ele, a casa não se reduz à função de abrigo. Ela constitui um espaço de devaneio, de intimidade e de memória. O sótão, o porão e os cantos escuros configuram-se como depósitos de lembranças, onde se guardam os mortos. Quando a luz elétrica inunda a casa, ela não ilumina apenas as paredes. Ela incide sobre a memória. É por isso que o fantasma não desaparece: ele desloca-se. Muda de lugar.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Com a eletrificação, as práticas sociais e simbólicas da noite passaram a ter novos significados. A noite deixou de ser a temporalidade que abrigava o medo. No espaço da casa, a eletrificação trouxe as lâmpadas, os postes e a televisão. Antes da eletrificação, a noite era o *locus* do silêncio e da escuridão. Schivelbusch (1988) mostra que a eletrificação não foi só técnica, foi desencantamento. A noite industrial, a noite iluminada, foi inventada para que o trabalho, o consumo e a vigilância não parassem. A luz elétrica prometia acabar com a escuridão e, com ela, com o medo. Natale (2016) complementa: a eletricidade, no século XIX e XX, foi apresentada como espetáculo, como maravilha, como magia moderna. Ela chegava às casas como se fosse ela mesma um ente sobrenatural, capaz de fazer a noite virar dia. Em Esperança, essa promessa chegou atrasada, nos anos dois mil, mas chegou com a mesma linguagem: a luz como civilização, o escuro como atraso.

Sustento, portanto, que a eletrificação traz como mensagem a dilatação do tempo noturno, a redução do sentimento de medo à escuridão e a possibilidade de deslocamento para espaços mais distantes. Esse é o conteúdo da luz elétrica. Ela imprimiu novo ritmo e gestão social do medo. O contato com os centros urbanos foi estabelecido com a introdução da televisão na sala de estar; o rádio que antes era ligado a pilhas, agora está conectado à tomada elétrica. As novelas noturnas passaram a ditar a hora do jantar e a hora de ir dormir. As festas no barracão podem ser estendidas até altas horas da noite. A missa ou o culto passou a ser feito durante a noite. Sagrado e profano alternam-se nos espaços de convívio coletivo. Estímulos visuais e sonoros foram ampliados durante o dia e, principalmente, à noite: o som das vitrolas, o barulho e a panaceia de imagens da televisão, a ressonância do motor da geladeira. Quando se tem muitos estímulos sonoros à disposição, não sobra tempo para ouvir os barulhos causados pelos fantasmas e visagens.

Com o acesso estabelecido, os moradores passam a reorganizar os comportamentos: dorme-se mais tarde, fazem atividades caseiras que eram somente possíveis de realizar durante o dia, tais como ler, costurar, desenhar. O tempo foi colonizado pela disponibilidade da eletricidade dentro de casa: quanto mais atenção voltada às atividades, menos direcionamento ao medo do insólito. Enquanto antes da chegada da eletricidade, a visão e a audição eram estimuladas a perceber coisas corriqueiras como o canto dos pássaros, o mugido dos animais do pasto, os sons dos instrumentos de trabalho. Agora os sons são outros. A visão passa a ser estimulada por linguagens de mídia.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

A noite foi apenas parcialmente dominada pela iluminação ostensiva. Minha pesquisa está inclinada a afirmar que a eletricidade, enquanto meio, afugentou os fantasmas e entes sobrenaturais para espaços liminares. Não os derrotou por completo. Eles, como não-humanos, passaram a interagir com os humanos através de outra linguagem: experiencial e social (Gordon 2008). Os não-humanos não são apenas objetos passivos da nossa intervenção e explicação, mas interagem e animam o mundo dos humanos, em diferentes graus (Descola 2006; Latour 1991). Eclode, assim, uma ecologia dos fantasmas: eles povoam os espaços segundo uma hierarquia que os humanos creem existir. Há os fantasmas dos parentes falecidos e as crianças brincalhonas: estes orbitam aquilo que se entende como seres benéficos ou amparados pelo Deus cristão. Há os espíritos maus, que prejudicam os humanos, gerando doenças e até a morte. Esses seres pertencem a um reino das sombras, sendo presididos pelo Diabo, elementos analisados por Pires (2009).

Lukić (2022) reforça que o fantasma não é ausência, é presença que insiste porque algo ficou mal resolvido entre vivos e mortos. Em Esperança, a luz não resolveu esse mal resolvido. Ela só mudou o horário dele. De dia, com a televisão ligada, ele se cala. De madrugada, quando a casa silencia, ele retorna. Para Tsing (2015), a vida acontece em contaminações: mundos multiespécies se fazem quando seres diferentes se encontram, se afetam e se transformam, sem se tornarem um só — o que ela chama de *assemblages* precárias. É assim que penso a ecologia dos fantasmas: a lâmpada contamina o fantasma, que aprende a se calar com a TV ligada; o fantasma contamina a lâmpada, que passa a ser acesa não só para ver, mas para não ver. Como os *matsutakes* de Tsing (2015), os fantasmas não vivem apesar da ruína, vivem nela. De dia, se calam. De madrugada, recolonizam (Gordon 2008).

Eles têm espaço e tempo específicos, uma vez que colonizam o espaço doméstico a partir das limitações que lhes foram impostas pela eletricidade. Outrora, onde havia escuridão, habitavam os entes intangíveis, os fantasmas, os vultos e as visagens no interior da casa. Esses que habitam o interior da casa são o elo entre a geração presente e seus antepassados. Crê-se que esses fantasmas são representações de parentes já falecidos e se comunicam através de indícios: o cheiro do café, do fumo ou uma voz distante a chamar alguém. Os fantasmas remetem aos nossos ancestrais, atualizados pela experiência atual (Del Priore

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

2000). No espaço exterior, habitavam outros entes intangíveis como as visagens e os animais-fantasmas. Eles não têm biografia definida, mesmo assim assustam.

Resistem às mudanças do tempo os entes sobrenaturais que habitam as florestas, os rios, os lagos e o ar. São os guardiões da natureza. Diversas sociedades tradicionais acreditam que a floresta é um ente que pensa, interage e produz sentidos (Kohn 2013; Turnbull 1987; Godelier 1981). Segundo Macêdo et al. (2020), o cotidiano nesses espaços é permeado por seres sobrenaturais que regem a relação com a natureza. Há os lugares mistificadores e portadores de memória. Ainda segundo eles, as crenças nos seres sobrenaturais da natureza atuam como regras de conduta que orientam comportamentos, ritualizações e o uso sustentável dos recursos naturais.

A partir dos relatos que coletei, a madrugada doméstica é o espaço-tempo cujo domínio é dos fantasmas e dos vultos. A iluminação das lâmpadas e o barulho dos eletrodomésticos já não os incomodam mais: agora o espaço da casa é de propriedade deles. Os humanos fingem não perceber que as madrugadas são colonizadas pelos antepassados, tratando-se de uma negociação silenciosa. Talvez essa seja a estratégia para dominar o medo quando o silêncio novamente toma posse desses espaços. Assim, argumento pela persistência do místico nas experiências dos moradores rurais. É bastante comum os moradores reclamarem da presença insistente de vultos nos cantos da casa (Diário de campo 2025). Como diz Gordon (2008), os fantasmas não são um sujeito em si, nem um coletivo. Eles são uma multiplicidade de imagens que se projetam e estabelecem uma relação de estranhamento e medo aos humanos. E essas imagens são projetadas para indivíduos específicos que querem transmitir uma mensagem: daí a permissão exclusiva de ser sentido e visto. São espectros, resultando daí a espectralidade, faculdade de projetar espectros, visões, lampejos (Yago 2022).

As fronteiras ontológicas entre humanos e fantasmas são borradas, pois estão permanentemente se conectando, criando híbridos e estabelecendo complexas redes de relações entre seres. O que une essa rede de relações é a memória que impregna os espaços, sejam eles domésticos, ou não; a memória é estendida ao longo da temporalidade. Comenta-se que os fantasmas vistos dentro de casa podem ser os parentes queridos, que insistem em habitar a casa e a realizar tarefas que eram costumeiras. Estabelece-se um diálogo silencioso das gerações passadas e o contato com os vivos. Por isso, concluo que a espectralidade e a

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

noturnalidade são construções sociais que se relacionam e estruturam a memória fantasmática.

Se a eletricidade prometeu, como em Schivelbusch (1988) e Natale (2016), desencantar a noite e expulsar o medo, em Esperança ela fez outra coisa: ela adiou o medo para a madrugada. Os fantasmas foram exilados durante o dia e recolonizaram a escuridão quando a casa voltou a silenciar.

Considerações finais

Este artigo analisa como a eletrificação transformou as percepções dos moradores rurais amazônicos sobre a escuridão, os fantasmas e os entes sobrenaturais. Ao longo de quatorze anos em Esperança, acompanhei a chegada da luz e a reorganização da noite. O que mais se repetia nos relatos não era o desaparecimento dos fantasmas, mas a mudança de horário deles. De dia, a casa iluminada e barulhenta os calava. De madrugada, quando a televisão era desligada, eles voltavam. Curiosamente, o tempo outrora dispendido à frente dela seria uma distração para lidar com fatos concretos e sobrenaturais, apoiando-me nas considerações de Certeau (1990). Não se trata de afirmar a existência dos fantasmas, mas de reconhecer a relação que os moradores mantêm com eles. É essa relação que a eletrificação não desfez, apenas deslocou.

Às vezes, até mesmo nessas mesmas noites, os moradores contavam histórias sobre espíritos que vivem dentro de suas casas, cuidando de afazeres domésticos, aconselhando em momentos difíceis durante o sono ou mesmo surgindo para visitantes desavisados. Outros contaram, ainda lembro, de fantasmas que assombram os animais domésticos e as crianças (Diário de campo 2022). Há os fantasmas que habitam especialmente um aposento. Eles reportaram mais o quarto ou a cozinha. Um é o espaço da intimidade e o outro é o espaço das sociabilidades em interação, onde emoções são objetivadas entre risos e conversas espontâneas. Em ambos os casos, a escuridão era o feixe que trazia sentidos para essas mediações.

Anos depois, em meados de 2019, ao retornar à comunidade, notei diferença técnica dentro e fora das casas: os postes de iluminação e o interior da casa densamente iluminado, com geladeira, ventilador, televisão e outros utensílios. O medo de sair à noite era menos observado nas conversas e estas prolongavam-

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

se para além das nove da noite. Ainda havia sim conversas sobre fantasmas e entes sobrenaturais, mas o imaginário passou a ser tecido por um medo deslocado, distante, para dentro do escuro da madrugada ou da floresta. A chegada da eletricidade provocou a mim, antropólogo, um conjunto de inquietações que agora resulta nesse artigo.

A chegada da energia elétrica na Amazônia rural, antes adepta à crença em encantados, fantasmas e visagens, redistribuiu o modo como os moradores interpretam o mundo: as relações se transformaram e modificaram até a forma como lidavam com conflitos sociais e tensões com o espaço natural. Entretanto, essa superposição é um mecanismo e estratégia social utilizado para lidar com contradições e paradoxos entre a hegemonia da razão e a presença resiliente do sobrenatural. Sustento que os fantasmas e os entes sobrenaturais expressam-se por meio de linguagens sensoriais e, apropriando-me da contribuição de Lukić (2022), são efeitos do lugar. Desse modo, o lugar doméstico, reino dos fantasmas, difere do reino dos entes sobrenaturais, o lugar externo. Lembro-me de uma moradora que, conversando no fim da tarde, contava que às vezes, ao voltar do trabalho na floresta, sentia a presença de um fantasma no seu quarto. Ele se anunciava, dizia ela, por um forte odor de perfume antigo. Em seguida, ouvia passos dentro do quarto. Isso acontecia com regularidade e, para ela, prenunciava que coisas boas estariam por vir (Diário de campo 2022).

Recordo de um mateiro que contou que, num dia comum de trabalho na floresta, notou um rebanho de porco do mato. Tomou um susto porque são perigosos. Tentou esconder-se por trás de uma sumaumeira (*Ceiba pentandra)*. Ouviu um assobio alto, arrepiou-se todo. O barulho do rebanho desapareceu. Falou: “era bicho encantado! Eles eram feitiços!” (Diário de campo 2013). É desse modo que argumento que os fantasmas e entes sobrenaturais passaram a contatar os humanos de acordo com as fissuras da realidade: o escuro da madrugada dentro de casa; os recônditos escuros das florestas; os trechos isolados de rios e lagos. Os fantasmas e os vultos habitam os espaços da casa e seu entorno. Eles concorrem para ativar a sensação de familiaridade com o espaço e a necessidade do contato com os outros. Já os entes sobrenaturais povoam os espaços naturais e comunicam-se com os humanos em situações específicas. Entendo que os moradores creem que esse contato é estabelecido quando aqueles se sentem ameaçados ou quando os espaços estão ameaçados por tensões externas. Sustento que estes parecem

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

estar inscritos naquilo que denomino ecologia dos fantasmas, onde cada não-humano ocupa um espaço na hierarquia da cadeia espectral e habita distintas dimensões. Os não-humanos, os fantasmas, tiveram um passado; logo, argumento que fantasmas são repositórios de memórias (Tuan 2013). A casa é o *locus* onde essas memórias são revividas e recuperadas. Nela, o contato com os humanos revela que entre a vida e a morte existe a dimensão liminar onde os seres se chocam, se friccionam, gerando sentidos à experiência entre ontologias que se reconhecem.

Com isso, observo que os não-humanos ressurgem com suas ontologias. E essas ontologias se intercambiam e ocupam lugares opostos nas cadeias de eventos. Num polo, causam encantamento e pavor; no outro, reparo e compromisso com a permanência do "ente". Dessa forma, penso que é uma ilusão comemorar o fim deles. Defendo que a modernidade no contexto rural da Amazônia se apresenta como reencantada, ainda que atravessada por tensões. Essa modernidade é habitada por humanos e não-humanos, cujas ontologias colidem e negociam nos mesmos espaços.

Proponho-me a investigar, futuramente, como as novas gerações, que já nasceram sob luz elétrica, negociam essa madrugada. E como os entes da floresta – a Curupira e a Caipora – estão reagindo não à luz da casa, mas à luz dos garimpos, das estradas e do desmatamento. Se a casa negociou, a floresta ainda está em disputa. Concluo que nas comunidades rurais na Amazônia, os não-humanos não desapareceram; apenas mudaram de estratégia. Defendo que é improvável extinguir a escuridão e o medo, pois ambos são parte constitutiva da ecologia dos fantasmas e expõem a ambiguidade da mística moderna. Os atores sociais, nos contextos amazônicos aqui rememorados, têm respeito e medo dos fantasmas e entes sobrenaturais. A luz constrói o contrato social da segurança dentro e fora de casa, mas com limites. Por outro lado, estes espaços em disputa e em negociação por meio da luz artificial são reapropriados pelos fantasmas e entes sobrenaturais numa comunidade rural na Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Mauro W. Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos.” Revista de Antropologia da UFSCar 5 (1): 7–28. https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Augé, Marc. 1992. Non-Lieux: Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité. Paris: Seuil.

Bachelard, Gaston. 2012. La Poétique de l'Espace. Paris: Presses Universitaires de France.

Barbosa, Gabriel R. 2024. "Ecos de um Theatro Assombrado: Um Estudo de Caso sobre as Relações entre Materialidade, Visagens e o Theatro da Paz, Belém (PA)." Master's thesis, Universidade Federal do Pará. https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/17642.

Balée, William. 2013. Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Bennett, Jane. 2016. The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics. Princeton: Princeton University Press.

Berger, Peter L. 2011. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.* New York: Open Road Media.

Boursier, Jean-Yves. 2002. "La mémoire comme trace des possibles." *Socio-anthropologie*, n. 12. DOI : 10.4000/socio-anthropologie.145

Canfild, Denise da C., Siqueira, Jair A. C., Nogueira, Carlos E. C., Santos, Reginaldo F., Tokura, Luciene K., Rossi, André, Zanchet, Ederson, Orben, Jean M. C. 2024. "Comparative Analysis Between Distributed Generation and Centralized Electric Power System to Serve the Inhabitants of Remote Areas of Brazil." Observatório de la Economía Latinoamericana 22 (3): e3627. https://doi.org/10.55905/oelv22n3-045

Certeau, Michel de. 2015. *La Culture au pluriel.* Paris: Éditions du Seuil.

Certeau, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien: 1. Arts de faire*. Paris: Éditions Gallimard.

Clement, Charles R., Maria Julia Ferreira, Mariana Franco Cassino, and Juliano Franco de Moraes. 2024. "Domestication of Amazonian Landscapes." Estudos Avançados 38 (112): 55–72. https://doi.org/10.1590/s0103-4014.202438112.004.

Clement, Charles Roland, William M. Denevan, Michael Heckenberger, André Braga Junqueira, and Eduardo Góes Neves. 2015. "The Domestication of Amazonia before European Conquest." Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences 282 (1812): 20150813. https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Clifford, James. 1988. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James, and George E. Marcus, eds. 1986. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Costa Neto, E. M., D. Santos-Fita, and L. M. P. Aguiar. 2023. “Curupira e Caipora: O papel dos seres elementais como guardiões da natureza.” Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas 18 (1): e20210095. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0095.

Cruz, Kilce Maiana Sousa da, J. dos Santos Oliveira, and F. de Lima Bandeira. 2024. “Eletrificação Rural e Desenvolvimento Socioeconômico: Uma Análise do Programa ‘Luz para Todos’ no Quilombo do Pacoval, no Município de Alenquer, Pará, Brasil (2010-2022).” REUNIR Revista de Administração Contabilidade e Sustentabilidade 14 (3): 1–15. https://doi.org/10.18696/reunir.v14i3.1564 .

Da Matta, Roberto. 1997. “Espaço: Casa, Rua e Outro Mundo: O Caso do Brasil.” In A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil, 5th ed., 2–45. Rio de Janeiro: Rocco.

Davies, Charlotte Aull. 2008. Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others. London: Routledge.

Deeb, Lara. 2006. An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon. Princeton: Princeton University Press.

Del Priore, Mary. 2000. Esquecidos por Deus: Monstros no Mundo Europeu e Ibero-Americano (Séculos XVI–XVIII). São Paulo: Companhia das Letras.

Descola, Philippe. 2006. “Beyond Nature and Culture.” In Proceedings of the British Academy, Volume 139, 2005 Lectures, edited by P. J. Marshall, 137–155. https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263945.003.0006

Diniz, Laysa A., and Mara Genecy Centeno Nogueira. 2024. “Narrativas de assombração no Museu da Memória Rondoniense” [Haunting narratives at the Museu da Memória Rondoniense]. Mosaico – Revista de História 17 (1): 223–236. https://doi.org/10.18224/mos.v17i1.13711

Ellis, Erle C., Arthur H. W. Beusen, and Kees Klein Goldewijk. 2020. “Anthropogenic Biomes: 10,000 BCE to 2015 CE.” Land 9 (5): 129. https://doi.org/10.3390/land9050129.

Ellis, Carolyn. 2004. The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Erickson, Clark L. 2008. “Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape.” In Handbook of South American Archaeology, edited by Helaine Silverman and William H. Isbell, 157–83. New York: Springer.

Erll, Astrid. 2022. Memory in Culture. Cham: Palgrave Macmillan.

Escobar, Arturo. 2014. Sentipensar con la Tierra: Nuevas Lecturas sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA.

Freyre, Gilberto. 2000. *Assombrações do Recife Velho*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks.

Gabriel, Maria Alice Ribeiro. 2022. “Mistérios dispersos na geografia do medo.” Terra Brasilis 17. https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.11528

Gadelha, J. J. 2024. “A Sociedade Espectral: fantasmagorias e imaginação política na sociologia de Avery F. Gordon.” Barbarói 64: 188–206. https://doi.org/10.17058/barbaroi.v1i64.16072.

Giddens, Anthony. 1990. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

Godelier, Maurice. 1981. “O Visível e o Invisível entre os Baruya da Nova Guiné.” In Antropologia, 163–73. São Paulo: Ática.

Gordon, Avery F. 2008. Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hammersley, Martyn, and Paul Atkinson. 2019. Ethnography: Principles in Practice. London: Routledge.

Haraway, Donna. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” Feminist Studies 14 (3): 575–599.

Harris, Mark. 2006. “Presente Ambivalente: Uma Maneira Amazônica de Estar no Tempo.” In Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade, edited by Cristina Adams, Rui Murrieta, and Walter Neves, 81–101. São Paulo: Annablume / FAPESP.

Harris, Mark. 2000. Life on the Amazon: The Anthropology of a Brazilian Peasant Village. Oxford: Oxford University Press.

Hoon, Chang-Yau. 2021. “Shifting Selves: Fieldwork, Faith and Reflexivity.” In Fieldwork and the Self: Changing Research Styles in Southeast Asia, edited by Jérémy Jammes and Victor T. King, 153–169. Singapore: Springer.

Ingold, Tim. 2000. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Ioris, E. M. 2005. “A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources, and Social Identities in Amazonia.” PhD diss., University of Florida.

Jensen, Steffen Bo, and Dennis Rodgers. 2024. “Comparison through Collaboration: Dilemmas and Opportunities of Joint Ethnographic Research on Gangs in Nicaragua and South Africa.” Current Anthropology 65 (1): 49–71. https://doi.org/10.1086/728718.

Jérôme, Laurent, and R. E. da Silva. 2020. “Être(s) d’eaux et de forêts: Images du territoire et relations aux non-humains dans les cosmologies autochtones du Québec et du Brésil.” Recherches amérindiennes au Québec 50 (1): 139–150. https://doi.org/10.7202/1078707ar

Jeronymo, Cosme J., Guerra Sinclair, Alexandre M.-G. 2018. “Caracterizando a Evolução da Eletrificação Rural Brasileira.” Redes - Revista do Desenvolvimento Regional 23 (1): 133–156. https://doi.org/10.17058/redes.v23i1.9816

Kohn, Eduardo. 2013. How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human. Berkeley: University of California Press.

Kopenawa, Davi, and Bruce Albert. 2015. A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

Lassiter, Luke Eric. 2005. “Collaborative Ethnography and Public Anthropology.” Current Anthropology 46 (1): 83–106. https://doi.org/10.1086/425658.

Latour, Bruno. 1991. Nous n’avons jamais été modernes: Essai d’anthropologie symétrique. Paris: Éditions La Découverte.

Leal, Luciana B. B., Alva, Juan C. R. 2021. “Políticas Públicas de Acesso à Energia Elétrica, como Ferramenta na Efetividade dos Direitos Fundamentais.” Brazilian Journal of Development 7 (8): 82796–82823. https://doi.org/10.34117/bjdv7n8-473

Lévi-Strauss, Claude. 2017. Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Éditions de l’EHESS.

Licona-Valencia, E. 2024. “Las nocturnidades: una propuesta de análisis.” Alteridades 34 (68): 49–59. https://doi.org/10.24275/brtg9815.

Lukić, Marko. 2022. Geography of Horror: Spaces, Hauntings and the American Imagination. Cham: Palgrave Macmillan.

Lukić, Marko, and Tijana Parezanović. 2016. “Challenging the House: Domesticity and the Intrusion of Dark Heterotopias.” Komunikacija i Kultura Online 7 (7): 77–93. https://doi.org/10.18485/kkonline.2016.7.7.2.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Macêdo, E. M., Barros, R. F. de M., Figueiredo, L. S., Batista, M. L. P. 2020. “Between Tales, Myths and Mysteries: Beliefs and Superstitions of a Quilombola Community From the Countryside of Northeastern Brazil.” Preprint, Research Square. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-36661/v1

Maués, Raymundo H. 2012. “O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia.” Mediações 17 (1): 33–61. https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p33.

Maués, Raymundo H. 1990. A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores. Belém: Editora do NAEA.

McLuhan, Marshall. 1988. Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem. São Paulo: Cultrix.

Morello, Gustavo. 2021. Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity. New York: Oxford University Press.

Natale, Simone. 2016. Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture. University Park: Pennsylvania State University Press.

Nogueira, Anna Carolina A. de A. 2019. “Transição Energética no Contexto do Desenvolvimento Rural: Análise da Convergência entre Políticas Públicas de Diferentes Setores.” Master's thesis, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi, and Daniel Levy, eds. 2011. The Collective Memory Reader. New York: Oxford University Press.

Parkin, David. 1986. “Toward an Apprehension of Fear.” In Sociophobia: The Anthropology of Fear, edited by David L. Scruton, 158–172. Boulder: Westview Press.

Pauliuk, Isabelle T. 2025. “As árvores que sabiam que eu existia: Narrativas imagéticas entre o sonho e a vigília.” Bachelor's thesis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. https://hdl.handle.net/11449/319790

Pazzini, Luiz Henrique A. 1998. “Avaliação de uma Política Pública de Eletrificação Rural.” Master's thesis, Universidade de São Paulo. https://doi.org/10.11606/D.3.1998.tde-14102024-081901.

Pereira, R. C., Pereira, I. do S. P., Toutonge, E. C. P. 2023. “Crianças em um Espaço Rural-Ribeirinho: Processos Relacionais entre Humanos e Não-Humanos.” Proa 12 (00). https://doi.org/10.20396/proa.v12i00.16717

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

Pinho, Rudá S. 2015. “A cidade de Belém do Pará: Mitos e medos no espaço público (1950–1989).” Bachelor's thesis, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/34833

Pires, Flávia F. 2009. “Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica.” Etnográfica 13 (2): 291–312. https://doi.org/10.4000/etnografica.1321.

Reis da Silva, M. G. 2019. “Protected areas, amazonian traditional people and new conservationist arrangements.” Revista Brasileira de Ciências Sociais 34 (99): e349905. https://doi.org/10.1590/349905/2019

Rodrigues, Maisa I., Souza, Álvaro N. de, Mazzei, Lucas, Silva, José N. M., Joaquim, Maísa S., Pereira, Reginaldo S., Biali, Leonardo J., Rodriguez, Daigard R. O., Lustosa Junior, Ivan M. 2022. “Financial Variability of the Second Cutting of Forest Management in Tapajós National Forest, Brazil.” Forest Policy and Economics 136: 102694. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2022.102694

Rothberg, Michael. 2009. Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press.

Santos, Pauliana Vinhote dos. 2019. “‘Vem Cá Que Sucuri Tá Me Levando’: Mediação entre Humanos e Não-Humanos e a Construção de Territórios das Águas na Comunidade de Pixuna do Tapará (Santarém-Pará).” Master's thesis, Universidade Federal do Oeste do Pará. https://repositorio.ufopa.edu.br/handle/123456789/433

Schivelbusch, Wolfgang. 1988. Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century. Berkeley: University of California Press.

Silva, Rubens Elias da, Rogério Ribeiro Souza, and Fernanda Silva Bonfim. 2016. “A Extração do Látex e a Coleta de Sementes em Comunidades da Flona do Tapajós: Bases Empíricas para a Discussão da Racionalidade Ambiental.” Gaia Scientia 10 (1): Edição Especial: Cultura, Sociedade e Ambiente.

Stenborg, Per, Denise P. Schaan, and Marcio Amaral-Lima. 2012. “Precolumbian Land Use and Settlement Pattern in the Santarém Region, Lower Amazon.” Amazônica – Revista de Antropologia 4 (1): 222-250. https://doi.org/10.18542/amazonica.v4i1.886

Stenborg, Per, Denise P. Schaan, and Camila G. Figueiredo. 2018. “Contours of the Past: LiDAR Data Expands the Limits of Late Pre-Columbian Human Settlement

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

in the Santarém Region, Lower Amazon." Journal of Field Archaeology 43 (1): 44-57. https://doi.org/10.1080/00934690.2017.1417198

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins.* Princeton University Press.

Tuan, Yi-Fu. 2013. *Landscapes of Fear.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Turnbull, Colin M. 1987. *The Forest People.* New York: Simon & Schuster.

Vergel, Martha, and Thiago Vieira. 2025. "Life in the Tapajós National Forest: A Harmonious Blend of Culture and Nature." Visual Studies 41 (2): 387–397. https://doi.org/10.1080/1472586X.2025.2494559.

Viveiros de Castro, E. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos." Cadernos de Campo 15 (14–15): 319–338. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

Wawzyniak, J. V. 2009. "Agentes comunitários de saúde: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil." Campos 10 (2): 59–81. https://doi.org/10.5380/cam.v10i2.20164.

Wawzyniak, João Valentin. 2003. "'Engerar': Uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo." Ilha Revista de Antropologia 5 (2): 33–55. https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15357.

Wawzyniak, J. V. 2012. "Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós - Pará." Mediações 17 (1): 17–32. https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p17.

Weber, Max. 2005. Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn: Voltmedia.

Yago, Daniel Françoli. 2022. "The Life of Ghosts: Melancholy and Memory." Junguiana 40 (1): 9–22. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252022000100002&lng=pt&nrm=iso

MINIBIOGRAFIA: Pós-Doutor em Ciências das Religiões pela Université du Québec à Montréal (Canadá). Doutor em Sociologia (PPGS-UFPB). Professor Associado III do IFII-UFOPA, Campus Santarém.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

AGRADECIMENTOS: Agradeçoo a leitura e escuta cuidadosa do manuscrito e sugestões valiosas das pesquisadoras Maristela Oliveira de Andrade, Delaine Sampaio e Sheylla de Kássia Galvão.

FINANCIAMENTO: Do próprio autor.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

DECLARAÇÃO DE USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: O autor declara que usou a plataforma Consensus GPT-5 para a busca de artigos e a Jenni V2.0 para a redação do artigo sob a modalidade não-generativa.

NORMAS ÉTICAS: O autor declara que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.

RESPONSABILIDADE: O autor declara que está ciente que é o único responsável pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.

REFERENCIAMENTO: O autor declara que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.

FORMATO: O manuscrito depositado está no formato PDF.

PRÁTICAS ÉTICAS: O autor declara que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas. Por se tratar de um manuscrito ensaístico, não foi submetido a Comitê de Ética.

RETIRADA DE PREPRINT: O autor declara que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA: O conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

CREATIVE COMMONS: O autor concorda que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença Creative Commons CC-BY.

CONFLITO DE INTERESSES: Nada a declarar.

SciELO Preprints - Este documento é um preprint e sua situação atual está disponível em: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17980

DEPÓSITO: O autor declara que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprint ou publicado em um periódico.

CONCORDÂNCIA: O autor submissor declara que concorda com a submissão ao SciELO Preprint.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença Creative Commons CC-BY.
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.