

Espaços, mitos e adaptações:
uma análise das conversões e transformações de lendas amazônicas

Rudá Pinho¹

Resumo

Resultado de discussões e pesquisas teórico-metodológicas na disciplina Antropologia e Meio Ambiente, ofertada pelo Programa Regional de Pós-Graduação e Meio Ambiente (PRODEMA), este artigo tem como objetivo trazer uma análise sobre alguns mitos e lendas amazônicas cujas características principais estejam no processo de metamorfose dos personagens desses mitos nas ordens humano-animal-humano, animal-humano-animal e planta-humano-planta, considerando as transformações e adaptações que tais narrativas apresentam dentro de um contexto de migrações na região amazônica e inchaço populacional de suas capitais, mais especificamente da cidade de Belém. Para tanto, utilizo fontes da literatura regional à respeito das lendas, bem como pesquisas do campo da sociologia e antropologia e da história, para a construção de uma análise mais densa que percorre, à todo momento, a discussão e embate da dicotomia Natureza/Cultura, relacionando o meio ambiente enquanto uma construção e projeção da mentalidade com produções culturais e suas práticas sociais.

Palavras-chave: Lendas amazônicas; Mitos; Natureza/Cultura; Adaptação.

Spaces, myths and adaptations:
an analysis of the conversions and transformations of amazon legends

Abstract

As a result of theoretical-methodological discussions and research at the discipline Anthropology and Environment, offered by the Regional Graduate Program and Environment (PRODEMA), the aim of this article is to present an analysis of some Amazonian myths and legends whose main features are in the metamorphosis process of the characters of these myths in the human-animal-human, animal-human-animal and plant-human-plant orders, considering the transformations and adaptations that such narratives present within a context of migrations in the Amazon region and population influx to their capitals, more specifically, the city of Belém. For this, I use sources of regional literature on legends, as well as researches in the field of sociology and anthropology and history, for the construction of a more dense analysis that runs at all times the discussion and clash of the dichotomy Nature/Culture, relating the environment as a construction and projection of the mentality with cultural productions and their social practices.

Key-words: Amazon legends; Myths; Nature/Culture; Adaptation.

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte e atualmente mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da mesma Universidade. Trabalhou no início da graduação com pesquisa e inserção em uma plataforma digital de cartas de sesmarias no projeto Sesmarias do Império Luso-Brasileiro, mas desde os últimos cinco anos dedica-se às pesquisas sobre o imaginário popular da região amazônica, com foco na cidade de Belém, estudando o êxodo rural, mitos e lendas e a relação entre espaço, paisagem e memória na construção de práticas socioculturais na região.

Introdução

Uma roda de conversa com amigos, ao cair da noite, no batente da calçada na porta de casa. Espaço e momento propícios para os mais diversos assuntos, inclusive os relacionados às crenças e credências locais. Uma situação outrora tão comum, mas hoje difícil de ser encontrada em grandes cidades – por conta dos mais variados motivos, como atenção voltada aos programas de televisão, ou uso de redes sociais e interesse por algum filme ou série no *Netflix*, e, certamente, o crescimento da violência urbana que, cada vez mais, assusta e afasta as pessoas das ruas.

Apesar da diminuição das práticas de diálogos, risos e diversão nas calçadas, as quais residem em uma espécie de nostalgia na memória de grupos de pessoas (MONTEIRO, 2000), essas conversas funcionavam como divulgação das associações dos mitos que estavam presentes na mentalidade de certa população. A troca de medos, ideias, receios e advertências culminavam em um aprimoramento do debate acerca do imaginário do sobrenatural que dá forma ao mundo fantástico de mitos e lendas de uma região.

Antes de tudo, gostaria de esclarecer alguns pontos a respeito dos conceitos de mito e de sobrenatural, não utilizados e entendidos aqui enquanto formas que denotam crenças no inexistente, na mentira e na ausência. Se alguém crê em alguma coisa, é porque a funcionalidade de tal *coisa* é existente na mentalidade deste alguém. De acordo com a filósofa inglesa Mary Midgley, as visões imaginativas são de fundamental importância para a nossa compreensão do mundo. Elas não significam, desta forma, uma distração da nossa forma de pensar, mas uma parte essencial dessas formas. “Mitos não são mentiras; e também não são histórias neutras. São modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos que sugerem maneiras particulares de interpretarmos o mundo, moldando seu significado” (MIDGLEY, 2014, p. 21).

Da mesma forma, o sobrenatural não deve ser entendido neste artigo como uma invenção ilusória, inverdade ou simples lorota. Percebendo a própria etimologia da palavra, o prefixo *sobre* indica algo que está acima, adiante do que se entende como a normalidade. Logo, a ideia de sobrenatural aqui discutida pretende-se em volta daquilo o que se pensa estar em um espaço-tempo além do que consideramos natural, não sendo, assim, necessariamente, uma mentira.

Considerando a região amazônica como ponto de delimitação espacial deste artigo, especialmente o estado do Pará, torna-se interessante pensar a diversidade de mitos e lendas² que

² Por vezes, o leitor encontrará os conceitos de mitos e lendas sendo utilizados como sinônimos. Minha intenção com isso é demonstrar que as lendas da região amazônica fazem parte de um grande imaginário simbólico, constituído por práticas sociais, visibilidades espaciais (onde a paisagem se inclui) e a memória atuam em conjunto, fomentando, assim, toda uma mitologia da região. Quando falo em mito, estou preocupado com as simbologias desse imaginário e, portanto, penso que a ideia de lenda pode ser entendida como parte da mesma categoria analítica, nesse sentido.

permeiam as diferentes localidades, sejam elas pequenas comunidades ribeirinhas, municípios com estrutura urbana de médio porte ou mesmo as grandes cidades. A floresta, os rios, os igarapés e os seres que vivem nestes ambientes auxiliam na composição de tais mitos, formando uma junção entre os elementos do meio ambiente e o sobrenatural. Um clássico exemplo, pode-se destacar, é a lenda do boto.

Nesta história, o boto-cor-de-rosa, comumente às sextas-feiras de luar, sai das águas do rio em forma de homem em busca de alguma festa no lugarejo mais próximo, à fim de conquistar alguma moça virgem. Trajado em belas vestes brancas e um elegante chapéu coco da mesma cor (diz-se que para esconder o orifício em sua cabeça), ao encontrar uma festa, encanta as moças do local, mas leva apenas uma escolhida consigo. Não tem quem resista aos encantos do boto. Ele leva a moça para o fundo do rio, por fim. Em alguns lugares, conta-se que a moça nunca mais foi vista – tornou-se um encantado, como ele. Em outros, é dito que após um dia a moça volta, ainda enfeitiçada e atordoada, sem se lembrar ao certo o que ocorreu. Após um tempo, descobre que está grávida³.

Os seres encantados que permeiam a Amazônia são tidos como seres não humanos, como animais, plantas ou outras entidades (que podem ter sido humanas há tempos) que habitam as florestas e possuem propriedades mágicas (ou sobrenaturais, ou, simplesmente, encantadas). Como exemplos temos a transformação do boto em homem para enfeitiçar uma moça e levá-la para o fundo do rio e/ou engravidá-la, a planta Tajá Rio Negro que pode se transformar em índio ou caboclo para proteger uma residência e os povos do fundo, ou caruanas⁴.

Este mito poderia indicar a representação de uma gravidez indesejada, fruto de uma aventura sexual entre o filho de algum político ou empresário importante em rápida estadia pelo local, e alguma moça da região, tendo fugido da responsabilidade (VIEIRA, 2010), o que dá corpo à concepção de Midgley do mito como um modelo imaginativo o qual permite uma interpretação do mundo. Para Vieira, a crença nos encantamentos “ajudam a suportar os desencantos da vida” (VIEIRA, 2010, p. 32).

Além desse modelo interpretativo, é possível perceber um estado temporário de transição de um animal em ser humano, numa intensa relação dialógica entre elementos característicos tanto do bicho, quanto do homem. O boto, enquanto um animal gracioso e galanteador

³ A literata paraense, Edithe Carvalho Vieira, na obra *Amazônia: contos, lendas, ritos e mitos*, infere que a figura do boto, enquanto animal, sofre, a partir do mito, uma “europeização” por causa de seu modo de se vestir e de seu jeito galanteador. Suas ações indicariam a exploração dos recursos da população local, “o olhar maroto sem escrúpulos, aproveitador do povo simplório que acredita mais no sobrenatural vivido e vivenciado do que na realidade de sua própria genealogia” (VIEIRA, 2010, p. 32).

⁴ Para mais informações sobre os seres encantados, ver FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870 – 1950**. Belém: EDUFPA, 2008.

(atributos humanos), ao se metamorfosear em homem, mantêm os atributos em seu perfil, como forma de alcançar seu objetivo e encantar uma jovem. A paisagem local, e seus elementos componentes sofrem, assim, atribuições da mentalidade humana, bem como ressignificações, para o molde do imaginário sobrenatural e social. Por sua vez, através da memória e da oralidade, esse imaginário torna-se um elemento tradicional na vivência e na crença de um grupo de pessoas.

Assim como a transformação de um animal em homem, os mitos na região também comportam transições temporárias entre homens em animais e plantas em seres humanos, cujas causas e motivos justificam desde a encantaria mágica do local ao pacto de pessoas com entidades demoníacas. Tenho como objetivo, portanto, analisar neste artigo mitos amazônicos que comportam metamorfoses entre o homem e elementos do meio ambiente em sua volta (animais e plantas), ressaltando os aspectos associativos entre a cultura (enquanto produto e produtora da ação humana) e a natureza (enquanto o meio ambiente construído pela mentalidade) e os processos adaptativos desses mitos em um contexto de migração espacial de grupos populacionais, de distintas regiões do estado do Pará e Maranhão, para a cidade de Belém. Para tanto, faz-se necessário o uso da literatura regional sobre lendas e mitos, bem como pesquisas de cunho antropológico e sociológico sobre as histórias representativas do imaginário local e a oralidade. Da mesma forma, a história se apresenta como um aspecto fundamental para a construção deste artigo, no que concernem às interpretações sobre memória e relações entre seres humanos e animais. Finalmente, tenciono fornecer um debate acerca dos limites entre *natureza* e *cultura*, tomando como base Lévi-Strauss, durante a escrita do texto, a fim de verificar se em um contexto envolvente da poética do imaginário presente na região amazônica – tomando tal expressão em empréstimo à João de Jesus Paes Loureiro – pode-se pensar em fronteiras e limites entre ambos elementos.

1. Deus, homem e pecado

O domínio do homem sobre o meio ambiente⁵ pode ser observado em debates dentre os filósofos da Grécia clássica e na Bíblia. Keith Thomas, em um denso e admirável ensaio sobre este tema, indica a visão, para Aristóteles, de que as plantas foram criadas para o bem dos animais

⁵ Por “meio ambiente” entendo um espaço de natureza em respeito à vivência de animais e plantas. Não tenciono a ideia de meio ambiente enquanto tudo o que está em volta do homem, tendo este como ponto central de status dominante sobre todas as coisas – ponto de vista provindo de uma concepção cristã, como aponta Marie Roué no artigo *Novas Perspectivas em Etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais*. Contudo, consinto com sua ideia de natureza enquanto algo não tão natural, uma vez que é pensada, formulada e transformada pelo homem, percebendo-a enquanto uma construção social (ROUÉ, 2000). Construção esta, que me permite pensar o meio ambiente como um espaço de natureza para seres vivos como animais e plantas.

que, por sua vez, foram criados para o bem do Homem. Os animais domésticos serviriam para o trabalho, enquanto que os animais selvagens teriam como propósito, servir para a caça. Adiante, em uma análise sobre o Gênesis, Thomas assinala o Jardim do Éden como um paraíso preparado para o homem – Adão deveria dominar todas as coisas vivas. É no pensamento religioso, especialmente o cristão, que encontramos as justificativas para predomínio do ser humano na e sobre a Terra. Sendo o homem entendido como o fim da obra de Deus, ou seja, a criatura perfeita, criada por último, todas as outras coisas teriam sido construídas para o prazer e serviço do ser humano (THOMAS, 2010).

Esta ideologia possibilitou o uso de tortura sobre animais e a insistência sobre sua inferioridade sobre o ser humano. Mesmo sendo os animais entendidos como criações divinas, por sua condição inferior, o homem teria, por direito (divino), predomínio sobre eles. Os usos para a obtenção da dominação poderiam justificar o uso de animais para trabalhos exaustivos e matança intensa, afinal, acreditava-se que os animais não possuíam alma e, portanto, não sentiriam dor, muito menos teriam um lugar no Céu, ao morrerem.

Ainda de acordo com Thomas, durante a Idade Média, o homem era visto como em um meio caminho entre os animais e os anjos e se diferenciava dos animais por três elementos específicos: fala, razão e religião. Assim, o homem, dotado de inteligência e racionalidade, poderia possuir uma consciência religiosa e, por meio da fala, expressava sua superioridade sobre as outras espécies. Segundo o autor,

Sem ela, concordava o bispo Wilkins, o homem seria “uma criatura muito banal”. Por não contarem com a linguagem, explicava o economista do século XVIII, James Anderson, as **bestas** não podiam transmitir experiência a sua posteridade, somente o homem progredia, enquanto as outras espécies de animais “tinham as mesmas capacidades e propensões [...] desde o período mais remoto em que as conhecemos”. [...] Do mesmo modo que a moral e a religião, a “civildade”, e o refinamento também tinham como objetivo elevar os homens acima dos animais (THOMAS, 2010, p. 42-48. Grifo nosso.).

Quando se observa a noção de associação entre animais e bestas, percebe-se, ainda, uma condição demonizadora. Assim como os animais eram inferiores aos homens, a besta era inferior à Deus. Assim, a ideia de *bestificação* dos animais não surpreende tanto. Mesmo tento em vista que essa ideologia teve início ainda no período medieval europeu, o que é perceptível é a expansão desses ideais e a perpetuação disso na mentalidade de grupos sociais no século XX e atualmente. Como veremos mais à frente, nas histórias onde a metamorfose ocorre a partir de um ser humano para um animal, a justificativa para tal condição está na associação entre o homem e o diabo, a partir de algum pacto. Que outra forma de penalidade senão a transformação em uma espécie inferior?

Claramente compreensível, é também a ideia de predomínio da cultura, enquanto produto de um ser humano que é sociável, racional, inteligente e religioso, sobre o meio ambiente, sobre a natureza, imaginada enquanto mero espaço de usufruto e prazer dos homens.

Para Lévi-Strauss, as ordens culturais estariam presentes onde houvesse uma normatividade, manifestada por determinadas regras, por estas serem construções sociais (LÉVI-STRAUSS, 2009). Logo, a ausência de regras, exemplificadas pela irracionalidade dos animais nas questões já discutidas, indicaria uma ordem exclusiva de cunho natural. Neste momento, é vista um forte limite, divisão e receio de assimilação entre os aspectos culturais e os naturais.

Pretendo partir, agora, para uma perspectiva regional e local, na qual um mito (socialmente construído e, portanto, cultural) é fortemente relacionado aos elementos do meio ambiente, dando uma determinada interpretação e sentido para a realidade experimentada.

2. Migrações de pessoas, migrações de ideias: podem os mitos serem adaptados?

Neste ponto, pretendo trazer uma análise sobre três lendas – Matinta Perêra; Lobisomem; e Tajá – que tomam espaço na cidade de Belém, especialmente em bairros tidos como periféricos⁶. Uma vez que ainda não realizei minha pesquisa de campo, recorro à produção acadêmica e literária da região, especialmente à obra do antropólogo paraense Walcyr Monteiro, *Visagens e Assombrações de Belém*, fruto de sua dissertação de mestrado em Antropologia. Nesta obra, Monteiro discorre e relata mitos e histórias sobrenaturais que comumente eram contadas na cidade, a partir de entrevistas e com moradores próximos aos locais onde se acreditava ocorrer a aparição de elementos sobrenaturais.

A escolha para essas três lendas ocorre por dois motivos: em primeiro lugar, por terem em suas características a metamorfose de entre espécies humanas e espécies da natureza, como animais e plantas. As lendas da Matinta Perêra e Lobisomem configuram metamorfose de uma mulher e um homem, respectivamente, em algum animal, com a punição como justificativa; a lenda do Tajá configura na metamorfose de uma planta em um caboclo ou índio, a partir de um ritual de “cura” (ou curagem) da planta, com o intuito de proteção do lar; em segundo lugar, por terem sofrido adaptações sobre o ambiente em que tomavam espaço. As três lendas eram típicas, até meados dos anos 1960, de localidades no interior do estado do Pará. A partir deste momento,

⁶ Por bairros periféricos, compartilho da ideia de periferia, exposta por Eunice Durham no artigo *A sociedade vista da periferia*, na qual existe um local onde a maioria da população pobre de uma cidade se concentra. Normalmente esses locais são constituídos por bairros mais distantes, economicamente desfavorecidos, bem como com menos serviços públicos. Apesar de concordar com o fato de que a “expressão mais clara” do modo de vida desses grupos sociais economicamente pobres ocorra na periferia urbana, Durham entende que tais grupos estão em todas as partes de uma cidade, em interrelações que compreendem atividades comerciais, trabalho e redes de sociabilidade (DURHAM, 1986).

elas passam a tomar corpo e são contadas, experimentadas e difundidas por outros locais, até a capital do estado, um espaço urbano onde tais tipos de lendas, comumente associadas à natureza, não ocorreriam (MONTEIRO, 2000).

Por que então essas lendas passam em um momento a percorrer lugares e serem experimentadas num espaço urbano? Para responder, acredito que um breve contexto político e social do momento seja necessário para a compreensão de alguns pontos.

As políticas de integração da região Amazônica, distante do centro do país, tanto fisicamente quanto ideologicamente, em um cenário nacional (e, consequentemente internacional), tiveram início nos anos 1960 pelo Estado nacional. Com uma intensa circulação de bens e mão-de-obra, os núcleos urbanos representavam a fonte principal de reordenação social e econômica na região (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006). Neste período, é perceptível um grande incentivo à reestruturação e desenvolvimento urbano das duas maiores capitais da região Norte: Belém e Manaus.

Essa política, que visava o desenvolvimento da região, tinha como nome Modelo de Desenvolvimento Amazônico, a partir dos estudos empreendidos pela SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) e era conhecido, entre seus idealizadores como um modelo de crescimento desequilibrado corrigido, uma vez que “favorecia setores (mineral, madeireiro, pecuário, eletrotérmico e eletrolítico) dos quais se esperava vantagens comparativas no âmbito nacional e internacional”, mas previa, também, uma ação corretiva por parte do Estado, que visasse a correção de problemas sócio-econômicos e de ordem infraestrutural, que o incentivo à esses setores iria trazer (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 17). Sem muitas surpresas, o Estado nacional não cumpriu com a proposta do modelo de desenvolvimento, o que culminou em um incentivo ao êxodo rural que, por sua vez, dá forma a um crescimento amplo, intenso e desordenado (CASTRO, 2009) nas cidades de grande porte.

Entre os anos 1960 e 1980, a população de Belém, foco deste artigo, cresceu 134%, atingindo cerca de um milhão de habitantes⁷. Em uma pesquisa realizada entre 1987 e 1988, sobre as condições de sobrevivência e as formas de organização social da mão-de-obra marginalizada na periferia urbana de Belém, os principais motivos migracionais mencionados “eram procura de trabalho, carências infraestruturais básicas no lugar de origem, o desejo de encontrar melhores condições de vida e a necessidade de acompanhar familiares que tinham migrado pelas razões mencionadas” (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 13).

⁷ De acordo com Mitschein, Chaves e Miranda, esse crescimento demográfico acentuado ocorreu, principalmente, pelo êxodo rural de microrregiões vizinhas à de Belém, “como a Bragantina, Baixo Tocantins, Campos do Marajó e Salgado”. A crise na produção agroextrativista, bem como a acentuação a problemas sociais nessas microrregiões, fez com que a população rural buscasse formas de subsistência e sobrevivência no maior núcleo urbano mais próximo (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 18-19).

O que se pode apreender dentro da ideia de circulação e migração de pessoas é que, além da movimentação de indivíduos, existe movimentação de ideias, sentimentos, medos e memórias. As pessoas levam consigo suas sensações e experiências sobre e para o novo espaço de estabelecimento. Como bem expõe Arjun Appadurai, a imaginação, como prática do imaginário, é por si só, uma prática e um fato social. Ela se utiliza do passado, a partir da memória, como um armazém de enredos culturais (APPADURAI, 2004)

De acordo com Edna Castro, os espaços, em Belém, que foram ocupados por esses grupos de pessoas compunham as áreas adjacentes aos rios, até então ignorados pela população de classe média e alta. Esses espaços, portanto socialmente e geograficamente periféricos, tinham em sua composição elementos paisagísticos que tanto remetiam ao antigo espaço de moradia desses grupos (CASTRO, 2009). As áreas eram cortadas por diversos igarapés – pequenos braços de rios, geralmente margeados por áreas de floresta – e áreas de mangue, assim como florestas e o próprio rio Guamá (ao sul da cidade) e a baía do Guajará (ao leste) que banham a cidade de Belém. Certamente, elementos da fauna amazônica se faziam presentes no local, desde inofensivas cotias e porcos do mato à cobras e jacarés.

Não era incomum, portanto, encontrar mulheres lavadeiras exercendo o ofício à beira destes igarapés. Entendo o espaço enquanto um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias, compreendendo a perspectiva da observação entre o homem e o meio ambiente (TUAN, 2013), torna-se válido imaginar o espaço como um termo em branco apto a ser significado e sofrer diversas ressignificações ao longo do tempo. Da mesma forma em que pode ser percebido como um agente passivo de informações e experiências, o espaço também funciona como um agente ativo sobre o indivíduo, atuando como catalisador de ações na memória deste indivíduo, a partir dos elementos paisagísticos que compõe a visão deste espaço.

Em outras palavras, a visualização espacial de um novo local de moradia pode inferir, na mentalidade do indivíduo, a partir de suas memórias, uma série de interesses e modificações sobre suas ações de relação com este novo espaço – sendo este então, ressignificado. É válido lembrar que esta ressignificação, assim como a memória, não é estática, mas está em constante movimento de atualização e transformação.

A própria percepção de memória como sendo uma contínua reconstrução atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel deste passado (CANDAU, 2012) evidencia o caráter de transformação deste elemento da mentalidade. É de transformação e transformador por compreender ausências, esquecimentos, interesses, medos e novos conhecimentos, ou seja, quadros sociais (HALBWACHS, 1990). Por conseguinte, são tanto individualmente, quanto socialmente construídos.

Desse modo, assim como mesmas práticas sociais se transportam para novos espaços (com suas devidas adaptações), os mitos não são diferentes. As crenças e o medo diante do sobrenatural podem acabar por serem ativados quando são acionados, na memória, a partir do contato com a paisagem – enquanto elemento e característica espacial – em questão. Assim, além de viajarem espacialmente junto com as pessoas, os mitos também se adaptam a um novo contexto de realidade, podendo passar de algo típico do “interior” para o ambiente urbano.

A noção de adaptação, neste caso, torna-se fundamental para a compreensão da relação entre a cultura e o meio ambiente (natureza, compreendendo a fauna e a flora) que compõe o espaço de vivência do indivíduo e dos grupos sociais, expondo um intenso diálogo entre a formação cultural e os diversos meios ambientes. De acordo com Marshall Sahlins,

A cultura determina a importância das condições externas específicas; mas é também, por sua vez, determinada pelo seu meio ambiente: ela se adapta às condições externas importantes a fim de elevar ao máximo as possibilidades de vida. Há um intercâmbio entre a cultura e o meio ambiente. A resposta à conhecida controvérsia, sobre saber qual o fator dinâmico, se a cultura ou o meio ambiente, deve ser que ambos o são. [...] Trata-se de um processo dialético: as culturas entram em relação com as condições externas, e são moldadas por essas condições. Além do que, as condições são duplas, apresentam aspecto duplo. As sociedades estão colocadas, tipicamente, em campos de *influência cultural*, bem como de *influência natural*, sofrendo modificações provindas de uns como de outros. (SAHLINS, 1968).

Compreendendo que existe um diálogo entre o que é de produção cultural e o que está presente nesta natureza de que Sahlins fala – não esquecendo que essa mesma natureza é, por sua vez, uma construção cultural – acredito ser de fundamental importância a percepção de uma relação de convergência entre estes dois pontos. Gostaria, então, de ilustrar este trabalho com as três lendas para que possamos entender de uma melhor forma um pouco da discussão aqui empreendida.

2.1 Matinta Perêra

Segundo Monteiro, a Matinta Perêra (também conhecida como Mat-taperê) “é um personagem mitológico por demais conhecido no interior da Amazônia. Todos já ouviram falar do misterioso pássaro que dá assobios assemelhados ao seu nome, sempre à noite, e só pára quando lhe prometem tabaco” (MONTEIRO, 2000, p. 29). Contudo, à medida em que o desenvolvimento urbano se faz presente em algum município, é comum que esses personagens se afastem do local e da própria mente de seus moradores. Monteiro indica que tais personagens agem como se fossem inimigos do progresso e do desenvolvimento.

Não é à toa que sentiu surpresa e estranhamento quando duas de suas interlocutoras, Maria de Belém e Oscarina Vasconcelos, narraram uma história “de Matinta” tomando como espaço a cidade de Belém, especificamente no bairro do Acampamento, atual bairro do Barreiro.

Nos idos dos anos 1960, os moradores do bairro do Acampamento andavam assustados e inquietos. O motivo era que todas às noites, após à meia-noite, ouviam o estranho assobio do pássaro, fortemente irritante. Procuravam pelo animal em todos os lugares e não o encontravam. Logo atribuíram os eventos à possível presença de uma Matinta Perêra.

Alguns moradores, cansados da situação, se consultaram com uma “pessoa entendida e, certa noite, após os preparativos exigidos, de posse de uma tesoura virgem, uma chave e um terço, colocaram o plano em prática” (MONTEIRO, 2000, p. 30). Estavam preparados para um ritual, que objetivava a captura da Matinta, ao enterrar à meia noite a tesoura aberta no chão, colocando a chave por baixo de tesoura e o terço por cima dos dois objetos.

Às 4 horas da manhã, os moradores ouviram um som semelhante ao ronco de um porco se debatendo no local, mas não tiveram coragem de olhar. Neste ponto, é importante salientar que a Matinta Perêra pode, segundo os relatos, se transformar em qualquer animal que deseje, para pagar sua sina.

Quando o dia clareou, os moradores saíram de suas casas e viram que, no local onde os objetos avisam sido cravados, havia uma mulher que não conseguia se afastar dos objetos. Acusaram-na de “ser Matinta”, apesar de seus protestos ao afirmar que apenas estava perdida e não tinha parentes. Chamaram a polícia e a levaram para a delegacia. Como “virar Matinta” não configurava como um crime, os policiais a soltaram (MONTEIRO, 2000, p. 29-32).

Percebe-se, com esta história, que a metamorfose de um ser humano em um animal ocorre por causa de uma sina, uma penitência. O que ocorre é que uma mulher, acometida por alguma maldição, geralmente associada ao pacto com o diabo, recebe como punição a transformação em alguma espécie da fauna, vagando por um determinado tempo até transformar-se de novo em sua condição humana original.

2.2 Lobisomem

Da mesma forma que a mulher, por uma sina, ao se metamorfosear em algum animal é chamada de Matinta Perêra, o homem, na mesma condição é chamado de Lobisomem, na região Amazônica. Para Monteiro, na região norte do país, o conceito e ideia de Lobisomem não estava totalmente arraigado à concepção europeia deste personagem mitológico, trazido ao Brasil nos escritos de Monteiro Lobado, no início do século XX.

No bairro da Pedreira, em Belém, quando poucas ruas eram asfaltadas e o desenvolvimento estrutural urbano ainda não se havia feito presente, muitos moradores tinham como diversão os campeonatos de baralho e dominó em clubes do bairro. Guapindaia Assu de Moraes, interlocutor de Monteiro nesta história, narra que havia um homem esquisito que vez ou outra andava sozinho pelo bairro da Pedreira. “Tinha a cor parda, estatura média, cabelos castanhos e crespos, falava baixo e nunca encarava as pessoas. O que o tornava mais esquisito era uma mancha preta que tinha na testa. (MONTEIRO, 2000, p. 34)

Certa noite de sexta-feira, durante a última partida de um campeonato de dominó, este estranho homem estava presente e havia ganhado, até então, a maioria das rodadas. Porém, à todo momento, consultava o relógio como se estivesse com alguma forte preocupação na mente. Os outros jogadores, tentando imaginar o que aquilo significava, logo imaginaram se tratar da tensão da própria partida, já que estavam na final. O problema foi que, em determinado momento, o estranho homem se debruçou sobre a mesa e começou a se tremer e espumar pela boca. Os outros jogadores olhavam aterrorizados para o que ali acontecia. Seu corpo começou a se transformar em uma cena assustadora e guinchos de porco misturados com sons de dor saíam do homem.

Neste momento, os frequentadores do clube fugiram em desespero do local, não sobrando nenhum para saber o que aconteceu ao fim da transformação. Contudo, conta-se que algumas pessoas viram uma estranha criatura correndo do clube em direção a uma área de matagal ali perto (MONTEIRO, 2000, p. 33-37).

Aqui, a metamorfose também ocorre a partir de um ser humano para algum animal da fauna local, como penitência para algum ato errôneo que cometera. Seja por um pacto com o diabo, seja por qualquer outro ato considerável execrável socialmente, torna-se interessante a reflexão do porquê a penitência (ou da sina) ser a transformação em um animal. Como visto, a crença de que o ser humano é a criatura e criação mais perfeita aos olhos de Deus, por ser sua imagem e semelhança, implica na ideia de que as outras criações apenas existem para servir de usufruto ao homem, havendo, portanto, um predomínio humano sobre as demais espécies (THOMAS, 2010).

Da mesma forma, é possível também associar a noção de ausência de alma nos animais⁸, o que implicaria na ausência de sentimentos e racionalidade, logo, ausência de Deus em seu cerne. A ideia de ausência de alma e de Deus, assim como a consequente bestificação de certas espécies (entendo esta “besta” como o próprio diabo) me permite compreender, de forma geral e

⁸ Acredito ser pertinente a informação de que os termos animal e animais, os quais utilizo, neste artigo, denota uma categoria de espécies de seres vivos pertencentes à fauna, ao meio ambiente, assim como Keith Thomas na obra *O homem e o mundo natural*.

enquanto pesquisador, a relação entre a metamorfose humano-animal-humano e a penitência. A concepção cristã sobre o ambiente se faz de forma intensa e o castigo para os pecados humanos, em vida, infere justamente em experimentar a penitência na forma de um ser sem alma, sem Deus.

A terceira e última história, apesar de também compreender uma metamorfose entre espécies, não possui conotações de penitência e pecado, mas pode se enquadrar em uma categoria de proteção. Vejamos.

2.3 Tajá

Monteiro relata, na história *Morada de Caboclo*, um evento que tem como ponto principal a propriedade encantada do tajá. “Quem na Amazônia ainda não ouviu falar nas propriedades sobrenaturais dos tajás⁹? Quem desconhece seu maravilhoso poder de defender a casa na qual está plantado?” (MONTEIRO, 2000, p. 55). Dentre as espécies mais cultivadas na região amazônica estão o tajá Rio Negro, tajá Rio Branco, Aranha Rica e o Tamba-tajá.

Walter de Souza Moreira foi o interlocutor de Monteiro nesta história que ocorreu no bairro da Cremação, na casa de dona Nair, senhora com hábito de cultivar diversas espécies de tajás. À frente de sua casa, em um grande vaso de barro pintado de azul, estava exposto um belo tajá Rio Negro. Aos que se aproximavam da planta, dona Nair avisava para terem cuidado, uma vez que seu tajá era “curado”.

Cerca noite, Walter e seus amigos estavam reunidos em uma praça, perto da casa da senhora, conversando sobre as lorotas da semana quando um rapaz, já conhecido por ser implicante e gostar de armar confusão, conhecido como Bolota, chegou ao local. Os amigos de Walter, pensando em uma forma de tirar sarro com a cara do Bolota, começaram a discutir ironicamente sobre a coragem do rapaz que, irritado com a situação, afirmava não ter medo de nada.

Foi quando fizeram uma proposta a ele para provar que era corajoso mesmo: ir até a casa de dona Nair e trazer à praça o vaso com o tajá Rio Negro que ficava em sua porta. Bolota prontamente aceitou o desafio e tomou rumo até o local. Walter e seus amigos ficaram esperando na praça quando, de repente, viram Bolota correndo aos gritos, avisando que havia um homem terrível no local. Assustados e achando que poderia ser um ladrão, todos correram até a casa de dona Nair, mas nada viram. Tudo estava calmo.

⁹ Também conhecido como tinhorão, os tajás fazem parte da família das *Araceas*, sendo do gênero *Caladium Bicolor*. São plantas bulbosas com folhagem ornamental. Apresentam folhas, grandes, rajadas, em tonalidades de branco, verde e vermelho.

Bolota então contou que quando se aproximou do vaso, deu de frente com um imenso caboclo de olhos flamejantes. No dia seguinte, ao saber do ocorrido, a dona da casa apenas tornou a advertir que seu tajá era “curado” (MONTEIRO, 2000, p. 55-61).

A *curagem* corresponde a um processo ritual no qual é preciso que se regue o tajá com água em que a carne foi lavada e doses de aguardente. Assim, um caboclo (ou espírito de um índio) passa a residir na planta, protegendo os moradores do local contra qualquer ato de maldade. Dentre os relatos acerca da *curagem*, o tajá deve ser regado todos os dias, em outros casos apenas às sextas-feiras. É dito que, quando o processo ritual dá certo e o caboclo faz da planta a sua residência, ele assobia próximo à meia noite, avisando que está presente e vigilante. Diz-se, ainda, que quando algo com uma intensidade fortemente maléfica é feito contra um ou mais moradores da casa, o tajá seca e morre, absorvendo a negatividade, protegendo os moradores da casa. A espécie de tajá preferida para a defesa é o tajá Rio Negro (MONTEIRO, 2000).

Nesta história, observamos a existência de um ritual para que sejam acionadas as propriedades encantadas da planta. Após tal acionamento, um ser encantado em forma de caboclo ou índio passa a residir no tajá que, quando preciso, transforma-se nesta entidade com características humanas, denotando uma metamorfose planta-humano-planta. Uma vez que a condição original do objeto é um elemento da flora, a noção de sina ou penitência não faz sentido. Ocorre, portanto, a crença na proteção a partir de seres encantados da região.

De acordo com a pajé e escritora Zeneida Lima, os seres encantados, por vezes conhecidos como caruanas,

São energias viventes sobre as águas, conforme a concepção da encantaria cultuada pelos índios marajoaras. Quando as pessoas se encantam, suas energias humanas são levadas para o Patu-Anú. Lá, passam por vários estágios como flor, peixe, ave etc. Durante esse processo, perdem suas energias como viventes e estas se fundem com as energias já existentes sob as águas [...] e que agora podem ser invocadas pelo pajé. A partir daí passam a se chamar caruanas. [...] A característica dessa energia é impossível de ser medida e captada pelos instrumentos que o homem conhece. [...] Essa energia apresenta-se sob duas características: uma proveniente dos caruanas de água doce e outra dos caruás de água salgada. [...] Os caruanas são senhores dos homens. São seres encantados que algum dia foram humanos, sendo levados para um mundo misterioso sob as águas. Nesse mundo encantado, eles passam por vários estágios, seguindo uma escala de evolução até tornarem-se, finalmente, água” (LIMA, 1998, p. 28-29).

Por terem sido, um dia, humanos, os seres encantados, de acordo com esta perspectiva, podem habitar, fazer parte e ser qualquer elemento componente do meio ambiente, flora e fauna¹⁰. Daí conseguirmos entender a transformação da planta em um índio ou caboclo para a proteção dentro deste universo imaginário.

A utilização do processo de *curagem*, entendo, é um saber passado entre gerações, geralmente por meio de narrativas orais. Esses saberes dão corpo a uma tradição, não em sentido estático, mas constantemente atualizada e realizada para distintos objetivos e fixa-se (por vezes, adaptam-se) na relação entre os indivíduos e o espaço no qual estão presentes. Tomo, portanto, emprestado de Paul Little, a ideia de cosmografia para a compreensão dos saberes ambientais, ideologias e identidades (criados de forma coletiva e situados historicamente) que um grupo social utiliza para manter seu território, uma vez que este espaço possui uma multiplicidade de expressões, produzindo particularidades socioculturais (LITTLE, 2002).

Apesar de Little pensar o conceito de cosmografia voltado, inicialmente, para povos tradicionais, acredito que ele possa se aplicar ao conjunto de ideias e de indivíduos presentes neste artigo e neste contexto de migrações dentro da interface entre o rural e o urbano na região amazônica. Assim como os indivíduos, as ações também fluem de forma a se adaptar às novas condições e realidades. Da mesma forma, a mentalidade – e, por mentalidade, estou me referindo às crenças, aos saberes locais e aos medos – é espacialmente transferida e adaptada para a formação de um novo contexto de experiências e vivências.

Ainda sobre o tajá, suas propriedades encantadas também denotam noções de afetividade. A difusão sobre a temática mítica atribuída à planta está presente na própria música popular paraense, onde há o exemplo de *Tamba-tajá*, composta pelo musicólogo Waldemar Henrique (1905-1995), que faz parte de uma trilha musical de fácil acesso ao público, com temática regional voltada aos aspectos lendários da região amazônica:

Tamba-tajá, me faz feliz!
Que meu amor me queira bem
Que seu amor seja só meu de mais ninguém,
Que seja meu, todinho meu, de mais ninguém.

Tamba-tajá me faz feliz!
Assim o índio carregou sua macuxy
Para o roçado, para a guerra, para a morte,
Assim carregue o nosso amor à boa sorte...

Tamba-tajá me faz feliz...

¹⁰ Walcyr Monteiro afirma que, de acordo com seus interlocutores, os principais local de morada dos seres encantados são as ilhas de C'roinha e C'roa Grande, no arquipélago da ilha do Marajó (MONTEIRO, 2000).

Que mais ninguém possa beijar o que beije,
Que mais ninguém escute aquilo que escutei,
Nem possa olhar dentro dos olhos que olhei.
(WALDEMAR HENRIQUE)¹¹

Na canção, é perceptível o apreço e o pedido de que a planta faça a pessoa feliz, protegendo seu amor, sua afeição por alguém, que a sensação positiva não tenha fim. Isso nos leva a refletir acerca da experiência dos indivíduos com e sobre o espaço onde estão inseridos. Espaço não apenas no sentido físico e concreto, mas um termo que, como indica Tuan (2013), pode ser preenchido de ideias, simbologias e sentidos. Um espaço no qual a cosmografia é experimentada.

Os sentimentos são apresentados, na música, em um forte aspecto de esperança e amor, relacionando-se diretamente à lenda do Tamba-tajá – a qual discorre sobre o amor impossível de ser superado entre um índio taulipangue e uma índia macuxi que, ao fugirem juntos e morrerem juntos, seus corpos deram origem ao nascimento de uma planta ainda não conhecida de um verde brilhante, o tamba-tajá (LOUREIRO, 2015) – permitindo-nos inferir algumas considerações acerca das sensações envolta dos elementos sobrenaturais. Enquanto que nas histórias em que as metamorfoses ocorriam na ordem humano-animal-humano, o sentimento em comum era o medo e o receio, na visualização da metamorfose planta-humano-planta, o sentimento – para quem cuida e cultiva a planta – é distinto e diz respeito à proteção, defesa, bem-estar e afetividade.

Considerações finais

A análise dessas três lendas, ora espacialmente localizadas em áreas rurais da região amazônica, ora tomando espaço em ambientes de grande concentração urbana, me faz perceber a fundamentação no adentramento de estudos que relacionam os objetos considerados enquanto culturais (ou de ordem, segundo Lévi-Strauss) e os objetos da natureza. Seria essa natureza um ambiente selvagem, sem ordem, sem nexos?

Uma vez compreendido que aquilo o que temos por natureza faz parte de uma construção do próprio ser humano para o ordenamento de elementos que envolvem o espaço à sua volta, seja ele explorado ou desconhecido, é possível pensar o conceito de cultura de forma semelhante, enquanto uma construção da mentalidade humana para ordenar e, como

¹¹ Outras canções do musicólogo paraense que também fazem parte desta trilha musical são Uirapuru; Foi boto, sinhá!; e Manha-Nungára. Para mais informações sobre a produção musical de Waldemar Henrique e a análise musicológica de suas composições, ver ALIVERTI, Marcia Jorge. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. **Estudos Avançados**. vol. 19. n. 54. São Paulo, mai./ago., 2005.

consequência, distanciar o que é produto de suas relações sociais dos elementos de outras espécies de seres vivos.

Contudo, como pôde ser observado, ambos os elementos estão em constante diálogo, auxiliando em uma formação de sociabilidades, de mitos, de histórias, de memórias e, enfim, da cultura. Acredito que, para que seja feita uma análise dos mitos que permeiam o imaginário de um grupo de indivíduos, é preciso que também se olhe para a paisagem, para o espaço e, então, seja feita uma investigação de como ou do quanto as características desse espaço influem no modo de viver e de crer desse grupo de indivíduos. A relação indivíduo e espaço apresenta, a meu ver, a percepção da construção e perpetuação de uma cosmografia, a qual está no auxílio do desenvolvimento da história dos indivíduos e, conseqüentemente, da sua própria identidade.

Também pude atentar em minhas pesquisas ao fato de que as migrações exigem uma noção de adaptação dos grupos sociais sobre o novo local de moradia, o que mais uma vez recai na construção de uma relação entre indivíduo e espaço. As relações das pessoas com o antigo local atualizam-se, na memória, sendo aplicadas com suas devidas adaptações ao novo espaço, que passa a ser experienciado e dotado de novos símbolos e significados. É neste ponto que os mitos mostram sua força. Assim como as práticas sociais, eles também são trazidos aos novos espaços, tomando corpo em um novo ambiente, adaptando-se, desenvolvendo-se e reproduzindo velhos e novos sentimentos.

Os mitos, contudo, não poderiam estar presentes sem uma apreensão a respeito das crenças, especialmente na relação do indivíduo com a religião. A construção do cristianismo com a máxima de que o homem é a criatura mais perfeita, tendo ao seu serviço as outras espécies, nos permite compreender tanto a noção de domínio quanto a vontade de se afastar do animalesco, da selvageria, chegando à associação entre os animais e o diabo, na figura da besta. Nas histórias sobre a Matinta Perêra e Lobisomem, as transformações em animais ocorrem como punição por pecados ou como pagamento pela venda da alma ao diabo. Em contrapartida, apesar da forte presença do cristianismo para a formação de determinados mitos, vemos, no que se refere à flora regional, crenças que se afastam da noção cristã e aproximam-se da cosmologia indígena e afro-descendente, tomando principalmente aspectos de pajelança (FIGUEIREDO, 2008; LOUREIRO, 2015).

No caso, as plantas ainda figuram como objeto a serviço dos desejos do ser humano, mas o uso do processo ritual para o acionamento de suas propriedades encantadas denota, de certo modo, uma miscelânea de credos e crenças, o que, a meu ver, está puramente conectado à relação entre os fatos culturais e os fatos da natureza. Notando todos esses elementos em uma convergência (não necessariamente positiva ou amigável), acredito haver um sentido e um

ordenamento partindo do indivíduo sobre o espaço que, por sua vez, implica e aplica sentidos e ordenamentos sobre o indivíduo.

Referências

- ALIVERTI, Marcia Jorge. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. **Estudos Avançados**. vol. 19. n. 54. São Paulo, mai./ago., 2005.
- APPADURAI, Arjun. Disjuntura e diferença na economia cultural global. In:_____. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.
- CANDAU, Joël. Pensar, classificar: memória e ordenação do mundo. In:_____. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidade das cidades amazônicas. In: Edna Castro (org.). **Cidades na floresta**. São Paulo: Annablume, 2009.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. A sociedade vista da periferia. **Revista brasileira de ciências sociais da Associação Nacional de Pós-graduação**, V.1, n.1, p. 84-99, 1986.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)**. Belém: EDUFPA, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais LTDA., 1990.
- LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. 4. ed. Belém: Cejup, 1998.
- LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia**. n. 322. Brasília, 2002.
- MIDGLEY, Mary. **A presença dos mitos em nossas vidas**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MITSCHEIN, T.; CHAVES, J.; MIRANDA, H. **Crescimento, pobreza e violência em Belém**. Belém: NUMA/UFPA; POEMA, 2006.
- MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e Assombrações de Belém**. 3. ed. Belém: Banco da Amazônia S. A., 2000.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: Uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.
- ROUÉ, Marie. Novas Perspectivas em Etnofarmacologia: “saberes tradicionais” e gestão de recursos naturais. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da Natureza**. São Paulo: HUCITEC; NUPAUB-USP, 2000.

SAHLINS, Marshall D. A cultura e o meio ambiente: o estudo de ecologia cultural. In:_____.

Panorama de Antropologia. São Paulo: Fundo de Cultura, 1968. pp. 100-110.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural:** mudanças de atitudes em relação à plantas e aos animais (1500 – 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

VIEIRA, Edithe Carvalho. **Amazônia:** contos, lendas, ritos e mitos. Brasília: Queen Elizabeth/Projeto Editorial, 2010.