



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA



FERNANDO ALVES DA SILVA JÚNIOR

**REPRESENTAÇÃO FEMININA NO MITO DA
MATINTAPERERA EM TAPERACU CAMPO, BRAGANÇA (PA)**

BRAGANÇA-PA
2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA



FERNANDO ALVES DA SILVA JÚNIOR

**REPRESENTAÇÃO FEMININA NO MITO DA
MATINTAPERERA EM TAPERACU CAMPO, BRAGANÇA (PA)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Memórias e Saberes Interculturais

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões

BRAGANÇA-PA
2014

FERNANDO ALVES DA SILVA JÚNIOR

**REPRESENTAÇÃO FEMININA NO MITO DA MATINTAPERERA
EM TAPERACU CAMPO, BRAGANÇA (PA)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões

Conceito: _____

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: _____
Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Avaliadora: _____
Profa. Dra. Josebel Akel Fares
Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Avaliador: _____
Prof. Dr. Sílvio Augusto de Oliveira Holanda
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Avaliador (suplente): _____
Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes
Universidade Federal do Pará (UFPA)

BRAGANÇA-PA
2014

*À minha esposa e filha.
Às matintas de Taperaçu Campo.*

À Universidade Federal do Pará e ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. Especialmente aos coordenadores, Raimunda Benedita Cristina Caldas e José Guilherme dos Santos Fernandes, pela amizade.

À minha orientadora, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões pelas orientações, leituras, paciência e companhia nesses traçados da dissertação.

À minha esposa Alessandra Pinheiro da Costa, pela companhia, amor e compreensão.

Aos professores Sílvio Holanda e Tânia Sarmento-Pantoja, primeiros avaliadores desse texto.

Aos professores do programa, José Guilherme dos Santos Fernandes, Flávio Leonel, Roberta Alexandrina da Silva, Ipojucan Campos, Gisela Villacorta, Tabita Fernandes, Cristina Caldas, Salomão Hage, Pere Petit e Socorro Simões.

Às professoras Josebel Akel Fares e Gisela Macambira Villacorta pelas primeiras pesquisas acerca da matintaperera.

À minha colega Alessandra Conde, sempre disponível, meus sinceros agradecimentos.

Aos moradores de Taperaçu Campo, especialmente aos narradores Aldenor Cirilo, Arlindo Araújo, Augustinho da Silva Sousa, Egídio Ferreira da Silva, Enedina de Sousa, João Coelho de Sousa, Maria Silva de Aviz, Orivaldo Pereira da Silva e Raimundo Silva de Aviz, meu muitíssimo obrigado.

À dona Edilene Silva de Aviz e Agnelo de Sousa Melo Neto pela companhia e indicação dos moradores, meu cordial agradecimento.

Às diretoras da E.E.E.F.M. Augusto Corrêa, município de Bragança, Lúcia Assis, Mara Garcia, e Solange Barros Torres, pela força durante esses dois anos de pesquisa.

Aos colegas de pós-graduação, muitíssimo grato pelas conversas de corredor que tanto agrega a uma pesquisa científica. Especialmente aos meus amigos Cícero Pereira da Silva Júnior, Larissa Fontinele de Alencar, Sara Concepción Chena Centurión, Wanna Célli Silva Sousa, Max de Souza Pinheiro, Adão Souza Borges, Diogo Lopes, Hadson José de Sousa, José Senna e Camilla Sousa.

“... só existe um ponto de vista, aquele de todo ser consciente.”
(VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 92)

RESUMO

A proposta dessa dissertação é compreender como a representação feminina ocorre nas narrativas orais acerca da matintaperera de Taperaçu Campo (Bragança/PA), bem como discutir dois aspectos desse mito: a transformação da protagonista em ave (bicho) e a oferta (café, tabaco etc.) realizada a ela em virtude de seus trinos. No que concerne à questão da representação feminina, mais precisamente no diálogo com o conceito de bruxaria/feiticeira, os principais teóricos são: Delumeau, Evans-Pritchard, Ginzburg, e Souza. Realizamos uma leitura dos conceitos de sacrifício e dádiva (MAUSS, 2003, 2005) sobre a prenda que os moradores oferecem à matinta com o intuito de cessar seus cantos. No que diz respeito à transformação do humano em animal, ou seja, a metamorfose em um ser voejante, articulamos com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2008, 2011). O procedimento metodológico desta pesquisa tem relação estreita com a história oral e com a etnografia, por ser uma pesquisa de campo realizada nos anos de 2012 e 2013. Durante esse período, gravamos com nove moradores de Taperaçu Campo com o intuito de registrar as narrativas acerca da matintaperera nessa comunidade, o que nos permitiu perceber, de um lado, questões que oscilam entre olhar o outro com matizes de velha e/ou curandeira, expressa na costumeira imagem da bruxa europeia (FARES, 1997), e, por outro, constatamos uma alteridade que se expressa tanto na oferta quanto na possibilidade de alguns sujeitos se metamorfosearem em animais. Pois, por detrás desses bichos (que são no fundo gente) encontramos questões que incitam o reconhecimento do outro para além de sua representação.

Palavras-chave: Matintaperera. Taperaçu Campo. Representação. Perspectivismo ameríndio. Sacrifício e Dádiva.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to understand how the representation of women occurs in oral narratives about matintaperera of Taperaçu Campo (Bragança/PA), and discuss two aspects of this myth: the transformation of the protagonist in bird (animal) and the offer (coffee, tobacco etc.) made to her by virtue of her trills. With respect to female representation, more precisely in dialogue with the concept of witchcraft/sorcery, the main theorists are: Delumeau, Evans-Pritchard, Ginzburg, and Souza. We did a reading of the concepts of sacrifice and gift (MAUSS, 2003, 2005) on the gifts that the residents give to matinta in order to terminate her trills. With regard to the transformation of the human into an animal, i.e., in the metamorphosis into a winged being, we articulated with the Amerindian perspectivism of Viveiros de Castro (2008, 2011). The methodological approach of this research is closely related to Oral History and Ethnography, because this work is the result of a field research conducted in the 2012 and 2013. During this period, we recorded the histories of nine residents of Taperaçu Campo with the interest to record the narratives about the matintaperera of this community, which allowed us to see, on one side, issues that oscillate between look at the other with hues of old and / or healer, expressed in the usual image of European witch (FARES, 1997), but by another side, we perceive a latent otherness that is expressed in the offer as the possibility that some people are metamorphose into animals. Because behind these animals, we found issues that stimulated recognition the other apart from their representation.

Keywords: Matintaperera. Taperaçu Campo. Representation. Amerindian perspectivism. Sacrifice and Gift.

ÍNDICE DE FIGURAS

Convém ressaltar que a proposta para utilização das imagens nessa dissertação sugere um diálogo entre texto e imagem. Em vista disso excluo as numerações e legendas no decorrer do texto, ficando registradas apenas neste índice.

| | |
|--|----|
| Fig. 01: Mapa das comunidades bragantinas visitadas..... | 13 |
| Fig. 02: Equipamentos da pesquisa de campo..... | 14 |
| Fig. 03: Reunião de homens tupinambás fumando tabaco..... | 38 |
| Fig. 04: “O fumador de tabaco e a fabricação do fogo” por Thevet..... | 39 |
| Fig. 05: Matintaperera de Pacamorema (Curuçá/PA)..... | 46 |
| Fig. 06: Encontro de três matintas em Pacamorema (Curuçá/PA)..... | 46 |
| Fig. 07: Metamorfose da matinta em três tempos (IFNOPAP) | 48 |
| Fig. 08: Estatueta da Vênus de Willendorf..... | 58 |
| Fig. 09: Imagem rupestre de uma mulher grávida (Monte Alegre/PA) | 60 |
| Fig. 10: Jovem sobre o dorso de um bode..... | 72 |
| Fig. 11: Pisoteamento da cruz (Ehenreich; English , 1973)..... | 84 |
| Fig. 12: Rebatismo pelo demônio (Ehenreich; English, 1973)..... | 84 |
| Fig. 13: Metamorfose da matintaperera por EduArt (Bragança/PA, 2014)..... | 87 |
| Fig. 14: Assembleia de bruxas presidida pelo demônio em figura de bode..... | 87 |
| Fig. 15: Adoração do demônio com beijo em seu ânus (Ehenreich; English, 1973)..... | 87 |
| Fig. 16: Crianças sacrificadas por bruxas sendo cozidas..... | 90 |
| Fig. 17: Reunião de bruxas e demônios..... | 91 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 11 |
| 1. 1. A PESQUISA DE CAMPO | 12 |
| 1. 2. A METODOLOGIA APLICADA NA PESQUISA | 15 |
| 1. 3. A DIVISÃO DO TRABALHO EM TÓPICOS | 18 |
| | |
| 2. “O senhor queria assim, o seguinte, da matintaperera como era na antiga, né?”: A MATINTAPERERA NAS REPRESENTAÇÕES ESCRITAS | 21 |
| 2. 1. OS PRIMEIROS ENCONTROS COM A MATINTAPERERA | 21 |
| 2. 2. ASPECTOS COMUNS ENTRE A MATINTAPERERA E O SACI-PERERÊ..... | 26 |
| 2. 3. AS TAPEREIRAS NORTISTAS | 35 |
| 2. 4. A PRESENÇA DO TABACO NO MITO DA MATINTAPERERA..... | 37 |
| 2. 5. O FADO DA MATINTAPERERA | 41 |
| 2. 6. A MATINTAPERERA PARAENSE | 45 |
| 2. 6. 1. O modelo fabular das matintas bragantinas por Josebel Fares | 49 |
| 2. 6. 2. Gisela Macambira Villacorta e as Mulheres do Pássaro da Noite | 50 |
| | |
| 3. “...se ela assobiar e você assobiar o mesmo assobio dela, ela lhe enfeitiça”: UMA BRUXA EM TAPERARU CAMPO OU REPRESENTAÇÃO MALFAZEJA DO FEMININO? | 56 |
| 3. 1. A MULHER NO CONTEXTO HISTÓRICO | 57 |
| 3. 2. A MULHER NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ..... | 63 |
| 3. 3. OS DISCURSOS NORMALIZADORES DO PAPEL FEMININO | 66 |
| 3. 3. 1. Três discursos legitimadores da normatização das mulheres | 73 |
| 3. 3. 1. 1. O pensamento dos teólogos | 74 |
| 3. 3. 1. 2. O pensamento dos médicos | 76 |
| 3. 3. 1. 2. O pensamento dos juristas | 79 |
| 3. 4. OUTRA REPRESENTAÇÃO ACERCA DO FEMININO: A BRUXARIA | 81 |
| 3. 4. 1. Breve nota acerca do sabá | 89 |
| | |
| 4. “Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d’égua, assobiou”: PERSPECTIVISMO INDÍGENA, SACRIFÍCIO E DÁDIVA NO MITO DA MATINTAPERERA | 95 |
| 4. 1. O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO NAS NARRATIVAS ORAIS ACERCA DA MATINTAPERERA..... | 96 |
| 4. 1. 1. O perspectivismo xamânico em diálogo com as narrativas orais de Taperaru Campo | 109 |
| 4. 2. QUESTÕES ACERCA DO SACRIFÍCIO E DA DÁDIVA NA OFERTA À MATINTAPERERA..... | 118 |
| 4. 2. 1. Flertando com o conceito de sacrifício maussiano | 122 |
| 4. 2. 2. Na fronteira com outro conceito: breve anotação acerca da dádiva | 131 |
| 4. 2. 2. 1. Pensando a dádiva no mito da matintaperera | 132 |

| | |
|---|-----|
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 138 |
| 6. REFERÊNCIAS | 142 |
| 7. ANEXOS | 152 |
| 7. 1. CROQUIS DE TAPERAÇU CAMPO POR SEU PEDRO RODRIGUES | 152 |
| 7. 2. A COMUNIDADE DE TAPERAÇU CAMPO | 152 |
| 7. 2. 1. O círio do Sagrado Coração de Jesus de Taperaçu Campo | 154 |
| 7. 3. NARRATIVAS ACERCA DA MATINTAPERERA EM TAPERAÇU CAMPO, BRAGANÇA (PA) | 156 |
| 7. 3. 1. Maria Silva de Aviz, 9 mai. 2012 | 156 |
| 7. 3. 2. Raimundo Silva de Aviz; Augustinho da Silva Sousa, 16 set. 2012 | 160 |
| 7. 3. 3. Maria Silva de Aviz, 16 set. 2012 | 161 |
| 7. 3. 4. Aldenor Cirilo, 30 dez. 2012 | 162 |
| 7. 3. 5. Enedina Coelho de Sousa, 12 jan. 2013 | 165 |
| 7. 3. 6. João Coelho de Sousa, 12 jan. 2013 | 166 |
| 7. 3. 7. Orivaldo Pereira da Silva, 12 abr. 2013 | 169 |
| 7. 3. 8. Egídio Ferreira da Silva, 20 jul. 2013 | 175 |
| 7. 3. 9. Arlindo Araújo, 31 ago. 2013 | 178 |
| 7. 4. ENSAIO FOTOGRÁFICO DA PESQUISA EM TAPERAÇU CAMPO | 180 |

1. INTRODUÇÃO

O trabalho de campo para o desenvolvimento desta pesquisa, de certo modo, iniciou no segundo semestre de 2011, quando pensava em trabalhar as interdições sociais nas narrativas orais míticas entorno de Bragança (PA). Proposta ousada pela quantidade de narrativas orais de teor sobrenatural arraigadas na credence popular bragantina que delimitam certos modelos de conduta social. Entre incontáveis histórias acerca de labisonhos, bodes, onças, gritadores, mãe d'águas, fogos do campo, curupiras, Ataídes e matintapereras, foram raras as conversas em que a pergunta acerca desta última entidade bragantina não tivesse uma narrativa de experiência vivida ou ouvida como resposta¹. A persistência dessa personagem nortista na tradição oral me motivou a aprofundar-me nos encantos de seus voos e trinados.

Após a escolha da narrativa mítica a ser analisada, seguiu-se a pesquisa bibliográfica, em que encontrei duas dissertações que tratam desta personagem amazônica. A primeira foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA) em 1997, cuja autora, Josebel Akel Fares, analisa esse mito com base nos estudos da teoria literária aproximando-o da tradicional bruxa europeia. O segundo trabalho, desenvolvido acerca desta personagem emblemática das noites amazônica, foi apresentado pela antropóloga Gisela Macambira Villacorta ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPA) no ano de 2000, e teve como foco a relação de uma moradora de Itapuá, Vigia (PA), com a pajelança, seu percurso nesse ambiente de dominação masculina e a interdição sofrida por ela nesse espaço. Observando o modo como esses trabalhos foram pensados, o de agora reconhece a valiosa contribuição teórica para a compreensão dessa personagem e aprofunda a discussão em direção a uma matriz/influência indígena nesse mito amazônico, pensando a representação feminina por meio da relação com o *outro*.

E, por esses meandros de pesquisas acadêmicas, o meu objeto de pesquisa foi se acomodando entre os diálogos das entrevistas e as leituras teóricas, resultando na análise do mito da matintaperera com base em três direcionamentos: a representação da mulher nesse mito; o perspectivismo ameríndio na afirmativa *gente que vira bicho*; e, por fim, a relação da oferta realizada à matinta (tabaco, café etc.) com o conceito de sacrifício e dádiva. Quando trato da metamorfose humana em animal, de gente que vira bicho, problematizo essa questão com base nos estudos de Viveiros de Castro (2008, 2011) e Vilaça (1997, 2000) com a

¹ Com exceção do morador da localidade do Engenho, Bragança (PA), visitado em 12 de maio de 2012, os demais mostraram total conhecimento pela história da mulher que vira pássaro: a matinta bragantina.

temática indígena; a questão que direciona à bruxaria/feiticeira² encontra amparo na representação do feminino quando as narrativas são protagonizadas por uma mulher geralmente velha, para tanto, as leituras que me auxiliaram nessa proposta foram: Barros (2001); Beauvoir (1961); Delumeau (2009); Evans-Pritchard (2005); Ginzburg (1988, 1989, 2012); Muraro (1991); Novinsky (1980) e Souza (1987, 1986). O sacrifício e a dádiva surgiram como resposta ao convite feito à matintaperera para tomar café ou fumar o tabaco, quem propõe um estudo no entremeio da antropologia com a sociologia é Mauss (2005, 2003), posteriormente, Caillé (2002, 1998), Godbout (1992) e Lanna (2000).

1. 1. A PESQUISA DE CAMPO

Como foi dito, iniciei a pesquisa para o Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA) com o objetivo de analisar as narrativas orais da matintaperera entorno de Bragança, a impossibilidade de tal projeto fez com que eu restringisse o meu espaço de pesquisa. Em vista das visitas a várias comunidades e aos convites infelizmente não atendidos, o recorte espacial definiu a comunidade de Taperaçu Campo, como foco da pesquisa, por conta de uma pessoa: dona Edilene Silva de Aviz. Eu não possuía intimidade com a comunidade até conversar com essa senhora, de 35 anos, acerca do meu trabalho e ela me convidar para gravar com seu pai, seu Raimundo Silva de Aviz.

A partir de então entrevistei nove moradores de Taperaçu Campo (Maria Silva de Aviz, Raimundo Silva de Aviz, Augustinho da Silva Sousa, Aldenor Cirilo, Enedina Coelho de Sousa, João Coelho de Sousa, Orivaldo Pereira da Silva, Egídio Ferreira da Silva e Arlindo Araújo) que foram indicados e convidados por dona Edilene a participarem do meu projeto de pesquisa. Alguns foram entrevistados na casa da minha amiga, outros na casa do seu Raimundo de Aviz e, ainda, aqueles com os quais gravei em suas residências. O acesso ao mito se deu por meio de entrevistas realizadas nas comunidades em torno de Bragança (PA), amparadas por um gravador digital, caderno de anotações e máquina fotográfica digital. Para eu encontrar os contadores de histórias míticas precisei da ajuda de amigos que residiam nos interiores de Bragança (PA). Desde então, visitei as seguintes comunidades caeteuaras: São Domingos, Engenho, Rio Ubim, Taperaçu Campo, Km 14 do Montenegro³, Cajueirinho⁴,

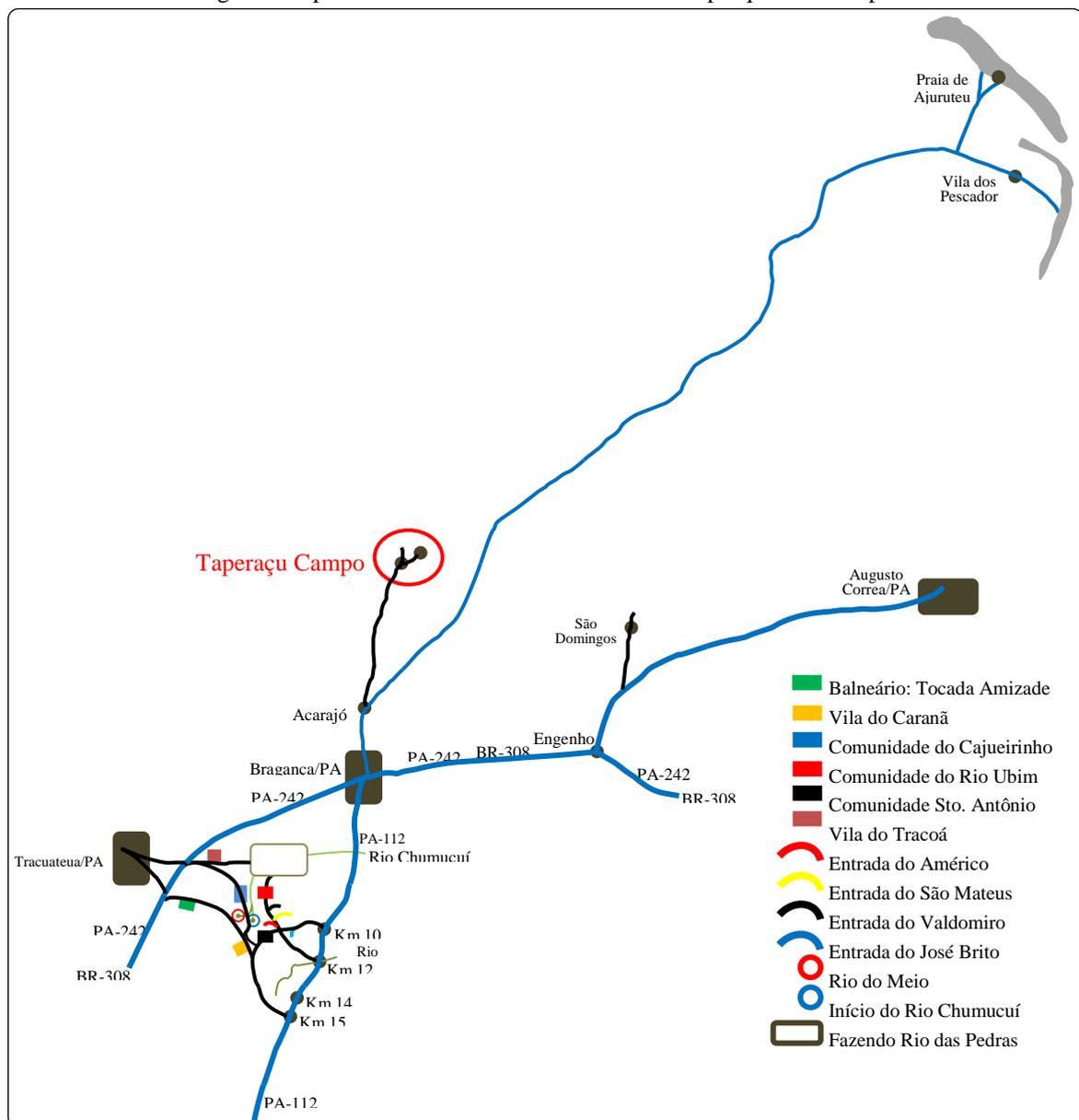
² Utilizamos o termo bruxa por conta das leituras do trabalho de Fares (1997). Não pretendo inferir um pensamento colonizador com base nessa expressão, apenas estou considerando os estudos anteriores acerca deste mito que também se valeu da expressão “a mulher do pássaro da noite” (VILLACORTA, 2000).

³ A estrada do Montenegro corresponde a PA-112 – Rodovia Dom Eliseu Corolli. Tanto a rodovia quanto a região que a circunda, são rotuladas como Montenegro.

⁴ A comunidade do Cajueirinho pertence ao município de Tracuateua, daí concluímos que as narrativas míticas não se limitam a regiões geopolíticas e, sim, a regiões culturais.

Tracuateua⁵, Vila dos Pescadores e Km 19 do Montenegro. Como foram muitas comunidades, para definir o local de pesquisa, optei pelas narrativas de Taperaçu Campo, pois lá me foi apresentado um número considerável de moradores que conheciam o mito da mulher que vira pássaro, possibilitando a elaboração de um acervo de narrativas que permitisse a minha análise. Abaixo, apresento um mapa produzido com ajuda dos desenhos feitos por Agnelo de Sousa Melo Neto⁶ quando me explicava, rabiscando no quintal de sua casa no Rio Ubim, os caminhos que nos levariam às comunidades a serem visitadas no Montenegro, o restante do mapa foi esboçado com ajuda de imagens do sítio do Google Maps⁷.

Fig. 01: Mapa das comunidades visitadas durante a pesquisa de campo.



⁵ Tive a oportunidade de entrevistar, em Tracuateua, Dona Maria Valda em 08 de dezembro de 2012 quando andávamos com Agnelo Melo.

⁶ Morador do Rio Ubim e grande conhecedor da região do Montenegro.

⁷ Obtido em: <<https://maps.google.com.br/>>. Acesso em 12 de jun. de 2013.

Fonte: projeto gráfico, Fernando Alves e Agnelo Melo Neto (2013).

Quanto à técnica de pesquisa, convém mencionar que a orientação metodológica das primeiras visitas em 2011, quando iniciei minha pesquisa de campo na comunidade de São Domingos com dona Josefa Sousa, consistia em realizar uma visita inicial, explicar a intenção da pesquisa e agendar a gravação para um momento mais cômodo para a entrevistada. Contudo, quando eu mencionava o objeto da minha pesquisa (as narrativas acerca de matintaperera, de labisonho etc.), os narradores logo iniciavam suas falas me contando subitamente o que conheciam, o que resultou em perda de alguns detalhes para meu trabalho. Quando fazíamos a segunda visita com o gravador e a máquina fotográfica aquelas histórias e a espontaneidade do momento anterior se esmaeciam em uma narrativa que não repetia a anterior⁸. Eis o aspecto singular de cada entrevista (ALBERTI, 2005, p. 105).

Diante desse impasse metodológico alterei meu modo de abordagem e comecei a adequar a forma de fazer pesquisa de campo de acordo com cada encontro, deixei o gravador ligado desde a chegada até a partida e, no meio da conversa, explicava o objetivo do trabalho. Esta proposta também gerou perda de informação nos encontros. Por exemplo, na entrevista com seu Aldenor Cirilo, que me foi apresentado por dona Edilene na noite do dia 30 de dezembro de 2012, quando ela acaba de explicar o motivo da minha visita, o senhor inicia a sua narrativa e, por pouco, não perco as informações que buscava. No final das conversas, explicava que, aquilo que fora gravado, seria utilizado somente com a permissão do narrador e a finalidade seria os trabalhos acadêmicos que estava produzindo.

Outro incômodo no momento das entrevistas foi a luz vermelha do gravador digital indicando o *rec*, que suprimi com uma fita adesiva preta justamente por conta da intimidação que, a meu ver, causava nos entrevistados. A distância que eu mantinha com os narradores foi a mais natural possível, uma vez que o uso de um microfone digital garantiu uma gravação audível⁹ sem a necessidade de aproximar, desagradavelmente, o gravador às bocas de nossos anfitriões.



⁸ Minha primeira experiência como as narrativas orais míticas bragantinas foi com o desenvolvimento do projeto de conclusão do curso de especialização em Linguagens e Culturas na Amazônia ofertado pela UFPA e orientado pelo professor José Guilherme dos Santos Fernandes no decorrer do ano de 2011 no qual pude entrevistar e analisar as narrativas orais míticas de dona Josefa Silva moradora da comunidade de São Domingos, Bragança (PA).

⁹ Reconheço os momentos em que fomos recebidos no quintal com barulhos adjacentes, em pátios com televisores ligados ou próximos ao trânsito de carros e motos, e ainda com pessoas conversando em cômodos onde eu era recebido, que dificultaram pequenas partes das transcrições.

As entrevistas não tiveram um roteiro pré-definido, com perguntas que requeriam respostas objetivamente explicativas. Elas seguiram a dinâmica de uma conversa, sendo que o direcionamento era muito bem delimitado: as histórias da matintaperera. Não esperava que essas histórias tivessem ocorrido somente em Taperaçu Campo¹⁰, ansiava por encontrar as narrativas que fizessem parte do acervo que circula oralmente na comunidade. Em algumas visitas, logo que esgotavam as narrativas da matintaperera, surgiam outros casos de aparições e encontros inesperados. Assim identifiquei as narrativas míticas que transitam livremente na comunidade: a narrativa do bode, a do gritador, a do fogo do campo, a da mãe d'água, a da curupira, a do Ataíde, a do labisonho e a da matintaperera.

À medida que eu registrava as histórias da matintaperera, e o conhecimento acerca dessa personagem, em sua grande maioria feminina, se aprofundava, tentei garantir a impessoalidade nas entrevistas não fornecendo detalhes da personagem (pedido de tabaco, de café, a possibilidade de prendê-la etc.), esperava os narradores finalizarem suas histórias para, então, perguntar os detalhes não ditos. Como o objetivo era garantir a descontração durante as conversas eu também contava minhas histórias, percebi que isso os motivava a narrarem outras. Pensava sempre em conhecer o máximo de narrativas possíveis de cada anfitrião. Na segunda visita à casa de seu Raimundo de Aviz, no final da tarde do dia 16 de setembro de 2012, interessado na história da mulher que vira onça, pois ouvira dona Josefa Sousa e dona Maria de Aviz contá-la, pergunto a seu Raimundo se conhecia tal história, ele me diz que não. Resolvi reproduzir o caso da mulher que vira onça da dona Josefa. Após escutar a minha versão, ele lembra de outra similar e me narra. Essa “técnica”, aprendi com Agnelo Melo Neto antes de ele me levar pelos caminhos capilares do Montenegro à procura dos narradores. Dizia ele que eram preciso dois, ou mais, contadores para que as histórias fossem lembradas.

1. 2. A METODOLOGIA APLICADA NA PESQUISA

Como base nas pesquisas e observações de campo, pensei em articular o mito da matintaperera com os aspectos sociais da comunidade, assim selecionei duas metodologias de pesquisa de campo que poderiam me auxiliar nessa tarefa: a história oral e a etnografia.

Entendo também que nas entrevistas realizadas nesses dois anos em Taperaçu Campo não foi observada a existência de uma cisão visível entre os mitos orais e a vida, na comunidade, de cada narrador, uma vez que a narrativa da matintaperera corresponde a uma credence amazônica que denota um modo de ser na comunidade, uma maneira de se relacionar

¹⁰ Alguns detalhes acerca da comunidade Taperaçu Campo podem ser obtidos no anexo 7. 2. A COMUNIDADE DE TAPERACU CAMPO.

com o outro, no sentido de que os moradores não são apenas informantes, mas narradores que organizam suas vidas coletivamente e que os elementos fantásticos do mundo mítico fazem parte das atividades sociais que eles desenvolvem¹¹.

Por esse motivo as entrevistas foram conduzidas no formato de diálogo, logicamente que elas tiveram um direcionamento bem definido: as narrativas míticas. Mas, no decorrer das conversas, a vida dos narradores estava bastante presente¹², por isto o modo mais intuitivo de fazer as entrevistas tornaram-nas mais *dialógica*, no sentido da existência de um diálogo aberto, com alternância dos turnos, menos mecânica (ALBERTI, 2005, p. 102; PORTELLI, 2001, p. 10; OLIVEIRA, 2006, p. 23). Nesse caso, a procura por padrões que nos dariam um modelo correto de entrevistar não se aplicariam de forma mais completa para nossos encontros e as narrativas seriam esquecidas ou silenciadas¹³, perdendo a relação que elas estabeleceriam com as práticas sociais. Desta maneira que modelos abertos de entrevistar permitem “evitar ser inquisitivo e de minimizar a presença do gravador” (THOMPSON, 2000, p. 48) que mesmo discreto, formaliza as visitas.

Os narradores da nossa pesquisa, como um todo, sempre me foram indicados ou apresentados por moradores locais: como o caso da Elda Sousa que me apresentou sua sogra, dona Josefa Sousa; ou Agnelo Melo Neto que me levou para conversar com seu pai e com seus conhecidos do Montenegro; e dona Edilene de Aviz que me apresentou a seus pais e amigos em Taperaçu Campo.

Assim, em meio a tantos narradores que renderam muitas viagens e horas de gravações, a história oral não foi um fim buscado por este pesquisador quando estava em campo, mas antes, como complementa Delgado (2006, p. 16) um meio para se obter algo, um caminho que me conduziu à produção de conhecimentos que estavam no outro.

A persistência pela verdade dos fatos, além de revelar certo cientificismo, que está presente na produção acadêmica, principalmente na área das humanas, como uma maneira de se chegar a uma ciência *pura* capaz de responder objetivamente os fatos narrados, me fez refletir acerca de uma abordagem mais subjetiva, para admiti-la precisei abandonar a cientificidade na pesquisa e considerar a evidência não apenas como a ocorrência de algo, mas como fonte que esconde *uma* realidade. Como alcançá-la? Talvez isso não seja possível e nem

¹¹ Nesse trabalho será utilizado as seguintes categorias: narrativas orais míticas ou sobrenaturais; para se referir às histórias com personagens do mundo sobrenatural.

¹² Como exemplo, o morador que chamamos Thião, no tópico quatro, é um nome fictício, pois reservamos nesse trabalho a identidade desse senhor por ele, segundo alguns, virar matintaperera e outros bichos.

¹³ Como observamos, a presença de dois narradores facilita a lembrança dos fatos (vividos ou não), caso contrário eles podem simplesmente esquecê-los. Diferente de silenciá-los por não se sentirem a vontade para narrá-los, como foi o caso do seu Thião que, por ser acusado de virar bicho na comunidade, chegou a dizer que não conhecia história alguma quando o indaguei no Porto da Mangueira acerca das histórias da matintaperera.

mesmo é o aspecto mais relevante desse trabalho, pois existem sempre possibilidades de aproximação (VASCONCELOS, 2005). Isto pensando o meu objeto como um fenômeno, ou seja, como uma “aparência sensível que se contrapõe à realidade, podendo ser considerado manifestação desta, ou que se contrapõe ao fato, do qual pode ser considerado idêntico.” (ABBAGNANO, 2007, p. 436), ou como escreve Oliveira (2006, p. 24), acreditar na neutralidade fetichizada “pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver em uma doce ilusão”.

Essa discussão é pertinente por considerar que o caso narrado, como uma ficção, representação de uma época que se situa completamente como *invenção*, que aparenta ser uma criação deslocada da realidade histórica e social, mas que se dá como uma representação completamente pautada em padrões plausíveis de um acontecimento *real*. Por esse motivo as narrativas orais míticas criam aproximações com a realidade que representam, nunca a própria realidade. Esse texto oral perpassa pelo prisma da ficção, pois o compreendo como uma das representações de um fato, de um acontecimento. Não obstante, o próprio pesquisador não consegue descrever os acontecimentos como ocorreram, ele escreve a partir de aproximações bem acabadas e enxameadas com suas impressões, pois “toda leitura seria, desse modo, interpretação, e portanto *invenção* de um texto virtual elaborado pelo leitor no ato de ler”. (VASCONCELOS, 2005, p. 20, grifo do autor).

Acerca dessa mediação entre o fato, como uma invenção do pesquisador, Geertz (1989, p. 25-26) propõe que a sociedade pode ser interpretada da mesma maneira que o hermeneuta interpreta o texto literário, sendo que a sociedade passa a ser vista como um objeto de estudo passível de leitura e exposto pelo pesquisador como uma ficção que, por sua vez, cria sobre a realidade dos acontecimentos outras interpretações. Nesse sentido, penso as narrativas orais de Taperaçu Campo como “ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento”, são verdades possíveis.

A sensibilidade do olhar, do ouvir e do escrever deve ser seguida de uma problematização que acompanha os passos do pesquisador no campo e, posteriormente, no gabinete (OLIVEIRA, 2006, p. 18), ou, como salienta Brandão (2007, p. 12) da vivência por meio de uma intensa troca de impressões, informações, valores culturais, modos de se relacionar com o diferente (ou não tão diferente), coloca a sensibilidade do trabalho de campo, sobretudo, como uma experiência de vida *com* o outro. Essa experiência, de alguma forma, se reflete nas narrativas orais de seres sobrenaturais.

Como esse trabalho lida com as narrativas míticas (ou sobrenaturais) que circulam oralmente pela comunidade Taperaçu Campo, para a análise dos textos orais, posteriormente traduzidos para o texto escrito (transcrição grafemática), adotamos a orientação metodológica de Fernandes (2005, p. 162-163; 2007, p. 11-12) de diferenciação dos textos que procedem de *ethos* distintos: cultura escrita e cultura oral. Quando a fala do pesquisador surge na transcrição, entendemos, como ressalta Fernandes, que esse discurso revela uma estrutura “da cultura acadêmica escrita”, por isso essa distinção no texto transcrito deve sinalizar dois saberes: o da ciência e o da experiência (Id., 2005, p. 162; 2007, p. 12). Para garantir essa distinção, ele sugere a utilização da fonte padrão para os trabalhos acadêmicos, Times New Roman, e, para as transcrições, uma fonte mais cursiva que revele as marcas da mão nos traçados, “mais próximo do corpo, como a voz”, selecionei a *Californian FB Cursiva* que, além da marcar a performance da narrativa, conserva o mesmo tamanho e espaçamento, o que “oferece uma melhor visualização na leitura e garant[e] uma equidade no ‘espaço’ que compete a cada discurso” (Id., 2007, p. 12).

Utilizo o termo narrador por concordar com as observações de Fernandes (2005, p. 159) de que o “interlocutor do pesquisador não presta uma mera informação, pontual, que depois pode ser descartada ou recortada; ou mesmo que o narrador seja um ‘bate-paus’ ou alcaguete”. Ele é “um ser histórico, que narra a sua experiência como participante de um contexto amplo” que, em meio aos eventos míticos/sobrenaturais, ele assume ou nos apresenta o sujeito que executa ações, pois “quem narra, na estrutura narrativa, nada mais é do que o narrador” (Id., 2005, p. 159). Não é somente uma informação que ele compartilha, é sua vida. E a experiência, na história, só pode ser do narrador, é por meio dele que tomamos consciência dos acontecimentos, independente da categoria que ele assuma (autodiegético, homodiegético ou heterodiegético¹⁴), sem as experimentações dele, o enredo não seria construído.

1. 3. A DIVISÃO DO TRABALHO EM TÓPICOS

Assim, no segundo tópico, “A matintaperera nas representações escritas”, seguindo os estudos que foram realizados acerca da religiosidade, cultura e credence popular, observei que o mito da matintaperera tem uma origem¹⁵ indígena (EVREUX, 1874; TOCANTINS, 1877; VERÍSSIMO, 1887; MÉTRAUX, 1979) e era o resultado de um processo ritual

¹⁴ Mais acerca desse tipo de narrador, Cf. Genette (1972).

¹⁵ Não fecho categoricamente esta proposta, pois *origem* apenas indica neste texto que, com base na minha interpretação, é nesta sociedade que o mito surge pela primeira vez.

xamânico: o pajé ou espíritos transformando-se em ave, cujo objetivo é transitar entre o mundo dos vivos e dos mortos. Esse aspecto do mito atribui uma característica peculiar a esta narrativa, a migração que aconteceu em relação ao gênero do protagonista, em vez do xamã homem, é a mulher curandeira que transforma seu corpo. Passo por uma intensa revisão bibliográfica e percebo que o caminho percorrido por esse mito na tradição oral, cruzou com saxis e curupiras para, atualmente, ser o resultado de uma acusação que algumas mulheres sofrem, geralmente por serem curandeiras (VILLACORTA, 2000)¹⁶ ou bruxas (FARES, 1997), de transformar-se em bicho.

No tópico “Uma bruxa em Taperapu Campo ou representação malfazeja do feminino?”, por conta da ocorrência de um número superior de narrativas com matintas *fêmeas* para as de matinta *macho* em minha pesquisa, esboço um percurso histórico da imagem construída acerca da mulher com base nos textos de Beauvoir (1961), Muraro (1991) e Barros (2001), com a finalidade de situar a polarização que acompanhou a história da humanidade em relação à crença masculina em uma mulher virtuosa e, por fim, maléfica. Esse percurso histórico culmina com o surgimento da bruxaria/feitiçaria pautada nas considerações de Delumeau (2009), Evans-Pritchard (2005) e Ginzburg (1988, 1989, 2012). Com as leituras para esse tópico, percebo que a exclusão, com base no discurso misógino, não se deu exclusivamente por se tratar de mulheres (uma vez que homens foram queimados nas fogueiras da Santa Inquisição acusados de bruxaria), mas por serem sujeitos socialmente marginais, o caso se acentuava quando esses indivíduos eram mulheres pobres e solteiras.

O tópico “perspectivismo indígena e sacrifício-dádiva no mito da matintaperera” tem sua importância por conta de duas inquietações: metamorfose de gente em bicho (transformação em ave); e o oferecimento do café ou do tabaco à matinta para que ela deixe de assobiar entregando o que ela deseja, ou oferecendo para conhecê-la. Quem explica a transformação, acatada nesse trabalho, é Viveiros de Castro (2008, 2011) com o conceito de perspectivismo ameríndio que se trata, grosso modo, em se colocar no lugar do outro, e esse outro, para os indígenas, são os animais ou os espíritos, ou seja, aqueles que não são humanos. As observações do antropólogo referem-se ao xamanismo e, especificamente, à possibilidade do pajé intercambiar seu corpo. Assim, o perspectivismo propõe uma questão base: todos os seres são, na sua essência, humanos, somente os corpos que os distinguem. Na

¹⁶ Para Villacorta (2000) e Motta-Maués e Villacorta (2008) esta mulher que se metamorfoseia na matintaperera é o resultado de uma alcunha pejorativa que a exclui da pajelança em Itapuá (PA). Esta ideia de exclusão social, a partir de uma interdição por desempenhar uma função masculina na economia do xamanismo ou pajelança paraense, é muito bem detalhada na dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA por Villacorta (2000) e discorrido também em Motta-Maués e Villacorta (2008).

mesma medida em que a matinta é gente, apesar da forma externar uma aparência não-humana, por dentro, todos a reconhecem como uma pessoa.

Ainda acerca desse tópico, temos que o sacrifício é posto com base na seguinte questão: a matintaperera requer algo para manter sua existência, a relação com o outro intermediada pelo café, tabaco, peixe etc. Discorro que, a existência da ave mítica só é possível caso seja mantido esse contato com o humano, nesses termos, o *Mesmo* se dá a partir do *Outro*, é o que observo no perspectivismo: a relação é sempre entre o humano (posição de sujeito) e o não-humano (posição de objeto), cria-se a relação predador-presa, pois configura-se como uma dependência de correspondente. Por assim dizer, o oferecimento, do café ou do tabaco, é a manutenção de laços sociais com os avizinados, pois não se oferece café apenas à ave que perturba o sono (convite à quebrar o desjejum), também convidam os amigos que ali surgem nos primeiros momentos do dia, tal qual a matinta. A questão da dádiva dialoga com o retorno proporcionado pelo sacrifício. Caso seja prometido café, a entidade interrompe seu canto e anuncia uma visita na manhã seguinte. Quando a promessa é cumprida, uma aliança é firmada, garante-se o sossego e a confiança em conhecer a identidade humana por detrás do animal: a matintaperera de Taperaçu Campo.

2. “O senhor queria assim, o seguinte, da matintaperera como era na antiga, né?”: A MATINTAPERERA NAS REPRESENTAÇÕES ESCRITAS

Há ruídos, vozes e murmúrios estranhos / povoando a solidão da selva misteriosa... /
É a oração das almas dos pagés ou os borés / soprados pelos espíritos dos guerreiros
/ ou o canto das virgens índias a Rudá / deus do amor, ou os gritos do Anhangá.
(Sindulfo Barreto Filho¹⁷)

2. 1. OS PRIMEIROS ENCONTROS COM A MATINTAPERERA

Nos traçados da pesquisa bibliográfica e na abertura de novos caminhos por capas e páginas de livros, acabamos nos perdendo por entre corredores, estantes e prateleiras. Foi nesses caminhos da Biblioteca de Borges que encontramos a publicação mais antiga com referência direta ao mito da matintaperera, porém, não se trata da primeira incursão que descortina o mito.

As páginas amareladas e carcomidas, estampadas em uma digitalização inalterável, revelam o mito da matintaperera, em uma publicação de 1877, no texto “Estudo Sobre a Tribo Mundurucu” do padre Antonio Manoel Gonçalves Tocantins, publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). O texto corresponde a uma espécie de etnografia no qual é relatada a saída do religioso, de Belém (PA), em 18 de junho de 1875 para o Alto Tapajós. De acordo com esse escrito, o mito em questão versava acerca da relação dos espíritos de índios falecidos com o mundo dos seres vivos que, segundo o religioso, penetravam nos elementos naturais animando-os e, com isso, provocava as tormentas que destruíam as plantações e deixavam os rios agitados dificultando a navegação e a pesca. Nesse sentido, o padre transparece a crença do nativo na presença de espíritos nas forças naturais, como se contribuíssem para explicar a existência de certos fenômenos naturais que os acometiam.

Nesse caso, a matintaperera (o *matin tapirera*) seria a encarnação do espírito de um índio que, após sua morte, transformava-se em um pássaro para regressar a terra dos parentes vivos. Acreditando nesta possibilidade de retorno do além morte, os indígenas afirmavam¹⁸ que sua comunidade morta praticava as mesmas atividades inerentes aos vivos, como, por exemplo, caçar. É desse modo que o padre Tocantins apresenta a matintaperera como uma ave noturna, entre outras, que emitia um canto assimétrico e que repetia insistentemente seu nome: “*matin tapirera*”:

¹⁷ Citado em Bettencourt (1946, p. 35).

¹⁸ Entenda-se que a descrição é do religioso e não dos indígenas, uma vez que não encontramos registros deixados pelos nativos, a representação aqui é sempre do elemento humano exógeno.

Quando um *Mundurucú* morre, quer seja homem ou mulher, velho, moço ou criança, seu espírito – *biumbê* – vai para outra vida, especie de paraíso, a que chamam *cabi*. O *cabi* consiste em um campo sem limites, no meio do qual ha um *ekçá* bastante grande para abrigal-os a todos.

Às vezes esses espíritos vagam pelo espaço e produzem a tempestade. Outras vezes o espírito do *Mundurucú* baixa à terra, converte-se em *matin tapirera* para caçar durante a noite. Em todo o valle do Amazonas ouve-se com effeito durante a noite o canto descompassado de uma ave nocturna, que parece repetir continuamente estas vozes: *matin tapirera*. (TOCANTINS, 1877, p. 116)

Ao que tudo indica, não existe nessa descrição a possibilidade de, em vida, ocorrer algum tipo de metamorfose indígena naquele pássaro noturno, a relação era própria dos espíritos que habitam o paraíso dos nativos, o “cabi”. Observamos, nesse estudo acerca dos indígenas do norte do país, como a relação com os animais estava entranhada pela essência dos seres humanos¹⁹, uma vez que a ave era apenas o invólucro que guardava o espírito, sendo esse a real substância do indivíduo por ser imutável, o corpo vem constituir apenas uma capa que protegia a propriedade primeira do sujeito, daí o nativo ter a liberdade de permutar seu corpo após a morte.

Outras páginas amareladas pelo peso do tempo trazem para esse escrito uma avezinha que despertou curiosidade em outro religioso, um francês, quando estava de passagem pelos rios brasileiros. No texto de Yves d’Evreux, que alude a sua viagem ao norte do Brasil, desta vez ao Maranhão dos anos de 1613 e 1614, cuja publicação²⁰ data de 1874, encontra-se uma passagem que coloca o pajé²¹ como o apto a transitar entre aquele mundo habitado exclusivamente pelos “biumbês” e o mundo próprio dos vivos, isso confirma o religioso francês: “tinhamos nós ocasião d’admirar a forma e a maneira de proceder dos Pagés ou Feiticeiros, que occupam entre os selvagens o lugar de Mediadores entre os espíritos e o resto do povo, e são os que hão adquirido maior autoridade por suas fraudes”. (1874, p. 253).

Aparece no texto de Evreux uma espécie de julgamento a respeito do modo como o pajé lidava com o sobrenatural²² e sobre alguns predicados positivos que lhe eram atribuídos, dentro da comunidade indígena, por conta dessa relação mítica que ele mantinha como os espíritos o que desagradava ao representante da igreja, principalmente pela cura que aquele

¹⁹ Essa essência corresponde à alma como substância própria dos humanos.

²⁰ Também pelo IHGB.

²¹ Villa Bôas (2000, p. 40) faz uma diferenciação sensível entre pajé e feiticeiro com base em sua experiência com os indígenas da Região do Alto Xingu. Para o antropólogo “enquanto o feiticeiro é uma espécie de mago ou bruxo, o pajé constitui o elo de ligação entre o sobrenatural, e a aldeia”. Assim, para este trabalho o primeiro é utilizado como sinônimo do segundo sem prejuízo de sentido que o termo pajé denota: mediador entre as *coisas* naturais e as sobrenaturais.

²² “No ritual indígena, os caruanas eram invocados ao som de maracás e por entre a fumaça dos tauaris. Assim atuavam sobre os pagés recomendando-lhes a melhor solução para suas consultas. Representam, ainda, o papel de oráculos selvagens e invisíveis” (ORICO, 1937, p. 58). Note-se que tauari é uma “planta da família das lecitidáceas, cuja casca serve como mortalha de cigarro.” (CUNHA, 1989, p. 287).

realizava permitida pela afinidade mediúnica, uma vez que ele desempenhava um trânsito entre os sujeitos enfermos da tribo e os familiares mortos com a finalidade de curá-los.

Essa modalidade de cura, exercida pelo pajé, nos permite identificar os grupos de espíritos que interferiam diretamente na vida dos nativos: os espíritos bons (Apoiaueué) e os espíritos maus (Uaiupia), que o padre insistia em traduzi-los como anjos e diabos (Ibid., p. 249). Assim, os “Apoiaueué” eram os responsáveis pelas chuvas que favoreciam as plantações, constituindo aquele grupo que não causa distúrbios aos indígenas nos bosques e chegava a oferecer companhia e proteção aos franceses, esses eram espíritos bons cuja amizade deveria ser cultivada por trazerem conforto para a tribo. Como antagonistas desses “anjos nativos” estavam os espíritos maus, os chamados “Uaiupia”, liderados diretamente pela divindade grafada pelo padre de Jurupari (esse descrito pelo capuchino como uma espécie de anjo decaído, semelhante ao Lúcifer da tradição judaico-cristã²³). Assim eram esses espíritos malfazejos que impediam a chegada da chuva no tempo certo, obstaculizavam a germinação do grão, impediam a boa colheita no ano, eram os “Uaiupia” quem maltratavam os nativos, fazendo-os adoecerem e, ainda, os assombravam nas matas.

Era por meio dessa relação com os espíritos que Jurupari firmava parceria com outros animais para atormentar a vida dos indígenas. Entre os seres da mata, o padre menciona também certos pássaros que comungavam dos mesmos predicados maléficos desse Lúcifer nativo. O religioso francês não nomeia claramente a ave agourenta que, segundo ele, era desprovida de excelente canto, como as demais, já que, possuía “um piado queixoso, enfadonho, e triste, que vivem sempre escondidos, não saíndo dos bosques, chamados pelos índios *Uyra Jeropary* <<passaro do diabo>>”. Ele descreve que os diabos (entenda-se Jurupari) conviviam constantemente como essas aves de hábitos noturnos, mantendo até relações sexuais com as mesmas e, ainda, “quando põem é um ovo em cada lugar, e assim por diante, que são cobertos pelo diabo, e que só comem terra”. (EVREUX, 1874, p. 250). Essa espécie de ave notívaga acompanhava esse deus das matas nortistas como se fosse um xerimbau²⁴.

Na explicação da nota 99, da página 250 (Ibid., p. 409), Ferdinand Diniz esclarece que bem antes de Evreux, Lery já havia ressaltado o aspecto sinistro de certas aves para os indígenas, especialmente o “Macauhan”, pois essa espécie de ave emitia uma melodia deprimente, concordando com o frade francês, quando afirmava que essa espécie falconídea

²³ O padre João Daniel (2004) ao visitar os rios amazônicos identifica outro diabo: o Curupira.

²⁴ Espécie de animal de estimação, também chamado de xerimbabo.

fazia parte da crença entre os nativos a respeito dos pássaros com dons proféticos, aqueles mensageiros das almas. Diniz continua explicando que

O nome deste passaro respeitado é escripto em portuguez *Acaúan*, e também *Macauan*: nutre-se de reptis, e não tem esse aspecto sinistro, que lhe dá o nosso bom Missionario.

Tem a cabeça muito grossa em relação ao corpo, é côr de cinza, o peito e o ventre vermelhos, azas e cauda negras com pintas brancas. Pensa hoje em dia a maior parte dos indios, que a missão deste passaro é anunciar-lhe a chegada de algum hospede. Consulte-se sobre o *Acaúan*, Accioli, *Corographia Paraense*, e Gonçalves Dias, *Diccionario da língua Tupy*. Martins na palavra *Oacaoam* diz ser o Macagua de Felix de Azara. Falco (herpethocheres).

Acerca da relação entre a pajelança, os espíritos dos mortos e as aves visagentas²⁵, observamos em Thevet²⁶ (1944, p. 217-218) uma descrição do ritual indígena na qual o pajé se reserva em uma oca para invocar os espíritos (que o frade os rotula de malignos). Para esse transe mítico, o pajé deveria se recolher em uma palhoça que nunca havia sido habitada por outro indígena antes de sua chegada, esse espaço deveria ser forrado com uma rede branca e limpa, os alimentos deveriam ser transportados para o local da cerimônia juntamente com cauim²⁷ produzido por jovens de dez a doze anos e, somente, depois de lavado com água servida por uma dessas meninas²⁸. A purificação do pajé se completaria com a abstinência sexual pelos últimos nove dias que antecederiam o ritual. Somente após essas ressalvas é que esse líder religioso estaria pronto para se recolher e, solitariamente, receber os espíritos, cuja

invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimônias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espirito acaba por chegar, silvando e assobiando (como dizem). Afirmam mesmo alguns indios que esse espirito apparece, em certas occasiões, na presença de toda a gente. Ninguem o vê, mas todos percebem qualquer coisa semelhante a um ruído ou uivo. Ao que todos exclamam, a uma só voz: – *Rogamos-te dizer a verdade ao nosso propheta, que te aguarda lá dentro*. (grifo do autor). (THEVET, 1944, p. 218).

Nessa descrição, a presença desses espíritos era anunciada: silvando e assobiando. O frade aproxima o caráter mediúnico do pajé às características ornitomórficas dos espíritos. Estas entidades, que incorporam no líder religioso dos nativos, são chamadas também de “houiulsira” (THEVET, 1944, p. 18). O professor Estevão Pinto explica, em nota da página 218, que esse termo pode ser confrontado com as palavras “andirá” (morcego) e “guirá” (pássaro) e mesmo com o “uyra Jeropary” (pássaro de Jurupari) citado por Evreux, pois “Os tupinambás temiam muito certa espécie de pássaro, que Métraux identifica com o *matim tapirera* (*Cuculus cayanus* L.). Afirmam os mundurucus que é sob esta forma que os mortos

²⁵ Entes que despertam medo por conta, em grande parte, de suas aparições noturnas.

²⁶ Estevão Pinto descreve que a chegada do frade à baía do Rio de Janeiro aconteceu em 10 de novembro de 1555 e em 31 de janeiro de 1556 ele deixa a Baía de Guanabara levado por Bois-le-Comte (THEVET, 1944, p. 15), saindo sua primeira impressão no mesmo ano da chegada do frade à França, em 1557.

²⁷ “Espécie de bebida preparada com a mandioca cozida e fermentada”. Aurélio Eletrônico.

²⁸ Ressaltando que elas deveriam ser virgens.

vêm caçar na terra”. Complementa afirmando que “O *matinta-pereira* é, realmente, uma ave da família dos cuculídeos (*Tapera naevia*, L.), talvez parente da alma-de-gato (*Piaya cayana*, L.)” (Ibid., p. 218).

Métraux (1979) recupera o que diziam os padres Evreux (1874, p. 253) e Tocantins (1877, p. 116) acerca da crença indígena, como foi visto, em certos aspectos míticos de algumas castas de aves noturnas, que Métraux (1979, p. 56-57) identifica como sendo a “matim tapirera”. Para os tupinambás, essa ave exercia o papel de “mensageira dos parentes já falecidos e seus trinados eram interpretados como ordens do além-túmulo”, nesse sentido a matinta era vista como “uma encarnação dos espíritos dos mortos”. Para os guaranis certas aves agourentas vinham das “terras de seus ancestra[is]”. Aliás, o caráter do entre-lugar marcado pela matinta ganha importância nesse estudo, a respeito da religião dos tupinambás de Métraux, pelo fato de certos animais adotarem comportamentos que os diferenciam dos animais “comuns” demonstrando que são encarnações de espíritos humanos, isso direciona a discussão para o perspectivismo²⁹. Por ora, convém destacar o animismo³⁰, que circundava a crença indígena, era resultado de uma relação muito próxima entre os indígenas e certos animais que ocupavam um espaço comum entre eles, isso implicava nos comportamentos animais³¹ influenciando a organização dos nativos (AMORIM, 1926, p. 775), sempre quando o indígena enxergava naqueles um comportamento que poderia ser seguido.

Lembramos como o discurso religioso dos padres, a respeito da cultura indígena, se revestia em uma tradução belicista, ou seja, em uma fala investida de autoridade por aquele que a emitia. Não identificamos, nesse ponto, que eles reconheciam a cultura do outro como uma cultura distinta, peculiar, os frades absorviam esse outro, sem pensar a alteridade, por meio de uma espécie de colonização da mentalidade nativa, a partir da cultura judaico-cristã, que se entremeava na religiosidade indígena. Assim, o modelo de assimilação cultural, defendido por Darcy Ribeiro (2006), se aplicava à atitude desses religiosos, já que, incorporando a crença indígena, a religiosidade católica suplantava o contexto mítico do nativo, prevalecendo a cultura exógena em detrimento da endógena, constituindo uma das mais agressivas formas de colonização cultural, pois não permitia refúgio para que o sistema religioso autóctone se resguardasse contra a inserção do outro modelo religioso que adentrava no pensamento local.

²⁹ Este conceito proposto pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2008, 2011) será estudado mais detidamente no quarto tópico.

³⁰ Quando os animais e elementos da natureza são investidos de características humanas justamente por possuírem uma alma (MÉTRAUX, 1979; AMORIM, 1926).

³¹ Que podem ser verificados nos mitos que organizam as relações sociais ou explicam as condutas seguidas na tribo.

Verificamos, também, que nas falas de Thevet, Tocantins e Evreux a superstição dos indígenas, a respeito das aves visagentas, persistia quando esses religiosos descreviam as espécies notívagas sempre como mensageiras ou próprias de um mundo fantasioso, que se opunha ao vivido cotidianamente pelos nativos, seja como auxiliar do deus das matas, o Jurupari, seja como encarnação dos espíritos emissários, o “matin tapirera”.

Em vista das considerações desses religiosos, consideramos que os indígenas, do século XVI, já acreditavam na existência da matintaperera como uma entidade do entremeio no sistema religioso da época, pois o diálogo entre Thevet (1944, p. 217-218) e Evreux (1874, p. 250) deixa evidente a relação desse trânsito das almas dos guerreiros e parentes com os demais viventes locais. Esta proximidade dos pássaros noturnos que não cantavam, mas que piavam queixosamente “e que só comem terra”, evidencia este hábito alimentar do pássaro do Jurupari, na cantiga registrada por Veríssimo (1883, p. 206-207): “Matinta Pereira/ Papa-terra já morreu:/ Quem te governa sou eu”, revelando a presença da matinta bem antes da visita dos missionários às terras amazônicas.

2. 2. ASPECTOS COMUNS ENTRE A MATINTAPERERA E O SACI-PERERÊ

Retornando às crenças e tradições amazônicas, o intelectual de Óbidos³² coloca a “Matin-tapêrê” como uma das divindades tupi mais cultuada pelos indígenas, e que gozava do mesmo respeito e medo que os nativos nutriam pelo Jurupari e pelo Curupira. E, de certa maneira, ele criticava o modo dessas divindades das matas serem comparadas às entidades católicas. Constata-se, também que, em Veríssimo, as feições dadas à matintaperera são mais próximas da imagem que é feita na atualidade de outro mito brasileiro: o saci-pererê. Esse estudioso é um dos primeiros a perceber a proximidade da ave nortista com o negrinho capenga do Centro-Sul do país, isso porque

segundo uns, o Matin-tapêrê é um tapuinho, de uma perna só, que não evacua nem urina, sujeito a uma horrível velha, a quem acompanha as noites de porta em porta, a pedir tabaco. A influencia estrangeira, e sem duvida portuguesa, pôs-lhe na cabeça um barrete vermelho e confundio-o com os “pesadelos” da grande corrente mythologica indo-germanica, representando-o como tal. Quem na lucta nocturna conseguir arrancar-lhe o barrete, terá conquistado a felicidade. A velha que o acompanha canta, na toada d’um passarinho a que me vou referir, esta canção, que não compreendo, mas que deve evidentemente ser o resto de um mytho:

Matinta Pereira,

Papa-terra já morreu:

Quem te governa sou eu. (VERÍSSIMO, 1883, p. 206-207)

A matinta, nessa perspectiva, deixa de ser ave para tornar-se um tapuio negro e pernetta que serve de companhia a uma velha, que o mantém como seu xerimbabo, ou seja, a

³² José Veríssimo Dias Matos.

matintaperera confunde-se com o saci-pererê. Observamos essa mesma relação entre esses dois mitos em Ferreira (2007, p. 117), que complementa Veríssimo ao descrever o saci como pertencente à família dos “Cuculídeos. Ente fantástico da mitologia brasileira; as ‘si; ‘olho doente’”. Que, por outro lado, Stradelli (1929, p. 636) também já havia mencionado que o saci estava relacionado a um pássaro, esse estudioso especifica que o tipo da ave pertencia à “casta de pequena coruja” e que era nomeada de saci pelos gritos constantes emitidos durante a noite. E, na mesma discussão da matintaperera, Stradelli confirma que os pajés se transmudavam nesta coruja para voarem com o intuito de praticarem o mal, dessa forma, sempre agouravam aqueles que não lhes agradavam e prenunciavam desgraças aos demais que os ouviam nas noites insones³³; Cunha (1989, p. 209) corrobora com essa discussão definindo a matintaperera apenas como uma variedade de coruja.

Não obstante, a relação única entre àquele negrinho pernetta com essa ave melancólica já não existe, segundo as pesquisas de Stradelli (1929, p. 636), uma vez que o mito originário desses dois seres da mitologia brasileira

já não é o mesmo. No Rio Grande do Sul é um menino de uma perna só que se diverte em atormentar á noite os viajantes, procurando fazer-lhes perder o caminho. Em S. Paulo é um negrinho que traz um bonet vermelho na cabeça e frequenta os brejos, divertindo-se em fazer aos cavalleiros que por ahi andam toda a sorte de diabruras, até que reconhecendo-o o cavalleiro não o enchota, chamando-o pelo nome, porque então foge dando uma grande gargalhada.

Stradelli propõe que há uma cisão entre o mito da ave matinta e da ave saci, conferindo às matas nortistas o local de pouso da matintaperera e ao Sul e Sudeste do país, o espaço de trânsito do saci-pererê.

Temos que saci-pererê compartilhava dos mesmos atributos da matintaperera. Primeiro por se tratar de uma ave com um canto que arremedava seu nome, segundo por essa ave acompanhar uma pessoa como que fadada a ser companhia, e terceiro por ter relações semelhantes com o pajé, da mesma forma como a matintaperera mantinha na descrição de Tocantins (1877, p. 116). Lembrando que Stradelli (1929) e Cunha (1989) concordam que a matinta seja uma espécie de coruja por conta de seu hábito noturno e de sua presença sinalizar mau agouro.

Cascudo (2001, p. 610) situa o mito do índio pernetta entre o final do século XVIII e início do século XIX, afirma ser conhecido também como: matintaperera, maty e saci-pererê. Em uma de suas versões, ele corresponde à assombração ou visagem que se predispõe a assustar as transeuntes, também converge a informação dele acompanhar uma velha e de emitir um piado que reproduz seu nome, além de assumir a forma ornitomórfica. Anísio

³³ Caráter mediúnico do saci tal qual observado na matintaperera.

Mello (1983, p. 61) não discorda dessa relação da matintaperera com o saci, pois, no Rio Grande do Sul, o saci-pererê sofreu variações na pronúncia quando foi assimilado pelo *civilizado*, passando a ser chamado de: matinta pereira, mati taperê e matinta perêra, e conservava na sua característica a semântica que seu nome sugeria: “mati” (assombração) e “Pererê” (endiabrado, endemoninhado, travesso, irrequieto). Nesse sentido, o valor “trickster³⁴” acompanha essa entidade até ela se bifurcar em narrativas completamente distintas ancoradas em um passado comum.

Veríssimo (1883, p. 207) não descartava a existência de uma ave amazônica que emitia um canto “triste e monotonamente o seu assobio fino, na mesma toada do Matintapêrê”, contudo ele não afirmava categoricamente que fosse essa ave a origem do mito, não obstante “a sua existencia ainda hoje justifica a persistencia d’ella, pois que si ouvem o passarinho por horas mortas, fazem-lhes os esconjuros christãos: Cruz! Credo! benzem-se, e dizem que ‘é o Matintapereira’”. Ainda nesse autor, encontramos uma discussão mais acurada acerca dos aspectos que circundam esta entidade mítica da Amazônia, a matintaperera, quando ele insere, na composição do mito, a imagem de um velho com um lenço em volta da cabeça a pedir tabaco pela comunidade, são evidências e rastros do capuz vermelho do saci, em formato de um lenço, que protegia a cabeça desse velho de semblante nuvioso.

Se considerarmos a existência de uma crença na retirada do barrete/capuz, no sentido de se premiar àquele que o fizer, como recompensa ao estorno daquilo que lhe foi reavido, observa-se uma superstição, no Nordeste, análoga à mesma credice do barrete vermelho do saci de Veríssimo (1883, p. 206) que dará a felicidade àquele que conseguir arrancá-lo, pois Cascudo (2001, p. 328) observa que o sujeito que presenteia outrem com um lenço, a implicação é receber como recompensa outro presente “imediatamente, ou um pagamento figurado, uma pequena moeda, outrora um vintém”, isso porque não é lícito que se dê um “lenço de presente porque se chama lágrima.”, é necessário uma relação de troca, nunca de abnegação completa e desinteressada do artefato que lhe protege a cabeça.

Edelweiss (1979, p. 63) afirma categoricamente existir “dois Sacis: um é *ave*, o outro um negrinho” (grifo do autor), eles parecem ter dividido seu espaço de atuação uma vez que “no Amazonas, o saci-ave é a Matin-taperé que à noite aparece nos povoados, soltando gritos arrepiadores” e que também é receptiva à oferta de tabaco como presente e, quando esse é ofertado, uma pessoa vem recebê-lo e que, via de regra, é uma velha, nesse caso “é a Matin-

³⁴ Termo utilizado para conceituar um tipo lunático da “tradição mítica de grupos indígenas norte-americanos” e que, de aspecto largo, é situado como um personagem “de boas ou más ações, ora atuando em benefício dos homens, ora prejudicando-os”. Essas são as características do saci na cultura caipira com base nos estudos de Queiroz (1987, p. 27).

taperé que vem cobrar a promessa”. Na Região Sul, é o saci-negrinho (saci-pererê) “é um negrinho brilhante como piche, todo pelado, de olhos vermelhos” que provoca estripulias entre os viajantes e desordem nas cozinhas. Esse tupinólogo e historiador também encontra um ponto de convergência entre o saci, a matinta, a curupira e a caopora no gosto que todos eles têm pelo fumo do tabaco.

Temos que o mito sai de seu antro ornitomórfico e se debruça sobre o aspecto antropomórfico, saindo também do aspecto exclusivo do xamanístico³⁵ incorporado pelo pajé indígena e adentrando na credence popular sem, em momento algum, desacreditar a matinta como uma possibilidade de metamorfose do xamã indígena, já que

Em Manáos, o ultimo e já decrépito ramo da tribo ou família d’esse nome, o velho Paulico, ali muito conhecido, disse-me que o *Matin-tapêrê* é um feiticeiro (são suas próprias expressões) que usa uma flauta na qual toca “*matin-tapêrê*”, flauta que o faz voar, e referiu-me ter conhecido um tal Julio que era *Matin-tapêrê* e andava por toda parte, graças a sua flauta – o que não o impedio (a reflexão é minha) de ser preso por cabano e enviado ao Pará, depois do que Paulico nunca mais soube d’elle. (VERÍSSIMO, 1883, p. 207)

Prosseguindo, Veríssimo confirma que “*mati-uatá-peréré*” trata-se de uma onomatopeia do seu canto, “isto é, *Matin* anda gritando”, por isso é nomeada de *matintaperera*. O autor, também, desconhece a completa configuração do mito e, na sua apresentação, trata-se de um personagem “nômade, que anda a gritar, ou o seu assobio de passaro, ou a pedir tabaco, ou na sua flauta”. A flauta aparece como elemento novo, incorporado à narrativa, que não foi encontrado em outras descrições do mito e que muito se assemelha ao poder encantador do Flautista de Hamelin, com a diferença de não causar tragédia e tampouco simbolizar migração ou séquito. Seria, nesse caso, outra relação do pajé com os elementos míticos tão necessários para sua atividade de cura. Por não fazer menção ao além-túmulo, não podemos inferir que sua flauta mágica o permitia transitar entre os mundos dos vivos e dos mortos, como encontramos na descrição de Tocantins, mas é notável, também, a semelhança ao mito grego do deus Pã (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 434).

No verbete que diz respeito à *matintaperera*, Stradelli (1929), encontramos outra definição do que seja o mito com os contornos que ele dá para o mito do saci-pererê. Para esse explorador italiano a “*Matinta perera – Matin pereré*” corresponde a uma “casta de passaro nocturno e ente phantastico.” (STRADELLI, 1929, p. 258). As definições do mito, além de

³⁵ “A palavra *xamã* é originária de um povo siberiano, os tungus. Eliade restringiu o uso do termo aos especialistas religiosos que acreditam, através do estado de transe, entrar em contato com seres sobrenaturais, sejam eles as almas dos seus antepassados ou diferentes tipos de espíritos. Este é o caso da maioria dos líderes espirituais indígenas. A palavra tupi-guarani que, entre nós, designa o xamã é *pai’ê*, grafado em português como pajé.” (LARAIA, 2005, p. 8).

sofrer modificações significativas, retomam elementos descritos pelos padres Evreux e Tocantins, quando assumem, nesse tratado, ares de ave com contornos fantásticos. Nas citações anteriores acerca do mito, a ave não tinha contornos bem definidos, então Stradelli apresenta suas considerações. A ave conserva ares de coruja infausta que aproxima os predicativos agourentos dessa ave com a figura negativa que se vai construindo da matinta, ele também conserva a proposta da oferta de fumo à ave, simbolizada pelo assobio que o ente emite que deve ser compreendido como um pedido e que, quando atendido, sempre é condicionado pela requisição do bem dado por uma pessoa na manhã seguinte, é assim que o primeiro sujeito que chegar pela manhã, naquela residência, “será ele considerado como o Matí”. Isso porque

segundo a crença indígena, os feiticeiros e pagés se transformam neste passaro para se transportarem de um lugar para outro e exercer suas vinganças. Outros acreditam que o Matí é uma **Maáyua**³⁶, e então o que vai á noite gritando agoureiramente é um velho ou uma velha de uma perna, que anda aos pulos. (STRADELLI, 1929, p. 518, grifo nosso)

A matinta, de acordo com Stradelli, é uma coruja e inerente a ela está a relação do indígena com as aves infaustas, o ser não é comum, ele assume aspectos fantásticos, e quem o incorpora, por meio da metamorfose, é o pajé. Percebe-se que essa espécie existe no plano terrestre e o feiticeiro da tribo tem preferência por ela no momento da transmutação mítica, ou o pássaro se dá concomitante com a aparição do pajé, um acaba explicando a existência do outro. Fica evidente que a matinta requer o tabaco, que se torna uma constante nas narrativas acerca desse mito ameríndio. O meio de locomoção da pessoa que possui as habilidades míticas da matinta permanece inalterável (o trânsito é aéreo). O destaque benéfico da matinta, atividade mediúnica para curar seus semelhantes, cambia para o polo maléfico do feiticeiro amazônico, praticar suas vinganças. O mito do saci retorna nessa definição, deixando de ser um tapuio, como o descreve Veríssimo, para tomar as feições de um(a) velho(a).

A crença na coruja, como ave aziaga, encontra ancoragem na tradição popular, isso porque seu canto funesto, quando lançado por cima da residência de um enfermo, é considerado anunciador de uma desgraça. Após o silvo pressagioso, que se assemelha a um pano sendo rasgado, o acamado, em poucos dias, certamente morrerá. A exemplo desta espécie de coruja temos a rasga-mortalha (CASCUDO, 2001, p. 164), e esse estudioso do folclore brasileiro acrescenta:

³⁶ Para Orico (1975, p. 222) a mayua “é a fonte do mal”. Para os indígenas, esse seria um ser voltado para o mal originário “que desencadeava os malefícios, arrastando homens, mulheres e crianças para tremendas provocações”. Este ser em dado momento se multiplicou em vários outros idênticos ao primeiro e, ainda, vivem entre os indígenas.

Pequena coruja alvacenta (*Tyto alba*), de vôo pesado e baixo. O atrito das asas lembra um pano resistente que fosse rasgado bruscamente. Os supersticiosos dizem que a coruja está *rasgando mortalha* para algum doente da vizinhança. Atraída pelas luzes acesas no aposento dos doentes, a rasga-mortalha insiste nos seus vôos e rumores, assustando a todos, como que avisando morte inevitável e próxima. Em Alagoas, é chamada de *graxadeira*. Seu canto é como um rasgar de mortalha. Diz-se que, quando canta sobre uma casa, morre o chefe da família. (CASCUDO, 2001, p. 571, grifo do auto)

Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 293) afirmam ser a coruja a divindade da morte e a guardiã dos cemitérios para muitas comunidades indo-americanas. Essa desconfiança, acerca de algumas aves de aspecto solitário e noturnas, acabou por influenciar Stradelli na aproximação da matinta com essa “*tyto alba*”. Animais notívagos criavam desconfiança nas populações indígenas ao assumirem ares misteriosos, pois à noite tudo é incerto e como seres notívagos voejantes, os pássaros despertam insegurança naqueles que os percebem somente pelo canto. Assim, misteriosos, esguios e de difícil observação, adentram na crença popular como repletos de mistérios.

Cascudo (op. cit., p. 374) não esconde a intervenção de Stradelli na definição do verbete para seu dicionário acerca do mito amazônico da matintaperera e da influência da característica ornitomórfica do saci, mas desconsidera a classificação do italiano quando acrescenta que “o matintapereira não é, realmente, uma coruja, como pensava Stradelli, mas um cuculida (*Tapera naevia*, Linneu), também conhecido como sem-fim e **Saci**” (grifo do autor), ou seja, a ave que dá nome à matinta amazônica também é sinônima do saci para esse folclorista, os dois mitos brasileiros novamente se confundindo na mesma espécie de pássaro visagento.

No entendimento de Magalhães (1960, p. 86-89), o saci é apenas o filho do curupira (ou caapora) e tem a função de auxiliar o pai “na qualidade de *numem viarum* (Marcgrave), ou de ‘espírito dos caminhos’”. O autor acrescenta que no norte do país, o saci recebeu o nome de “*matitaperê*, depois em *matintaperê* e finalmente em *matintapereira*” (grifo do autor). Dessa maneira, conclui Magalhães, o saci é “um hipomito de dupla simbolização: andromórfica e ornitomórfica”, por isso, coube ao Norte o pássaro visagento, também conhecido, segundo esse autor, por alma-de-caboclo³⁷, e para as demais regiões do país “encarnava o *saci* em *curumim* tapuia pernetá, de cabelo avermelhado, sem órgãos para excretar os resíduos da bebida e da alimentação sólida, e, às vezes, com uma ferida em cada joelho”³⁸. Na nota 102, da página 87, Magalhães nomeia o saci também como sem-fim, igualmente Cascudo (2001, p. 374), e explica que, na credence da cultura indígena “dos

³⁷ Não seria esta uma persistência dos predicativos do mito indígena?

³⁸ Essas características do saci muito se aproximam da imagem construída da curupira em Taperaçu Campo.

goitacases, incorpora ela a si as almas dos defuntos” dialogando com a crença dos mundurucus (TOCANTINS, 1877, p. 116) na matintaperera, como pássaro, que habita o entremeio dos espíritos vivos e mortos. A ave dos Goitacazes tem a peculiaridade de ludibriar os caçadores, por indefinir seu local de repouso por meio do canto, que pode ser escutado por horas sem denunciar o sítio do animal, esta particularidade da ave conferiu-lhe um “modo de ser enigmático e juntamente o brado triste deram, talvez, azo a tôda a coroa de fábulas, que nimbam o nome de *saci*.” (MAGALHÃES, 1960, p. 87), confirmando as sonorizações desse protagonista trapaceiro no mito da matintaperera e da curupira nortistas.

Vicente Salles (1971, p. 192) corrobora com a diferenciação entre o mito da matintaperera e o do saci-pererê afirmando que “na Amazônia, é mito ornitomórfico e não andromórfico” e que se aproxima mais do indígena que do africano. A definição mais antiga, para esse autor, é encontrada no Pará e se tratava da “figura de um duende” o “Maty-taperê” muito semelhante ao saci-pererê, possuía apenas uma perna e tinha os cabelos vermelhos, levava sempre na cabeça um barrete vermelho e era “acompanhado de uma velha tapuia ou preta (tatámanha) vestida de andrajos que pela calada da noite, e mesmo de dia assovia dizendo: *Maty-taperê*” (grifo do autor). Salles concorda que essa entidade seja filha do curupira.

Não obstante, Orico (1937) publica o “Vocabulário de Crendices Amazônicas” e a matintaperera repete a definição da coruja stradelliana, incorporada ao mito do saci-pererê, uma vez que a coruja transmuda-se de animal em gente com a finalidade de praticar estripulias entre a garotada, outra evidente aproximação com o *trickster* (QUEIROZ, 1987, p. 24) da cultura caipira³⁹.

MATINTAPERÊRA – I. g. (mati tapere) É a designação de pequena coruja, que goza, entre os nativos, da faculdade de transformar-se em gente e pintar o sete, brincando, ralhando, castigando os meninos vadios e mal criados. No interior, e até mesmo na capital do Amazonas e Pará, a gurizada acredita que a ave solerte ronda as casas pela calada da noite, afim de roubar os meninos travessos ou fazer estrepulias. Oferece-lhe, então, grande quantidade de tabaco, convidando-a a aceitá-lo: “Matintaperera, podes vir buscar a “encomendazinha”. Mau destino está reservado à pessoa que, pela manhã seguinte, é a primeira a entrar na casa em que se faz semelhante convite. Fica encaiporada para o resto da vida, é como se virasse Mati. Todas essas crendices foram herdadas das superstições indígenas e chegaram até nós pelo veículo dos pagés e curandeiros, interessados em arranjar sempre maior numero de motivos para as suas artes misteriosas. (ORICO, op. cit., p. 168-169)

Apesar da descrição acima manter a coruja como símbolo representativo desse mito na crendice amazônica, não descarta sua origem indígena, pois o pajé ou curandeiro continua

³⁹ Ainda a respeito do Saci, Amaral (1976, p. 44) acredita ser este mito brasileiro o resultado de uma mistura dos elementos humanos que formaram a cultura nacional, assim ele possui características do Curupira, caapora, dos negros e dos europeus.

seguindo como elemento invariante desse mito. O tabaco reaparece como elemento de acalanto para a matinta, que, quando convidada a recebê-lo, certamente o requererá, no dia seguinte, sob a forma antropomórfica da entidade. Assim, a primeira pessoa que o pedir, naquela residência na manhã seguinte, certamente será a tal matintaperera da véspera.

De alguma maneira, o mesmo medo que a ave incutia nos sujeitos, por conta da sua soturnidade, inevitavelmente se transferiu para os sujeitos alcunhados de matintapereras, provavelmente por possuírem hábitos idênticos ao do pássaro visageto: misteriosos, solitários ou notívagos. Quando o próprio temor e repulsa pelos pássaros de hábitos noturnos se transferem progressivamente para aqueles indivíduos com hábitos análogos, quando a aura de magia investe essa pessoa, com poderes da metempsicose, política e socialmente de influências na sua localidade, tal comparação inevitavelmente se converte em uma crendice popular que o excluirá socialmente.

Cascudo (1983, p. 102), explicando que, no Norte, não há o mito do saci andromórfico, somente o ornitomórfico, expõe o mito de origem da matintaperera que, como foi visto, é confundido com o pernetá de cachimbo e barrete do Sul do país. Assim, a origem da matinta nortista continua mantendo contato com a cultura indígena, dessa vez pela versão da mitologia da tribo tuxaua. A história discorre acerca de dois irmãos tuxauas muito amados pelo pai e odiados por um tio. Certa vez, os jovens foram convidados a cortarem uma árvore por esse irmão do genitor com a finalidade de fazer um plantio, prontamente os dois sobrinhos concordaram. Quando chegaram à floresta, o tio tentou contra eles, matando-os em seguida. Depois de mortos os irmãos conversando entre si perguntaram acerca do que haviam sonhado, disseram que se lavavam com carajuru. Após essa conversa, eles voltaram para a casa da avó, quando recebidos foram convidados por ela a jantarem, os irmãos advertiram-na de não os servirem porque já não eram gente e sim, espíritos. Com isso se despediram aconselhando-a a respeito dos seguintes cantos: tiucuan! tiucuan! Sinal de que ela deveria correr para se proteger em sua casa. Quando ela ouvir: ti... ti... ti..., ela saberia que o sinal será de algo agradável. Os netos carregavam os olhos vermelhos devido ao sangue de suas mortes. Desde esse dia, os dois jovens tuxauas ficaram transformados em pássaros notívagos, agourentos e misteriosos. Um dos irmãos virou o Uira-Pajé, o que Cascudo traduz como Alma de Caboclo e também Sem-Fim ou Saci. E o outro irmão tornou-se o Mati-taperé. Aves que surgiram a partir de uma tragédia indígena, por esse motivo essas aves promovem desgraças e pavores no mundo. Esse comentário de Cascudo dialoga com a proposta de Magalhães (1960, p. 86-89) em a matinta ser conhecida como o Alma de Caboclo e o Sem-Fim.

Para Stradelli (1929, p. 703), o Uira-Pajé citado acima por Cascudo (1983), é o nome que se dá à ave da estatura de uma pomba “que se encontra sempre no mais espesso da floresta” e trata-se de um “pássaro considerado agourento”. Quando os índios tuxauas sonham, lavando-se com carajuru, encontramos um cipó do qual extraem uma tintura vermelha para se pintarem em dias de festa e, também, caruiuru é o nome do corante extraído daquele cipó, um líquido vermelho-sangue: “Os pajés usam do carajuru, especialmente soprado por elles, em muitas das suas coremonias e pagelanças.” (STRADELLI, 1929, p. 398). Quando grafitado de carajuru essa pessoa chama-se “carajurú da lua” e “não tem medo de nada”, essa tintura no corpo servia como proteção ao portador, pois nenhuma coisa ruim lhe acontecerá enquanto estiver pintado de carajurú; somente coisa mais forte do que o poder dessa tintura poderá ofender o sujeito que leva consigo essa marca no corpo, assim a pessoa “pode arrostar tudo, – não há mal nem doença que lhe entre”.

Barbosa Rodrigues (apud CASCUDO, 1983, p. 103) defende que no sul se encontra a designação para esse mito “Saci tapererá”, enquanto no centro do país “Caipora” e na Região Norte “Maty-taperê”. Ao descrever a emissão sonora desta ave, compreendemos novamente o motivo pelo qual o saci, a matinta, o curupira ou a caipora conseguem fazer os viandantes se perderem na mata. Quando metamorfoseada em ave, esta entidade emite uma melodia triste “ora graves ora agudas, iludem o caminhante que não pode assim descobrir-lhe o pouso”, uma vez emitido um silvo grave, a impressão causada é de proximidade; quando o sibilo da ave é agudo, a impressão é de distanciamento, “e assim iludido pelo canto se perde, leva descaminho nunca vendo o animal”.

Miranda (1944, p. 87), por sua vez, em seus estudos sobre o Nheengatu discorda completamente daquela proposta de Veríssimo (1883, p. 206-207) quanto à classificação da “matintapêrê” ser um *dyplopterus naevius*, não obstante, mantém seus ares de ave agourenta e de canto tristonho semelhante àquele descrito por Evreux que já em 1613 causava medo entre os nativos.

Avezinha que passa por agourenta. O nome imita o tristonho canto. S-t. *Saci-cerêrê*, corr. por muitos em *matintapereira*. Sendo o nome onom. não se pode aceitar a etim. citada por J. Verissimo: *matin-uatá-perêrê*, “*matin* anda gritando”, na qual *perêrê* não nos parece ser traduzível por gritar. O melancólico canto do *matin-ta-pêrê* compõe-se de cinco notas, como de cinco sílabas o nome; ora, contando-se sete nas três palavras propostas, desaparece a onomatopéia. (MIRANDA, op. cit., p. 87)

A descrição da ave que canta seu nome reafirma novamente que se trata de um elemento comum entre a matintaperera e o saci-pererê. Miranda não adentra no aspecto religioso que envolve o mito como fizeram alguns estudiosos já citados nesse trabalho, apenas

sinaliza sua discordância quanto ao proposto por Veríssimo (1883) acerca da enigmática ave amazônica e discorre a respeito das notas que compõem o seu canto.

2. 3. AS TAPEREIRAS NORTISTAS

Teodoro Sampaio (apud CASCUDO, 1983, p. 104) coloca a matinta como uma pequena entidade com fetiche por taperas, pois, “Matií exprime coisa muito pequena, o vulto insignificante. Taperê é taper-ê, que quer dizer – propenso ou dado às ruínas”. Esse ente diminuto ainda corresponde a um “gênio maléfico” que, para Sampaio, se abriga nas aldeias abandonadas e que se coloca a perseguir quem por ela se avizinha.

Cascudo (Ibid., p. 281-282) transcreve, na íntegra, a carta recebida de Ludovico Schwennhagen, em 01 de fevereiro de 1927, acerca das sociedades femininas secretas no Brasil, especialmente aquelas localizadas na Estrada de Ferro de Bragança, Pará. Esse naturalista austríaco propõe o seguinte nome para aqueles que vivem nas taperas: “tapereiras”, isso porque, segundo ele, a terminação *mato/mata* significar em tupi “coisa grande” e *mati* “coisa pequena”. No caso do termo matinta-pereira “o *mati* significa um ente misterioso, nem ave, nem quadrúpede, nem serpente, mas tendo de todos esses alguma coisa; esse ente mora nas ruínas, junto com onças, corujas e cobras”. Foi com base nessa classificação que as mulheres fugitivas, que naquele espaço encontravam abrigo, receberam a alcunha de “tapereiras e mais tarde chamou-as o povo *mati-tapereiras*. Também as mulheres aproveitaram desse nome para espalharem medo e obrigarem o povo a comprar sua tranquilidade por largas dádivas”. Nessas sociedades, encontradas pelo professor Schwennhagen, às margens da Estrada de Ferro de Bragança, essas mulheres possuíam garotos pré-adolescentes que as auxiliavam na obtenção de víveres para sobreviverem, um desses rapazes, em noites sem luar, caminhava rente aos trilhos do trem “dando o grito alarmante e longe-tirado do *matinta-pereira*. O rapaz corre e dá esse grito em curtos intervalos”. (grifos do autor).

Esses gritos, já conhecidos pela população, assombravam as crianças e mulheres que se calavam em seus leitos, o silêncio era a regra, caso contrário o “perigoso demônio” seria atraído para a casa do estrepitoso. O que era comentado no dia seguinte? Que a matinta passara na véspera e “quem queria evitar qualquer sinistro, devia fazer caridade. Também todos sabem que durante o dia chegará uma mulher velha que pedirá tabaco” (Ibid., p. 282). Nessa versão do mito aludido por Schwennhagen, o encontro com a entidade se dá pela descoberta de uma senhora sentada no entorno da residência, se alguém lhe perguntar o desejo, terá como resposta: “Quero tabaco”. O que tudo adverte é que a vontade da senhora

seja logo atendida e, junto com o fumo, que sejam oferecidos alguns alimentos para que ela se satisfaça e não volte a perturbar o sossego da casa com furtos que jamais serão reavidos.

Em José Coutinho de Oliveira (1916, p. 113 apud CASCUDO, 1983, p. 105), a matintaperera não se identifica com as ruínas da tapera de Sampaio (Ibid., p. 104), ela tem preferência pelas “vilas, cidades, povoados, atravessando o espaço com seu grito arrepiante. Não castiga nem persegue quem visita as tapersas. Ninguém sabe onde a Matinta está residindo”. Oliveira descreve que, no Pará e no Amazonas, é comum uma velha possuir o dom de se transformar em matinta e sair gritando pelas ruas das cidades, os moradores que a ouvem logo se apressam em prometer “em voz alta, fumo. Pela manhã uma velha mendiga aparece esmolando. É a Matinta que vem cobrar a promessa”.

Iana Novinsky (1980, p. 232-236) ao pesquisar um grupo de mulheres, esposas “dos pequenos comerciantes, dos artesãos [...], pequenos funcionários do rei [...], mulheres sozinhas, viúvas ou conhecidas como ‘mulheres vagabundas’, que exerciam algumas atividades [...], como tecedeira, vendeiras, alfaiata” no Nordeste brasileiro nos séculos XVI-XVII, apresenta um quadro social da colônia que reproduzia um antro masculino de poder, que não permitia a inserção da mulher em suas deliberações, fazendo com que elas criassem guetos de sociabilidade feminina, um mundo paralelo cercado por “laços de solidariedade e amizade entre vizinhas, amigas e parentes” e que, apesar de demonstrarem as rivalidades existentes entre elas, era notável a formação de espaços que serviam de resistência, ou de alternativa de sobrevivência, feminina ao modelo excludente de uma sociedade que insistia em reproduzir padrões machocêntricos, é essa relação que verificamos nas “tapereiras” de Schwennhagen, um *modo de ser* rejeitado pela sociedade.

Nos escritos de Nery (1979, p. 181), temos uma breve citação acerca da matintaperera: “Ao acordar, durante essas longas noites, um pássaro canta e lança na sua solidão um grito dilacerante e monótono. É o anão manco, ‘Mati-Taperé’, que ainda hoje, amedronta as crianças da Amazônia”. Esta representação da matinta direciona seus predicados também para o mito do saci-pererê e, ao acrescentar que a matintaperera é uma ave noturna de um canto dilacerante, muito próxima daquela variante proposta por Cascudo (1983) e que, para os amazonenses, esse mito propõe um acalanto para seus filhos, metendo-lhes medo ao narrar o piado queixoso do tal pássaro, aproxima-a do grupo feminino que incutia medo nas crianças e mulheres nas residências às margens da estrada de ferro bragantina.

A Dra. Cristina Caldas, em palestra (2013), discorre sobre a relação dos índios kaapó’s com os parentes mortos de seu grupo e nos explica algo curioso a respeito do medo que eles possuem acerca da alma de seus defuntos. Quando um indivíduo falece, nessa comunidade

indígena, uma cerimônia para que a alma desse membro não retorne para a aldeia é realizada. O espaço sagrado para o sepultamento, o cemitério, é reservado em um local muito distante da aldeia, cuja chegada implica adentrar na mata e o traslado que se faz com o defunto é o mais sinuoso possível. A intenção de percorrer caminhos tortuosos é enganar a alma do defunto para que ela não retorne à aldeia, ou à família, por isso, além do percurso irregular, a casa do falecido deve ser queimada e os familiares se transferem para outro recinto. O que resta do antigo lar? Apenas a tapera, as ruínas, que provavelmente serão o repouso desse espírito que almeja a sociedade de seus parentes vivos. Darcy Ribeiro (1996, p. 121) faz o mesmo relato acerca dos kaapo's e acrescenta que a aldeia é abandonada “para fugir à zoeira que o parente vai fazer para amedrontá-los”, tudo isso por que “a morte é um inimigo perigoso e traidor”.

2. 4. A PRESENÇA DO TABACO NO MITO DA MATINTAPERERA

Waldemar Henrique, a partir de 1933, compõe uma série de canções com temáticas de lendas amazônicas, que culmina em 1982 com o lançamento do álbum “O canto da Amazônia”, com a parceria de Alexandre Trik (baixo) e de Helena Maia (piano). O lado A, Lendas amazônicas, traz nessa ordem: *Tamba-tajá* (1934), *Curupira* (1936), *Foi boto, sinhá* (texto de Antonio Tavernard, 1953), *Uirapura* (1934), *Matintaperêra* (1933), *Manha-Nungara* (1935) e *Cobra grande* (1934). Vejamos o que descreve a canção número 5 (a letra é de Tavernard), do lado A desse vinil:

Matintaperêra chegou na clareira e logo silvou / No fundo do quarto Manduca Torquato de medo, gelou / Matinta quer fumo quer fumo migado meloso melado / Que dê muito sumo, Torquato não pita, não masca / Nem cheira, Matintaperêra vai tê-la bonita. // Matintaperêra de tardinha vem buscar / O tabaco que ontem à noite eu prometi: / Queria Deus ela não venha me agoirar / Queira Deus ela não venha me agoirar ah! / Matinta, preta velha mãe maluca, pé de pato / Queira Deus ela não venha me agoirar. // Matintaperêra chegou na clareira e logo silvou / No fundo do quarto Manduca Torquato de medo, gelou / Que noite infernal, soaram gemidos, resmungos, bulidos / Do gênio do mal e até de manhã, bem perto da choça / A fúnebre troça d'um vesgo acauan! / Acauan! Acauan! (WALDEMAR HENRIQUE, 1982)

Waldemar Henrique e Tavernard aclamam os aspectos da matinta amazônica poeticamente nessa canção erudita ancorada na credence popular. Na letra, dois personagens antagonizam: Manduca Torquato e Matintaperera. O silvo da matinta assemelha-se a um acordo tácito entre os amazônicos, pois uma vez escutado o assobio da ave agourenta, logo se apressam em prometer-lhe fumo, já que não oferecendo, ela insistirá no canto agourando o escolhido, renunciando desgraça. Quando Tavernard finaliza a letra da música com a aparição do “Acauan” acaba dialogando com a versão de Cascudo (1983, p. 102) a respeito da tragédia tuxuau dos irmãos que, depois de mortos, transformam-se em matintaperera e

acauã⁴⁰. O compositor paraense também dialoga com a proposta de Orico (1937, p. 169) acerca do pito da ave ser um convite a oferecerem tabaco à divindade.

Lembremos que no nosso estudo, o tabaco surge relacionado à matinta pela primeira vez na descrição do paraense⁴¹ de Óbidos.

Mas, quem será ou o que quererá dizer este *Mati*? Não sei; o que me parece é que a tradução nada tem de inaceitável e que, até certo ponto, se coaduna com as diferentes versões expostas sobre este typo mythico, pois em todas ellas elle é um individuo nômade, que anda a gritar, ou o seu assobio de passaro, ou a pedir tabaco, ou na sua flauta. (VERÍSSIMO, 1883, p. 207, grifos do autor)

A propósito do fumo indígena, Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 855) explicam que uma das funções do tabaco, entre os tupinambás, estava a de “esclarecer a inteligência e de manter aqueles que o usavam *bem-dispostos e alegres*”. A fumaça da planta também era jogada sobre os guerreiros antes deles se deslocarem para a guerra, o objetivo estava em fazer com que eles superassem seus inimigos, recebendo com a fumaça o espírito que lhes conferiam força, “dizia-se, também, que a fumaça soprada sobre um paciente *reforçava a força mágica do seu hálito*” (grifo dos autores). O sumo, da matinta da letra de Tavernard, encontra explicação no suco do tabaco que era derramado nos olhos do aspirante a xamã, para garantir “o dom da clarividência” ao futuro líder religioso.



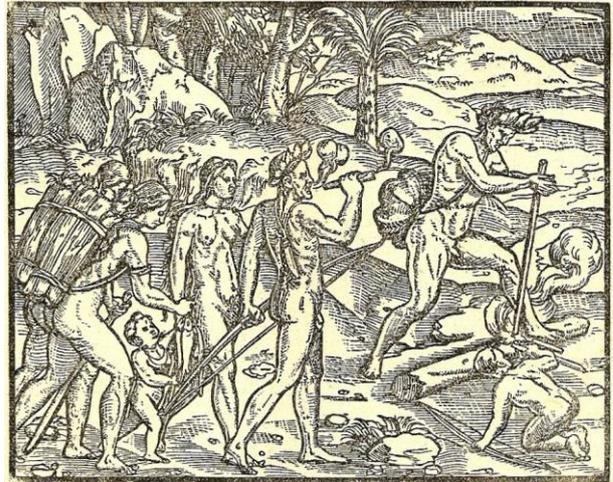
O tabaco é um elemento constante nos cerimoniais xamânicos dos religiosos indígenas. Laraia (2005, p. 08) descreve o ritual “opetimo” (comer fumo) que pretende identificar o jovem que possui o dom de ser pajé. Nesse ritual, os jovens dançam e engolem a fumaça do fumo que o pajé mestre projeta sobre seus rostos, aqueles que passarem mal durante o rito serão descartados em proveito dos outros que “falecerem” durante o processo. Esse falecimento simbólico determina a passagem para o outro mundo, tornando possível o contato com seus antepassados. O fumo requerido pela matinta não é uma exigência sem contornos definidos, ele carrega consigo a tradição das consagrações dos líderes religiosos indígenas e como elemento de uso largo nas reuniões masculinas. É o que observamos na gravura de Staden (MÉTRAUX, 1979, p. 72) que expõe um grupo de homens

⁴⁰ Cascudo não afirma diretamente que um dos irmãos seja o acauã, mas o canto que ele apresenta corresponde ao desse falconídeo.

⁴¹ Esse mesmo texto pode ser encontrado sem alterações em (VERÍSSIMO, 1887, p. 348-351).

tupinambás pitando o tabaco e, possivelmente, debatendo questões atinentes às deliberações da tribo.

O suíço complementa explicando que eram, sem dúvida, virtudes especiais que o tabaco possuía nesses rituais, “sem o que não se poderia explicar o papel das fumigações usadas nessas transfusões de ‘mana’”. Não obstante, o fumo proporcionava ao usuário o esclarecimento da inteligência, daí seu uso nas reuniões da tribo e seu emprego garantir indivíduos saudáveis e alegres. “Os chipaias atribuem ao fumo soprado pelo médico-feiticeiro sobre o paciente o dom de reforçar poder mágico de seu hálito.” (MÉTRAUX, 1979, p. 72).



O tabaco também era conhecido como “petun” entre os nativos brasileiros (THEVET, 1944, p. 197), na nota 01 desta página Estevão Pinto escreve:

No texto, *Petun*. – Outras formas: *pytyma*, *betun*, *bittin*, *petigma*, *petume*, *petim*, *pitima*, *Pitar*, *pito* parece que se originam do nome tupi tabaco (Arthur Neiva, p. 194 sq.). A propósito da etimologia da palavra *petun*, cf. a nota de Valle Cabral (in Nobrega, p. 112). Os petiguaras devem seu nome ao uso do fumo (“Autores há que escrevem *potiguaras*, que vale dizer – comedores de camarões; mas Duarte Coelho, donatário primeiro de Pernambuco, escreveu *pitiguaras* e Antonio Knivet, que viu esse gentio, descreve-o como tendo o hábito inveterado de trazer uma folha de fumo entre o labio e os dentes, donde lhe descia a baba pelo furo do beiço, dahi o nome *petinguara*, que quer dizer *comedor de fumo*” – T. Sampaio, “Os naturalistas”, p. 592).

Esse belo levantamento de fontes acerca da etimologia da palavra *petun*, por Pinto, explica o desejo da matinta de Tavernard pelo sumo do tabaco e o uso comum que se fazia da expressão “pitar o fumo”. Thevet (Ibid., p. 197-198), por sua vez, descreve a singularidade do nativo ao enrolar o fumo em “uma grande folha de palmeira, formando, assim, um canudo da grossura de um círio”, o que Cascudo (2001, p. 92) complementa que “fumar, em tupi, é *pitar*, do verbo *pitéra*, chupar. Decorrentemente, *pito* é cachimbo, e *piteira*, por onde se fuma ou chupa o tabaco: *petim*, *petun*, *pitim*, *betun*. Cachimbo é ainda *petibáu*, de *petim-mbáu*, canudo de tabaco, o tubo de fumar”. Aquele religioso desconhecia a terminologia desse artefato indígena, não obstante, Pinto, na nota 01 da página 198 (THEVET, 1944), diz se tratar da “canguera”, usada tanto para fumar quanto para beber esse fumo.

Na compreensão de Sampaio (1901, p. 119) esse artefato indígena usado para apreciar o tabaco tem a seguinte definição: “canguera, corr. *acan-goéra*, caveira, craneo”, na mesma direção, Ferreira (2007, p. 36-37) esclarece que “Cangoeira” é uma “pequena flauta de osso;

kã'wet, 'osso sem carne'" e "canguera. Ossada", o que Cascudo (2001, p. 92) corrobora ao conceituar o cachimbo tupi como "petim-buáb" com suas derivações "pitinguá e petibáu", também conhecida como "canguera ou cangoera", uma vez que "acang" refere-se a osso "o cachimbo tubular, por semelhar ao osso longo e oco".

Encontramos em Stradelli (1929, p. 595) "peiuuá", como definição de sopro, base dos rituais xamanístico dos pajés, constituindo parte integrante das cerimônias desse líder religioso. O gesto emitido por um sopro na mão fechada e sendo lentamente aberta para determinado local, "mandam aos ausentes, por um simples acto do seu querer, a infelicidade, a doença, a morte". Quando soprada sobre a mesma mão fechada e aberta seguida por um gesto largo, enquanto sopra os cinco dedos, "espalham o máo tempo e desfazem as trovoadas". Quando o rito é realizado sobre a mão aberta, sendo fechado em seguida: "atiram a felicidade e chamam a chuva, quando precisa".

O frade Thevet (1944, p. 298) asseverava que o tabaco suavizava a fome e a sede do fumante e, também, seu consumo era largamente praticado em reuniões masculinas, nas quais eram decididas as deliberações da tribo. No corpo, seu efeito era comparado à sensação provocada pelo vinho do europeu e, se usado em desmedida, poderia causar "suores e frios, produzindo até syncopes". O petun era exclusivo para os homens da tribo, sendo seu uso interdito às mulheres⁴². Almeida (1965, p. 107), mais recentemente, esclarece que, no antro familiar, fumar era uma atividade masculina que denotava "uma espécie de iniciação", quando ao adolescente era permitido fumar na frente do patriarca, esse ato simbolizava "emancipação" ou "maioridade" para os jovens rapazes⁴³.

Retornando à questão do pedido da matinta em relação ao cigarro do tabaco, o medo do pio agourento da ave se resume em não possuir aquilo que ela requer, o fumo. Essa persistência do tabaco na credence popular sugere rastros de uma religiosidade indígena entranhada nessa invariante do mito da matintaperera: a oferta do fumo. Assim, o tabaco que se oferece à ave visagenta ganha feições de sacrifício ao modo como ele é conceituado por Mauss e Hubert (2005, p. 07-08), mesmo que seja na sua forma primitiva: o sacrifício-dádiva⁴⁴.

No que tange aos olhares dos europeus acerca do hábito de "beber-fumo", Cascudo (1983, p. 112-113) expõe algumas posições favoráveis quanto ao uso dessa erva brasileira.

⁴² Infelizmente Thevet (1944) não discorre acerca da interdição feminina quanto ao uso desse produto.

⁴³ Essa explicação de Almeida não esclarece a interdição entre os indígenas, mas coloca a problemática das restrições às mulheres quanto ao uso do cigarro na cultura ocidental, pois somente em furtos fugazes e escusos eram permitidos às meninas fetichizarem com o fumo.

⁴⁴ Este conceito será discutido apuradamente no quarto tópico.

Pois para algumas moléstias “Deus remediou a isto uma erva, cujo fumo muito ajuda a digestão e a outros males corporais e a purgar a fleuma do estomago”. Por esse motivo também foi nomeada de “erva-santa”, já que seu sabor era uma delícia, sendo o “mimo desta terra, e são todos os naturais e ainda os portugueses perdidos por ela, e têm por grande vicio estar todo o dia e noite deitado nas redes a beber fumo”.

Acerca do ritual antropofágico dos índios da Amazônia, no período em que o Pe. João Daniel esteve no Brasil (1741-1757), percebemos a seguinte característica quanto à utilização dos ossos do “chacinado”, pois “depois de darem a carne para os banquetes, dão também a ossada para assobios, porque aproveitam as canelas para servirem de gaitas, como que a som de tamboril tocam por sobremesa as suas folhas, e ordenam os seus bailes.” (DANIEL, 2004, p. 309). Com base naquela definição da canguera compreendemos o que dizia Veríssimo com relação à flauta utilizada pelo pajé que, quando se transformava em matintaperera, lhe permitia voar. Isso porque compreendemos que o osso femoral dos sacrificados nos rituais antropofágicos era utilizado tanto para chupar o fumo quanto para emitir os assobios próprios da matinta, é nesse sentido que a flauta de Veríssimo (1883, p. 207) se aproxima da gaita de Daniel para explicar a ligação entre a canguera e a oferta do tabaco com os sibilos da matintaperera.

Como verificado, o fumo gozava de grande prestígio, tanto para os nativos quanto para os estrangeiros, não se resumindo aos processos rituais dos pajés, que o utilizavam para os rituais de cura, defumando seus enfermos, mas seu uso era disseminado principalmente entre grande parte da comunidade masculina. Não verificamos referências quanto ao uso desse fumo pelas mulheres, apenas Thevet menciona uma interdição sem, também, conhecer as motivações que restringiam o acesso da mulher ao uso dessa planta. Essa preferência pelo fumo também se estende para as entidades das matas, assim, saci-pererê, curupira, caapora e matintaperera sentem especial atração pelo sabor e prazer que o tabaco oferece. É curioso notar que o vício desses seres míticos é mantido por outrem, não são eles os cultivadores desse vegetal, a especiaria é artefato humano, daí a relação contratual que estabelecerá o vínculo de compadrio dos humanos com os seres da mata, propiciando sempre benefícios para aqueles que levam sempre o fumo consigo quando adentram em um espaço de dominação não humana, a mata.

2. 5. O FADO DA MATINTAPERERA

Não encontramos, na pesquisa bibliográfica, elementos suficientes que demonstrassem a origem do mito de uma forma objetiva e cabal, não obstante, é de comum acordo que se

trata de “um fado, o de determinados indivíduos transformarem-se nessa visagem” (GALVÃO, 1976, p. 78-79). Assim, em nossas investigações, esse é um dos primeiros momentos em que o *virar matinta* corresponde a um fado, uma penitência, muito comum na pesquisa acerca das matintas bragantinas do IFNOPAP⁴⁵ realizada pela professora Fares (1997) e na etnografia da professora Villacorta (2000) em Itapuá (PA).

Ao que concerne à penitência, aquilo que é pago quando a pessoa se transforma em matinta, há possíveis explicações. De acordo com Fares (1997, p. 153), a pessoa se metamorfoseia em matintaperera por conta de uma punição, que implica na quebra de um interdito (o incesto, por exemplo); ou corresponde a um destino que se carrega desde o nascimento, a exemplo dos Benandantis que nascem empelicados⁴⁶ (GINZBURG, 1988) e dos Azande (EVANS-PRITCHARD, 2005) que carregam a sina de serem bruxos(as) por conta de uma hereditariedade, nesse ponto Fares aproxima a matinta da tradicional bruxa da cultura cristã; por vezes, o fado é repassado a outrem de forma deliberada ou aleatoriamente como um presente indesejado, isso ocorre quando alguém pergunta publicamente; “– Quem quer?”; o repasse desse dom também pode ser feito pelo ensinamento, uma maneira didatizada de se tornar matintaperera⁴⁷; em outros casos a passagem para a forma da matinta pode ser alcançada por meio de ervas ou com a ajuda do Demônio, nesse caso, o fado é imaginário (FARES, 1997, p. 153).

Maués (2005, p. 267) destaca que na Região do Salgado⁴⁸ é largamente disseminada a presença de sujeitos “fadistas”, ou seja, “pessoas que têm o fado (destino ou sina) de se transformar em animais. Esses fadistas são a matintaperera e o ‘labisônio’ (lobisomem), conforme sejam mulheres ou homens”. No entendimento desse antropólogo, é recorrente a transformação da matinta em animais diferentes da ave visageta, sendo que, por sua capacidade de voar, essa feiticeira⁴⁹ é mais perigosa que aquele outro popular fadista, o labisônio.

Na época da pesquisa de Maués, em Itapuá-Vigia (PA) (de dezembro de 1975 a abril de 1976), eram conhecidas três matintas que exemplificam, por um lado, a questão do fado como uma exclusão social e que, por outro, explica como esse destino de ser matinta se

⁴⁵ Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares Paraense da Universidade Federal do Pará. Projeto coordenado pela Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões.

⁴⁶ Nascer empelicado não se reveste somente de uma conotação negativa na credence popular brasileira, uma vez que, para Orico (1989, p. 93) as crianças que nascem “com a placenta, são fadados a grandes coisas. Conseguem facilmente tudo o que desejam. Essa credence está generalizada em todo o Brasil. E daí adveio até uma expressão típica: nascer empelicado.”

⁴⁷ Quando se repassa o dom sem conhecer o destinatário ou quando se ensina, a proposta é que aquilo que se recebeu, não pode findar naquele que o tem, o repasse é a regra, eis a dádiva de Mauss (2003).

⁴⁸ Região Nordeste e litorânea do estado do Pará.

⁴⁹ É como Maués se refere a matintaperera.

reserva às mulheres de comportamentos desviantes, que se comportavam em desacordo a uma “norma” social (MAUÉS, 2005, p. 267).

A primeira matinta, apontada por esse antropólogo, era uma pajé; desempenhar essa função implicava em possuir poderes fracos para a cura, dessa forma ela não era muito prestigiada enquanto curandeira e, também, causava uma espécie de “doença” no marido que o impossibilitava para o trabalho; a segunda mulher era alcunhada de matintaperera por conta da infidelidade conjugal e, por fim, observamos que a terceira matinta de Itapuá era uma mulher negra, de traços indígenas, casada com um homem “branco” e vivendo entre os sujeitos desta cor, o professor Maués explica em nota que havia, pelo menos naquela época, uma área que era habitada somente por descendentes de escravos, aos quais era interdito residir entre os “brancos”, como aquela mulher quebrou o interdito, acabou sendo punida com a sina de matintaperera (MAUÉS, 2005, p. 268).

Em Villacorta (2000, p. 10) encontramos a mesma penitência como resultado de um interdito quebrado, as mulheres são estigmatizadas com a alcunha de se transformarem em matintaperera por desempenharem a pajelança e cometerem adultério.

Apesar de Fares considerar que o “fadista” seja o resultado de um pacto com o demônio em favor de algum benefício, o que Maués (2005, p. 269) concorda, uma vez que esse fado confere “algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais durante a noite”. Esse antropólogo não acredita que esse pacto com o demônio seja “inteiramente clar[o] no que diz respeito a matintaperera” uma vez que alguns dos seus informante relataram que a “bruxa”⁵⁰ recebia esse “presente” de se transformar em matinta da avó. Para esse repasse, a velha batia nas costas da neta escolhida e dizia: “Queres um presente, minha neta?”. Caso a criança respondesse afirmativamente, “a feiticeira já deixa ali o ‘parauá’, isto é, um papagaio, que se aloja entre as omoplatas da menina e, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e a transforma em uma bruxa.” (MAUÉS, 2005, p. 269).

Aqui o antropólogo, além de explicar como surge a sina da fadista, esclarece os meios que conferem à matinta a possibilidade de voar pelas regiões amazônicas espalhando seu canto lúgubre de feiticeira.

O fado de outra matintaperera, registrada em “Belém conta...” (SIMÕES; GOLDBER, 1995b, p. 181-183), se dá em uma senhora tida como “velha, morena e feia”, sempre andava com seus cabelos mal arrumados, o que chamava a atenção dos vizinhos, pois não andava

⁵⁰ Expressão desse antropólogo.

somente “descabelada”, mas “toda suja, se coçando” e gritando pelos quintais, o fato dela sempre pedir tabaco e café à noite pelas casas e tabernas, contribuiu para que o estigma se fixasse com maior segurança, soma-se também o costume dela viver metida “na casa de algum vizinho fazendo fofocas” e sempre a perambular pela cidade sem nunca dormir, e sua gargalhada ser “tipo assim uma bruxa”.

A transformação da matinta de Abaetetuba (SIMÕES; GOLDER, 1995a, p. 61) é em peru e essa metamorfose acontece por conta da pessoa cumprir “um fado” em cumprimento de algo que esta pessoa “tinha feito de errado”, porque “sempre eles dizem que, com quem acontece esse tipo de coisa, que faz alguma coisa errada ou bate em pai ou em mãe ou pratica sexo com alguma filha, mãe, qualquer coisa assim”. Nessa versão, o conceito de castigo é marca certa para o fadista, a culpa que a pessoa carrega é resultado da má conduta contra os genitores e da prática do incesto.

O parauá de Maués (2005, p. 269) é encontrado em uma narrativa de Viseu (PA)⁵¹, a entrevista foi gravada com um pajé, seu Marcos⁵², que trabalha com a esposa, e se denominam curandeiros, na “família, linha, mesma linha de trabalho, Zé Raimundo, Légua, Boji, né que é, que chamam de Manezinho? A linha de Mariana, Dona Mariana, Dona Jarina e Erundina, a linha dela de novo” (MARCOS, Viseu-PA, 10 de out. de 2013).

A esposa desse pai de santo, dona Kalu, explica que uma das especialidades do casal é a cura de malfazejos: “– Minha linha de trabalho é em cura, é cura, os malfazejos vão fazendo e agente vai trabalhando pra desmanchar. Trabalho na linha de cura, na linha de cura de Zé Raimundo, trabalho com Zé Raimundo em cura.” (MARCOS, Viseu/PA, 10 out. 2013) mais adiante ela complementa dizendo que

existe justamente a linha do candomblé onde existe os bruxos, os feiticeiros e o daqui é mais pela linha branca, não pela linha negra. Entendeu como chamam a população? Tipo assim e conhece mais por esse lado, linha negra entendeu? E aonde o feiticeiro, tipo assim, hoje aqui a gente conhece como quem traz aquela conta que vira negócio de matinta, lobisomem e aqui neste lugar é o que mais tem, né? (MARCOS, Viseu/PA, 10 out. 2013)

Ela explica, por fim, que a pessoa traz consigo “aquilo de nascença”. A função dela e do marido é avaliar se o “dom” será usado para o bem ou para o mal. Caso seja para o aspecto negativo, que ela enfatiza ser da linhagem preta, eles “prendem” para não se manifestar, do contrário, quando a pessoa nasce com a predisposição de praticar o bem, eles ajudam o “médium” a potencializar essa linhagem branca (MARCOS, Viseu/PA, 10 out. 2013).

⁵¹ Narrativa registrada por Sonia Moraes Nascimento em 10 de outubro de 2013 para a pesquisa acerca do Sebastianismo na Pedra do Gurupi e na Ilha da Iara orientada por Fernando Alves da Silva Júnior, graduação em Letras – Língua Portuguesa (UFPA).

⁵² Ele não fornece o sobrenome e prefere ser conhecido com Pai de Santo Marcos.

Essa explicação para o surgimento do fado, que se carrega, de ser matinta, para esse casal de pai de santo, direciona para os dois lados. É a metáfora da árvore, utilizada por ela, “a gente vê e, tipo assim uma árvore que não vem para dar fruto bom, aí vai podando”. Caso contrário, quando o fruto for bom, eles “preparam” e deixam “para mostrar”. Apesar deles exercerem esta função, quem procura o “tratamento” são os “nascido” para serem matintaperera (MARCOS, Viseu/PA, 10 out. 2013). O fado nasce com a pessoa, semelhante aos benandantis de Ginzburg (1988).

2. 6. A MATINTAPERERA PARAENSE

Na etnografia do professor Galvão (1976, p. 78-79), a matintaperera corresponde a uma espécie de visagem que assombra os espaços urbanos, sendo exclusivamente cidadina, pois, em seu trabalho de campo em Itá (PA)⁵³ no Nordeste paraense, ele não encontra menção desse ente se apresentando nas matas, esses são locais próprios dos curupiras e anhangás. A propósito dos curupiras, o antropólogo cita que a matinta estabelece um diálogo muito próximo com esse ser visagento, chegando a ser confundida com ele em algumas narrativas. Não discordamos dessa afirmação, uma vez que na pesquisa de campo constatamos tal mensuração simbiótica entre esses dois mitos e, como foi citado nesse tópico, outros mitos identificam, com a matinta, uma origem comum.

A característica da matinta de Itá está em possuir um xerimbabo, pássaro negro cujo silvo anuncia a aproximação da visagem, sendo que esta se insere na categoria de matinta invisível. A invisibilidade dessa assombração, segundo Galvão, decorre do fato das unhas humanas se apresentarem “como fogo para ela”. Caso a comunidade possua um descrente corajoso, que deseja vê-la, é necessário manter as unhas escondidas com um pano preto ao transitar pela cidade altas horas da noite, ação que ninguém teve coragem de praticar em Itá, pelo menos até o período da pesquisa desse antropólogo. Nota-se que ele utiliza o substantivo feminino para se referir ao ente visagento, mesmo crendo na possibilidade de um homem virar *a* matintaperera. E ainda “alguns dizem que ela é uma mulher que deixa a cabeça na rede enquanto o corpo sai a vagar pelas ruas da cidade”⁵⁴. Galvão (op. cit., p.78-79), por sua vez,

⁵³ Nome fictício para o município de Gurupá (PA) pesquisado por Galvão.

⁵⁴ Em “Abaetetuba conta...” (SIMÕES; GOLDBER, 1995a, p. 175) existe uma narrativa semelhante ao que propõe Galvão. Na história, uma velha acompanha uns senhores por ocasião da travessia de um braço de rio em uma canoa à noite, de carona, e no meio da viagem “ela virou a bunda pra cima e deu um assobio. – Fióte! Matintaperera. Ela fez”. Todos se alarmam na canoa e, quando se recompõem, a “velha estava sem cabeça. Estava só o corpo da velha”. Dona Cléa M. Silva, narradora dessa história, explica que as matintas que permanecem com a cabeça assobiam pela boca “e a qual deixa a cabeça, assobia com a bunda, porque ela não tem como assobiar”.

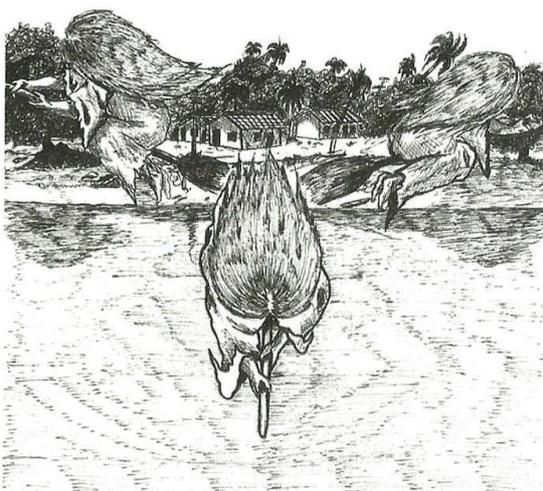
insinua que o mito seja exclusivo das mulheres, mesmo indicando a possibilidade do homem adotar essa feição sobrenatural.

Acerca dessa definição de gênero para a matintaperera, o material coletado em campo para esta dissertação confirma o exposto pelo antropólogo. Observamos que esta delimitação do sexo da ave visagenta ocorre em outros municípios da Região Norte, a saber, em Curuçá (PA), também município da região Nordeste do estado. Em um de seus interiores, essa entidade paroara⁵⁵ é citada, com grande frequência, como feiticeira, nunca feiticeiro ou o matintaperera como o quer a concordância nominal para esse termo.



Nessa localidade, especificamente na ilha de Pacamorema, todas as mulheres ali nascidas carregam consigo a sina de serem feiticeiras/matintas. Os naturais da ilha discordam e se aborrecem com a designação quando indagados acerca do caso, pois “muitas pessoas da cidade de Curuçá se referiram à Pacamorema como a ilha das feiticeiras; entretanto, a população local redireciona sua fala quando questionada a respeito” (SIMONIAN, 2012, p. 45). A questão feminina no mito fica bem delimitada nas imagens produzidas por Gleidson Macedo Leal.

Observamos que, nas gravuras, a matinta se confunde com um pássaro que em nada se



assemelha à coruja stradelliana e seus traços marcam a presença de um corpo feminino se metamorfoseando em ave em pleno vôo (figura acima), a preocupação dessa representação, ao que parece, está em apresentar que a matinta curuçaense conserva os traços da ave de mal agouro. Em oposição, o mesmo artista provoca o leitor ao apresentar três matintas (figura ao lado) muito próximas da tradicional bruxa europeia:

idosas, longos cabelos que escondem seus rostos, vestidos esfarrapados e voando em vassouras⁵⁶.

⁵⁵ Que de acordo com Cascudo (2001, p. 48-50) refere-se àquele que é “natural do Pará”.

⁵⁶ Essas características são enumeradas por Souza (1987) quando trata da bruxa europeia da idade moderna.

Galvão (1976, p. 78-79) continua descrevendo a cena que nos apresenta as cores desse mito em Itá (PA), registrando a chaga delatora da pessoa que carrega esse fado, com base nas leituras feitas de seu corpo e comportamento.

A princípio, a própria pessoa e os amigos ou parentes nada percebem. Com o tempo aparecem certos sintomas diagnósticos. Uma pessoa que se transforma em matintaperera começa a ficar “mofina e amarela de cor feia”. Os moradores da cidade procuram identificar indivíduos dessa aparência logo que correm os rumores de uma aparição da visagem. A suspeita, em geral, recai sobre as pessoas de idade. Duas velhas que moravam na terceira rua eram apontadas como matintapereras, porque durante um mês ou pouco mais, ouviam-se, do lado em que moravam, os pios do xerimbabo.

O fado na descrição de Galvão geralmente recai sobre um(a) velho(a), o que não se confirma em todas as descrições do mito, pois em “Belém Conta...” (SIMÕES; GOLDER, 1995b, p. 60-62) a matinta apresentada pelos organizadores do IFNOPAP é jovem e vaidosa, usa os poderes voejantes da matinta para se deslocar até outras cidades com a finalidade de furtar produtos em lojas para seu próprio embelezamento, pois como diz a narradora: “Tinha uma que luxava, luxava, luxava. E justamente era a dita que virava matintaperera”. Nesta narrativa, uma colega da feiticeira se mostra interessada em relação ao segredo da moça “luxar” tanto, tamanha indiscrição faz com que a matintaperera revele seu mistério e firme uma parceria com a amiga curiosa. A matinta se dispõe a levar a companheira em seu adejo noturno com a ressalva de “não falar em nome dos santos”. A moça se transforma em uma noite de quinta-feira, enfeitiça a consorte para que ela não veja o processo e voa de Belém a Soure (Marajó/PA), transpassam as telhas de uma loja e adentram no recinto, quando a outra desperta do encanto se surpreende com a surpresa e por descuido diz: “– Minha Nossa Senhora! Menina, como foi pra gente entrar aqui? pelo amor de Cristo!”. A outra de súbito se esvai no ar, fazendo forçosamente o mesmo caminho de volta, enquanto a descuidada amiga é descoberta na loja, surrada e presa como castigo pelos furtos realizados até delatar a verdadeira culpada pelo sumiço dos vestuários.

Verificamos que, no contraponto dessa matinta jovem e vaidosa, o velho surge como matinta por sofrer uma interdição social por não participar ativamente das atividades produtivas da comunidade, apesar de ser considerado o ancião nas tribos indígenas, ele não goza do mesmo reconhecimento social nas comunidades “modernas”. O sujeito ictérico⁵⁷, também proposto por Galvão, configura-se em uma chaga delatora encontrada em uma narrativa registrada no Km 19 da estrada do Montenegro, em Bragança (PA), que compõe o

⁵⁷ Icterícia [Do lat. *icterus* (< gr. *íkteros*) + *-ícia*.] Substantivo feminino. 1. Med. Síndrome caracterizada por excesso de bilirrubina no sangue e deposição de pigmento biliar na pele e membranas mucosas, do que resulta a coloração amarela apresentada pelo paciente. [Var.: *iterícia*; sin., pop.: *triz*.] (AURÉLIO ELETRÔNICO).

acervo de dois anos da nossa pesquisa. A pessoa é ictérica porque geralmente ingere barro, um vício que denota virar matintaperera em Taperapu Campo, isso com base na explicação do seu Orivaldo, a mesma matéria foi vista em Veríssimo (1883, p. 207) quando descreve a toada “Matinta Pereira/ Papa-terra já morreu:/ Quem te governa sou eu” e em Evreux (1874, p. 250) com o pássaro de piado queixoso “que só comem terra”. Esse vício denuncia a existência de sujeitos que cumprem o fado de virar bicho.

Assim como existe a identificação da pessoa que se transforma em matintaperera, a captura da entidade visagente também é possível.

Existem indivíduos que sabem prender a matintaperera sem ficar *assombrados*. O processo é, ao ouvir-se a matintaperera aproximar-se da porta da casa, recitar uma reza especial e dar uma volta na chave. Na manhã seguinte encontra-se a matintaperera sentada à porta sob sua forma humana. Um de nossos informantes jurou que havia testemunhado uma dessas experiências. A matintaperera aprisionada era uma jovem recém-chegada ao lugar. A cor se sua pele era de um amarelo-esverdeado. Foi levada para a delegacia e presa na cadeia. (GALVÃO, 1976, p. 78-79, grifo do autor)

Ictérica e estrangeira, combinação mais que perfeita para indiciar alguém como matintaperera em Itá (PA). O estrangeiro carrega consigo a insegurança justamente por ser o elemento exógeno do grupo e ser desconhecida sua linhagem de parentesco. Parece-nos que se trata da mesma insegurança que o estrangeiro repassava para os indivíduos medievais, repetindo-se na Itá de meados do século XX⁵⁸. A insegurança que esse indivíduo transmite é em decorrência dos recursos naturais que serão explorados por ele, por não conhecerem a sua natureza humana e o que ele carrega consigo (quicá doença?). São questões que não podemos afirmar categoricamente sobre esse indivíduo, (*uma* jovem) acerca do qual Galvão discorre brevemente em sua etnografia, cabe-nos inferir que por não fazer parte do(s) grupo(s) familiar(es) daquela comunidade, acaba por receber a carga negativa que circunda o imaginário daqueles sujeitos, criando valores que, assim como posto aos velhos, exclui socialmente esse indivíduo, primeiro por ser mulher e segundo por ser estrangeira. Seu lugar está reservado entre aqueles renegados da sociedade, a cadeia.

No livro “Belém conta...” organizado pela professora Socorro Simões e pelo professor Christophe Golder (1995) encontramos uma representação da metamorfose da matintaperera elaborada pela artista plástica Lídia Matilde, então bolsista de iniciação científica do programa IFNOPAP.

⁵⁸ Acerca do estrangeiro medieval ser acusado de bruxo(a), Cf. Novinsky (1980).

No destaque, dado às representações da ave visagenta, é flagrante a denúncia de um estereótipo feminino, a feiticeira, também observado na representação para esta figura feminina no livro da antropóloga Simonian (2012). Nessa ilustração à direita, é registrado o momento de passagem do humano para o animal, o xale que ela utiliza para proteger os ombros indica ser uma senhora acima da meia idade, o manto se confunde com as asas da ave e, sem demora, a feiticeira amazônica levanta voo para cumprir sua sina de matintaperera. Nessa versão iconográfica do mito, a representação da ave supera o aspecto da coruja stradelliana e propõe que o fado seja algo inerente a um sujeito que apresenta alterações no corpo, a mulher, sem contornos suficientes que a aproxime da cultura indígena, criando uma nova imagem na qual os traços do antigo feiticeiro indígena, curandeiro, líder religioso e, sobretudo, masculino, com a mulher medieval, curandeira, parteira e bruxa para construir a representação da feiticeira amazônica bem próxima da crendice popular.



2. 6. 1. O modelo fabular das matintas bragantinas por Josebel Fares

Para sua dissertação, Fares (1997) pesquisou no acervo do IFNOPAP um total de 555 narrativas coletadas no período de 1993 a 1995, as quais estavam distribuídas da seguinte maneira: 259 (Bragança); 120 (Altamira); 62 (Marabá); 48 (Castanhal); 39 (Abaetetuba); 27 (Belém). As narrativas que mais lhe chamaram a atenção foram as de Bragança e a escolha recaiu sobre o mito da matintaperera.

A escolha por essa narrativa mítica, entre as 259, se deu pelo fato desta entidade bragantina “ser uma personagem de cor local, ser a segunda maior recorrência entre os mitos bragantinos e o desconhecimento da existência de trabalhos teóricos sobre o assunto são a base objetiva da mudança de rota” (Ibid., p. 27-28). Essa mudança de rota diz respeito ao projeto inicial que consistia em realizar uma pesquisa nos asilos belenenses, assim, recorreu ao acervo do projeto da professora Socorro Simões para verificar as configurações da matintaperera bragantina.

Auscultar as histórias bragantinas, das diversas horas de gravação, e devanear sobre as imagens e cenas que formavam o espaço de atuação desse mito por meio de um mosaico de vozes, motivou a pesquisadora a uma visita à cidade do Santo Preto e das palmeiras imperiais que enfileiram a orla do Rio Caeté à procura de resolver um problema que também era

curiosidade: recompor as cenas que as fitas cassetes descreviam. Impossibilidade de reconstrução já reconhecida de início pela pesquisadora. Diante do impasse de refazer os discursos, resta-lhe separar as 26 narrativas da bruxa bragantina e, destas, selecionar quatorzes para compor o cenário da nossa feiticeira nortista (Ibid., p. 31-32).

O modelo fabular que recortamos para esta seção apresenta, de início, três maneiras de percepção da matinta: por meio da invisibilidade da divindade sem a metamorfose humana em um ser sobrenatural; a metamorfose marcada apenas por um elemento (humano ou animal); e, por fim, a transformação da matinta revelada pela presença humana ou sobrenatural (FARES, 1997, p. 32).

A ação também deslancha a partir de três momentos principais: a aparição da entidade denunciada pelo assobio; as investidas da ave com a repetição de seu canto seguido do acalanto proporcionado pela oferta; e, por fim, a cobrança do prometido na manhã que sucedeu o primeiro contato que se dá pela apresentação de uma pessoa que reconhecerá como a entidade da véspera, o ser desmetamorfoseado.

Em seguida, temos as seguintes maneiras de percepção dessa divindade amazônica: invisível, terrestre e voejante. A entidade antropomorfizada se apresenta à comunidade tanto na forma de um jovem ou idoso, sendo masculino ou feminino, branco ou negro. A autora propõe, ainda, que raramente elas se apresentam metamorfoseadas durante a luz do dia, a forma ornitomórfica do mito prefere transitar em períodos noturnos.

O café e o tabaco são os elementos mais citados como mediadores do encontro entre o humano e a divindade, são prêmios de acalanto para a entidade enquanto está na forma sobrenatural, sendo que é a forma antropomórfica que irá requerer o oferecido na manhã que precede esse primeiro contato. Também existem outros expedientes que oferecem saídas alternativas para se desvencilhar das investidas da ave visagenta, a captura. O procedimento se dá pela fixação de objetos pontiagudos em madeira (mesa, esteio da casa etc.), ou então por chaves giradas na tranca de portas/gavetas, no momento em que a matinta dobra seu canto.

A respeito da configuração da entidade metamorfoseada, Fares (1997, p. 149) propõe que ela pode ser: invisível-voadora, invisível-indefinida, invisível-terrena, visível-terrena e visível-voadora. O tipo voejante é a de maior ocorrência em Bragança (Ibid., p. 118) e sua metamorfose se dá em pássaros, morcegos ou em visagens.

2. 6. 2. Gisela Macambira Villacorta e As Mulheres do Pássaro da Noite

No desenvolvimento do trabalho de Villacorta, cujo título dialoga a presença do pássaro que acompanha uma velha cujo silvo nomeia a ambos por matintaperera, com o mito

yorùbá das senhoras do pássaro da noite⁵⁹. Verificamos um recorte da pajelança cabocla na Região do Salgado Paraense, nas ilhas de Itapuá e Colares, para compreender a relação da mulher na realização desse ritual caboclo. O que fica latente nessa pesquisa é a interdição da presença feminina que margeia as relações de sobrevivência social. E, dessa maneira, a autora faz sua incursão nesse modelo de religiosidade para “observar como a mulher, em Colares e Itapuá, é simbolicamente vista a partir de uma ambiguidade extrema, transitando entre a natureza e a cultura, em que seu corpo é o ápice de todo esse simbolismo” (VILLACORTA, 2000, p. 20).

Acerca do mito de matriz africana, em síntese, trata-se da Mãe Feiticeira (Iyàmi Òsòròngà) também conhecida como Dona dos Pássaros (Eleye) e Mãe Respeitável (Iyá Agbà). A primeira imagem que se constrói acerca dessa entidade feminina é aquela em que ela é tida como uma mulher velha e possuidora “de uma cabaça que contém um pássaro”, ela também pode metamorfosear-se nesse pássaro e que também organiza reuniões com outras mulheres na mata com fins maléficis. Outra explicação é a de que ela “recebe de Olódúmarè (Deus) [...] o poder simbolizado por eye, o pássaro. Ela se torna eleye” (VILLACORTA, 2000, p. 69-70).

A comparação se estreita com o xerimbabo da matinta, o pássaro negro que a acompanha, e ao parauá que a criança recebe da avó matinta como herança. A proposta das reuniões noturnas do mito africano é comparável às reuniões religiosas femininas da pesquisa de Villacorta que confere alcunha de feiticeira e matinta às mulheres que dela participam.

Quando discutimos no tópico “O fado da matintaperera” a existência de pessoas *fadadas* a pagarem por uma falta se transformando em animais, no qual os dois mais expressivos no Nordeste Paraense são o labisonho e a matintaperera, verificamos a existência de algumas regras que não deveriam ser violadas, pois implica no pagamento de um valor significativo para a condição do indivíduo, ou seja, a perda dos atributos humanos na transformação do desviante em animal. O que Villacorta observa em sua pesquisa é justamente um grupo de matintas que se espriam pelas ilhas de Itapuá e Colares e que deixa subjacente uma acusação sigilosa contra as mulheres que desenvolvem funções análogas às dos pajés homens. A transformação da mulher em matintaperera é um dom que pressupõe uma acusação, isso porque o papel ativo da mulher dentro dos terreiros da pajelança e curandeirismo é motivo de conflitos “nas relações sociais dos itapuaenses” (Ibid., p. 15).

Apesar da recusa local em apontar a existência de pajés, o fato de existirem mulheres liderando esses ritos, foi ainda mais negativizados, o que se comentavam largamente, segundo

⁵⁹ Referência ao artigo de Pierre Verger “Grandeza e decadência do culto de Íyámi Osorongá entre os iorubás”.

a antropóloga, “era [apenas] o envolvimento de um pajé com uma mulher que era apontada como matintaperera” (VILLACORTA, 2000, p. 16). A teoria moral que a autora visualiza nessa relação de conflito, identifica no rito “mulheres que transgridem regras, consideradas essenciais para a manutenção do sistema social, são apontadas como feiticeiras” (Ibid., p. 25).

A pesquisadora discorre acerca de três meios de relação de poder que coloca o homem como vértice principal nessas ilhas: a pesca, base do poder econômico local que manifesta o binômio homem-natureza; a segunda lâmina dessa figura geométrica de relações sociais corresponde à política, na qual a concentração de poder na figura masculina destaca a combinação homem-sociedade como fundamental para a organização da sociedade perante o Estado; e, por fim, o xamanismo que promove o lado masculino como tônica maior da interação homem-sobrenatural, ele como essencial para o contato com as divindades (Ibid., p. 30). Concentrando a discussão nessa última observação, Villacorta (Ibid., p. 31) expõe que o papel da mulher no xamanismo toma dois direcionamentos sem muito prestígio social, as atividades que ela desempenha são passivas, ajudante ou paciente do pajé, ou ganha tons maléficis quando as desempenha ativamente, isso se reflete no termo “feiticeira”, que a antropóloga não encontrou a flexão masculina na fala dos moradores dessas ilhas.

A presença de um ritual é sensível na pesquisa da antropóloga, particularmente por não envolver somente a cura, mas agregar mulheres tidas como possuidoras de um “fado” o “de se transformarem em matintaperera” (Ibid., p. 38) que se interessam em meios de trair a fidelidade conjugal e praticarem o mal⁶⁰. Isso se confirma no olhar amplo que a sociedade imprime sobre o grupo feminino que se confirma quando a antropóloga cerceia os maridos das participantes e os indaga acerca “desses rituais só de mulheres” e descobre “que esse tipo de ‘trabalho’ tem parte com o diabo”, uma vez que dona Clarinda não exercia trabalho de pajé adequadamente já que “possuía um ‘fado’, ela teria ‘dado sua alma’ em troca desse ‘malefícios’ que ela sabia fazer”. O marido da pajé dona Clarinda concorda com os demais e acrescenta que as outras participantes “eram ‘matintas’, e ‘daqueles que dá a alma prá fazê malefício’” (Ibid., p. 41).

Quando, em um desses rituais, incorpora na líder uma entidade que mantinha uns gestos largos e tom de voz mais acentuado que foi identificada como “Pomba Gira”, temos a seguinte descrição:

Esta última entidade chegou exigindo um cigarro tauari. Realizado seu pedido, colocou a parte acesa do cigarro dentro da boca, e soprava a fumaça em todos que estavam ali. Perguntou se os maridos haviam cumprido com “suas obrigações”, se as

⁶⁰ É este o ponto de convergência entre a Mulher do Pássaro da Noite de Yorùbá e a matintaperera.

estavam tratando bem, se não, eles iriam “se ver com ela” (VILLACORTA, 2000, p. 40).

Sublinhe-se que a preocupação da divindade em saber as condições da vida amorosa das mulheres, ali presentes, e prossegue com a indicação de receitas para elas alcançarem os carinhos dos maridos. O julgamento da autora é que a pajé exercia a função de “uma espécie de conselheira para as mulheres que ali desabafavam sobre seus conflitos matrimoniais” e quando verificava que o relacionamento não tomava um bom direcionamento, a entidade sugeria meios para atenuarem os conflitos da relação conjugal (Ibid., p. 40) e, mais adiante indica artifícios para conseguirem “namorados” fora do casamento, caso os maridos não as procurassem e continuassem se encontrando com suas amantes.

Observando o rito descrito, as falas e conteúdo da cerimônia revelam, sobretudo, um antro feminino que se organiza para lidar com problemas de ordem afetiva e, pela reserva característica dessa reunião, o encontro é rotulado como resultado de um pacto com o demônio e que gera participantes alcunhadas de matintapereras⁶¹ (Ibid., p. 42).

Outro exemplo marcante de proibição social, que recai sobre as pajés da pesquisa de Villacorta, se coloca no envolvimento do curador (pajé) com a mulher que pratica a pajelança, isso porque “ao ‘se juntar’ com uma mulher ‘perigosa’, passa a não exercer o papel social que lhe é conferido, isto é, o de curador (pajé)” (Ibid., p. 42).

Num tinha melhó curadô do que ele. Vinha muita genti procurá. Mas depois que se meteu com essa mulhé, que é perigosa, avôa pela noite fazendo fiiti, a senhora sabe, é uma matinta, é, a genti sabe porque ela já incorporô num curadô, e disse que ela fez malefício pro meu filho, e que ía fazê pra quem atravessá o caminho dela (...) A genti sabe que o primeiro filho que ela tem num é dele, duvido se o segundo é. Ela num serve pra ele, num vale nada. Mas ele tá curado por ela (Ibid., p. 43).

Na fala do pai do “curador enfraquecido” pela “mulher perigosa” percebemos que a esposa não é acusada apenas por conta do exercício de uma atividade aparentemente masculina, mas também por praticar ou ter praticado adultério, pois, na época da pesquisa, ela tinha um filho que todos sabiam não ser dele e o segundo rebento, que ainda não rebentara, também despertava suspeita de não sê-lo.

Ela era a feiticeira e a desviante de uma ordem que impossibilitava seu esposo de receber “sua gente”. Isso revela que a interdição rompida adentra em uma ordem social que castiga àquela mulher acusando-a de adúltera, de “mulher perigosa”, de vampírica⁶², são os “erros” cometidos pelas mulheres de Itapuá e Colares do Nordeste Paraense, e o castigo por

⁶¹ Este ponto dialoga com a organização feminina das margens da Estrada de Ferro bragantina, as tapereiras de Edelweiss (1979, p. 63) e com as reuniões sabáticas que a autora cita mais à frente.

⁶² Quando Villacorta relata que o marido era um excelente pajé e que após se “juntar” com uma mulher que exercia a mesma função dele e, por isso, torna-se incapaz, pressupomos que a sugestão é de que a esposa “suga” as qualidades xamânicas do esposo, o que explica o nosso termo “vampírica”.

essa falta, é carregarem consigo o fado de serem “mulheres perigosas”, ou seja, matintapereras (Ibid., p. 45).

* * * * *

O xamanismo indígena encontrado nos relatos de Veríssimo (1883), Métraux (1979) e Evreux (1874) traz um protagonista masculino que é investido religiosa e socialmente por um poder que lhe confere respeito, caracterizando, ou revelando, uma sociedade indígena instituída pelo poder do macho, uma androcracia que ainda hoje se conserva nessa prática religiosa, pelo menos no que propõe, como verificamos, a etnografia de Villacorta (2000), justamente por denunciar uma prática que denota, sobretudo, poder no Nordeste Paraense e que exclui social e politicamente a mulher desse rito. Em Motta-Maués e Villacorta (2008, p. 332) observa-se o mesmo espaço de atuação predominantemente do macho nesse espaço religioso, uma vez que “o xamanismo se apresentava (se apresenta), na comunidade, como um domínio que pode ser considerado como masculino, não admitindo, nos seus aspectos mais importantes e positivos (cura de doenças, por exemplo) a participação da mulher”.

As antropólogas (Ibid., p. 333) afirmam que, quando a mulher insiste em desempenhar a pajelança o valor que ela recebe é sempre conjugado ao aspecto negativo da prática ou relacionado à presença malfazeja da matintaperera que, por sua vez, se liga à bruxa do velho mundo. Quando o homem pajé executa atividades maléficas às pessoas, isso não lhe confere má reputação, nisto consiste a distinção da prática quando exercida pelo personagem masculino e pelo feminino.

Descrição semelhante é observada na etnografia de Silva (2007, p. 149), acerca das interdições alimentares no Alto Rio Negro. Ela comenta o aparecimento de um pajé desâna, proveniente do Alto Rio Negro, possuidor de poderes mágicos que lhe conferia capacidade de se transformar em matintaperera e em onça, uma vez que “não tinha onça no varador antes de ele chegar” e a confirmação se deu quando seu Abílio “ouviu o tal matinta gritando três vezes durante sua pescaria no igapó à noite”. Para garantir sua tranquilidade no serviço noturno, ofereceu café e “adivinha o que aconteceu? O pajé foi o primeiro a aparecer para tomar café na casa dele no dia seguinte”.

Como dito, a proximidade que essa entidade mítica estabelece com o pajé corresponde a uma relação de poder nítida entre os sexos na prática da pajelança, mas, por vezes, descortina o rastro de um interdito que recai, fortemente, sobre a mulher no momento em que

ela se coloca como sujeito ativo dessa prática religiosa. Mulher e mito se revelam como excluídos socialmente: a mulher confinada ao lar e a matinta ao aspecto nefasto.

Observamos a existência de uma misoginia latente na representação desse mito ao considerar o percurso que ele seguiu, desde o xamanismo indígena até a credice popular nos trinados desconcertantes e inseguros de uma ave noturna que, invariavelmente, é o resultado da transformação de um sujeito feminino em bicho, sujeito esse que sai a pedir café e tabaco nas portas durante a quietude matinal dos nortistas. Contudo, tal mensuração do mito não explica por si uma visão isenta de valores que modulam um perfil social, ao passo que surge como uma alcunha que aleija sujeitos por meio de um processo que almeja ainda mais a exclusão desses indivíduos marginais. O estigma de ser matintaperera está menos para uma perseguição do feminino que para uma exclusão dos sujeitos fragilizados socialmente, que se acentuam quando são mulheres. Consideraremos essa proposta no próximo tópico, quando trataremos das representações do feminino.

3. “...se ela assobiar e você assobiar o mesmo assobio dela, ela lhe enfeitiça”: **UMA BRUXA EM TAPERAÇU CAMPO OU REPRESENTAÇÃO MALFAZEJA DO FEMININO?**

Nas definições dos dicionários, nas descrições etnográficas e nos textos dos folcloristas, acerca do mito da matintaperera, expostos no primeiro capítulo, discorreremos a respeito da construção histórico-social pela qual passou o mito desde sua constatação no xamanismo indígena, por meio das aves visagentas que incutiam medo nos nativos e pela relação que elas mantinham com os espíritos dos ancestrais da tribo, e que retornavam à terra incorporados naqueles pássaros, passando pelo aspecto mediúnico dos pajés, enquanto indivíduos hábeis em transmutarem-se em animais, principalmente em aves, para transitarem entre o mundo dos seres vivos e dos não-vivos, para finalizarmos com a inserção da mulher nesse mito nortista, a partir do início do século XX, adentrando em uma crença popular que a direciona para a estrangeira e a aproxima da costumeira imagem negativa da velha bruxa europeia.

Em vista disso, nessa seção faremos uma incursão histórica baseada nos estudos de Simone de Beauvoir (1961) acerca da construção da mulher moderna como o “segundo sexo”, dialogado com um breve histórico da imagem feminina nos tempos traçado por Rose Marie Muraro (1991)⁶³, assim como os trabalhos que versam a respeito da bruxaria/feiticeira e condição feminina (CHAUÍ, 1990; DELUMEAU, 2009; EVANS-PRITCHARD, 2005; FOUCAULT, 2009; GINZBURG, 1988, 1989, 2012; NOVINSKY, 1980; SOUZA, 1986, 1987).

O intuito desse texto é compreender a desconfiança que paira sobre a mulher nos mitos amazônicos, tendo como referência a narrativa mítica da matinta, desconfiança essa que dialoga com a questão do medo do feminino (DELUMEAU, 2009), e a maneira como a fêmea da espécie humana é situada como o Outro e nunca como o Mesmo, quando descrita nas narrativas da mulher que se transforma em ave agourenta. Essa insegurança, que a mulher transmite, em parte, é explicada pela relação política e, conseqüentemente, pela relação de poder que transpassa os sexos⁶⁴, e nessa incursão histórica partiremos da pretensa hierarquia citada por Beauvoir (1961), que é resultado do aspecto morfológico dos seres humanos, precisamente naquilo que diferencia os corpos dos indivíduos macho e fêmea, ou seja, o sexo.

⁶³ Texto introdutório do manual dos inquisidores Kramer e Sprenger (1991) “Malleus Malleficarum”.

⁶⁴ Por isto recorreremos às denúncias de bruxaria contra mulheres a fim de fragilizar um adversário político, ou mesmo como forma de enfraquecer uma organização feminina (GINZBURG, 2012, p. 302)

3. 1. A MULHER NO CONTEXTO HISTÓRICO

O local ocupado pela mulher, na nossa sociedade ocidental, foi determinado (BEAUVOIR, 1961, p. 57) pelo seu corpo, o que sujeitou a “mulher à espécie”. A vigília que cerca o corpo feminino pode ser compreendida com base em um sistema de valores que confere autoridade a um discurso definidor de papéis a serem assumidos em uma sociedade. Considerar esse aspecto e se distanciar do sistema cultural, que reveste os grupos humanos, não se conclui questão alguma, por isso posicionamos nosso trabalho no contexto ocidental cristão. O situamos dessa forma pelo simples fato desse mito ornitomórfico (da matintaperera) ter sido revalorizado em outra cultura, pois inicialmente o mito dava conta de uma entidade masculina e socialmente respeitada, o pajé, que paulatinamente foi sendo reformulado pelo discurso dos missionários e viajantes cristãos, bem como pela tradição oral que incorporou valores subjetivos dos grupos sociais que o tinham como narrativa mítica, dentro de um conjunto de crenças populares, com isso o mito foi perdendo e adquirindo elementos outros, atualizando-se constantemente. Como exemplo dessa atualidade do mito, podemos recordar a matinta vaidosa, narrada em Belém (PA), que usava seus poderes míticos para invadir lojas de confecções para manter-se constantemente bela, e que não mais possuía aqueles predicados indígenas da matintaperera, que podemos chamar (com todas as ressalvas) de tradicionais.

Retomando o aspecto morfológico dos sujeitos da espécie humana, Beauvoir (1961, p. 85-86) observa que

A fêmea, mais do que o macho, é prêsca da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal. É porque a humanidade se põe em questão em seu ser, isto é, prefere razões de viver à vida, que perante a mulher o homem se pôs como senhor; o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria, como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher.

A feminista francesa propõe que a mulher permaneceu atada à natureza por um motivo, o seu corpo. A diferença evidente entre macho e fêmea contribuiu para que as mensurações entre eles definissem os papéis que eles ocupariam na sociedade. Assim, enquanto a mulher se tornava progressivamente prisioneira da espécie, o homem teve condições para fugir dos propósitos que o mantinham atado ao estado natural. Os valores destinados aos sexos, como sugere Beauvoir, iniciaram com a delimitação dos corpos dos indivíduos, enquanto o homem surgia como inventor e modificador da natureza, a mulher se assemelhava a ela, natureza e mulher sustentavam os primeiros grupos humanos.

Quando o homem deixou o sedentarismo para cultivar o solo que alimentaria seus semelhantes, naquele momento, o homem primitivo desconhecia a concepção humana como resultado de um intercuro que envolvia os dois sexos. Para ele, a mulher não era fecundada pelo macho, mas por entidades sobrenaturais que desciam diretamente ao corpo feminino causando sua prenhez, por isso seus filhos eram considerados “a reencarnação das larvas ancestrais que flutua[va]m ao redor de certas árvores, certos rochedos, certos lugares sagrados e que desc[ia]m no corpo da mulher” (BEAUVOIR, 1961, p. 87).

É digno supor que, por ser a preferida das divindades, a mulher foi reconhecida como um sujeito social investido de uma sacralidade, tornando-se um tipo divino. Como a participação masculina era limitada ou quase nula nesse modelo de concepção, a mulher era tida como um bem necessário para a continuidade do grupo e a concepção era reconhecida como um bem sagrado. Barros (2001, p. 18-19) discorre acerca da diferença entre os sexos e relata que a ignorância do homem a respeito da fecundação e geração do feto pela mulher, provocava sua fascinação na mesma proporção em que lhe incutia medo. Essa fecundidade conferiu ao “segundo sexo” beauvoiriano poder pela vida e morte de plantas e animais. A tríade mulher-vida-morte nasceu de um discurso que a responsabilizava pelo nascimento e pelo falecimento dos seres e era nela que os sujeitos creditavam suas crenças na ressurreição. Assim, verificamos uma explicação para o início de um culto ao feminino. Barros acredita que, por conta dessa fertilidade e desse culto, tenham sido as mulheres as primeiras a se metamorfosearem, por isso, água, gruta, caverna, árvore, sangue, concha, entre outros, têm sido símbolos próprios desse sexo; todos com uma conotação comum, o poder de gerar vida. Por esse motivo o Paleolítico foi o período de maior produção de símbolos que exaltavam esse sujeito tão importante para a manutenção dos grupos humanos.

A Vênus de Willendorf⁶⁵ representa os valores citados por Beauvoir (1961) e Barros (2001), seios pendidos e quadril largo, uma fêmea com um excelente perfil de matriz. Contudo, misteriosa, pois o homem primitivo não conseguia enxergar nele o que acontecia ao corpo de sua companheira, menstruação e gravidez.

Observamos que a mulher era pensada a partir de analogias com o espaço físico e com as relações que os indivíduos criavam com o meio. Por isso, a mulher era



⁶⁵ Disponibilidade em: <http://www.system68.com/traveling/html/naturhistorisches_museum_wien.html>. Acesso em: 22 de mai. de 2013.

comparada à terra que alimentava e mantinha o clã. Relações análogas eram evidentes entre a concepção feminina (seu grau de fecundidade) e a produção dos frutos dos campos (a terra também era fértil), então “pode-se, assim, considerar que, misticamente, a terra pertence às mulheres; elas têm um domínio a um tempo religioso e legal sobre a gleba e seus frutos.” (BEAUVOIR, 1961, p. 88). Como resultado dessa relação direta entre o corpo feminino e a produção, o trabalho agrícola era inevitavelmente conferido a elas, da mesma maneira que o “segundo sexo” fecundava o grupo, gerando filhos e, com isso, mantendo o fluxo contínuo de indivíduos no clã, ela também fertilizava os campos, pois as plantações sempre frutificavam com mais intensidade com a presença delas (BEAUVOIR, 1961, p. 88; MURARO, 1991, p. 5). Beauvoir (1961, p. 88) acrescenta que a relação da mulher com a produção não chegava a ser criadora, mas sim mágica, a mulher não desenvolvia técnicas de cultivo do solo, ela simplesmente o fecundava milagrosamente, isso lhe conferia um respeito entranhado de temor. Apesar de o homem primitivo ser leigo nos traçados da concepção, considerava que exercia uma pequena participação na prenhez da esposa na mesma proporção em que dominava as técnicas de cultivo do solo.

Muraro (1991, p. 7) acredita ser consenso entre os antropólogos que os créditos do descobrimento dos ciclos de produção sejam dados às mulheres, uma vez que foram elas as primeiras a fazerem relações sazonais entre seus corpos (provavelmente o ciclo menstrual) e às épocas de colheita e plantio. A autora afirma também que, por conta da sua fecundidade, elas teriam sido as primeiras plantadoras. Contudo, são os homens que “a partir da invenção do arado, sistematizaram as atividades agrícolas, iniciando uma nova era, a era agrária, e com ela a história em que vivemos hoje”. Acerca da relação da mulher com a terra que produz, Beauvoir (1961) constrói a relação doméstica da mulher a partir do cultivo da terra que lhe era destinado. Pensando a extensão das terras a serem cultivadas, observa-se que elas se limitavam a pequenas porções que estavam circunscritas nas dimensões das aldeias, no âmbito das residências. Se a exploração da terra era uma tarefa doméstica, que conteve a mulher ao lar, a maternidade também contribuiu para que o sedentarismo a encerrasse quase que definitivamente ao espaço doméstico⁶⁶, por isso

economia e mística concordam em confiar às mulheres o trabalho agrícola. [...] É pois, através delas, que se mantém e propaga a vida do clã; de seu trabalho e de suas virtudes mágicas dependem os filhos, os rebanhos, as colheitas, os utensílios, toda prosperidade do grupo de que são a alma. Tanta força inspira aos homens um respeito misturado de terror e que se reflete no culto. (BEAUVOIR, 1961, p. 89)

⁶⁶ Michelet (1974) discorre que a peculiaridade da mulher em se deter em pequenos detalhes é em decorrência dos pequenos espaços aos qual a mulher, historicamente, foi confinada.

Barros (2001, p. 25) concorda que foi somente com a invenção da charrua, no Neolítico, que o homem conseguiu introduzir a semente no solo (tal qual o falo que deflora o feminino, colocando a semente humana para ser gestada no ventre do “segundo sexo”), retirando do antro feminino e colocando no masculino o poder sobre a agricultura. Mas foi com a domesticação dos animais nesse período que lhe foi possível observar mais apuradamente a maneira como a concepção se tornava inviável sem a presença dos machos. Essa constatação foi transposta para o plano humano e a mulher tornou-se então receptáculo da semente contida unicamente no homem.⁶⁷

Se ela era misteriosa e reprodutora, seu culto tornou-se inevitável e sua fecundidade foi exaltada através dos mitos. Beauvoir (1961, p. 90) discorre que a mulher divinizada permaneceu com seu estatuto sagrado de grande mãe produtora de vida, sua imagem benfazeja se espalhava pelas montanhas, pelas florestas, mares e fontes, e em todo recanto que emergia vida ela poderia ser encontrada, era a deusa que criava a vida igualmente como era responsabilizada pela morte e que tomava para si o poder de ressuscitar. Como a natureza, ela se tornara caprichosa, luxuriante e cruel “a um tempo propícia e temível, reina sobre toda a Egeida, a Frígia, a Síria, a Anatólia, sobre toda a Ásia Ocidental. Chama-se Ichtar em Babilônia, Astarté entre os povos semíticos, entre os gregos Réia, Gea ou Cibele”, no Egito ela é Ísis, e em todos os lugares as divindades masculinas respeitavam e temiam sua presença, por isso a deusa subordinava os homens e, como consequência desse medo, ela passava a ser “cercada de tabus como todos os seres sagrados; ela própria é tabu. Em virtude dos poderes, que detém, olham-na como feiticeira, como mágica”. Por isso ela será (BARROS, 2001, p. 19-20) Magna Mater, Genitrix, Deusa Mãe, Grande Deusa Mãe, Senhora dos Animais Selvagens, Deusa Soberana das Montanhas e das Árvores.

Esses predicativos, que conotam a geração de indivíduos tão necessários para as relações sociais e para a produção agrícola, podem ser verificados nessa aquarela, de Mario Baratta, com base em observações da arte rupestre presente nas cavernas de Monte Alegre (PA). Feita pelos antigos moradores dessa região, do Baixo Rio Amazonas, e publicada na obra “Itaí a carinha pintada” (SIQUERA; BARATTA, 2012, p. 9), observamos claramente a temática que tanto surpreendia o primitivo artista: a prenhez. Essa



⁶⁷ Contudo, não postulamos que o homem, com base nessas observações, tivesse a capacidade de avaliar a dimensão de sua participação na concepção frente às evidentes marcas na mulher, como a gravidez, amamentação, menstruação, etc., por isso ela continuava seguindo como um ser mágico-religioso para o homem do Neolítico.

talvez seja uma excelente representação para a inquietação que a maternidade causava nesse(a) artista amazônico.

Mesmo eivada dessa aura mítica, que a envolvia e que conferia reconhecimento, por meio das representações das deusas, através das feiticeiras que transmitiam seus atributos mágicos que era a concepção, estas sociedades que a cultuavam não chegaram a constituir um matriarcado, já que de acordo com a feminista francesa, essa ideia não passa de um falso mito, uma vez que o poder de organização da sociedade, nesse contexto, sempre foi masculino. O “segundo sexo” sempre foi uma representação, temida e respeitada somente pelo misterioso que o envolvia e pelo sagrado que permitia sua adoração. As mulheres, de uma forma geral, constituíam apenas objetos de troca entre os clãs, pois “são as relações dos dois grupos masculinos que se definem pelo regime de filiação e não a relação dos dois sexos.” (BEAUVOIR, 1961, p. 92). Mesmo investida de uma religiosidade e de uma dependência, quem determinava o poder e as deliberações políticas que mediavam os clãs eram os dirigentes masculinos, ou seja, o estatuto ontológico no qual estava fundada a mulher perpassava pelo prisma androcêntrico, o Mesmo acabava por inventar o Outro por meio de um discurso historicamente construído.

Nesse momento (Neolítico⁶⁸), evadir-se do solo representou a conquista plena do homem sobre a mulher e essa façanha só foi possível quando ele conseguiu controlar a produção agrícola por meio da invenção da ferramenta, com esse artefato o plantio deixou de ser encarado como um sistema caótico e tornou-se um sistema planejado. Surge nesse momento o *homo faber*, o criador dos instrumentos que possibilitou controlar o tempo, um demiurgo profano surge enquanto a Natureza continua sempre na mesma constância. Nisso o misterioso que emergia da mulher já não oferecia tanto medo ao homem criador, pois “seu êxito não depend[ia] de favores dos deuses e sim de si mesmo.” (Ibid., p. 96). Com suas descobertas, o homem adentrou no misterioso mundo feminino da concepção assumindo um papel ativo (charrua, arado) nessa arte sagrada de produzir vida. Esse outro discurso de engendramento sofreu modulação e os mitos se ressignificaram, é o que se observa em Ésquilo (Ibid., p. 99), mais precisamente na fala de Apolo, que a mãe não mais engendra aquilo que será o filho, ela apenas recebe passivamente o “germe” depositado pelo macho procriador. Tendo a simples função de receptáculo e nutridora a mulher deve, após a

⁶⁸ Momento em que o elemento humano se sedentariza e com isso tem que desenvolver novos instrumentos para fazer com que a terra produza e, com isso, se fixar a terra criando identificação com o novo espaço. Ou foi somente com a confecção de novos instrumentos que ele conseguiu garantir a sua fixação em um único espaço.

“fecundação⁶⁹”, rogar aos deuses que conserve e permita nascer esse outro ser humano que ela apenas carregará em seu ventre por um tempo limitado⁷⁰. Em Delumeau (2009, p. 472-473) encontramos o ensinamento de São Tomás de Aquino que “só o homem desempenha papel positivo na geração, sendo a mulher apenas receptáculo. Não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino”. Vê-se um eco de valores que transpassam os tempos e que em Tomás de Aquino é oficializado e, mais uma vez, instituído como verdadeiro. Não obstante,

É evidente que essas afirmações não resultam de uma descoberta científica: são uma profissão de fé. Sem dúvida, a experiência da causalidade técnica em que o homem haure a certeza de seu poder criador conduziu-o a reconhecer que êle era tão necessário à procriação quanto a mãe. [99] [...] Atribuindo a si próprio e exclusivamente do império da feminilidade, conquista o domínio do mundo à mulher. (BEAUVOIR, 1961, p. 99-100)

Não surpreende que essa “conquista” da concepção serviu para revalorizar os conceitos sobre o “segundo sexo”, conduzindo a imagem da mulher para um discurso que a aproxima do nefasto aos olhos do homem, discurso que passa a acompanhá-la com grande intensidade durante o final da Idade Média e Moderna.

Muraro (1991, p. 05) aponta ainda que na aurora da humanidade, quando o homem ainda vivia da coleta e da caça e a força física era secundária, a mulher tinha igual importância que seu companheiro no sustento do grupo familiar⁷¹ e na administração do clã, ambos os sexos governavam em comunhão.

Por outro lado, Muraro encontra o ponto de cisão entre os sexos quando a humanidade passou a pregar animais de grande porte, já que a força física era requisito mínimo para tal empreitada, contudo o homem continuava desconhecendo o mistério da procriação e nisso a mulher permanecia com um véu sagrado que a envolvia em uma aura mágica por ser a escolhida dos deuses na perpetuação da espécie. Nesse processo de engendramento dos descendentes do clã, o homem era marginalizado, e tal marginalização se refletiu na “inveja do útero”, por esse motivo a autora defende que tal inveja deu origem a dois ritos nas sociedades de caça: a “couvade” que coloca a mulher para trabalhar a partir do segundo dia de

⁶⁹ Sublinhamos fecundação porque nesta explicação não se reconhece a função dos dois participantes do ato sexual como importante, pois um destes é excluído.

⁷⁰ Ehenreich e English (1973, p. 10-11) esclarecem que o pensamento da Igreja católica era altamente machocêntrico ao considerar que, no intercurso sexual, o homem depositava na mulher um “homúnculo”, uma pequena pessoa, restando à mulher a passividade de recebê-lo e mantê-lo dentro de si por nove meses e, ainda, o nascituro não possuía característica alguma da genitora. A *segurança* desse “homúnculo” se completava em sua totalidade quando ele recebia o batismo do representante da Igreja. Outra proposta misógina desses religiosos está na ressurreição: os indivíduos de ambos os sexos sempre renascerão como homens.

⁷¹ E Beauvoir acrescenta que no início dos grupos humanos, o corpo feminino era tão forte (musculoso) quanto o masculino, pois o meio imprimia nos sujeitos a mesma disposição de evolução física, sendo que a mulher perdeu massa muscular, se comparada ao homem, por conta da gestação.

descanso enquanto o homem goza o puerpério com o nascituro⁷²; e o segundo diz respeito ao ritual de iniciação dos adolescentes homens, a menstruação evidencia a entrada da menina no mundo adulto, o mesmo não pode ser esperado que se manifeste de forma tão flagrante no homem, assim “na puberdade eles são arrancados pelos homens às suas mães, para serem iniciados na ‘casa dos homens’”, nesses rituais ensaiam-se um parto com artefatos fálcos e “desse dia em diante o homem pode ‘parir’ ritualmente e, portanto, tomar seu lugar na cadeia das gerações...” (MURARO, 1991, p. 06). Essa era uma forma do homem ocupar importante lugar no engendramento juntamente com a mulher.⁷³

Com base nesses fatores Muraro (1991, p. 08-09) postula que os mitos de origem podem ser divididos em quatro etapas que seguem a cronologia do desenvolvimento humano. Assim, na aurora do homem, o mito gerador de vida parte de uma divindade feminina que engendra a humanidade sem o correspondente masculino (Géia para a mitologia grega e Nanã Buruquê⁷⁴ na mitologia do candomblé); em um segundo momento, surgem as divindades andróginas que geram os demais deuses (observado no hinduísmo e no *yin* e *yang* dos chineses); no terceiro momento são as deusas que governam o mundo dos seres divinos mas são destronadas por um representante masculino (Barros fala da mitologia sumeriana na figura da deusa Siduri, Xochiquetzal, na dos astecas e acrescentamos as eleyes da tradição Yorubá⁷⁵). Por fim temos o quarto tempo das divindades com a introdução, no contexto mitológico, dos deuses masculinos que dão origem aos demais seres viventes sem a participação das deusas (persas, medas e judaico-cristãos).

3. 2. A MULHER NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ

Instituindo um deus masculino que gera o cosmo e com ele todos os seres viventes, inclusive o homem e a mulher, a cultura judaico-cristã encerra o “segundo sexo” em um sistema de opressão que perdurará no ocidente. Beauvoir (1961, p. 118) julga ser São Paulo um dos grandes responsáveis em afirmar esse pensamento antifeminista, pois ele

⁷² Darcy Ribeiro (1996, p. 205) diz que *couvade* serve para proteger tanto o pai quanto o nascituro que correm perigo.

⁷³ Para os indígenas brasileiros (CASCUDO, 2011, p. 650), após o parto da esposa, o resguardo era do marido que se recolhia por volta de três semanas com a “obrigação de doar o filho às aptidões e aos valores intencionalmente no estado de pureza que o jejum propicia”, isso porque a mãe era vista como “a terra que aquece a semente plantada pelo pai, compete a este, nascido o filho, integrá-lo na força energética formadora do espírito guerreiro e másculo”.

⁷⁴ Nanã Buruquê é uma entidade feminina da religião afro e que representa tanto a vida quanto a morte, seu ethos são os mangues ou pântanos, justamente por conservar os seguintes elementos: água (vida) e terra (morte). O termo “nanã” é utilizado para se referir, de maneira respeitosa, às mulheres mais idosas, e que também denota mãe. Como uma deusa das águas, ela é tida como a mais antiga das divindades. (LINARES; TRINDADE, 1987, 145 e 28).

⁷⁵ Veja Villacorta (2000, p. 69-70).

exige das mulheres discricção e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem. “O homem não foi tirado da mulher e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher e sim esta para o homem.” E alhures: “Assim como a Igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetam-se as mulheres a seus maridos”.

Condenando a mulher, os doutos cristãos conseguiram forjar o conceito de feminino que perdurou no ocidente e, especificamente, na América. Esse discurso passou a ser proferido quando os missionários seguiram os passos dos colonizadores e modificaram os modelos nativos – no nosso foco, o religioso – pelo europeu, incutindo novos elementos e símbolos cristãos (EVREUX, 1874; TOCANTINS, 1877). Em vista dessa participação religiosa na reformulação da mentalidade indígena, não defendemos que o nativo adotava uma postura distinta em relação à mulher no que confere poder de deliberação na organização política e familiar, pois encontramos no mito do Jurupari a figura do legislador quando coloca o homem como superior a sua companheira. Nos Uaupês (STRADELLI, 2009, p. 257-338), Jurupari é a entidade indígena que marca a transição do matriarcado para o patriarcado na Amazônia ao reformular os códigos que conferia poder à mulher, na administração das aldeias, e transmiti-los aos homens, acentuando com isso a divisão entre os sexos.

O momento de transição entre aquele período de culto ao feminino para outro, no qual o homem é o centro do rito, para a cultura católica é indicado por Muraro (1991, p. 9-10) na releitura que ela faz do Jardim do Éden. Desta feita, o Jardim das Delícias que proporcionou aos primeiros genitores alimento constante sem a necessidade do trabalho sofrido, correspondia à transição do período em que o homem apenas coletava o que a natureza disponibilizava, sem a necessidade da sistematização da produção, para o período de domesticação do solo, época da técnica e do *homo faber* de Beauvoir (1961). Pois o ser humano apenas se deslocava entre pequenos espaços e colhia diretamente da natureza a quantidade suficiente de alimento que supria sua necessidade diária.

Com a sistematização da produção agrícola, e com a conseqüente reorganização do trabalho humano, o mito da Gênese descreve a queda do homem como uma conseqüência de sua separação de Deus, já que se torna mortal e, com isso, tem que encarar o sofrimento a partir do lavramento da terra estéril⁷⁶ e das dores da concepção de sua descendência (CHAUÍ, 1990, p. 84), isto porque o mito, nesse contexto outro de relação com a natureza, requeria uma repressão mais acentuada sobre o corpo, já que o trabalho passa a ser penoso, daí a punição auferir prestígio, “e essa coerção é localizada no corpo, na repressão da sexualidade e do

⁷⁶ Veja que a terra é estéril quem a fertiliza é o homem a partir da sistematização da produção.

prazer. Por isso o pecado original, a culpa máxima, na Bíblia, é colocado no ato sexual.” (MURARO, 1991, p. 9).⁷⁷

O corpo não é punido fortuitamente, ele o é por conta do trabalho, cerceá-lo se tornou indispensável já que o trabalho é repensado como um bem necessário que só é íntegro com a normatização do indivíduo para o contentamento pleno da produção dos bens duráveis, tenta-se anulá-lo por ele ser um todo estimulável e por isso prazeroso, o prazer sendo aquilo que agrada o indivíduo e prejudica a produção, por isso só foi possível à humanidade ter “conhecimento do bem e do mal transgredindo a lei do Pai” (Ibid., p. 10), esse processo de cultivar, no sentido sistemático, é um dos passos do conceito de cultura⁷⁸, negar o prazer é criar interditos, avançando os códigos sociais, reprimindo os sujeitos ao recusar aquilo que lhes é natural (animal), então negar a sexualidade é negar o que é inerente ao homem e, com isso, aproximá-lo de Deus. Novamente, descobrir o prazer é ter conhecimento dos próprios desejos, é transgredir uma regra, assim “o sexo (o prazer) doravante é mau e, portanto, proibido.”, por isso o limitam à reprodução, sendo até esta encarada como uma culpa, é dessa maneira que Muraro (1991, p. 9) faz “a divisão entre sexo e afeto, entre corpo e alma, apanágio das civilizações agrárias e fonte de todas as divisões e fragmentações do homem e da mulher, da razão e da emoção, das classes...”.

Esse rompimento que o mito do Gênese prega com a queda dos primeiros seres humanos (Adão e Eva⁷⁹), o apartar-se de Deus “é o sentimento de um rebaixamento real e do qual a descoberta do sexo como vergonha e dor futura é o momento privilegiado.” (CHAUÍ, 1990, p. 85). É somente com o corpo que o ser humano descobre a carência de sua existência, como uma maneira de continuar existindo (o desejo que perpetua a espécie). Foi a necessidade de se completar, percebendo uma falta, que fez o andrógino fragmentado de Platão procurar eternamente a parte removida, busca aquilo que lhe era exterior.⁸⁰ Assim nasce o Eros platônico como resultado de um desejo supremo de completude, o que leva Robles (2006, p. 24) a dizer que se trata de um desejo “inexequível à natureza dos indivíduos”. É por esse motivo que a queda simbolizada pela perda do paraíso é o conhecimento de sermos mortais “pois nascer significa que não se é eterno, é ter começo e

⁷⁷ O termo sexualidade em nosso trabalho é pensado com base nas considerações de Foucault (2010, p. 10) acerca de um “sistema de regras e coerções” pautados em valores tradicionais ou não, contudo, sempre apoiados “em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas”.

⁷⁸ Acerca da gênese e evolução deste conceito ver Fernandes (2011, p. 21) e Cuche (2002, p. 19-20).

⁷⁹ Colocamos uma ressalva quanto Eva ser a primeira mulher para a tradição judaico-cristã, pois consideramos Lilith como a primeira figura feminina. Não obstante, é inegável que, para esta cultura, Eva seja a primeira genitora da espécie humana (LARAIA, 1997, p. 151; NOGUEIRA, 2002, p. 17; ROBLES, 2006, p. 33; SICUTERI, 1985, p. 30).

⁸⁰ Sicuteri (1985, p. 13-14) sugere a androginia de Adão ao dizer que ele “trazia em si, fundidos, o princípio masculino e o princípio feminino”.

fim” (CHAUI, 1990, p. 85). Essa é a queda do ser humano, a descoberta de serem criaturas finitas, e o diálogo de Platão revela esse desejo de infinidade evidenciando outro aspecto dos humanos, também somos seres incompletos e, para os gregos, só garantimos essa qualidade plena do ser com o Outro, a procura é o direito de encontrarmos uma existência.

Na bíblia continuamos descobrindo (MURARO, 1991, p. 11-12) a relação inversa da concepção no que tange aos sexos. No livro da Gênese, a primeira concepção é masculina, é do corpo (uma costela) de Adão que é retirado outro ser vivente, Eva. Contudo, esse modelo de concepção se reflete em um indivíduo fraco e maldito, a mulher, com uma sexualidade aflorada, mais acentuada que a do homem, por isso é precisamente ela quem provocará a queda da humanidade, tal qual Pandora para a cultura greco-romana. A feminista brasileira concorda que parir, para o contexto cristão, não seja sinônimo de força, de respeito, pelo contrário “parir é ato que não está mais ligado ao sagrado e é, antes, uma vulnerabilidade do que uma força. A mulher se inferioriza pelo próprio ato de parir, que outrora lhe assegurava a grandeza”.

Se por um lado Muraro defende que a criação de Eva a partir da costela de Adão simbolizou o ato de conceber masculino, a criação do primeiro casal (Adão e Lilith) do barro sugere uma forte influência dos mitos da Grande Deusa Mãe, da mesma deusa terra que engendrava os seres. Os primeiros humanos da cultura judaico-cristã surgem do entrelaçamento dos dois sexos, um deus masculino que modifica a terra fértil que faz nascer dois seres humanos com igual valor. Igualdade requerida por Lilith no momento do primeiro intercuro sexual com Adão que, por sua vez, a negaria o direito de se colocar por cima, de assumir um papel ativo no ato sexual (SICUTERI, 1985, p. 35; ROBLES, 2006, p. 34).

3. 3. OS DISCURSOS NORMALIZADORES DO PAPEL FEMININO

Para compreendermos os discursos modalizadores que conferem lugares determinados para os sujeitos na sociedade, segundo Delumeau (2009), implica retomarmos as oscilações que determinou o olhar masculino acerca da mulher, ora como deusa benfazeja ora como bruxa malfeitora, isso porque os valores que os indivíduos machos⁸¹ pregavam à mulher concerniam ao desconhecimento que possuíam acerca do corpo da parceira, o que resultou em uma “atitude masculina em relação ao ‘segundo sexo’ sempre (...) oscilando da atração à repulsa, da admiração à hostilidade” (DELUMEAU, 2009, p. 462). O historiador francês

⁸¹ Consideramos que os valores (normas de conduta e comportamentos sociais) eram pensados a partir de um ponto de vista masculino da classe dominante. Isso implica dizer que o papel feminino, quando considerado, reproduzia o pensamento do homem.

discute que essa hostilidade, entre os representantes da espécie humana, sempre existiu e, com isso, não aprofunda a discursão nesse direcionamento, apenas considera os meios que justificam essa postura unilateral de valores.

Esse medo se acentuou (novamente) no que diz respeito à maternidade que “para o homem (...) permanecerá provavelmente sempre um mistério profundo” (Idem), esse mistério que cerceia a prenhez resultou em uma “fonte de tantos tabus, terrores e ritos” sendo o “segundo sexo” nesse aspecto um “santuário do estranho”. As regras da mulher, os odores e os líquidos do pós-parto, lhe causava repulsa na mesma proporção em que ela se tornava perigosa e impura por conta desse aspecto diferenciador dos dois exemplares humanos. Sendo portadora desses males, afastá-la de certas atividades sociais era uma medida paliativa que se tornou regra absoluta, em virtude disso

em muitas civilizações considerou-se a mulher um ser fundamentalmente maculado, que era afastado de certos cultos, a quem muitas funções sacerdotais eram recusadas e que era, em geral, proibida de tocar em armas. A repulsa em relação ao “segundo sexo” era reforçada pelo espetáculo da decrepitude de um ser mais próximo da matéria que o homem e portanto mais rápida e mais visivelmente “perecível” do que aquele que pretende encarnar o espírito. (DELUMEAU, 2009, p. 464-465).

A representação da mulher como um monstro disposto a devorar a humanidade, a exemplo dos ogros femininos e da bruxa de João e Maria, assemelha-se ao discurso proferido contra as feiticeiras acusadas de matarem crianças para oferecê-las a Satã (DELUMEAU, op. cit., p. 466) o que pode ser observado na obra de Goya (O Sabá das Bruxas), momento em que as feiticeiras oferecem crianças ao grande bode. É digna, a homologia com a narrativa de seu Orivaldo Pereira da Silva quando narra a preferência da matinta por crianças com o intuito de atraí-las e matá-las “*ela leva pra onde ela quer. Lá se não for as pessoas atrás, principalmente o menino, ela gosta mais é de menino, menino homem, ela gosta. Ela atrai a menina e leva, se a mãe não tiver cuidado, às vezes tem um que assombra e mata*” (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013). Vejamos também as Amazônas helênicas “devoradoras de carne humana, as Parcas que cortavam o fio da vida, as Erínias ‘assustadoras’, ‘loucas’ e ‘vingadoras’, tão terríveis que os gregos não ousavam pronunciar seu nome.” (DELUMEAU, 2009, p. 466), não esquecendo que em 2000 o curta paraense, baseado no conto do paroara Fábio Castro, “As Mulheres Choradeiras” denuncia o mesmo medo da mulher (nesse caso também idosas) devoradora de carne humana semelhante à aproximação que Fares (1997) faz da matinta com essa matriz europeia de medo do “segundo sexo”.

É também digno de nota o mito de Melusina, personagem dos romances de cavalaria, que é caracterizada pela metamorfose total ou parcial de seu corpo em cobra, semelhante às sereias. “Gênio da família dos Lusinan, ela aparecia sempre na torre do castelo e soltava gritos

lúgubres e cada vez que um Lusinan ia morrer”. Gritos esses muito próximos aos trinados agourentos da rasga-mortalha que assombra ou prenuncia morte no mesmo tom dos gritos nefandos de Melusina, contudo a metamorfose dela se completa somente aos sábados, dia em que ela própria se mantinha reclusa em um aposento do castelo da família para esconder sua anomalia do marido. Tomado de ciúmes, sua curiosidade o leva a descobrir a deformação da esposa. Quando ela confirma que o voto de não ser observada é quebrado pelo companheiro, ela “voa, sem deixar de clamar o seu penar em gritos aterradores, na torre do castelo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 605).

Na Amazônia, Paes Loureiro (2000b, p. 133-187) coloca em palco um grupo de náufragos que habitam uma ilha (A ilha de ira) regida por uma velha que muito lembra uma das Górgonas do mundo greco-romano. Seria essa mais uma ilha aterrorizada por imagens femininas que representam o medo para a sociedade, tal qual a ilha de Pacamorema assombrada pelo discurso das feiticeiras (SIMONIAN, 2012, p. 45) e a Ilha de Santa Catarina repleta das bruxas de Cascaes (CASCAES, 2005)? Supomos que sim ao verificamos a descrição da velha por um náufrago:

(É uma figura fantástica de aparência fora do comum.) Si, sim. Não posso falar muito. A Velha ... a Velha é tudo. Ela é a Rainha Luzia, a filha-mãe da Cobra-Grande. Quem desencantar a Velha, desencanta a praia e o nosso esquecimento. Aí, então, em lugar de tudo nascerá uma cidade muito clara, muito desconforme, sem tristeza e esquecimento. (PAES LOUREIRO, 2000b, p. 168).

A semelhança dessa velha com as filhas de Fórcis e Ceto, ou seja, com as “três irmãs, três monstros, cabeça aureolada de serpentes enfurecidas, presa de javali saindo dos lábios, mãos de bronze, asas de ouro: Medusa, Euríale, Esteno”, se dá pela repulsa que a Velha da ilha sentia por espelhos, a mesma relação de alguém que, ao olhar para “a cabeça da Medusa ficava petrificado. Não seria por refletir a Górgona a imagem de uma culpa pessoal? A Medusa simboliza a imagem deformada do eu” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009, p. 476), ou como escreve Robles (2006, p. 87), o rosto de Medusa provoca “forte sentimento de culpa [...] em quem contempla sua cabeça decepada” isso porque “o espanto da própria descoberta paralisa a quem se contempla através dela”. Isso, de alguma forma, explica o pavor da velha de Paes Loureiro por espelhos, único artefato capaz de causar sua morte por fazê-la ver as deformações da própria alma, promovendo seu inevitável desencanto e, com ele, a libertação de todos aqueles que ela mantinha cativos em sua ilha encantada.

O importante é que soube, por este homem, que a Velha mandou destruir todos os espelhos que havia na Vila, porque ela não suporta ver o seu rosto. Que o dia em que ela se contemplar, às sei horas da tarde, ela se desencantará e perderá os poderes. [...] Quando chegar a hora certa, a Velha estará distraída, a gente pega um espelho, que vamos conseguir, e lhe mostraremos seu verdadeiro rosto. Então, ela sentirá um

horror tão grande, que se desencantará e todo o nosso mal estará terminado! (PAES LOUREIRO, 2000b, p. 168-169).

Essa representação da velha de Paes Loureiro dialoga com a tradicional figuração nefasta que acompanha o “segundo sexo”, desde o momento em que dele foi retirado a carga positiva que lhe conferia respeito e culto.

Mesmo quando elas não são feias, a beleza da juventude carrega consigo um quê de negativo, pois o corpo de uma bela jovem agencia o homem para a perdição. Assim são as sereias, mulheres sedutoras que causavam a desgraça de todo navegante que se deixava conduzir por seus belos cantos, eram uma das figuras mais temidas para os gregos. Ulisses somente resistiu à beleza e encantos de Circe por conta do auxílio de Hermes, a mulher é, novamente, tida como insaciável e “devoradora como o louva-deus” e “o vazio é a manifestação da fêmea e da perdição” (DELUMEAU, 2009, p. 467).

Assim, a mulher foi chamada de “mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora” e ainda “acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte” como Pandora e Eva “ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido”. Essa acusação foi o expediente encontrado pelo homem para responsabilizar alguém pelo “sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno” (DELUMEAU, 2009, p. 468). Observa-se que o discurso misógino não se resume somente ao contexto judaico-cristão, contudo foi esse quem se encarregou de acentuar tal diferença:

São Paulo [...] contribuiu para situar a mulher cristã em uma posição de subordinação simultaneamente na Igreja e no casamento. Exigiu que tivesse a cabeça velada nas assembleias de oração e, lembrando o segundo relato da criação (Gênesis II, 21-24), escreveu: “Não foi o homem, evidentemente, que foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem” (I Coríntios XI, 9) – palavras parcialmente desmentida pelo contexto – mas deste a tradição cristã esqueceu de se lembrar. [...] Lembremos seus termos: “Que as mulheres sejam submissas a seu marido como ao Senhor; com efeito, o marido é chefe [=cabeça] de sua mulher, como Cristo é chefe da Igreja, ele, o Salvador do corpo. Ora, a Igreja se submete a Cristo; as mulheres devem portanto, e da mesma maneira, submeter-se, em tudo, a seus maridos” (Efésios v, 22-24). (DELUMEAU, 2009, p. 469-470)

Na obra “Antígona”, de Sófocles – discurso bem anterior ao de São Paulo –, valores misóginos de igual teor são repassados. A fala da personagem Ismênia revela a condição inferior da mulher no mundo grego: “temos que lembrar, primeiro, que nascemos mulher, não podemos competir com os homens; segundo, que somos todos dominados pelos que detém a força e temos que obedecer a eles, não apenas nisso, mas em coisas bem mais humilhantes”.

(SÓFOCLES, 2003, p. 8). Na fala de Creonte observamos a presença de certo dito popular quando o rei de Tebas pretende condenar sua sobrinha Antígona, noiva de seu filho Hémon: “Não existe só um prado fértil. Não existe só uma mulher no mundo”. (Ibid., p. 33). Mais adiante ele aconselha o filho a se desvencilhar do amor por Antígona:

Renuncia pois a essa mulher que, na certa, não saberia manter nem a ordem em teu lar nem o calor do teu leito. Uma mulher assim só encontrará companheiro ideal nas profundezas da terra. (...) Não estou disposto a deixar a indisciplina corroer meu governo comandada por uma mulher. Se temos que cair do poder, que isso aconteça diante de outro homem. (SÓFOCLES, 2003, p. 36-37)

Sublinhe-se “que isso aconteça diante de outro homem”. Tudo indica que a pior desgraça, nesse contexto, está em ceder ao “segundo sexo”, se a relação de poder é acirrada entre os indivíduos masculinos da espécie humana, uma das grandes ofensas é deixá-los sucumbirem diante de uma mulher, demonstrando fraqueza de caráter e falta de lucidez nas determinações, pois a mulher era posta como sexo frágil, portanto, necessitada de tutela, e essa, obviamente, era masculina. Esse comportamento de liderança da mulher despertou no pregador do início do século XVI, Thomas Murmer (DELUMEAU, 2009, p. 477), a advertência de que “à esposa dominadora é preciso portanto não hesitar em aplicar surras”. Mais adiante Delumeau (Ibid., p. 500) cita um discurso jurídico que retoma a perda do paraíso pela mulher, sendo ela a principal causa da queda do homem, desse modo, prova-se a nocividade da mulher para a administração do Estado.

Em Foucault (2010, p. 183-192) observamos como a estrutura monogâmica se aplicava de forma diferenciada aos dois sexos no mundo greco-romano. Como a exclusividade, na fala de Demóstenes, do ato sexual entre os esposos assumia o mesmo estatuto misógino de uma sociedade com face masculina. Primeiro Demóstenes defende: “As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar”. Nessa citação do “Contra Nera”, os valores quanto ao matrimônio se colocam como totalmente contrários ao que será observado no modelo de sociedade judaico-cristã estudado por Delumeau, na qual o sexo como fonte de prazer deverá ceder ao sexo com fins reprodutivos, porém converge quando coloca o sexo entre os cônjuges como um papel reprodutor. As funções sexuais das mulheres estavam limitadas ao gozo de um parceiro exclusivo, o marido, sem meios jurídicos e sociais que permitissem subterfúgios. Em caso de adultério por parte da esposa, as sanções a expulsavam da casa de seu marido e dos cultos, e as leis a reprimia de tal forma que a penalidade contra um ato sexual fora do casamento incutia-lhe medo para que se mantivessem sempre honestas.

Foucault (2010, p. 188) observa que as mesmas regras não se aplicavam aos homens, mas era sabido (pela lei de Sólon) que eles deveriam garantir uma cota de relações sexuais com suas esposas. Não obstante, alguns comportamentos sociais os impediam de assediar mulheres casadas, não pelo fato de ofendê-las diretamente com esse ato promíscuo, pelo contrário, “sua falta é essencialmente contra o homem que tem poder sobre a mulher”, as relações se davam entre homens. O homem ateniense não estava ligado sexualmente a sua mulher como essa se ligava a ele, apesar de ser vetado ao cônjuge contrair dois casamentos, o esposo era livre para visitar as prostitutas e os rapazes, assim o conceito de adultério só era aplicável à mulher⁸². Sabendo que o homem ateniense constituía família por volta dos trinta anos, durante o período que antecederesse o matrimônio o leque de possibilidades de se obter prazer deveria ser esgotado, para que tal postura fosse refreada após o casamento, Foucault (Ibid., p. 188-189) observa que manter relações sexuais somente com sua esposa constituía um modelo de homem exemplar e virtuoso perante a opinião pública, mesmo assim o foco de interesse não convergia para a esposa e sim para a imagem pública do marido.

Acerca desse suspiro de sinceridade matrimonial por parte do marido, Aristóteles (FOUCAULT, 2010, p. 189), encontra ancoragem para considerar “‘uma ação desonrosa’ as relações ‘do marido com uma outra mulher, ou da esposa com outro homem’”. Esse mesmo argumento, que parece ecoar na cultura judaico-cristã, enumerava a mulher da seguinte maneira: prostituta, aquela que ofereceria apenas o prazer carnal ao homem; concubina, a que acumulava o oferecimento de prazer seguido da responsabilidade de manter uma boa coexistência no lar, “mas somente a esposa pod[ia] exercer uma certa função pertinente ao seu próprio *status*: dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar” (Ibid., p. 189). Isso porque os subterfúgios do homem não geravam herdeiros jurídicos para a família. E “além disso, Rabelais não pensa que a mulher tenha sido criada apenas para ‘perpetuação da espécie humana’. Ela o foi também para o ‘social deleite do homem’, para o ‘consolo doméstico e a manutenção da casa’” (DELUMEAU, 2009, p. 494).

Um exemplo dessa modalização da figura feminina está no frontispício da Catedral de Auxerre (VARANDA, 2006, p. 97; DELUMEAU, 2009, p. 476), na qual se destaca uma figura feminina esculpida nua sobre o dorso esquerdo de um bode. Uma sugestão injusta se coloca quando observamos que o lado esquerdo também é feminino com conotação para o mal; nua e apoiada em um bode, ela simboliza a luxúria: triplamente luxuriosa, por ser o bode

⁸² Em Alves *et alli* (1980, p. 279) encontramos um relato que expõe o adultério feminino como pernicioso para o casamento muito diferente do praticado pelo homem pois “ter relações fora do casamento estraga a relação conjugal, porque a mulher não trepa sem se envolver afetivamente”.

fonte de prazer (animal sempre disposto ao coito), lembrando as bacanais em homenagem ao deus do vinho, deus das orgias que tem o sátiro (homem-bode) como símbolo principal que, aos conceitos cristãos, tratava-se de um demônio, o que Delumeau acrescenta ser a mulher dionisíaca enquanto o homem apolíneo. Observa-se também uma vinha que pende acima das duas imagens.



Em Petrarca, Delumeau (2009, p. 475-476)

encontra outro discurso misógino que, por um lado reconhece o amor angelical e irreal por Laura, mas hostil ao casamento que só poderia se realizar com uma mulher real, por isso diabólica. Ela é “inimiga da paz”, impaciente e promotora “de disputas das quais o homem deve manter-se afastado se quer gozar a tranquilidade”. Para os homens que desejam o casamento e conseguirem encontrar “atrativo na companhia de uma esposa, nos abraços noturnos, nos ganidos das crianças e nos tormentos da insônia”, que o façam. Para Petrarca, o meio de perpetuar o nome não estava somente na união do matrimônio e no engendramento de uma prole, mas por meio do talento e do concurso da virtude.

No livro que influenciou decididamente o manual dos inquisidores, o “De planctu ecclesiae”, redigido pelo franciscano Alvaro Pelayo, pode-se ler um catálogo com 102 vícios e más ações praticados pela mulher. O texto, entre outras, enumera: “Suas palavras são melífluas; ela é enganadora; Está cheia de malícia e toda perversidade vêm dela; É faladora, sobretudo na igreja; Muitas vezes tomadas de delírio, elas matam seus filhos⁸³; Algumas são incorrigíveis;”. E continua denegrindo a imagem do “segundo sexo” a partir de Eva, como a primeira pecadora e, por isso, responsável pela perda do paraíso; a arma do diabo contra o homem é a fêmea, pois provém dela a fonte de prazer e corrupção da carne; seus atrativos tem serventia somente para atrair o homem para os pudores da sexualidade uma vez que “não há nenhuma imundície para a qual a luxúria não conduza”, no domínio sexual inverte a ordem da natureza⁸⁴, proporcionando com esse ato o surgimento de todos os vícios, se colocando sobre o homem no ato sexual teria provocado o dilúvio, pois essa é a maneira de copular dos

⁸³ O exemplo de Medeia. Sicuteri (1985, p. 40) e Robles (2006, p. 35) discorrem que Lilith, como revanche ao massacre de seus filhos (os lilins) com os demônios no Mar Vermelho, promete aos três anjos (Sennoi, Sansanui e Samangaluf) matar cem meninos recém-nascidos por dia, e uma das maneiras de fazê-lo, era induzindo as mães em sonho a sufoca-los enquanto dormiam deitando-se por cima deles. A maneira de evitar tal morte era manter junto aos bebês os nomes desses três anjos.

⁸⁴ Desejo de Lilith de se colocar por cima de Adão durante o intercurso sexual (SICUTERI, 1985, p. 35).

animais, e ainda são acusadas de praticar o incesto⁸⁵, assim como exercitar o ato sexual durante o puerpério e enquanto está menstruada; são igualmente fonte de mau-olhado e “advinhas ímpias”, com seus filtros impedem a concepção⁸⁶, esterilizando os homens, são também infanticidas, responsáveis pelos adultérios e iniciam as mais jovens, alcovitando-as ou auxiliando-as a praticarem o aborto; a apostasia praticada pelos homens resulta das paixões desenfreadas pelas mulheres, em especial pelas judias ou mulçumanas, a exemplo de Salomão que mantinha um gineceu e, em nome do seu desenfreamento sexual, sacrificava em honra aos deuses das suas esposas e concubinas; a desconfiança do marido é justificada, pois frequentemente ela “lhe traz um herdeiro concebido de um estranho”; e para finalizarmos esse manto mortuário que o espanhol teceu em torno da figura feminina, citemos o horror que esse religioso sentia, e que o fez negar à mulher um espaço nos ritos da igreja, ao dizer que havia monjas que tocavam e maculavam “os panos sacros” mantendo-se nos altares e se dispondo a ajudar os padres. (DELUMEAU, 2009, p. 481-485).

Esse discurso altamente antifeminista do religioso espanhol refletia um comportamento clichê entre os homens de seu tempo e influenciou determinadamente a confecção de outra redação que ocasionou na morte de milhares de mulheres: o “*Malleus Maleficarum*” (O Martelo das Feiticeiras), dos inquisidores Kramer e Sprenger, publicado originalmente em 1484.

3. 3. 1. Três discursos legitimadores da normatização das mulheres

No trabalho acerca da condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia, a historiadora Del Priore (2009) debruça-se sobre os processos do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo para colocar em questão problemas como: “A valorização do casamento, a construção da santa-mãezinha, a maternidade como um espaço de revanche, a emergência do privatismo e a afirmação do papel social da mulher por intermédio de sua condição biológica” (DEL PRIORE, 2009, p. 17). Ela acentua a discussão para compreendermos a maneira como a mulher conseguiu, em meio a esse jogo de valores e normatizações sociais em torno de sua função na sociedade colonial, influenciar e, de alguma maneira, construir esse modelo de sociedade que concebemos atualmente.

⁸⁵ Esta é uma das explicações para a origem do fado de se transformar em matintaperera (SIMÕES; GOLDRER, 1995a, p. 61).

⁸⁶ Aqui verificamos uma acusação às práticas contra conceptivas das mulheres, semelhante a outras práticas de coito que impediriam a concepção: felação, coito anal e masturbação que Souza (1986; 1987) considera como uma das acusações de bruxaria no Brasil colônia.

Contudo, no período colonial brasileiro (DEL PRIORE, 2009, p. 23-25), dois mecanismos de adestramento feminino tiveram igual relevância para a localização da mulher na atual conjuntura, e esses mecanismos de normatização emergiam, segundo a historiadora, de um antro masculino e se aplicavam como um eco pós Concílio de Trento: o discurso dos teólogos e dos médicos. Delumeau (2009) já havia discorrido acerca desses dois instrumentos que limitavam o papel feminino na sociedade ocidental e acrescentou o pensamento jurídico como o terceiro vértice do triângulo normalizador do “segundo sexo” beauvoiriano.

3. 3. 1. 1. O pensamento dos teólogos

O primeiro ponto ressalta o discurso moralizador dos pregadores e confessores da Igreja, que foram aplicados no Brasil, seguindo um modelo que era posto no Velho Mundo e que foram, obviamente, adaptados à realidade da colônia. Essa forma de coerção da mulher se repartia em diversas instâncias da sociedade, assim um conteúdo modalizante estava latente tanto nos sermões dominicais quanto nos contos populares, “a mentalidade colonial foi sendo assim lentamente penetrada e impregnada por esse tipo de discurso”. (Ibid., p. 23).

A Igreja, com seus sermões definidores de conduta, regravava a alma e reafirmava o lugar que a mulher deveria ocupar no casamento, uma vez que esse (no Brasil Colônia) reproduzia o modelo escravista vigente, ou seja, a mulher confinada ao lar e completamente submissa ao marido tal qual a relação senhor-escravo. (Ibid., p. 24).

Delumeau (2009, p. 489) aponta a agressividade do pregador Del Rio quando expõe que o sexo expresso pela parceira “é mais suspeito” que o do homem, por ser “imbecil” e “repleto de paixões vorazes e veementes”, justamente por serem mais frágeis mentalmente, em oposição ao homem que é dotado de uma razão apurada. Elas se comportam com menos prudência e, por conta disto, “se deixam facilmente ‘decepcionar’ pelo Demônio”.

Já na “Suma dos pecados”, o demonólogo Benedicti (Ibid., p. 490) também ensinava que, de acordo com os antigos sábios, os homens deveriam evitar conversas prolongadas com as mulheres sob pena de “causar sua ruína e se desviar da contemplação das coisas celestes e finalmente cair no inferno”. E o inferno é o lugar reservado para aquele que se permite “tagarelar, rir e mexericar com a mulher, seja boa ou má”. Apoiando-se em Eclesiástico, Benedicti compreende que essa advertência explica o paradoxo desse livro bíblico: “a iniquidade do homem é melhor do que a mulher de bem”.

O mesmo religioso prossegue difamando a espiritualidade e confiança da mulher ao resumir as “qualidades” femininas com base nas letras que compõe seu nome em latim, MVLIER: “M: a mulher má é o mal dos males; V: a vaidade das vaidades; L: a luxúria das

luxúrias; I: a ira das iras; E [alusão às erínias]: a fúria das fúrias; R: a ruína dos reinos”. (DELUMEAU, 2009, p. 490).

Delumeau (Ibid., p. 491) explica que não era exclusividade do homem comum ser “tentado” pela mulher, os padres também o eram. Em vista de “uma visitação canônica efetuada na Baviera na época do Concílio de Trento revelou que ali apenas 3 ou 4% dos padres não viviam em concubinato”, os padres foram, então, colocados sob vigília. Esse flagelo que acometia os homens da Santa Igreja de Cristo os isentava de culpa, pois a fonte do mal e da sedução era a mulher. Restava então certa advertência acerca do modo como os padres, daquela região, deveriam proceder frente às mulheres, ressalvas essas que foram aplicadas aos demais confessores da Igreja Católica.

Assim, de acordo com os preditos de São Carlos Borromeu, o “confessor não saberia tomar precauções em demasia com as penitentes”. Por isso, seria vetado a eles receberem-nas nos confessionários caso “se apresentarem com ‘cabelos frisados, rostos pintados e rebocados, brincos ou outros semelhantes ornamentos cheios de vaidade’”. Os tecidos que as vestiam não poderiam ser demasiadamente chamativos, os mais humildes seriam os ideais para cobrirem o corpo daquela que se apresentaria frente ao representante de Deus na terra. Também era indispensável que cobrissem o rosto “com decência, por um véu que não seja notavelmente transparente, feito de crepe, de linho, de lã, ou pelo menos de algum tecido de seda de uma cor modesta”. Aos padres mais jovens (até trinta anos), era expressamente negada autorização para confessarem as mulheres, a não ser sob os olhos de um superior, que se responsabilizaria, assim, pela exposição do colega religioso. À mulher, estava reservado um recanto particular para sua confissão, espaço segregado, seu confessionário localizava-se no centro da Igreja, local visível por todos, e também não era permitido sua confissão em outro período senão o diurno. Tudo isso porque “o padre é um ser constantemente em perigo, e seu grande inimigo é a mulher. A esse respeito, ele não é vigiado – e não se vigia – jamais suficientemente”. (Ibid., p. 492).

O religioso Borromeu aconselha, por fim, que esse comportamento perante o “segundo sexo” fosse aplicado a todos os confessores. E sentenciou “duas pesadas afirmações: a) a religião que importa é a dos homens; b) em um conflito conjugal, o confessor jamais reconhecerá o erro do marido diante de sua esposa”. O desprezo pregado pelas diretrizes dos confessores contra a mulher escondia, em grande medida, “o medo de um ser misterioso e inquietante diante do qual devia intervir a solidariedade masculina, isto é, conveniência do padre e do marido.” (Ibid., p. 492-493).

3. 3. 1. 2. O pensamento dos médicos

O que pairava sobre o plano religioso e popular encontrou ressonância no segundo mecanismo de “domesticação” da mulher, a saber, “o discurso normativo médico, ou ‘phísico’, sobre o funcionamento do corpo feminino” (DEL PRIORE, 2009, p. 25). A historiadora Del Priore propõe que a única forma de refúgio feminino era encontrada na maternidade, exclusiva expressão de diferenciação dos gêneros, por conta dessa prática encerrar os saberes “ancilares tradicionalmente exercido por mulheres”. Lendo a maternidade como um elemento puramente definidor dos limites entre os corpos masculino e feminino, essa estudiosa se opõe ao que diz Muraro a respeito da maternidade que, na cultura judaico-cristã, deixou de ser valorizada e passou a ser sinônimo de fraqueza. Observa-se que esse discurso que fecha cada gênero em um gueto específico, a nosso ver, contribuiu para acirrar as diferenças e acentuar a polarização de poder.

Se considerarmos o trabalho de Ehenreich e English (1973, p. 6) ficará claro que, com a criação dessa profissão masculina, o acirramento se intensificou com a perseguição à tradicional curandeira. As autoras ressaltam (Ibid., p. 12-13) que a maior acusação que sofreram e foram perseguidas diz respeito à ajuda e à cura que prestavam. As parteiras também eram incluídas como um tipo a ser perseguido em uma época onde não existiam médicos e hospitais para atenderem a uma população pobre e doente. Não esquecendo que muitos medicamentos utilizados hoje na medicina moderna foram descobertos por mulheres curandeiras (Ibid., p. 14).

A medicina surge como o segundo braço que prendia a mulher aos valores sacramentais do casamento, a figura médica apareceu nas famílias como um elemento estranho que adentrava na intimidade feminina para descortinar os valores que as uniam, principalmente quando tomava para si o lugar que era cativo das parteiras. O mistério acerca da sazonalidade do corpo feminino, seguido da gestação, servia para que as diferenças se acentuassem e uma série de sanções sobre a mulher fosse criada para evitar futuros males. (DEL PRIORE, 2009, p. 25).

Delumeau (2009, p. 493) reconhece que os argumentos misóginos não partiam de um grupo somente, somavam-se médicos e teólogos para ratificarem “a inferioridade estrutural da mulher”. O médico do duque de Clèves, Jean Wier, era um dos propagadores de que o temperamento da mulher era “melancólico”, “débil, frágil e mole”, sendo sua natureza “imbecil” e “enferma” o que fez “Platão parecer duvidar, bem civilmente, a respeito de em qual número deve[ria] colocar as mulheres, se no número dos humanos ou no dos animais”. Sendo duvidosa a categoria na qual inserir a companheira, o filósofo se interroga, ainda, a

respeito da licitude de puni-la na mesma medida em que se castiga o homem. (DELUMEAU, 2009, p. 496).

A respeito das ações da fêmea humana, o médico Ambroise Paré, herdeiro de um pensamento aristotélico, mensura a diferença entre os gêneros humano com base na presença do calor, da secura e da rigidez nas “partes espermáticas” dos indivíduos. As genitais das mulheres “são mais frias, e mais moles e menos seca que as do homem”. Essa peculiaridade feminina determina suas ações, que assim sendo, “não são, portanto, ‘tão perfeita nela como no homem’”. Uma característica morfológica confirma a “imbecilidade” da natureza feminina: os órgãos sexuais internos, isso decorreu por conta dela não os terem expelido como o fizeram os homens. A definição do sexo do nascituro também dependeria do estado em que se encontrava o útero quando fosse receber o homúnculo, caso ele estiver quente e seco, um macho seria engendrado, pelo contrário, frio e úmido, o engendramento certamente seria de uma fêmea. Sendo a umidade menos eficiente que a secura, o macho será engendrado bem mais cedo que a fêmea, esse pensamento se imbrica com outro, o religioso, na medida em que explica que “Deus insufla a alma no quadragésimo dia para o menino e apenas no quinquagésimo para a menina”. A disposição da prenha prova essas qualidades tão saudáveis que somente o macho proporciona, pois grávida de um menino ela será “‘mais disposta e robusta em toda a sua gravidez, e de cor mais vermelha, o olhar alegre, vivo, a pele mais limpa e mais clara do que a da menina’ e tem melhor apetite”. O lado nobre, o direito, também é exaltado, não seria por menos, tendo em vista que é esse o lado dedicado ao homem⁸⁷: “‘Suas partes direitas são [então] mais hábeis para todos os movimentos’, seu ‘olho destro é mais móvel’, seu ‘mamilo direito aumenta mais’”. Ainda encontramos um suspiro de gentileza em Paré ao concluir que, apesar do exposto acerca da fêmea humana, é “Deus, contudo, que decide o sexo da criança” sendo insensato o marido encolerizar-se contra sua esposa por ter gerado uma menina, como se fosse possível ele não o fazê-lo após receber, constantemente, essas instruções androcêntricas (DELUMEAU, 2009, p. 496-497).

Perguntamo-nos se de fato era interessante nascer mulher em uma época em que a desvalorização da sua imagem começava pelas fórmulas de não gerá-la. Se o discurso modula

⁸⁷ Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 341-342) colocam que, na Bíblia, olhar à direita é olhar para Deus em oposição à esquerda do Demônio. “Como será o dos Eleitos no Juízo Final, quando os Danados ficarão à esquerda. A esquerda é a direção do inferno; a direita, a do paraíso.”. Na tradição da Idade Média esta oposição foi bem demarcada, “segundo a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino”. Em vista desta comparação, a esquerda “é igualmente noturna e satânica” por ser fêmea, enquanto a direita é “diurna e divina” por pertencer ao macho.

nossas ações, a resposta para o questionamento⁸⁸ do cirurgião de Laval não poderia ser outra senão uma afirmativa.

Outra explicação, que se revela como uma instrução para se gerar meninos, é expressa por outro médico, Laurent Joubert. A semente é neutra, dela será gerado um ser humano sem compromisso com o sexo do futuro feto, o que determinará o gênero será “a disposição da matriz e do sangue menstrual”. A metáfora do campo é análoga ao exposto por Beauvoir, Muraro e Barros no início dessa seção, pois “a matriz é a partir daí comparável a um campo”. A umidade e a secura, como em Paré, determina o sexo da criança que será gestada. Assim, “uma terra demasiadamente úmida converte os grãos de trigo ou de cevada em joio ou em aveia estéril”. Mesmo quando a semente está “apta a formar um macho” e a matriz não oferecer as condições para que ela se converta em tal, a semente “degenera frequentemente em fêmea pela frieza e umidade da matriz [...] e pela demasiadamente grande abundância do sangue menstrual, cru e indigesto”. Atentar para as regras da companheira é uma boa saída para não “arrisca-se muito a engendrar uma menina”. Manter relações próximas às flores da esposa, a probabilidade de conceber uma menina é enorme, pois a matriz está úmida, contudo, o engendramento de um menino é certo quando o ato sexual for priorizado logo após a menstruação da mulher “quando a matriz se tornou ‘seca e mais quente’”. (Ibid., p. 498). Joubert prossegue comparando a mulher aos grãos que simbolizam o aspecto nefasto na tradição cristã:

Ela é como o joio e a aveia estéril em relação ao trigo e a cevada. Assim a fez a natureza que a estabeleceu em um estatuto de inferioridade física... e moral. A ciência médica da época não faz portanto senão repetir Aristóteles revisto e corrigido por Santo Tomás de Aquino. (Ibid., p. 498)

A diferenciação entre esses grãos não é a mesma feita no Novo Testamento? Jesus semeia a boa semente (trigo=homem) no campo e junto a ela é jogado a má semente (joio=mulher) pelo Inimigo. Os dois crescem juntos, contudo, no momento da colheita, o joio é ceifado primeiro e queimado (Reino das Trevas) enquanto o trigo, por ser bom, é separado e posto no celeiro (Reino de Deus). Em explicação aos apóstolos, Jesus revela que o semeador da boa semente é “o Filho do homem” e a boa semente corresponde ao filho do Reino, em oposição, o joio é o filho do Inimigo⁸⁹. (BIBLIA SAGRADA, 2007, p. 1300). O discurso médico se vale dos mesmos argumentos utilizados pelos teólogos na concepção de um conceito que explica o aspecto benéfico e nefasto do ser humano.

⁸⁸ “A experiência não prova que ‘a criança macho é mais excelente e perfeita que a fêmea?’” (DELUMEAU, 2009, p. 497).

⁸⁹ Mt 13, 24-43.

O médico com o poder de conceituar, segundo Del Priore (2009, p. 27), tinha a função de ratificar os valores que eram repassados pela Igreja no que diz respeito à sexualidade feminina, ela era um ser decaído e fadado ao sofrimento. Sofrer era a única forma de expiar a falta cometida no paraíso. Por isso, a mulher encontrava contentamento para sua condição de pecadora primeira somente na procriação, parir é sofrer, assim

A sensualidade, abandonada às impulsões desregradas, rebaixava a alma dos homens ao nível dos animais, e por isto era fundamental evitar que a mulher, criada por Deus para cooperar no ato de criação, acabasse por tornar-se para o homem uma oportunidade de queda e perversão. Ela deveria apagar todas as marcas da carnalidade e animalidade do ato pela imediata concepção. Daí serem malditas as infecundas, as incapazes de revestir com a pureza da gravidez a dimensão do coito. Daí também a importância do casamento em dar uma ordem e uma regra para a natureza, *a priori* corrompida. (DEL PRIORE, loc. cit.)

Combina-se esses dois mecanismos de adestramento do corpo feminino, prega-se um ser sexualizado, mas com fins práticos, a prole. O contentamento do corpo e a salvação da alma só podem ser alcançados por meio do casamento, e esse como meio “limpo” para a geração de filhos⁹⁰. Longe desse padrão, a mulher passa a ser negada socialmente, pois se torna a desviante, aquela que contesta e que prega uma sexualidade fora do “normal”. Se a mulher é luxuriante, para o discurso religioso ela é demoníaca, para o médico, enferma, ou propagadora de enfermidades.

3. 3. 1. 2. O pensamento dos juristas

Os juristas não adotaram um discurso distinto daquele proposto pelo clero e pelos médicos, neles ecoam os mesmos dogmas estipulados contra o sexo feminino. Já que as mulheres não são confiáveis para deporem nos tribunais, por serem mais desprovidas de razão se comparadas aos homens, “são faladoras, sobretudo as prostitutas e as velhas. Contam os segredos” (DELUMEAU, 2009, p. 499). No campo jurídico lhe será negado o direito de assinar contrato e terão que prestar juramento solene “aquelas que são chamadas a assumirem responsabilidade”, os testamentos delas não terão validade caso os cônjuges não os autorizem.

Consoante ao clero, os juristas explicam a presença de um número significativo de mulheres sendo queimadas nas fogueiras inquisitoriais em comparação aos homens, a explicação diz que “esse sexo é muito mais inclinado a se deixar enganar pelo demônio”. Essa e outras assertivas estimulam Labourd a afirmar vorazmente que não se surpreende “com o fato de que ‘de preferência as mulheres são feiticeiras, e em maior número do que os homens’” (Ibid., p. 500).

⁹⁰ Era a preocupação do Concílio de Trento (1545) quando promulgou que o ato sexual deveria ser consumado “apenas sob o sacramento do matrimônio, com o objetivo de procriação” (NOVINSKY, 1980, p. 227).

Uma observação frenológica de Jean Bodin (DELUMEAU, 2009, p. 501) justifica o contingente feminino perfilando nos tribunais da Igreja ao propor que a prudência das mulheres é menor por conta do tamanho de suas cabeças, por serem menores possuem menos razão que seus companheiros, por isso são mais fáceis de serem conduzidas pelo demônio.

Era vedado a elas serem juízas por desprovemento de constância e discricção. A demasiada impetuosidade das mulheres as impediam de serem advogadas. Se o testemunho de um indivíduo macho correspondia ao de duas mulheres era porque elas “sempre são menos confiáveis que os homens”. Essas falas acerca da mulher, além de repetirem incansavelmente o discurso dos médicos e dos religiosos, culminam com a seguinte sentença: por elas serem indivíduos juridicamente incapazes, tal qual as crianças, assim, na ausência do marido, o poder público deverá intervir frente as suas deliberações (Ibid., p. 505).

Se por um lado verificamos que a evidente diferença do corpo serviu para separar e especificar locais a seres ocupados na sociedade, por outro podemos crer que não somente a mulher sofreu esse “adestramento” citado por Del Priore (2009) e Delumeau (2009) como também o homem serviu como prisma para esses valores historicamente construídos sobre a sociedade. Observamos certa carga de responsabilidade pregada ao corpo feminino e aos papéis estanques que contribuem para o distanciamento entre os sexos. Tomemos essa temática no filme *Billy Elliot*, do diretor Stephen Daldry, no qual um garoto entre 13 a 15 anos demonstra interesse pelo balé desprezando o boxe tão valorizado pelo pai, um tradicional minerador inglês de uma sociedade cheia de regras que direciona os olhares dos meninos para “coisas” de meninos. A carga de responsabilidade, que são repassadas, não se resume a um discurso que modula somente o papel feminino nesse jogo de valores, mas também o masculino. Assim, no exemplo de Elliot, se esgueirar por caminhos secretos, burlando regras e dissimulando desejos que podem pressupor questões de sexualidade não coloca em jogo sua opção por meninos ou meninas, mas denuncia sua preferência por uma atividade: o balé. Enquanto verificamos em seu amigo (Michel) um desejo por batons e roupas femininas que não necessariamente se relaciona com a dança de sapatilhas, mas o gosto pelo balé é um indício de que o papel social de Elliot foi rompido.

Dessa maneira os representantes da Igreja constrangiam a mentalidade popular para garantir um séquito de fiéis adestrados conforme os valores cristãos. Pois “se a vida cotidiana mostrava-se então plena de desgraças e ameaças físicas, isto deveria significar que o Diabo e seus agentes açodavam continuamente a espécie humana, causando-lhe todo tipo de iniquidade e malvadez” (DEL PRIORE, 2009, p. 32). Quem seria, se não as mulheres, esses agentes do demônio? Assim, para Delumeau (2009, p. 462) “a mulher foi identificada como

um perigoso agente de Satã”. Esse historiador reconhece também que o desejo masculino pela mulher oscilava sempre entre a admiração e à hostilidade. Sprenger e Kramer (1991) trazem uma série de argumentos que confirmam esse conluio da mulher com satã. Não apenas moralmente a mulher era vista como fracassada, mas também era tida como estruturalmente inferior ao homem, os médicos da época se apoiavam nos dogmas de “Quintiliano, Valério Máximo, Fulgêncio e Platão para repetir que ela era possuidora de um temperamento comumente melancólico, era um ser débil, frágil, de natureza imbecil e enfermiça.” (DEL PRIORE, 2009, p. 33-34).

À mulher cabia

fazer o trabalho de base de todo o edifício familiar: caber-lhe-ia educar cristãmente a prole, ensinar-lhe as primeiras letras e as primeiras atividades, cuidar de seu sustento e saúde física e espiritual, obedecer e ajudar ao marido... Enfim, ela seria responsabilizada pelo sucesso ou fracasso do processo civilizatório e da aplicação das normas tridentinas à sociedade familiar. (Ibid., p. 35)

Dessa conjuntura emerge aquilo que Chauí (1990, p. 96-97) coloca acerca da educação da mulher, estava menos para realizar um projeto de erudição feminina que para repassar valores masculinos. Como a mulher despendia mais tempo com os filhos, esses não poderiam absolver valores de um antro ginocêntrico. Aqui retomamos que tanto a mulher, como o homem, estão fadados a um discurso que valoriza sobremaneira o “primeiro sexo”.

3. 4. OUTRA REPRESENTAÇÃO ACERCA DO FEMININO: A BRUXARIA

Para iniciarmos com a questão da bruxaria temos que recorrer a certos conceitos que foram pensados a partir do campo da antropologia e da história. Nesse viés, o trabalho de Evans-Pritchard acerca dos Azande indica, de início, uma questão determinante para o conceito de bruxaria que cotejamos aqui, ela surge como uma marca delatora e inerente a certos indivíduos. É uma substância (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33) localizada internamente no(a) bruxo(a) que se assemelha a “uma pequena bolsa ou inchação enegrecida e oval, dentro da qual costuma ser encontrada uma variedade de pequenos objetos”. Ela é facilmente identificada bem abaixo do fígado e provoca um “estalo” quando perfurada.

Essa definição de Evans-Pritchard assemelha-se ao que seu Orivaldo Pereira da Silva (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013) narra acerca dos sujeitos que comem terra e desenvolve o baço: “É vicioso, comer barro e dá o baço. [...] Comia, comia, comia terra. [É aquele homem que morava lá pra perto da...] ...esse um, ele vira, ele avoa também. [Edilene: Ele comia barro] Ele comia barro. [Edilene: Ele, dizem que vira bicho.] Ele vira bicho”.

Aquela substância-bruxaria, que marca fisicamente uma pessoa como bruxa na sociedade Zande, foi possível ser descoberta por conta dela “ser extraída em autópsias”, uma vez que o bruxo não revela externamente sinal algum que o identifique como tal, “embora o povo diga: ‘É pelos olhos vermelhos que se reconhece um bruxo’” (EVAN-PRITCHARD, 2005, p. 33), revelando uma acusação de ordem política que conduziu o olhar de Novinsky (1980, p. 237) a compará-la aos processos inquisitoriais do Tribunal do Santo Ofício no Nordeste brasileiro, na medida em que essas “crenças servem como importante fator de controle social, em prol do conformismo”, como por exemplo, ratificar certas hierarquias sociais.

Evans-Pritchard (2005, p. 33-34) explica que essa marca física não surgia aleatoriamente nos indivíduos Azande, mas correspondia a uma característica herdada que seguia tanto a linhagem patrilinear quanto a matrilinear, imbricadas com explicações que determinavam o porquê do nascimento de uma menina ou de um menino, na medida em que “a transmissão biológica da bruxaria – de um dos genitores para todos os filhos do mesmo sexo que ele – está em complementariedade com as opiniões Azande sobre a procriação e com suas crenças escatológicas”. O sexo do nascituro era definido, ou definia, a potência da alma dos genitores, o nascimento de uma menina fortalecia a crença na qual a alma da mãe sobrepõe a do pai, o nascimento de um menino afirmava que a alma do pai era mais forte que a da mãe. Nesse sentido, o menino carrega consigo mais os atributos do genitor que da genitora e, conseqüentemente, a substância-bruxaria será repassada a ele, caso seu pai a possua. A cultura Zande admite ainda que o sujeito seja formado por duas almas: “uma corpórea e outra espiritual”. A primeira, após a morte, se transformará no animal totêmico do clã enquanto a segunda levará “uma existência impalpável nas cabeceiras dos cursos d’água”. A crença na bruxaria relacionada à metamorfose animal parece persistir nesse estudo de Evans-Pritchard na mesma proporção daquele modo como o xamanismo ameríndio é pensado por Viveiros de Castro (2008, 2011)⁹¹.

Na visão histórica da bruxaria, especificamente no caso dos Benandantis de Ginzburg (1988, p. 25), temos que uma espécie de substância-bruxaria é identificada na Europa em algumas companhias, da qual fazem parte “todos aqueles que ‘nasceram empelicados [...] e, quando atingem vinte anos, são chamados ao som do tambor que chama os soldados’”. Esses “bruxos(as)” realizavam suas reuniões voando em um estado febril de transe na qual a alma se desprendia do corpo para se reunirem em combates que decidiriam o bom andamento das plantações, Ginzburg (2012, p. 28-29) compara essa saída da alma ao êxtase xamânico, na

⁹¹ Ou seja, que depois de morto o espírito do sujeito também assume um corpo animal.

medida em que exercem “o controle das forças da natureza para assegurar a sobrevivência material da comunidade”.

A historiadora Laura de Melo e Souza (1986) complementa essa discussão propondo uma diferenciação para os termos bruxaria e feitiçaria. A primeira é tida como uma expressão do mal voltada para organizações coletivas, sendo indispensável o conluio com o Demônio e, ainda, por conta da pessoa ser a própria fonte do mal que promove⁹², Levack (1988, p. 4) acrescenta que o termo marcava uma “prática de magia prejudicial, negra ou maléfica”, o mal é parte integrante da pessoa que o perpetra, que pressupõe um sinal físico como a substância-bruxaria dos Azande, o pelico dos Benandantis ou o baço de seu Orivaldo Pereira da Silva. Por outro lado, a feitiçaria (SOUZA, 1986, p. 154) é marcada por atividades individuais e ainda se coloca outra questão: a manipulação de ervas que promovem os desígnios do(a) feiticeiro(a), por isso Levack (1988, p. 6) afirma que “a feitiçaria é uma habilidade adquirida”.

É nesse direcionamento que Baroja distinguirá “dois tipos de magia maléfica: os encantos e sortilégios, que supõem práticas individuais, e a bruxaria propriamente dita, de características coletivas e associadas a verdadeiro culto”, Norman Cohn será consoante à proposta de Baroja ao adotar que “a bruxaria é coletiva, a magia é individual. Entretanto, preocupa-se também em distinguir feitiçaria (*técnica* que *induz* ao mal) de bruxaria (onde a *pessoa é fonte* do mal)”. A diferenciação criteriosa de Gustav Henningsen lançará mão dos conceitos: bruxomania e bruxaria, “a primeira é coletiva, possui superestrutura mitológica abundante e sistemática, define-se pelo pacto, não possui nenhuma função reguladora e conservadora da sociedade e, portanto, não pode ser estudada pela antropologia” enquanto que a “segunda é individual, tem superestrutura mitológica deficiente e assistemática, não se define pelo pacto, possui função reguladora e conservadora da sociedade, beneficiando-se das abordagens antropológicas” (SOUZA, 1986, p. 154).

Temos que as histórias que nos remetem à Diana, Circe, Medéia e, também, Canídia não necessariamente dialogam com a tradicional bruxa europeia das fogueiras da Santa Inquisição, uma vez que a historiadora Souza (1987, p. 12) nos apresenta diferenças sensíveis no modo como tratar os conceitos de bruxaria e feitiçaria. Pois na segunda categoria, na qual se insere os mitos de Diana, Circe, Medéia e Canídia, a ocorrência de um pacto com o demônio não se confirma, já que elas preparam suas porções e filtros mágicos individualmente, geralmente para resolverem algum problema de ordem afetiva, sem conluio com o demônio. Enquanto que, no caso da bruxaria, o pacto com satã é indispensável, uma vez que ele intervém diretamente na relação da bruxa com a finalidade alcançada, um culto a

⁹² Não seria esta a principal marca dos Azande e dos Benandantis?

Deus pelo avesso se confirma nessa prática pagã. Observe os relatos de Ehenreich e English (1973) quando discutem as descrições dos teólogos acerca da abjuração da fé, do pisoteamento da cruz e do rebatismo pelo demônio de seus adoradores e as afirmações de Levack (1988, p. 8) acerca do sabá como uma reunião noturna com propósitos contrários à fé cristã e, ainda, as descrições de Michelet (1974, p. 111-120) acerca das missas noturnas protagonizadas, sobretudo, por mulheres⁹³.



Enquanto a feitiçaria evidencia atos solitários a bruxaria requer uma organização mais estruturada entre os indivíduos por meio de um culto satânico⁹⁴. Outra distinção esclarecida por Souza (1987, p. 12-13) consiste também em conceituar a feiticeira como aquela que invoca as forças demoníacas e com elas trabalha, a bruxa é a encarnação do mal, o mal nela está entranhado. A disposição desses conceitos dialoga entre si quando justificam certos posicionamentos sociais



a respeito da mulher, ou seja, são elas representações malfazejas por traduzirem uma explicação maléfica para a sociedade da qual fazem parte. É por isso que as peculiaridades enumeradas por Evans-Pritchard (2005), Ginzburg (1988; 2012) e Levack (1988) acerca dos termos bruxaria e feitiçaria parecem não incomodar a discussão proposta por Souza (1986, 1987) e, tão pouco a nossa, uma vez que são representações acerca de um sujeito social em grande parte marginalizado⁹⁵, ou seja, a mulher.

Beauvoir (1961, p. 101) concorda que esse discurso opressor ditado pelos legisladores sociais (no conjunto de teólogos, médicos e juristas) acerca da mulher, se revela como

⁹³ Não esqueçamos que essas afirmações dialogam com a formação de um discurso que justifica uma perseguição, as representações e valores eram ditados por uma classe predominantemente masculina, letrada e detentora de poder de decisão (novamente, teólogos, médicos e juristas).

⁹⁴ As bruxas medievais eram temidas não porque desenvolviam ações individuais, mas, sobretudo, por serem acusadas de atividades coletivas, as organizações femininas eram temidas pela Igreja (EHENREICH; ENGLISH, 1973, p. 12).

⁹⁵ Ginzburg (2012, p. 302) considera simplista julgar apenas o caráter misógino que envolveu a bruxaria na Europa Medieval e Moderna e esquecer, aquilo que Novinsky atentou ao estudar os processos inquisitoriais do Nordeste brasileiro, que as acusações estavam mais para os sujeitos marginais, e voltadas para um controle da ordem social, que para uma perseguição direta a um gênero, contudo, quando o sujeito marginalizado era uma mulher a sociedade alicerçada em valores masculinos a excluía ainda mais, podemos observar os dados apresentados por Ehenreich e English (1973, p. 7-8) acerca da quantidade de mulheres que “purgaram” seus “crimes” queimando como bruxas nas fogueiras da Santa Inquisição e ainda as observações introdutórias de Michelet (1974, p. 5).

uma expressão concisa do medo sentido dela. Em vista disso, o que foi mantido da mulher desde sua consagração como deusa, senão seu aspecto nefasto, sua impureza e sua falta de ordem no Jardim das Delícias que promoveu a queda do gênero humano? A mulher tornou-se “a passividade em face da atividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao Mal”. Era uma sociedade que instaurava “um controle social através do medo” (NOVINSKY, 1980, p. 238).

Um novo modelo de mulher foi construído e os mitos passam a ressignificar os valores simbólicos da mulher na sociedade. Temos que, de deusa boa que sustentava os seus através da concepção, principalmente quando permitia a produção dos bens de consumo que provinha de sua relação mantenedora com os campos, à deusa má que agride o homem ao ferir os campos que sustentam a sua organização familiar. É desse ponto que as feiticeiras surgem como um agente maldito que esteriliza as plantações. Já em Ginzburg (1988, p. 25) constatamos essa relação observando os *Benandantis* como um segmento de homens que lutavam contra as feiticeiras para decidirem o andamento das colheitas todos os anos que, nas palavras do benandante Battista Moduco, verifica-se o surgimento de um culto agrário por meio de lutas “espirituais” entre homens que defendem em nome da fé cristã, é o que as palavras dele revelam: “E, se nós vencemos, o ano é de abundância; e, se perdemos, há penúria no ano” e continua respondendo aos inquisidores dizendo que

“nos combates que fazemos, uma vez combatemos pelo trigo com todos os cereais, uma outra vez pelas colheitas miúdas, outras vezes pelos vinhos; e assim, em quatro vezes, combate-se por todos os frutos da terra, e há abundância no ano daqueles pelos quais os *benandantis* lutaram e venceram”. No centro das assembleias noturnas dos *benandantis* vemos, portanto, emergir um rito de fertilidade, que segue, ponto a ponto, o ritmo dos principais momentos do ano agrícola. (GINZBURG, 1988, p. 25)

Observa-se também certo ritual masculino na fertilização dos campos pelo homem medieval, e conferindo à mulher um papel negativo nesse processo, pois paulatinamente ela torna-se fonte desse mal que inviabiliza a produção. A expressão mais significativa dessa maldade que emana da mulher se refere à sua sexualidade, pelo menos naquilo observado por Ehenreich e English (1973, p. 11) acerca das reuniões demoníacas de mulheres em torno do demônio em forma de bode no qual o devoramento de bebês pagãos e, sobretudo, o desenfreamento sexual tornam-se atividades peculiares e fonte primária da maldade que elas carregam.

Como sugeriu Novinsky (1980, p. 227), foi somente após o Concílio de Trento (1545) que o ato sexual passou a preocupar decididamente os representantes da Igreja que o viram exclusivamente para uma finalidade: a procriação, e essa somente amparada pelo sacramento do matrimônio. Se em um primeiro momento a mulher era consagrada por sua alta

fecundidade (desconsiderando que o homem também a possui tanto quanto a sua companheira), agora essa predisposição para o sexo a transforma em um ser maldito dentro das relações sociais, a mulher passa a ser vista como sinônimo de demoníaco, pois para o pensamento cristão ela copula com o diabo (EHENREICH; ENGLISH, 1973, p. 11). Foi desse ponto que a bruxaria surgiu como uma das representações mais perniciosas contra a mulher no ocidente cristão.

Na tradição dos gregos e romanos as mulheres que exerciam as práticas mágicas estavam estritamente relacionadas às práticas lunares e à fertilidade e, sobretudo, à noite, como exemplo, o mito da deusa Diana que habitava os bosques e era seguida por um séquito de “feiticeiras”⁹⁶. Souza (1987, p. 11-12) discorre que essas práticas religiosas dialogavam incansavelmente com a presença animal, principalmente com o bode dos cultos dionisíacos ou bacanaís, o que a igreja católica se apropria e o confunde com o demônio cristão⁹⁷.

Ao que tudo adverte, mulheres solteiras, separadas ou viúvas constituíam um grupo de mulheres disponíveis sexualmente, Chauí (1990, p. 89) fala da intervenção da igreja para esse grupo por representarem uma tentação constante para o homem⁹⁸, o casamento. Se a abstinência não é possível para todo esse *excedente*, a solução seria casar todas, fato que não seria possível, a exclusão social parte para a credence popular nas bruxas/feiticeiras, cria-se uma cortina de estereótipos que cerceia as atividades dessas mulheres no que diz respeito ao seu sustento: “um grupo de mulheres sozinhas, viúvas ou conhecidas como ‘mulheres vagabundas’, que exerciam algumas atividades profissionais independentes, como tecedeira, vendeira alfaiata, etc.” (NOVINSKY, 1980, p. 232). Quando se tratava de mulheres velhas e feias o preconceito aumentava vertiginosamente, isso é explicado pelo fetiche renascentista pelas carnes duras e brancas das Vênus e ninfas (SOUZA, 1987, p. 15). Por outro lado, Souza (1986, p. 335-338) observa as descrições dos inquisidores sobre o comportamento socialmente desviante de uma mulher do Brasil colônia, Maria Barbosa, que era vista como “de muito mau viver, e de ruim exemplo, prejudicial ao povo” e, quando presa pelo Tribunal do Santo Ofício, o discurso dos “companheiros de prisão reiterava a imagem de feiticeira, alcoviteira e prostituta” o mesmo escândalo que a impossibilitava de retornar à Bahia, pois nessa época o “estereótipo [de] feiticeira e prostituta eram indissociáveis”.

⁹⁶ Veja “A feiticeira” de Michelet (1974), especificamente o capítulo “A comunhão da revolta – os sabás – A Missa” no qual o antagonismo diurno-noturno se revela como um descontentamento e refúgio dos grupos reprimidos.

⁹⁷ Como verificamos (p. 21) o mesmo aconteceu com os deuses indígenas Jurupari e Curupira, confundidos com o demônio cristão. Acerca dessa “colonização do imaginário” ver Gruzinski (2000) especialmente o capítulo “La cristianización de lo imaginario”.

⁹⁸ Novamente voltamos à questão da mulher como o sexo decaído e disposto a causar a queda do homem como o fez Eva.

Uma das imagens mais negativa e direta às mulheres feias e velhas encontra-se na tradicional representação invocada pelos contos de fadas e pelos manuais demonológicos da bruxa europeia⁹⁹, isto é, a “velha, enrugada, vesga, às vezes, desdentada ou com alguns cacos negros espalhados pela boca babosa, verruga peluda no queixo protuberante ou na ponta do enorme nariz adunco, cabelos desgrenhados, mãos ossudas e crispadas como garras de animal” e, geralmente, “corcunda, silhueta arcada para a frente” seu meio de locomoção se dá “ora cruzando os ares numa vassoura, ora o andar trôpego se amparando numa bengala nodosa”, a indumentária peculiar se resume em uma “roupa preta e sem forma definida, chapéu pontudo na cabeça”, a fala dessa bruxa é “estridente e rouca, gargalhada aterrorizante”, como xerimbabo, via de regra, voa “a seu lado, uma coruja ou morcego; embolando-se nas suas pernas, um gato preto” (SOUZA, 1987, p. 14). Essa descrição da bruxa europeia muito se assemelha à matintaperera pintada por EduArte em Viseu (PA) (2014) no qual se observa uma senhora com a mesma silhueta pendida para frente se apoiando em uma bengala, vestindo uma roupa preta que lhe cobre todo o corpo que se transforma em matintaperera em uma noite de lua cheia.¹⁰⁰



Novinsky (1980, p. 234) acrescenta que em uma ordem masculina, as mulheres, enquanto sujeitos subjugados, são postas ao lado do diabo, pois nesse discurso elas assumem características que “a predispõem a trair e abjurar a fé entrando em conluio com Satã”. É dessa forma que o “ramo masculino da humanidade é visto como vítima e o ramo feminino como culposos”, pois novamente a representam com base na sua sexualidade já que são feiticeiras insaciáveis que praticam o coito com o demônio.

Se por um lado pessoas velhas e feias encontravam-se discriminadas por conta de uma posição social não produtiva, demandando despesas para o grupo familiar, por outro verificamos um ambiente de penúria que assolava a população camponesa da Europa Medieval e Moderna, isso leva Souza (1987, p. 17) a concluir que esse ambiente de tensão entre os camponeses frente a indivíduos que não contribuía para o sustento da família criava

⁹⁹ Robles (2006, p. 226) acrescenta que elas são “velhas, mal-humoradas e feias”.

¹⁰⁰ Quando encomendamos esse quadro ao EduArte, Sônia Moraes Nascimento, que intermediou a negociação, explicou que o pintor demorou para confeccioná-lo por conta das constantes dores de cabeça e febre que sentia todas as vezes que se dispunha a terminá-lo. Sendo que o quadro sempre permanecia virado para a parede e não foi assinado, revelando o desconforto que a imagem da matintaperera produz nos moradores de Viseu (PA).

um campo propício para acusa-los de bruxos/feiticeiros. Essas acusações assumiam três direções: ou o velho/velha era acusado de privar indivíduos jovens de suas forças produtivas, impossibilitando-os para o trabalho sugando-lhes a força e fazendo com que caíssem doentes e por fim os matando, ou atacavam diretamente a concepção de novos sujeitos do grupo deixando os homens estéreis, ou atacavam diretamente as plantações dos vizinhos fazendo com que elas não vingassem ou provocavam tormentas naturais para destruí-las. Com isso a riqueza de uns aumentava em detrimento da penúria de outros.

Ladurie formula uma bela explicação para essa faculdade de levar os vizinhos à ruína, enquanto os próprios cabedais são aumentados: representava mentalidade de ganho e perdas mutuamente compensado, comum às sociedades tradicionais e análoga ao corolário mercantilista de um Colbert, para quem, “para aumentar o dinheiro e o número de navios que se acham à disposição do Reino de França, é necessário diminuir do equivalente a quantidade de um e de outros em poder dos reinos vizinhos”. Assim, quando alguém começava a prosperar inesperadamente, despertava de imediato suspeitas de bruxaria. (SOUZA, 1987, 17)

Nas descrições de Souza (Ibid., p. 19) encontramos uma homologia para o zoomorfismo da matintaperera amazônica, quando ela apresenta as metamorfoses das bruxas europeias em animais com o intuito de conservar a identidade da pessoa que virava bicho na comunidade, assim compreendemos, em parte, o que motivou Stradelli (1929) a caracterizar a matinta como uma coruja, tendo em vista a preferência que as bruxas tinham por essa ave e por felinos (como os gatos), isso não descarta que outros animais, com conotações negativas, invariavelmente compusessem a gama de possibilidade dessas bruxas no momento da metamorfose. Na nossa pesquisa de campo muitos descrevem que, quando um bicho atacava alguém e, nesse encontro, ele saía ferido, no dia seguinte uma pessoa surgia com a mesma chaga delatora, tal qual citado por Souza (op. cit., p. 19), de um gato que macerava a perna da mesma maneira como a velha que capengava na manhã seguinte ao encontro. Pensamento que, se existiam sujeitos que eram socialmente excluídos, vivendo à margem do seu grupo, era inevitável que eles cultivassem um afeto mais apurado por seus animais de estimação, assim, esse tipo de sentimento era indício da presença de um(a) bruxo(a). Na mesma proporção, conservar um neto consigo era passível de suspeita de uma hereditariedade do mal. Veja essa mesma hereditariedade no repasse do parauá descrito por Maués (2005, p. 269).

Nesse sentido, o xerimbabo da matinta é análogo ao espírito familiar das bruxas da Idade Moderna proposto por Souza (op. cit., p. 19) na medida em que esses acompanhavam as bruxas e eram invariavelmente, gatos, ratos, cães, insetos, e que tinham como alimento o sangue de suas senhoras, não verificamos essa relação hematófaga do xerimbau com a matinta, mas a relação de cumplicidade entre eles, como se um fosse a extensão do outro, é

verificável em Veríssimo (1883) quando ele cita um tapuinho que se sujeitava a uma horrível velha¹⁰¹.

3. 4. 1. Breve nota acerca do Sabá

Com o surgimento do sabá, a distinção entre bruxaria e feitiçaria fica mais evidente, Souza (1987, p. 21) verifica sua primeira ocorrência em 1330-40 em um processo inquisitorial de Carcassonne e Tolosa, a partir de sua primeira ocorrência, esses encontros noturnos passarão a impregnar a mentalidade do homem medieval e moderno e invadir seu imaginário para se fundir com os mitos da cultura ocidental.

Segundo definição de Souza (1987, p. 21) o sabá correspondia a uma reunião presidida pelo Demônio e tinha como seguidores homens e mulheres de classes sociais distintas, o lócus dessas reuniões demoníacas era ermo e quem presidia a assembleia era o próprio Satã, na ausência dele, seus auxiliares tomavam o curso da congregação. A



configuração do Diabo, nessas noites, variava entre o humano e o animal, ora as duas formas mescladas, geralmente um enorme bode negro era a representação mais usual desse demônio¹⁰². Contudo, “o mais comum [...] é que congregasse elementos humanos e



zoomorfos, somando-se num todo disparatado e desarmonioso, próprio daquele que era o Macaco de Deus”, a forma de bode nos remete aos sátiros gregos e aos rituais dionisíacos que, entre outras coisas, cultivavam a embriaguez e os prazeres carnavais. Por outro lado, Michelet (1974, p. 111-112) considera que essas reuniões noturnas assumiram diversas facetas até

chegar a esse perfil que destacamos em Souza, pois, em última análise, “eram então uma grande farsa libidínica, sob o pretexto de bruxaria”, o sabá seria “um descanso do paganismo”.

¹⁰¹ A Feiticeira de Inglês de Sousa também constitui um excelente exemplo de bruxa amazônica, pois causa o mal e reside reclusa dos humanos juntamente com certos animais agourentos: bode, urubu, gato preto e acauã.

¹⁰² Michelet (1974, p. 112) anota que as velhas camponesas do início do século XI eram devotas da lua e em honra das divindades lunares – Diamon (Diana-Lua-Helicate) – “queimam velas”.

Valorizava-se nesses encontros noturnos uma missa pregada às avessas adorando o Demônio com beijos na sua calda e ânus¹⁰³, ingeriam alimentos com formatos fálicos e ainda sacrificavam crianças, cozinhando-as em caldeirões que eram muito apreciados nessas assembleias e findava com orgias envolvendo todos os homens e mulheres assim como o próprio demônio e seus auxiliares, a distinção de sexo não era considerada nessas bacanais noturnas (SOUZA, 1987, p. 22).



Michelet (1974, p. 115-116) é enfático ao afirmar que nessas Missas Negras a redenção de Eva era o ponto central, na medida em que “a mulher preenche tudo no Sabá”. Nesse sentido, o ritual era um exemplo de “fraternidade humana”. Se a reunião nasce de uma oposição à repressão sofrida pelos camponeses, explorados durante o dia, restava-lhes somente a noite como refúgio, se o clero e seu deus apresentam o mesmo direcionamento da nobreza, a oposição e apego à Missa Noturna só poderia representar um “culto deformado do deus da natureza”. O Servo Revoltado era a aproximação divina que encantava o homem comum porque “nesses tempos miseráveis, o grande milagre era encontrar-se a fraternidade para a ceia noturna”. Era a feiticeira quem incitava o povo miserável a roubarem durante o dia para oferecerem a noite nos cultos, “a caridade satânica tinha grande poder”.

Souza, por sua vez, acrescenta que esse dualismo entre dia-noite, explorador-explorado é correlato à freira e à prostituta, não somente pelo período de atuação, mas pelo “casamento” que elas consumam: as freiras se casavam com Deus, as bruxas o faziam com o Demônio, tonificando a relação do sexo no comportamento dos indivíduos como algo pernicioso para as relações sociais, pois enquanto a freira mantém-se casta e pura negando toda a sexualidade que lhe é própria, refreando sua libido, a bruxa exalta sua parte humana copulando desenfreadamente.

É o que Chauí (1990, p. 102) sugere ao colocar a dicotomia feminina representada por esses dois estereótipos de mulher, ora como freira revelando uma continência que a aproxima de Deus por meio da sexualidade contida, ora como a prostituta que se entrega completamente ao ato carnal, distanciando-se de Deus e tornando-se devota do Demônio. Essa última é um ser lascivo digno de ser excluído socialmente por meio da purificação nas *santas* fogueiras

¹⁰³ De acordo com Nogueira (2002, p. 63) a atribuição de saudações nos órgãos inferiores do Demônio se dava pela presença de suas três cabeças que parodiavam a Santíssima Trindade, assim, ele “possui uma segunda face no abdômen ou no traseiro” sendo que há relatos, dos acusados e adoradores do Príncipe das Trevas, de “que ele possui uma face no ânus, que eles beijam em homenagem”.

dos inquisidores. Novinsky (1980, p. 235) por sua vez, acrescenta que os lugares da mulher (esposa, mãe, bruxa, parteira, freira e prostituta) são criados a partir do comportamento sexual que ela assume na sociedade e, antes de Chauí, já reconhecia que a bruxa era aquela que dormia com o Diabo enquanto a freira aquela que se deitava com Deus, como é exemplificado na canção de Chico Buarque “Umas e Outras” que explicita esse lugar comum da mulher que vagueia pelo imaginário masculino, os versos dizem: “Mas toda santa madrugada / Quando uma já sonhou com Deus / E a outra, triste enamorada / Coitada, já deitou com os seus / O acaso faz com que essas duas / Que a sorte sempre separou / Se cruzem pela mesma rua / Olhando-se com a mesma dor”.¹⁰⁴

É por conta dos perfis que normatizam o corpo feminino que Novinsky (1980, p. 239) sugere que uma das maneiras que as mulheres dispunham para se rebelar contra o sistema misógino no qual viviam consistia em abdicar de seus instintos sexuais aderindo à vida de beata ou à de recolhida, com isso não gerariam os frutos (filhos) que alimentavam o sistema androcêntrico no qual estavam imersas. É essa a tensão observada por Michelet (1974, p. 116) ao descrever a preocupação da mulher camponesa do século XIII em relação à gravidez, pois por um lado, dois agentes (clero e nobreza) necessitavam das famílias numerosas para a obtenção de mão de obra cada vez mais vulnerável, sendo a exploração da alma e do corpo mais propensa ao êxito, a negação da maternidade era o ponto de defesa da mulher ao não querer perpetuar o sistema que a explorava.



Essas ideias duais fazem com que Novinsky (1980, p. 233-234) apresente-nos um mundo dividido entre o humano e o angélico como sinônimos de Reino da Luz e Reino das Trevas. Esse dualismo cristão propõe a mesma divisão entre a carne e o espírito. Assim, enquanto o matar o mal (mortificação da carne) é um bem a ser alcançado para os espíritos virtuosos que, sobretudo, almejam o Reino da Luz, aos indivíduos desejanter e carnisais só restava o Reino das Trevas. É assim que o cristianismo identifica a carne e o espírito à feminilidade e à masculinidade. Os prazeres carnisais são disponibilizados para a mulher devido à queda primordial, sobretudo por conta de uma teologia misógina que encontra na antropologia aristotélica a mulher como um “homem defeituoso”, por isso elas são vistas

¹⁰⁴ Letra disponível em: <http://www.chicobuarque.com.br/construcao/mestre.asp?pg=umaseout_69.htm>. Acesso em: 20 jun. 2013.

como um suporte para os homens, “inferiores a eles por natureza e inclinadas ao pecado”, é assim que desde a criação a mulher seguiu como ser decaído e carnal por natureza. “Deveriam, por isso, para poderem salvar-se, transcender não só sua natureza corporal, mas também sua natureza ‘feminina’”. Chauí (1990, p. 95) diz que segundo o Novo Testamento, a mulher deve obediência ao homem, pois essa é a ordem natural, essa submissão se transfere para o ato sexual, na qual deve ser seguida a mesma ordem natural das coisas, o homem sempre por cima e nunca o contrário, as carícias são negadas ao casal e a penetração somente para fins procriativos. Essa posição correta, adverte a filósofa, era um expediente que garantia a fertilidade do casal e a possível geração de filhos sadios, quando o casal (leia-se a mulher) não gerava filhos ou esses nasciam defeituosos a culpa recaía sempre sobre a esposa por inverter a ordem natural de Deus. É nesse contexto católico que a mulher era vista como significando natureza, portanto, a desordem em frente à ordem, seu oposto masculino, que também se opunha a natureza simbolizando cultura.

A Igreja também contribuiu severamente para o cerceamento da mulher ao ambiente doméstico, sendo o homem o representante da ordem pública, pois sua religião coloca a mulher como um ser incapaz e ele como representante legal dela, restando ao grupo feminino a ordem do privado (NOVINSKY, 1980, p. 235). É nesse recato do lar que as mulheres encontrarão um ambiente propício para resolverem seus problemas familiares e serão, por isso, alvos desse sistema androcêntrico.

Chauí (1990, p. 96-97) coloca dois aspectos a serem pensados nesse sistema que cerca a mulher, o primeiro seria o dever matrimonial como uma dívida a ser paga com sua passividade no leito conjugal, e o segundo que elas fossem alfabetizadas, não que isto representasse uma expansão do sistema educacional para todos, pelo contrário, somente a classe mais abastada (nobreza e realeza) garantia esse “privilégio”. Como verificamos, ao homem estava destinado o espaço público e à mulher o privado, eram elas quem despendiam mais tempo com os filhos, nesse caso não seria conveniente ao marido que sua esposa influenciasse a prole com ideias de um mundo de valores femininos, a educação que elas recebiam refletia a ordem masculina e seria essa repassada à descendência do casal por meio da mãe, sendo que na puberdade a educação do menino seria posta sob tutela do pai. A filósofa acrescenta que essa educação masculina letrada era ainda eclesiástica. Coloca-se aqui o medo das organizações femininas tal qual o medo dos inquisidores pelas reuniões sabáticas.

Em vista do exposto, é fácil perceber o número substancial de mulheres que se transformam em matintaperera frente ao pequeno contingente masculino que se metamorfoseiam nessa entidade mítica em Taperaçu Campo (PA). Como podemos observar, na narrativa de dona Maria Silva de Aviz (Taperaçu Campo, 19 mai. 2012) a matinta é uma senhora enquanto seu agressor é um pajé. A indumentária se assemelha a tradicional bruxa: um saião e um cordão e o que ela pratica é visto como uma penitência. Como dona Maria narra: *“na hora que ele pegou ela né, ela caiu, ela se desvirou de matintaperera, né? Ficou normal, ela com uma saiona grandona e amarrava aquele cordão por aqui, sabe?”* [...] *“Por que a roupa dela ela tirava na beira do poço do genro dela, sabe, de noite e ela ia fazer as coisas dela, ela torava no mundo fazendo, cumé? A penitência dela.”*.

Na história de seu Raimundo Silva de Aviz e seu Agostinho Sousa (16 set. 2012) a matinta é uma senhora velha e que usa um pano na cabeça: *“É uma velha mesmo, é? [...] Com um pouco mais chegou duas velhas, pano na cabeça”*. Em outra narrativa de dona Maria Silva de Aviz (16 set. 2012) percebemos outra senhora que é matintaperera e, dessa vez, curandeira: *“A velha Maria, ele cansou de contar, a mãe dele virava matintaperera, a dona Maria Miranda, ela era bem velhinha assim, magrinha, dessa grossurinha. Ela benzia também, benzia os outros com esse negócio de quebranto.”*.

Já para seu Aldenor Cirilo (30 dez. 2012), ser matintaperera resulta de uma acusação, pois ele cita um vizinho que virava bicho, além de cumprir uma penitência, uma missão. Ela também pode ser nomeada de fantasma. Nessa narrativa não há especificação do sexo da matinta. Contudo, na narrativa de dona Enedina Coelho de Sousa (12 jan. 2013), é uma velha que vira matintaperera, sendo que encontramos um homem que também se transforma em matinta, o motivo desse senhor virar bicho é o vício em bebidas alcoólicas: *“– Lá vem fulano, ele já tá porre, já vem assobiando matintaperera”*. [...] *“Aí depois, ele adoeceu, quase que ele morre, ele parou de assobiar, esse assobio não veio mais”*.

Seu João Coelho de Sousa (12 jan. 2013) não especifica o sexo da pessoa que vira matinta, mas sabe que se trata de uma penitência a metamorfose dela em bicho. Na narrativa de seu Orivaldo Pereira da Silva (12 abr. 2013) encontramos uma afirmação categórica: *“Rapaz, a matintaperera ela é uma, uma mulher. Ela é loira. Ela atrai a, a criança. Assim, zitinha desse tamanho antes de andar. Ela leva pra onde ela quer. Lá se não for as pessoas atrás, principalmente o menino, ela gosta mais é de menino, menino homem, ela gosta. Ela atrai a menina e leva, se a mãe não tiver cuidado, às vezes tem um que assombra e mata, né? Mas tirando daí, é isso que é a maldição dela, né?”*. Verificamos uma matinta loira que se interessa em raptar crianças, por isso é descrita como perigosa.

Assim, constatamos na fala de seu Orivaldo quatro referências de matinta fêmea, para duas matintas macho. Sendo que esse homem que vira matintaperera é um sujeito que tem o vício de comer terra: “É. Porque uma vez, eu tenho o meu avô, ele pescava e foi, tava pescando, e tinha uma senhora que morava numa ilha. Ela virava. Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d’égua assobiou.” [...] “Diz que tem o macho, diz que. O homem. O homem preto é mais feio. Tem um senhor por aí, que eu não vou recitar o nome, né? Ele virava matintaperera e se metia dentro do paneiro de caranguejo.” [...] “– Porque eu vi duas mulher branca lá dentro daquela casa. Duas mulher. Tu não vai morar lá! Fui lá na igreja, o padre benzeu dois litros de água pra mim. Corri abeirando a casa, enchi o bento, todinho. Só teve de assobiar uma vez matintaperera lá.” [...] “Comia, comia, comia terra. [É aquele homem que morava lá pra perto da...] ...esse um, ele vira, ele avoa também.” [...] “É. Ele vira matintaperera também, ele arrebita o cu pra cima e assobia, diz que, por ali.”

Para seu Egídio Ferreira da Silva (20 jul. 2013) a culpa de ser matintaperera recai sobre os velhos da comunidade e, a pessoa, se transforma, invariavelmente, em uma coruja ou em um pássaro (sururina). E novamente aparece uma senhora idosa curandeira que se transforma em matintaperera: “Aí culpavam, assim, os mais velhos, aquelas pessoas que era mais velhas, né? Aí: – Olha! É fulano, fulano é que vira matintaperera.” [...] “Andava, voava, aí eles dizem que se virava em várias coisas, né? Voava, tipo assim uma coruja, um pássaro, né? Que avoava.” [...] “Falavam que era mulher, né?” [...] “Então ali, bem aqui assim tinha uma velha, né? Mais aqui assim, uma velha antiga. E eles diziam que era ela, né?” [...] “Então ela benzia, a velha benzia.” [...] “Era uma velha, uma velha, a velha Gertrudes que morava bem acolá.” [...] “Aí o Cacoré disse que uma vez ela virou uma sururina dentro da casa.”

Por fim, temos a narrativa de seu Arlindo Araújo (31 ago. 2013) na qual não é mencionado o sexo da matintaperera, mas ele confirma que é o resultado de uma metamorfose humana em um tipo de ser voejante.

Nessas nove entrevistas realizadas em Taperaçu Campo, observamos a presença de oito mulheres que se transformam em matintaperera para três homens, sendo que outras três referências a essa entidade voejante não foi definido o sexo da pessoa que se metamorfoseia. Das oito mulheres, seis foram identificadas como idosas e, dentre essas, duas eram curandeira. Apenas seu Arlindo Araújo fez alusão a velhos que se transformam em matintaperera sem definir o sexo dos “acusados”. No tópico seguinte, verificaremos como a questão da alteridade se expressa na possibilidade dessas pessoas se transformarem em bicho e na oferta que os moradores da comunidade fazem à matintaperera.

4. “Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d’égua, assobiou”: **PERSPECTIVISMO INDÍGENA, SACRIFÍCIO E DÁDIVA NO MITO DA MATINTAPERERA**

O mito da matintaperera em Taperaçu Campo, em linhas gerais, segue a seguinte estrutura, à noite, algum morador pode escutar o assobio de uma espécie desconhecida de pássaro noturno, conhecido também como a “mulher do pássaro da noite”. O trinado possui três pitos e uma dobração (*fite, fite, fite, matintaperera*). O canto motiva duas ações, a captura, que se traduz em prendê-la; e o oferecimento, que consiste em convidá-la a pegar na casa desse oferecedor uma bebida (café), um fumo (tabaco) ou um alimento (peixe). Na captura nada é dado à matinta, pois o encontro é formalizado por meio de uma agressão física, já que ela fica temporariamente presa rodando no ar, não podendo se livrar, a não ser que seu algoz a liberte. Na entrega do prometido, o encontro é harmonioso, o que não descartamos a possibilidade dele ser tenso, contudo é nesse momento que aquele bicho voejante da véspera se apresenta como um humano, confirmando a suspeita da existência de outro morador por baixo daquele animal. Como verificamos no capítulo anterior, a pessoa que vira matintaperera nas narrativas orais de Taperaçu Campo é, via de regra, uma mulher, nesse tópico nos preocupamos em discorrer acerca dessa condição humana em transformar-se em animal a partir da chave interpretativa do perspectivismo ameríndio sem nos preocuparmos com a questão de gênero e, logo após, pensaremos aquele oferecimento à matinta com base no conceito do sacrifício e da dádiva.

* * * * *

Essa existência de pessoas que, em certas circunstâncias, viram bicho, propõe um categoria de narrativas míticas¹⁰⁵ que representam, simbolicamente, uma relação muito próxima entre o ser animal que direcionará o mito da matintaperera de Taperaçu Campo para o conceito de xamanismo indígena, na qual a capacidade do xamã para se transformar em animal é uma realidade possível, sendo a base ontológica de sua permanência na tribo.

A presença de indivíduos com capacidade para intercambiarem seus corpos é uma realidade tangível que não se limita somente ao mito da matintaperera, pois, em Taperaçu Campo, esse tornar-se *outro* (bicho/animal) se repete em outras narrativas que especificam

¹⁰⁵ Apesar de não categorizarmos as narrativas orais míticas de Taperaçu Campo, facilita a discussão, à luz do perspectivismo, pensa-la a partir da explicação local de que algumas história se referem à metamorfose humana e outras diz respeito à presença de entidades não humanas, ou como seu João Coelho de Sousa diz “é uma fantasma” ou simplesmente que “é bicho do mato”.

outras entidades míticas que resultam de uma transformação humana: labisonho¹⁰⁶, onça, cachorro, égua, sururina e, ainda, corresponde a fazer com que o outro vire bicho¹⁰⁷.

Esta relação entre ser gente e ser animal se revela como uma luta para garantir uma humanidade que não se coloca apenas aos humanos, visto que essa humanidade também constitui a base da existência animal. Assim, se deparar com indivíduos que assumem corpos outros é uma maneira de enfrentar o que se é exterior para garantir a humanidade como uma condição de conquista, pressuposto básico do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, 2011; VILAÇA, 1997, 2000).

4. 1. O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO NAS NARRATIVAS ORAIS ACERCA DA MATINTAPERERA

O perspectivismo indígena postula que todo ser investido de consciência enxerga o mundo a partir de um ponto de vista: o humano. Isso porque existe no cosmo entidades, para nós, não-humanas dotadas de intencionalidade, seres, como os animais e os espíritos, que seguem condutas sociais tal qual nós a seguimos, pois se concebem como autênticos humanos. O perspectivismo, nesses termos, é “a concepção segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 467). O que pressupõe afirmar que a subjetividade que pertence a um grupo específico, sempre enxergará a sua espécie como humana e as outras como grupos de animais ou de espíritos. Tudo isso porque “tal concepção, extremamente difundida nas culturas ameríndias, sustenta que a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos, e que a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles” (Ibid., p. 467-468).

Ao propor que cada entidade (humana ou animal) adota um ponto de vista que reconhece sua espécie como aquela dotada de um comportamento humano, ou seja, dotada de cultura e que, a partir de sua visão sobre o meio, sua postura é diferente das demais, Viveiros

¹⁰⁶ Que diferente da licantrópia, certos indivíduos em Taperapu Campo se metamorfoseiam em porco, foi o que verificamos na fala de seu João Sousa: “*Ele se vira num porco, o labisonho, que é pra roer o osso*” (SOUSA, João Coelho de, Taperapu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013).

¹⁰⁷ Esta última narrativa discorre acerca de alguns sujeitos que conseguem transformar seus conhecidos em cavalo (ou égua) e neles cavalgar durante o percurso de uma noite sem que eles tomem ciência da metamorfose que sofreram, a não ser pelas dores insuportáveis que eles se queixam na manhã seguinte à metamorfose. A pessoa transformada (que virou cavalo/égua) não sabe que virou bicho até alguém informa-lo(a), ou caso encontre na sua casa algum cabresto ou o milho que são os objetos utilizados no processo de transformação, neste caso a pessoa que executa a ação de transformar o outro, via de regra, é um dos cônjuges. A história diz que para descobrir a malinesa que esta acontecendo, o sujeito que sofre a ação deve fingir sono e aguardar a pessoa se aproximar com aqueles artefatos do ritual, momento em que o sujeito agredido levanta-se (geralmente da rede) e desfere pancadas sobre seu parceiro(a) para, com isso, findar com as transformações.

de Castro sugere que cada subjetividade (qualidade de ser subjetivo, de ser sujeito, ou seja, humano) assume uma postura humana, nunca animal. Assim, para o ponto de vista da onça, na relação onça-humano, ela verá seu comportamento como humano, enquanto o humano será para ela um animal, nesse caso ele será visto como um porco do mato (pecari). Caso essas espécies se encontrem, aquele jaguar certamente atacará aquele humano, pois conseguirá enxergá-lo somente como uma de suas presas. Isso quer dizer que nunca seremos humanos quando outra subjetividade também se reconhecer como gente (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 467-468).

No encontro com essas outras subjetvidades a qualidade de ser gente dependerá da relação que se estabelecerá com o outro, enquanto assumimos o ponto de vista do animal, a forma como ele vê a si mesmo estará sempre em dependência da relação criada com o outro. Nesse sentido, quando o porco do mato se encontrar com um indígena durante uma caçada, ele enxergará o nativo como onça, pois as onças predam tanto os humanos quanto os pecaris, ou seremos para eles espíritos canibais que os estão caçando (a relação será construída com base na dicotomia predador-presa). O que não pode, nos explica Viveiros de Castro, é o animal ver a si mesmo como humano ao mesmo tempo em que também o somos: a perspectiva nunca será a mesma¹⁰⁸. O que determina o local de existência do sujeito no mundo dependerá da relação que ele estabelecer com os demais seres cognoscente na trama cotidiana de sobrevivência (Ibid., p. 468).

No trabalho de Métraux (1979, p. 57) acerca da religião dos tupinambás verificamos a peculiar maneira dos indígenas de se relacionarem com os seus mortos¹⁰⁹. Percebemos que esses não se ausentavam por definitivo do espaço habitado pelos indígenas vivos após o rito funerário, pois a possibilidade de retorno do “mundo dos mortos” constituía uma das maneiras dos indígenas se relacionarem com o espírito dos seus familiares mortos¹¹⁰. Esses espíritos, para o antropólogo, se comportavam igual aos humanos vivos quando retornavam a Terra, sendo muito frequente assumirem a forma física de algum animal. Essa ideia corrobora a proposta do perspectivismo ameríndio ao expor que a linha que separa humanos, espíritos e animais entre si é demasiadamente tênue. As descrições de Tocantins (1877, p. 116), quando discorre acerca do *cabi* dos Mundurucus, uma espécie de paraíso para o *biumbê* (espírito), dialogam com as de Métraux ao afirmar que o espírito do mundurucu falecido não se limitava

¹⁰⁸ Diferente é o caso do xamã que consegue perceber os dois pontos de vista, no entanto, sempre de modo alternado.

¹⁰⁹ Cf. Cristina Caldas (2013) e Darcy Ribeiro (1996) na página 36-37.

¹¹⁰ A encarnação desse espírito em elementos naturais que provocam as atividades anormais nas forças da natureza ou o comportamento humano em algum animal são exemplos que Métraux (1979, p. 57) toma para fundamentar essa ideia.

somente ao *cabi* que o abrigava, ele era livre para transpassar essa fronteira e retornar a Terra com o intuito de praticar certas atividades de gozo dos vivos (caçar, pescar etc.) ou poderiam ganhar a forma de algum fenômeno natural (provocar as tempestades que devastavam as plantações ou as tormentas que deixavam os rios intrafegáveis), ou mesmo adquirir a forma de algum ser vivente, diferente dos humanos. Quando um desses espíritos retornavam do pós morte sob a plumagem de uma ave, encontramos a explicação para o aparecimento da matintaperera na cultura dos Mundurucus.

Em Taperaçu Campo, com base na narrativa de dona Maria Silva de Aviz, observamos a presença de dois actantes, matintaperera e pajé, que antagonizam, rompendo a lógica de que somente o pajé é o sujeito com habilidades para adotar outra perspectiva (a de “vestir” a roupa de um animal), repassando esses valores para a senhora que se transforma nessa entidade mítica amazônica capaz de voar pelas comunidades bragantinas.

A história da onça. Mas essa era verdade mesmo. E da, como é? E da matintaperera também. Ela se virava mesmo. Era uma vez o meu pai contava que era uma senhora que morava nos campos do Quatipuru. Ele contava para a gente né? Aí quando foi uma noite o senhor tava lá no tabacal dele de noite, toda noite aquele bicho passava por cima da casa dele, ele via aquela matintaperera, sabe, passar por cima da casa dele e aí ele disse:

– Um dia eu vou te pegar.

Ele era meio pajé, sabe, esse homem. (AVIZ, Maria Silva de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 19 mai. 2012).

Verifica-se que a metamorfose da senhora acontece na beira do poço da residência de seu genro, na qual ela mora. A transformação inicia quando ela despe a roupa humana e veste as de matinta: uma saia e um colar. Ela veste outra personalidade, a de ente mítico, ao adotar outro corpo que não aquele que se identifica com a família¹¹¹, mesmo que essa vestimenta se aproxime da costumeira imagem da bruxa do Velho Mundo. As configurações da fêmea humana são as de uma ave, de um animal que assombra por meio de seus voos e trinados a residência de um senhor, o pajé que, detentor dos mistérios inerentes a sua existência como xamã, sabe o artifício para capturá-la.

Era como daqui a Bragança que ela morava muito longe da onde ele morava. Ai quando foi uma noite ele [o pajé] disse:

– Mulher tu corta um bocado de tabaco pra mim que eu quero ir matar um peixe no igarapé.

¹¹¹ Verificamos em Viveiros de Castro (2009) que o animal ou o espírito é o contrário da sociedade, o contrário da família.

Mentira ele não ia para o igarapé, ele ia esperar a matintaperera. Aí ela foi, pegou e cortou um bocado de tabaco e deu pra ele, ele botou na bolsa e foi embora, pegou a faca foi lá pra dentro, preparou bem e foi embora. E ela pensava que ele tinha ido pegar o peixe, mentira, ele tava na beira do tabacal dele, né, esperando ela passar por cima da casa dele, era em oito e oito dias que ela passava. Ele:

– Eu vou saber quem é essa matintaperera, ela vem daqui das bandas dos campos do Quatipuru.

Aí quando foi de noite ele foi embora. Quando foi umas horas, ela esperando ele, pensando que ele tava pegando peixe, ele não tava pegando peixe, aí quando ela viu ele chegou assim na cozinha, ele disse:

– Mulher! Te levanta e pega uma roupa tua de lá, uma roupa lá usada.

Ela disse:

– Meu Deus! O que foi o que aconteceu?

Aí ela viu só aquilo fazendo: “Uhhmm, uhhmm”, atrás da casa gemendo, era a velha que já tinha caído no meio do tabacal, ele pegou, verdade mesmo, meu pai cansou de contar que era verdade. Ela disse:

– Mas o que é que tá gemendo lá por trás da casa hein?

Ele disse:

– Mulher cadê os meninos?

– Tão dormindo.

Ela tinha uns três filhos, aí ele disse:

– Não fala nada não, eu peguei a matintaperera.

Ela disse:

– Mas homem pra quê que tu fez isso?

Só que ela mora muito longe, sabe, na beira do campo que ela morava, e ela caiu, agora, na hora que ele pegou ela né, ela caiu ela se desvirou de matintaperera, né, ficou normal, ela com uma saiona grandona e amarrava aquele cordão por aqui, sabe, aí ele foi e:

– Agora eu tenho que levar ela onde ela mora.

Aí ela:

– Mas tu vai ficar na coisa (...).

– Eu vou levar ela. Vê uma roupa tua aí pra ela se vestir, pra tirar a saia dela daqui da onde ela tava, né, pra vestir uma blusa.

Por que a roupa dela ela tirava na beira do poço do genro dela, sabe, de noite e ela ía fazer as coisas dela, ela torava no mundo fazendo, cumê? A penitência dela. (AVIZ, Maria Silva de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 19 mai. 2012).

Duas visões de mundo se cruzam no encontro desses actantes: um é destacado como possuidor de cultura (faca que utiliza para capturá-la), a outra como própria da natureza (animal que voeja). Não obstante, nessa situação limítrofe entre o humano e o animal, encontramos uma mulher fadada a cumprir a expiação de uma culpa que a situa como o *outro* na sociedade que a reconhece como a desordem, pronta para ser normalizada pelo conhecimento institucionalizado do pajé, pois ela cumpre uma penitência ao transformar-se em animal. Por outro lado, o perspectivismo ameríndio explica que, nessa relação de contrários, podemos enxergar apenas por meio de um ponto de vista, o do pajé. Caso o ponto de vista da matinta, enquanto “bicho”, seja considerado, verificaremos que a oposição cultura-natureza se desloca, na medida em que o animal seja, nessa outra perspectiva, o homem.

O “bicho”, que aquele senhor observava passando pelo seu tabacal, correspondia à forma comum que algumas pessoas possuem para tornarem-se *outro*, deixar de ser gente, dialogando com a proposta de Viveiros de Castro (2011, p. 468) de que o fundo comum, nesse diálogo com o pensamento indígena, dos humanos e dos animais é a humanidade. Isso porque “a forma corporal de cada espécie é uma roupa ou invólucro que oculta uma forma interna humanoide; ou ainda, que os xamãs são os únicos indivíduos capazes de assumir o ponto de vista de mais de uma espécie além da sua própria” (Id., 2008, p. 76). Entre outras definições, o xamã é aquele com a habilidade de adotar outro corpo, “de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas” nesse caso a animal. Sendo a capacidade de enxergar aqueles (animais ou espíritos) que em condições normais não conseguimos vê-los como realmente são (humanos). É o sujeito, na sociedade indígena, capaz de adotar outro ponto de vista para compreender os seres que não são semelhantes, pelo menos no que diz respeito aos corpos, aos demais de seu grupo. Por isso eles “são os diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias sicionaturais” (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 468).

Na narrativa de dona Maria Silva de Aviz percebemos que a pessoa hábil para adotar outro ponto de vista é a senhora que se transforma em matintaperera, ela tira a roupa que denuncia a humanidade aparente e se mostra ao pajé como parcialmente não-humana, momento em que ele se preocupa em vesti-la com as roupas de sua esposa. É vestindo-a com as roupas dos humanos que a senhora deixa de ser completamente matinta para se igualar,

exteriormente, ao pajé que a “pega”: o corpo é singular, o modo de vesti-lo é que distingue as subjetividades.¹¹²

Acerca dessa confusão de ver o não-humano (animais ou espíritos) como humano é explicado por Viveiros de Castro (2011, p. 350) do seguinte modo, os humanos nas suas condições normais de existência veem a si mesmos como humanos e os animais como animais, não obstante há momentos em que os humanos conseguem divisá-los apenas como humanos. Nas narrativas de Taperaçu Campo algo parecido acontece quando os indivíduos veem uma matintaperera, sabem que se trata de uma pessoa, porém não é na forma de um humano que ela se apresenta no período noturno, sua figuração assume os contornos de uma ave. Apesar desse equívoco de percepção, os moradores sabem que, por trás daquela entidade noturna, está uma pessoa da comunidade. Para Viveiros de Castro, essa constatação de que certas pessoas na verdade são animais (e de que animais são no fundo pessoas) prova que as condições não são normais para o humano, ou que esta entidade se revela como um outro para aquele que consegue intercambiar sua perspectiva ao percebê-la, no sentido de que almejam um encontro, a solidão dessas subjetividades não-humanas explica suas aparições na comunidade, se o tempo diurno é prenhe de relações sociais, o noturno, por ser ausente dessa sociabilidade, é o pouso mais seguro para esses encontros com os não-humanos. Assim, matintapereras, labisonhos e onças, são algumas entidades presentes na credence popular de

¹¹² Um dos exemplos de narrativa mítica em que a questão do animal vestir uma roupa que esconde uma essência humana, encontra-se também no acervo IFNOPAP e publicada em “Belém conta...” (SIMÕES; GOLDRER, 1995b, p. 63-66). A história é protagonizada por um caçador de peles de porco que sai para caçar em uma ilha que, ao se perder, adentra na mata e meio desfalecido encontra um grupo de homens em uma espécie de curtime. Após ser abrigado por esse grupo naquela cabana, sairá desse espaço somente quando vestir a pele de suíno, condição única de ausentar-se que será um fado cotidiano para ele, é vestindo a pele que ele se transforma em porco. Ao fazermos a leitura desse texto, nos deparamos com a presença de um grupo de porcos que, quando estão sozinhos na mata, despem suas peles e assumem comportamentos humanos. O conceito de perspectivismo nessa narrativa se apresenta a partir do momento em que, existem duas maneiras de perceber o mundo, um do lado dos humanos e outro dos não-humanos (bicho/espíritos), com a possibilidade de intercâmbio de perspectivas entre si. Esses seres dotados de consciência possuem uma parte invariável, alma humana, e outra variável, o corpo. Isso gera, nessa história, espécies distintas se percebendo, cada qual, como humanas e às outras como não-humanas. Nesse sentido, o porco do mato verá que no seu grupo o comportamento é de humanos, não obstante, quando ele encontrar um caçador, esse se apresentará como um predador, apesar de, em situações limites como a quase morte ou transe xamânicos, uma pessoa consegue perceber os animais como humanos e, ainda, se relacionar com eles, caso desta narrativa. Nessa discussão, o conceito de alteridade pressupõe pensar e agir como o outro, é o que Vilaça (2000) acrescenta, quando analisa o grupo indígena Wari’, ao colocar essa relação como uma ação de “vestir” a roupa do próximo, justamente o que acometeu com o caçador de “Belém conta...” ao vestir a pele de porco para sair do abrigo e, com isso, avaliar sua condição de caçador a partir de um ponto de vista suíno. O desfecho do enredo se dá quando o pelado (caçador) compromete-se a não estragar a carne dos porcos abatidos (ele se interessava apenas pela pele e deixa no local do abate o resto do animal) e caçar apenas para garantir sua subsistência. Acordo fechado, o caçador é conduzido até sua canoa por dois garotos que quando chegam próximos a margem, são percebidos pelo homem como porcos. Encerra-se dessa forma a narrativa admonitória com fundo perspectivista de “Belém conta...”.

Taperaçu Campo e que se revelam como pessoas que se transformam em animais, ou seja, que se transformam em *outro*.¹¹³

Da mesma forma são os espíritos, entidades que também não são perceptíveis aos olhos humanos, caso sejam, certamente algo de errado está acontecendo com o vidente, pois “ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 350). De igual modo, isso também implica dizer que os grandes predadores (como as onças) veem a si próprios como humanos e quando encontrarem um ser humano na mata, eles o enxergarão, provavelmente, como porcos do mato e, certamente, os matará. Isso porque o ataque desse predador significa, nesses termos, que as condições do encontro não são normais, uma vez que essa onça não é uma onça comum, mas sim um espírito maligno que estava para o humano como onça e o humano para ele como porco do mato, é justamente essa confusão de perspectiva que ocasiona o ataque na mata, isso porque as onças nunca predam humanos. Seria esse o resultado dos caçadores dos *biumbês* de Tocantins: o ataque de um espírito a um vivo¹¹⁴. Assim,

os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Machiguenga. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, loc. cit.)

A possibilidade de existência de perspectivas diversas se impõe porque os animais, no fundo, são gente, ou melhor, eles se reconhecem como gente, porque a base comum da existência no mundo é humana. Quando estão a sós, eles se comportam como gente, tem hábitos de gente: casa, família, seu alimentos são alimentos de humanos. Por isso “os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc., seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.)”, eles possuem chefes, organizam seus ritos, casam-se etc. (Ibid., p. 350-351).

Aqui se coloca uma questão basilar para a problemática do Outro beauvoiriano, o caso da ordem e da desordem, a dicotomia entre Natureza e Cultura. Uma vez que as narrativas acerca da matinta são protagonizadas, sobretudo, por mulheres, e estas sendo

¹¹³ Na etnografia de Galvão (1976, p. 75-76) encontramos exemplos de animais que não são humanos (macacos e veados), mas que se tornam visagentos (termo do antropólogo) ao se comportarem de forma anormal: sendo baleado e não morrendo, expondo olhos brilhantes, hipnotizando os caçadores etc.

¹¹⁴ Como veremos adiante, esses ataques como resultados da forma como cada espécie ver a outra, entra nesse conflito a diplomacia do xamã para provar aos espíritos que o grupo humano não é inimigo e, com isso, evitar as doenças.

fundamentalmente a Natureza enquanto o homem, seu antagonista, a Cultura. A questão se inverte quando adotamos outra perspectiva, se a questão é *se colocar como*, para a mulher que vira pássaro, o local da cultura é o dela, enquanto o da natureza é o do morador de Taperaçu Campo. A Cultura sempre será o sujeito e a Natureza o mundo objetivo que se coloca para ele, “o universo está do lado exterior, objetivo. O real, em sua universalidade, é indiferente à representação, é neutro. Ao contrário, o ponto de vista é subjetivo, representativo, fragmentário, parcial, limitado.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 92). Por isso pensar o *outro* (animal, espírito, feminino etc.), como ele pensa a si mesmo, não sugere de imediato que perderemos nossa condição de *mesmo* (humano, masculino etc.), mas reconheceremos que o *outro* é um igual com suas peculiaridades. Adotar o ponto de vista de outrem não é sê-lo, é compreendê-lo e reconhecê-lo enquanto ser que se difere, assim como também somos distintos para ele.

Ora, quando se interroga a mitologia ameríndia, precisamente aquela que Lévi-Strauss utilizava para ilustrar a aparição natureza/cultura, percebe-se, em primeiro lugar, que o que dizem todos os mitos é que, outrora, todos os animais eram humanos, ou mais exatamente, pessoas: os animais, as plantas, os artefatos, os fenômenos meteorológicos, os acidentes geográficos... O que narram os mitos é o processo pelo qual os seres que eram humanos deixaram de sê-lo, perderam sua condição original. (Ibid., p. 94)

Amorim (1926, p. 105) já conhecia esse aspecto da mitologia ameríndia ao discorrer que “em outro tempo, contam, quando ainda não tinha maldade na terra, quando ainda os animais falavam, apareceu entre eles, contam, um moço”. E continua “Todos viviam no mesmo lugar, os animais nesse tempo falavam também com a gente”¹¹⁵ (Ibid., p. 371). Ele descreve que, nesses tempos imemoriais dos quais discorrem os mitos, os animais falavam, sem averiguar que os animais falantes eram, de fato, humanos, um animismo com um fundo de perspectivismo ameríndio. A natureza não é animada, a natureza é humana, por isso ela é perigosa.¹¹⁶

O pensamento judaico-cristão que revalorizou os mitos indígenas brasileiros reconhece, por seu lado, que o humano se diferencia dos demais animais por conta da alma que possui, consoante com a teoria evolucionista darwinista de que a base comum de todos os seres vivos na terra é a animalidade e de que nosso parente mais próximo são os macacos, o que nos diferencia é a cultura, “os humanos são uma espécie animal, mas não exatamente

¹¹⁵ No original: “em outro tempo, contam, quando ainda não tinha maldade na terra, quando ainda os animais fallavam, appareceu entre elles, contam, um moço”. “Todos viviam no mesmo lugar, os animaes n’esse tempo falavam também com a gente”

¹¹⁶ Darcy Ribeiro (1996, p. 144-145) transcreve a narrativa do capitão Ianawakú, Urubu-Kaapor, acerca das peripécias de dois irmãos (um filho da Mucura e outro de Maíra) filhos de “um bicho Tapuru, que logo virou mulher” contra uma onça que devorou sua genitora.

‘entre outras’, pois somos dotados de alguma coisa mais: a alma, a cultura, o espírito, a linguagem, a Regra, o Simbólico, o *Dasein* etc.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 94). O pensamento indígena trabalha com o contraponto desse conceito, pois conserva a premissa de que todos os seres vivos, no fundo, são humanos. Nesse outro sentido “o ser humano é a forma geral do ser vivo, ou mesmo a forma geral do ser. Pressuposto radical do humano. A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano” (VIVEIROS DE CASTRO, loc. cit.), o que diferencia essa humanidade é o corpo do ser cognoscente, por isso os animais estão vestindo roupas quando se apresentam diante de um humano, a plumagem, o couro de determinado animal é a roupa que o cobre, pois é uma pessoa que está por baixo dessa indumentária que o reveste. Isso se explica quando os animais estão distante dos humanos, eles retiram essa roupa e se mostram entre si como realmente são: humanos. Se “a humanidade é relativamente universal”, então há a necessidade de se fazer humano, diferenciando o corpo que é genérico, metamorfoseando-o, cobrindo-o “de penas, dentes, peles, bicos” etc., pois “você não é um verdadeiro humano se seu corpo não é diferente” (Ibid., p. 110-111).

Vilaça considera que a comunidade indígena dos Wari’s seja um caso peculiar do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro (2008, 2011), entre outros motivos porque

Segundo eles, a presença do espírito (jam-, sempre acompanhado de sufixo indicador de posse) é exclusiva a alguns tipos de seres: Wari’, inimigos (índios de outras etnias e Brancos), determinados mamíferos, todos os peixes, algumas aves, todos os tipos de abelhas e cobras, além de alguns poucos vegetais. O espírito é o que caracteriza a humanidade, o que torna qualquer ser, wari’ (“nós” no plural inclusivo, “ser humano”, “gente”). Assim, os animais dotados de espírito são tidos como humanos. Têm um corpo humano, que pode ser visto pelos xamãs, vivem em casas, bebem chicha de milho e comem alimentos assados e cozidos. (VILAÇA, 1997, p. 2).

A antropóloga (Ibid., p. 2-3) também considera que, para os wari’ (gente) a onça ao matar sua presa com o auxílio das garras e dentes, a devora crua ali mesmo na floresta, isso pensando o ponto de vista humano. Para a onça, que se enxerga como gente (wari’), ela mata sua presa com seus artefatos de caça que, após o abatimento, é conduzida e preparada por sua esposa em sua casa, e a propósito é preparada com fogo, como todos os wari’s (humanos) o fazem. O lugar da diferença é o corpo¹¹⁷, mas todos se igualam na essência, na alma, “a humanidade é um ponto de vista sobre o mundo, que é o da cultura wari’”.

¹¹⁷ Vilaça complementa diferenciando o conceito de corpo e de espírito do pensamento Wari’ e do ocidental. Na concepção ameríndia o corpo deixa de ser “somente um conjunto de órgãos e funções” e passa a ser compreendido como um espaço ocupado por “afeto, memória, não facilmente traduzíveis no que concebemos como composição química e processos fisiológicos” (VILAÇA, 1997, p. 3).

Retornamos, com isso, a premissa desta seção: toda “espécie vê a si mesma como humana. Cada espécie se vê como encarnando a autêntica humanidade, em sua forma corporal e em seus hábitos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 95). Nesta concepção sempre existirá um actante vivendo no entremeio – predador que também é presa –, determinando o *modus vivendi* dos sujeitos atuarem no jogo cósmico. Se no fundo todos são humanos, o mundo é um ambiente hostil. É o que nos explica também seu Aldenor Cirilo quando esclarece a nossa dúvida: a matintaperera é de fato uma pessoa?

*É pessoa mesmo. É pessoa. É pessoa. Então consta, eu num... se falaram os antigo que hoje caso do cara atirar porco e amanhecer morto um pedaço de gente um pedaço de bicho. (Mentira?) Éééé. Não justifica que eu não vi, mas eles contavam que acontecia mesmo. (CIRILO, Aldenor, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 30 dez. 2012).*¹¹⁸

É a mesma condição de outra narrativa de dona Maria Silva de Aviz em que, uma senhora, conhecida da comunidade, além de se transformar em matintaperera consegue se metamorfosear em outros animais, como em égua. Nessa história, a matintaperera é também uma das curandeiras da Taperaçu Campo, ou seja, uma pajé, o indivíduo no núcleo da sua sociedade capaz de viajar entre as espécies:

E ele cansou de dizer, ele cansou de dizer pra mim, cumê? A velha Maria, ele cansou de contar, a mãe dele virava matintaperera, a dona Maria Miranda, ela era bem velhinha assim, magrinha, dessa grossurinha. Ela benzia também, benzia os outros com esse negócio de quebranto. Ai ele contou um dia, ele contou que a mãe dele se virou numa égua.

– Ah, minha mãe não é muito certa não. Ela se vira em tudo quanto é coisa, ela se vira em labisonho, ela se vira em matintaperera, ela se vira em, cumê?, se virou numa égua. (AVIZ, Maria Silva de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012).

Nesse caso, a transformação da senhora ocorre em virtude do local no qual ela se “espoja” para, após recitar a oração que lhe confere a mudança¹¹⁹, se metamorfosear. Esse ritual deve ser realizado, de acordo com as explicações de dona Maria Silva de Aviz, somente em noites de sextas-feiras.

¹¹⁸ Galvão (1976, p. 79) narra o comportamento agressivo de um porco em Itá. Pelo comportamento incomum do animal os moradores e policiais arquitetaram um plano para capturá-lo, quando conseguiram pegar o bicho desferiram tantas pancadas contra o animal que este pediu em voz humana que parassem de espancá-lo, a população ficou espantada e levaram o porco e o prenderam na delegacia. Pela manhã o que encontraram preso foi um senhor que havia chegado recentemente na cidade. Ele foi solto, deixou a cidade e não mais regressou.

¹¹⁹ Os narradores frequentemente atribuíam ao livro de São Cipriano as orações responsáveis por esse tipo de metamorfose animal. Contudo, folheando a 5ª edição da editora Pallas (1987), não encontramos essa famosa oração entre aquelas que garantem a invisibilidade e a geração de demônios.

Seu Orivaldo Pereira da Silva também narra o caso de uma senhora moradora do Tamatateua que se transforma em matinta se “enrolando” embaixo de uma mangueira, mesma descrição de dona Maria de Aviz e da dona Enedina Sousa:

(E o senhor sabe como é que eles fazem pra virar?) *Porque... Bem aí eu não sei. Bem dizem... os antigos, né? Que ela passava debaixo duma árvore aonde as pessoa, passava lá, né? Ela se enrolava lá, aí se virava matintaperera, aí ia voar. Que até uma senhora que morava lá no Tamatateua, ela ainda é viva.* (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013).

Seu Egídio Ferreira da Silva, por sua vez, comenta que, além de ser o resultado de uma acusação, o termo matintaperera se refere à forma genérica de uma transformação corporal, uma mudança na superfície do corpo enquanto esse é a parte passível de alteração na forma:

Olha, sim, agora o pessoal, antigamente, né? Eles diziam que era uma pessoa, né? Aí culpavam, assim, os mais velhos, aquelas pessoas que era mais velhas, né? Aí:

– Olha! É fulano, fulano é que vira matintaperera.

Seu Egídio Ferreira ecoa as afirmações anteriores de que a matintaperera seja uma espécie de pássaro, quiçá uma coruja, e ser capaz de transformar-se em qualquer tipo de animal, o limite de metamorfose animal é seu desejo:

Agora a matintaperera não, ela era assim de passageira, né? De andar e assobiar, assobiava. Andava, voava, aí eles dizem que se virava em várias coisas, né? Voava, tipo assim uma coruja, um pássaro, né? Que avoava. Falavam, né? E outra diziam que era gente mesmo, né? Gente mesmo que virava, que virava matintaperera. Tem toda essa história, né? A história de um, uma espécie de pássaro, de ave, né? E gente mesmo que tinha.

Seu Egídio Ferreira da Silva (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013) emenda outra narrativa que corrobora aquela de dona Maria Silva de Aviz (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012) acerca daquela senhora que se transformava em muitos bichos, nessa história identificamos outra acusação além da metamorfose em uma ave local: a sururina¹²⁰:

Então ali, bem aqui assim tinha uma velha, né? Mais aqui assim, uma velha antiga. E eles diziam que era ela, né? Aí uma vez, eu tinha um irmão que morava bem ali, o Romoaldo, e tinha a esposa dele, a Maria. E ela era cumadre da Maria, da minha cunhada, tá? Aí a Maria, nessa noite, ouviu o assobio e aí, ofereceu um pedaço de tabaco que quando foi de manhã a velha apareceu lá, apareceu. Aí ela não disse

¹²⁰ Nome científico: *Crypturellus soui albigularis* (MARTINS; OLIVEIRA, 2011, p. 229).

nada, deu o tabaco, não disse nada. Aí já contou pra outro, né? Então ela benzia, a velha benzia. Eh, eh.. Eh, eh, ela era benzedeira. Aí quando foi no outro, uns quatro dias aí contaram pra ela. Ela veio, ela veio.

Chegou lá aí ela disse:

– Ah, comadre a, a minha filha tá com dor de cabeça, tá com febre, dê uma benzida nela aí.

Ela disse: [Emitindo voz de velho]:

– É comadre, matintaperera não benze.

Foi. Descobriu, foi:

– É comadre, matintaperera não benze.

Era uma velha, uma velha, a velha Gertrudes que morava bem acolá. Já, já é falecida. [Edilene: Não é a mãe do Cacoré?] É, a mãe do Cacoré, essa mesma. [Edilene: Ele contava, eu pensava que era mentira do Cacoré.] Era. Aí o Cacoré disse que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa [Risos de dona Edilene] Ele, o filho dela mesmo contava pra nós que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa e ele, dá-lhe aqui, dá-lhe acolá. [Risos de seu Egídio] Quase mata a mãe dele, que ela amanheceu todo batida. Ele contava. Era, era acostumada, ela virava, dizem que ela virava. (SILVA, Egídio Ferreira da., Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013).

Lembrando que a senhora, além de velha, era uma das curandeiras locais. Ela possui o segredo dos xamãs indígenas de intercambiarem os corpos e serem conhecedores, como afirmou seu Aldenor Cirilo. A pajé local é, sobretudo, uma conhecedora. É aquela que ver, que transita seu corpo.

O problema da metamorfose se interpõe quando, nas via de Taperaçu Campo, os sujeitos se deparam com um desses animais de base humana, no qual o encontro, seguido de agressão física que resulta na morte de um deles, se revela com a existência de uma humanidade por trás da animalidade, o porco abatido no momento em que atacava um morador se manifestará com a existência de um humano por baixo daquela roupa. O mau encontro com esses animais configura uma disputa de subjetividades, Viveiros de Castro (2009) adverte que, nesses contatos, o jogo subjetivo se põe como uma luta cuja vitória é a garantia de humanidade do vencedor, por isso, adverte o antropólogo, nunca devemos falar com um animal na mata, pois o que ele intenta é assegurar sua subjetividade. Se a luta é para garantir uma humanidade, quem será o sujeito do encontro, eu ou o outro?

Caso o animal fale conosco e, nisso, dermos prosseguimento ao diálogo, estaremos fortalecendo a subjetividade do animal e enfraquecendo a nossa. Nessas condições, perder a qualidade de ser subjetivo é tornar-se animal, é ir para o outro lado, deixar de ser humano: em outras palavras, morrer. Nas narrativas míticas de Taperaçu Campo acontece algo similar, o

certo a fazer é nunca “mexer” com a entidade, mexendo com o bicho, fortalece o lado dele, permitindo ser capturado, ser morto. Morrer é passar para o outro lado, é tornar-se animal. É preciso saber quem se é, sou eu o humano ou o outro, talvez “a onça que encontrei na floresta tinha razão, era *ela* o humano. [...] Eu era uma anta ou um veado, talvez um porco...” comenta Viveiros de Castro (2008, p. 99, grifo do autor).

Se todos os seres se reconhecem como humanos, pressuposto base do ser cognoscente, perder essa qualidade em um dos encontros com a divindade voejante da comunidade é assumir que o humano era o outro e não aquele que pensava sê-lo. É essa observação que encontramos na advertência dada por seu João Coelho de Sousa quando explica a condição de se ver “fantasmas” nas vias de Taperaçu Campo durante as noites:

Então essas coisas, negócio de bicho, de visagem, o homem não deve mexer. Passa no seu caminho, peça a Deus que lhe leve e lhe traga e avisa:

– Olha! Eu vou no meu caminho tal hora.

Você se benze e sai. Você anda daqui pra cidade, vem de lá pra cá, você não vê uma viva alma. Agora a pessoa que tem o corpo aberto, basta só ele sair daqui pra li que já tá vendo um rato, tá vendo uma mucura, tá vendo um cachorro, tudo. Ele tá com medo, né? (SOUSA, João Coelho de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013).

Mexer é assumir a existência de seres usualmente invisíveis, o que corresponde a admitir uma fragilidade do corpo do morador (corpo aberto), é assumir o medo de ser capturado justamente por não possuir uma humanidade bem definida. Já seu Aldenor Cirilo explica que caso alguém morra transformado em “bicho” sempre uma parte humana é “desvirada de gente”, comunicando aos demais que, por baixo daquela roupa animal, estava um sujeito humano. Ainda o questiono se existe a possibilidade de após a morte o corpo da entidade se desmetamorfosar por completo, revelando somente o humano e não um ser de dupla identidade:

Não, não, não, não, não, não. Ela não se desvira em tudo, é um pedaço de gente um pedaço de bicho. (É o pessoal assim mesmo da comunidade, será?) Olha! É, é, é. Porque sempre o cara malda assim, olha, fulano é isto, fulano é aquilo. Lá no Acarajó tem um cara, um, um, um vizinho disse:

– Olha rapaz! Esse vizinho vira bicho porque eu já vi bicho, ele desaparecer aí perto da casa dele. E só sai daí. E só pode ser ele.

Tá entendendo? Lá na ponta, é pessoa, é cristão. (CIRILO, Aldenor, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 30 dez. 2012).

Quando questionado novamente acerca do “bicho” ser ou não ser gente, seu Aldenor garante que no fundo o encontro foi com uma pessoa, que por baixo do animal há um cristão, um indivíduo, pois a matinta enquanto pássaro não pode ofender ninguém, tão pouco o labisonho enquanto suíno, o que ofende os moradores locais é um ser humano, em outras palavras, essa maldade encarnada em animais de comportamento duvidoso é de natureza humana. “Tudo isso assenta em um pressuposto fundamental, o de que o fundo comum da humanidade e da animalidade não é, como para nós, a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 76).

O que as falas de seu João Coelho de Sousa e seu Aldenor Cirilo explicam é que a condição para não ser completamente animal está no fato dessas pessoas serem “cristãos”, a religiosidade católica impregna a relação com a credence popular de Taperaçu Campo e se revela também como uma proteção contra esses “bichos”, se benzer antes de sair de casa para evitar o mau encontro; e, de igual modo, por baixo do corpo animal está um sujeito que foi banhado pelo sacramento religioso, um cristão, um sujeito que ganhou alma, que se diferenciou mas que, por meios outros, consegue intercambiar sua aparência ao externar um corpo animal, e sobretudo perigoso por ser gente como os demais. A intencionalidade é humana, nunca animal, pois o animal em si não cogita um ataque, quem intenta contra os demais moradores é, no fundo, um semelhante, “*tá entendendo? Lá na ponta, é pessoa, é cristão*”, como finaliza seu Aldenor Cirilo.

4. 1. 1. O perspectivismo xamânico em diálogo com as narrativas orais de Taperaçu Campo

O xamã, de acordo com o perfil do líder religioso dos wari’, para Vilaça (2000, p. 62), consiste naquele “que vê”. Para compreendermos essa ideia convém explicar o processo pelo qual um indivíduo torna-se xamã nessa sociedade indígena. O processo inicia-se com uma grave doença que acomete esse indivíduo que, via de regra, é provocada pelo espírito de um animal¹²¹. Essa agressão decorre do fato desse espírito querer levar, para seu grupo, o espírito do xamã, para “torná-lo seu companheiro, membro da sua espécie”. No momento em que o processo de conquista avança e o espírito do futuro xamã é conduzido para junto da espécie animal que o deseja, ele já consegue enxergar os animais como gente, “ou seja, adota o ponto de vista do animal”. No antro desse grupo animal, que corresponde a uma organização social tão bem articulada quanto a da tribo desse indígena wari’, ele é presenteado com uma menina

¹²¹ Entendemos que o espírito do animal, nesse caso, é um espírito tão humano quanto o dos demais sujeitos, o que os diferenciam, como vimos, é o corpo que abriga esse espírito.

que será no futuro sua esposa, mas que somente poderá desposá-la depois de morto, único momento em que passará definitivamente para o outro lado, nesse caso, ele se transformará por definitivo em animal¹²². Isto explica o motivo dos xamãs mais idosos conseguirem ver suas esposas animais quando estão na idade adequada para consumarem o casamento, sendo esse, como constata Vilaça, condição básica para que a mudança permanente da condição humana para a animal se efetive por completo: o xamã abandona a dupla perspectiva e passa a adotar apenas o ponto de vista daquele grupo animal ao qual pertence. Veja o exemplo dado por Galvão (1976, p. 72) acerca dos pajés sacaca de Itá que vestem a roupa da Cobra Grande (pele escamosa) para realizar suas travessias por baixo d'água.

O processo prossegue e “o futuro xamã recebe ainda o urucum e o óleo de babaçu mágicos, revestimentos corporais por excelência, que vão caracterizá-lo como membro da espécie agressora, dotando-o do ponto de vista do animal e de poder de cura.” (VILAÇA, 2000, p. 62). Quando finalizada sua formação, ele estará pronto para curar, pois conseguirá adotar um duplo ponto de vista, assim, “dependendo do animal que ele ‘acompanha’ (necessariamente um animal de uma espécie com espírito): ‘Ele é queixada completamente’ (*Mijak pin na*), ‘Ele foi para os queixadas’ (*Mao na jami mijak*), ou ‘Ele está com as antas’ (*Peho non min*)” (Ibid., p. 62).

Explicação análoga nos é dada por seu Aldenor Cirilo, quando questionado acerca do pajé conseguir ou não transformar-se em bicho:

Olha! Ele é um conhecedor, né? Ele é um conhecedor. Agora consta que ele é mais difícil, porque conhece de um lado e conhece do outro, né? Então era isso que eu tinha pra explicar para o senhor. (Aldenor Cirilo, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 30 dez. 2012).

O pajé não “vira bicho”, mas é grande conhecedor desses “dois mundos”¹²³. Esta é a questão indígena, a existência de pontos de vistas. Um é habitado pelos seres vivos humanos e outro por espíritos e animais, espaço único e perspectivas moventes. São justamente estas capacidades de reconhecer que as coisas são as mesmas, o que intercambia é a forma como elas se apresentam que habilita o pajé na prevenção e na cura de doenças. Esse conceito de pajé exposto por seu Aldenor Cirilo dialoga com a definição de xamã wari’ na medida em que ambos são conhecedores dos dois lados, mesmo caso da curandeira da narrativa de dona Maria Silva de Aviz que consegue adotar o ponto de vista animal ao se metamorfosear em “*tudo quanto é bicho*”.

¹²² Dizemos “definitivamente em animal” não por acreditarmos que esse xamã wari’ seja meio humano e meio animal, mas por ser capaz de adotar o ponto de vista animal e ser, em certas circunstâncias, definitivamente animal.

¹²³ O mundo é somente um, objetivo, somente a maneira da “alma” percebê-lo é diversa.

Por serem aqueles que veem, como anota a antropóloga, os xamãs são péssimos caçadores, justamente por não poderem diferenciar (ou controlar) nitidamente o ponto de vista que estão adotando no momento da caça – mesmo caso quando dona Maria Miranda se transforma em égua e tenta atacar seu filho dentro de casa por não conseguir reconhecê-lo como seu filho (AVIZ, Maria Silva de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012). Se o xamã adota o ponto de vista humano conseguirá ver o animal caçado como de fato ele é para os olhos humanos: um animal. Porém, quando assume o ponto de vista animal não conseguirá ver os animais como animais e sim como humanos, enquanto verá os humanos como animais e certamente caçará estes e não os outros. Nesses termos, uma “tragédia” poderá ocorrer durante as caçadas dos xamãs¹²⁴.

A freqüente incapacidade de diferenciar visualmente as espécies animais, de percebê-las na forma animal, torna o xamã um mau caçador. Maxün Hat, para o desespero de sua esposa, não consegue atirar nos animais que encontra porque os vê como humanos. Partilhar a mesma identidade torna a predação e a devoração infactíveis (Vilaça, 1998), não por causa de prováveis doenças advindas do consumo de um consubstancial, mas devido à percepção da identidade (remeto a Vilaça, 1992, para a descrição de algumas experiências de iniciação xamânica). (VILAÇA, 2000, p. 63)

Os consubstanciais¹²⁵ são os indivíduos que não são geneticamente wari's, mas que se tornaram wari's pela convivência e por adotarem suas práticas: o casamento, com a troca de fluídos; e, com diz Vilaça (Ibid., p. 63), a comensalidade é um dos quesitos para se tornar consubstancial, isso explica o apreço do pajé pelos mesmos alimentos da espécie que comunga. Isso implica dizer que “um xamã pode ‘trocar’ de espécie se passar a acompanhar outros animais, o que significa que, além de andar ao lado desses animais, vai comer como eles e junto com eles”. O que faz do xamã um sujeito interespecie. A dificuldade do xamã em certos momentos em diferenciar os humanos dos animais explica o ataque de dona Miranda a seu filho na narrativa de dona Maria Silva de Aviz (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012).

¹²⁴ Sabendo que a doença é causada por espíritos, o xamã não evita por isso “em comer da carne do animal da mesma espécie daquele no qual o seu espírito se transforma por medo de doenças”, ele afirma não conseguir “ver o animal como bicho, mas somente como gente, wari. Por isso não consegue comê-lo e nem mesmo flechá-lo”. Vilaça diz que “essa impossibilidade [se estende] a todos os animais dotados de espírito, todos igualmente vistos pelo xamã com a forma humana.” (VILAÇA, 1997, p. 3).

¹²⁵ A noção de parentesco, em alguns níveis, tem “como fundamento a noção de consubstancialidade”. A ideia primeira de parente engloba a unidade nuclear básica: pai, mãe, filhos, irmãos, tios, avós etc. “grupo mínimo dentro do qual as relações sexuais são consideradas incestuosas”. Somente os cônjuges entram nesse grupo por serem aqueles que trocam fluídos por conta do casamento. Pela noção de consubstancialidade a ideia de parente se estende para outros sujeitos biologicamente não parentes, “isso porque a identidade entre os corpos não se restringe à determinação genética e, como no caso dos cônjuges, pode ser construída ao longo da vida. O convívio, a partilha de alimentos, são geradoras de parentesco” (VILAÇA, loc. cit.).

Os xamãs são caracterizados por possuírem dois “corpos”: um wari’ (humano) e outro animal, essas duas visões de mundo podem ser alternadas “através de uma manipulação do sentido da visão”. Nesse caso, ele “coça demoradamente os olhos” quando estiver vendo gente, basta esfregar demoradamente os olhos que o ponto de vista muda e, aquela gente que estava vendo será aos seus olhos animais, bicho e, assim, no sentido oposto, “O problema é que os diferentes pontos de vista se alternam muito rapidamente” e nisso um acidente pode ocorrer (VILAÇA, 1997, p. 4).

Contudo, sua presença na aldeia implica a cura dos seus iguais humanos, uma vez que as doenças são ocasionadas pela agressão de um espírito animal ao espírito do humano enfermo, ele exerce o papel de diplomata entre o espírito animal agressor e o espírito vitimado, conseguindo obter a cura, caso contrário o wari’ doente se transformará em animal. Morrer é tornar-se outro, tornar-se animal, caso a doença avance no enfermo, certamente ele virá a ser animal, o espírito não se esvai, ele migra de corpo, virar animal para os wari’ é deixar de ser humano. Vilaça (Ibid., p. 63) discorre que os outros (espíritos, animais etc.) podem guerrear contra os indígenas com suas flechas causando doenças naquele grupo, a função do pajé nesse contato é intermediar o embate fazendo com que os espíritos inimigos enxerguem os wari’s como iguais, pois na perspectiva deles são inimigos (animais). A diplomacia do xamã é evitar que o seu grupo adoeça.

O lado negativo de o xamã habitar a mesma aldeia de seus iguais humanos, diz respeito ao risco de uma “falha técnica”, como bem observa a antropóloga (Ibid., p. 63-64), pois a qualquer momento ele pode adotar o ponto de vista animal e se tornar um potencial inimigo e, inevitavelmente, ferir seus familiares e amigos. Assim, ela assegura que nesse sentido a luta é para garantir a humanidade, considerando que esse é um ponto de vista adotado por todos. A qualidade de ser humano é um potencial compartilhado por todas as subjetividades, pois, “tudo se passa como se essa lógica sofisticada de predação em mão-dupla tivesse como finalidade principal uma reflexão profunda sobre a humanidade” (VILAÇA, loc. cit.).

Persistem, nas narrativas orais de Taperaçu Campo, as referências de que a matintaperera é o resultado de uma metamorfose humana e, na história narrada por seu Orivaldo Pereira da Silva, a pessoa que vira bicho é uma mulher loira que rapta as crianças de idade tenra:

O senhor queria assim, o seguinte, da matintaperera como era na antiga, né? (Ainda tem hoje a matinta, tem?) Ei? (Na verdade, tem hoje a matinta, tem?) Se ainda tem? Tem e é das perigosa, que

lança a gente no mato. É. (E como é que funciona a matinta?) Rapaz, a matintaperera ela é uma, uma mulher. Uma mulher. Ela é loira. Loira. Ela é loira. Ela atrai a, a criança. Assim, gitinha desse tamanho antes de andar, ela atrai. Ela leva pra onde ela quer. Lá se não for as pessoa atrás, principalmente o menino, ela gosta mais é de menino, menino homem, ela gosta. Ela atrai a menina e leva, se a mãe não tiver cuidado, às vezes tem um que assombra e mata, né? Mas tirando daí, é isso que é a maldição dela, né? Ela anda assim. (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013).

É impossível não relacionar essa descrição de seu Orivaldo com a condição solitária dos espíritos. A matinta atrai a criança por conta do ciúme dos humanos, como os espíritos são, sobretudo, solitários querendo dos vivos justamente aquilo que lhes falta, que poderia colocá-los na condição de sujeitos, a sociedade. Protege-se os bebês contra esse rapto, evitando que eles não sejam vistos ou encontrados pela matintaperera, ou seja, não dando condições à matinta de se colocar como sujeito perante às crianças. Se a questão do perspectivismo é permitir que alguém (humano, animal, espírito etc.) se coloque na condição de sujeito, pois apenas um pode ocupar esse lugar, nunca dois ao mesmo tempo; permitir o rapto da criança é consentir em que ela passe para o outro lado, nesse caso, que ela deixe de ser humana. Não deixamos de observar que Galvão (1976, p. 65) chama a atenção para o resguardo após o nascimento de uma criança em Itá, fecha-se a casa por quatro dias “para proteger a mãe e o recém-nascido contra o *mau-olhado* ou os *ventos maus*”. Vilaça (2000, p. 63) afirma que na cultura dos índios Wari’ os espíritos animais podem machucar e adoecer os humanos, esses espíritos podem “chegar até os Wari’s [gente] em grupo, trazido pelo vento, gritando: ‘Vamos flechar inimigo!’”.¹²⁶

Como lembra Viveiros de Castro (2008) e Vilaça (2000) é necessário diferenciar o corpo da criança para que ela não seja tomada por outra subjetividade: pois a matinta “assombra e mata”. O uso do termo “assombrar” por seu Orivaldo Pereira da Silva muito se aproxima do explicado, em nota, por Galvão (1976, p. 74), pois “exprime o fato do indivíduo perder a sombra que lhe é roubada por uma dessas criaturas da mata. A perda da sombra tem um sentido de perder a alma. A consequência é a loucura. Fala-se comumente ‘*assombrado de bicho*’” (grifo do autor). Perder a alma é, então, morrer, se perde justamente para a matinta que em Taperaçu Campo é vista como uma forma animal que, de igual modo, é um bicho. Ou seja, a sombra da pessoa é tida como a essência, a alma, permitir ser assombrado é deixar sua essência se esvaír por conta da ação de uma subjetividade maior que a sua. A humanidade é uma questão de conquista: quem é o sujeito, quem é o humano? Parece ser esta a questão

¹²⁶ Comparável à Mãe d’Água que flecha as crianças de tenra idade adoecendo-as, classificada por seu Raimundo Silva de Aviz como “*uma fantasma*”.

colocada pela matinta loira quando assombra a criança. O processo de diferenciação deve ser conquistado pelos genitores para que a criança não perca sua subjetividade que é muito frágil, pois ela ainda não tem a consciência de ser um humano da mesma forma tão sólida que o adulto aparenta possuir. Por isso, os indígenas tomam o cuidado de diferenciar o corpo dos seus recém-nascidos com a aplicação de próteses animais (plumas, bicos, garras etc.) para que eles não sejam tomados por animal, grosso modo, para evitar que suas almas sejam raptadas. É “produzindo corpos verdadeiramente humanos” que se subjetiva a criança e impede que ela seja morta por um espírito animal (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 110-111). Para Vilaça (2000, p. 60) o corpo da criança é “constantemente fabricada através da alimentação e da troca de fluidos corporais” de seus familiares, o mesmo procedimento para uma pessoa fora do grupo Wari’ se tornar um consubstancial. É com esses valores que a matinta da narrativa de seu Orivaldo Pereira da Silva joga, com a questão da humanidade por trás do sujeito que a encontra.

Se por um lado, a matinta apresenta uma face negativa na sociedade de Taperaçu Campo, por outro ela é vista como a curandeira que cura ou evita que as crianças caiam doentes por conta das ações negativas das entidades míticas. Veja o caso da narrativa de seu Egidio Ferreira da Silva (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013), quando a “velha Gertrudes”, que vira matinta (e sururina), se nega a benzer a filha da cunhada do narrador, que estava com febre e dor de cabeça, porque a mãe da criança havia descoberto que a benzedeira era matintaperera e havia divulgado para as vizinhas o segredo da velha. Essa habilidade de cura ainda é exercida por pessoas que transitam entre as diferentes espécies na comunidade que pesquisamos e que viram matintaperera.

Outra narrativa de seu Orivaldo Pereira da Silva coloca uma senhora que vira bicho, vira matintaperera, antagonizando com o avô do narrador:

Porque uma vez, eu tenho o meu avô, ele pescava e foi, tava pescando, e tinha uma senhora que morava numa ilha. Ela virava. Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d’égua assobiou.

– De manhã tu vem buscar um pedaço de mero.

É. Porque ele pescava, pescava de mero.

– Vem buscar um pedaço de mero de manhã.

Quando foi de manhã cedinho que ele chegou da maré, ele olhou lá no meio do campo, tinha o campo, né? Ele olhou, lá vem, ele disse:

– Olha mulher! A mulher vem buscar o pedaço de mero.

(Já sabia) Já sabia. Chegou e disse:

– Ah seu Dico. Vim buscar um pedaço de mero que o senhor prometeu pra mim.

– Aaah! Era tu que tava assobiando, nera?

Também não é regra a matintaperera ser apenas o resultado de uma metamorfose feminina em animal, apesar de pouco frequente o processo de tornar-se outro, acontece igualmente com o homem, pois seu Orivaldo fala de uma matinta com atributos de macho e negro.

Diz que tem o macho, diz que. O homem. (Mas é matinta também?) É matinta também. O homem preto é mais feio. Tem um senhor por aí, que eu não vou recitar o nome, né? Ele virava matintaperera e se metia dentro do paneiro de caranguejo tinha a escoria de caranguejo, né? Ele ia para o mangal tirar caranguejo, ele deixava os outro e ia sozinho e aonde tinha uns que foi abicorar ele, ele se metia dentro do paneiro de caranguejo. Aí saía pro mangal, ele entrava por derradeiro e era o primeiro que saía do mangal (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013).

Como é muito tênue a linha que separa o ser gente do ser bicho e quem se transforma em matinta tem a facilidade de se metamorfosear em outros animais, não obstante, a certeza é de que a matinta seja, na maioria das histórias, uma espécie de pássaro ou ser voejante. Seu Orivaldo Pereira da Silva confirma aquela proposta, de dona Maria Silva de Aviz, da matinta ser apta a virar qualquer bicho, quando o questionamos acerca dela se transformar em um pássaro para conseguir voar: “Ela vira num pássaro, num, em todo bicho ela vira. Porque ela vira num passarinho, vira em tudo quanto é coisa aí. Ela avoa. Que nem pássaro, ela avoa.”; e, ainda pergunto se ela é, de fato, gente e não um fantasma ou uma visão como o bode¹²⁷, “É gente mesmo”.

Minha entrevista com seu Orivaldo Pereira da Silva finaliza quando ele responde a mais uma dúvida, acerca do vício de algumas crianças e adultos comerem barro:

A gente mandava puxar, pisava com o pé. Era. A pessoa se deitar e puxava com o pé, naquele tempo. Aí, ele ia desmanchando de um lado e outro. (E mata a gente mesmo?) Mata, mata porque eles inchuza. (E gente grande tem esse vício também, de comer terra?) Tem, tem sim, tem gente grande que come, que Deus o livre! (Fica parrudão?) Uuuh. Deus o livre! Quando ele dá pra comer terra, comer caco de tijolo vêi, cabo de tijolo, Deus o livre!

A pessoa que come carvão, tudo tem um sesto. É, tudo tem um sesto de comer isso. Ah, eu não tô lhe dizendo. [Edilene: Quem é que come carvão aí?] (Quem come terra, quem come barro?) [Edilene: O pai da Karla comia carvão] Pois é olha! [Edilene: É. O pai dessa que tava aqui com o nenezinho.] (É que eu

¹²⁷ Termo que esse narrador utiliza para se referir ao bode: um animal visagento que passa por diversas metamorfoses até adquirir a forma de um novilho ou boi para, então, surrar a pessoa que o encontrou nas vias noturnas de Taperaçu Campo.

coloquei que lá em Curuçá, onde eu morava, tinha os zitingos lá, comiam terra, comiam barro, e ele tava explicando que o barro é doce.) É. Tem aquele gosto que é doce. [Edilene: A gente vê né? O vício de comer barro] É vicioso, comer barro e dá o baço. [Edilene: Quem era o, o Thião comia barro, né?] Comia, comia, comia [Edilene: Comia, porque uma vez eu vi ele comendo lá no meu bar] Comia, comia, comia terra. [É aquele homem que morava lá pra perto da...] ...esse um, ele vira, ele avoa também. [Edilene: Ele comia barro] Ele comia barro. [Edilene: Ele, dizem que vira bicho.] Ele vira bicho. Diz que era ele que tinha os beiços do cu pra fora. Os beiços do cu pra fora. A pessoa que tem o beiço do cu pra fora dizem que vira labisonho. [Edilene: Mas diz que é, né?] É, porque eu já vi. É, porque eu conto porque eu já vi. [Edilene: Teve o tempo, não foi? Teve o tempo em que o Thião caiu doente?] Foi. Que deram nele. [Edilene: Que deram uma porrada, que deram nele.] Quase mata. [Edilene: Quase matam ele. Passou, não foi?] Passou foi muito dia doente. [Edilene: Um tempão sem andar, aí disse que era problema, do quê? Coluna] De coluna, foi uma porrada que deram nele. [Edilene: Foi uma porrada que deram nele.] (E ele comia barro, dona Edilene?) Comia [Edilene: É, ele comia, comia] Quase ele morre, não foi? [Edilene: Foi.] Se ele não larga, que ele bebia, bebia muito e comia, comia terra, comia tudo o diabo, ele comia. [Edilene: Eu vi, uma vez quando, ele ainda vivia com a mulher dele, né?...] Uh, uh. [Edilene: ...ele passou, tinha um monte de barro e a gente via o nego tava comendo, tirou um carvão dali, olha mano, já tinham falado que ele comia barro: – Olha! O Thião já tá comendo barro.] É. [Edilene: É a gente vê, é verdade mesmo, eu vi ele comer. É, ele é daí mesmo, é senhor já.] É. Quase ele morre, morreu a mulher dele, quase ele morre. [Edilene: A mulher dele morreu de parto, não foi?] Eu cansei de ver [Edilene: Não foi Deusa, de parto, que ele morreu, né?] Foi, foi, foi. [Edilene: Ficou só a criança.] Só a criança. Eu cansei de ver porque, quando nós ia pra maré, ele tirava a roupa, a gente via benzinho. [Edilene: O coisa dele...] É. Ele vira matintaperera também, ele arrebita o cu pra cima e assobia, diz que, por ali. Eh, eh. Diz que é, diz que.

Diz que é assim, ele arrebita o cu pra cima e ele apita pelo cu, diz que. Me disseram assim, né? Quando a matintaperera amarra, ele arrebita o cu pra cima e assobia. (Qual o nome desse, desse um?) Thião É. (Rapaz, ele come terra e vira matinta?) É. Comia. Agora ele largou, largou de comer. E vira labisonho. (Labisonho também?) Vira, tudo quanto é porra ele vira. Tudo ele vira. [Edilene: Tinha um tempo que ele andava parrudinho, néra?] Era. [Edilene: De tanto ele comer terra.] Agora que ele ficou bom, agora que ele melhorou. (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013).

Essa explicação de seu Orivaldo e de dona Edilene iniciou com o meu depoimento de que em Curuçá (PA) havia observado um garoto de uns três anos de idade que tinha o vício de

comer terra, especificamente, o barro que enxameava sua casa de taipa¹²⁸ na qual morava. Preocupação da mãe, das tias e da avó era vigiar a criança para que ela não ingerisse o revestimento das paredes, pois, além de outras preocupações, a geofagia do menino estava causando problemas intestinais e evacuatórios.

As condições em que a personagem de Gabriel García Márquez, Rebeca, chegou a casa dos Buendía “sua pele verde, seu ventre redondo e tenso como um tambor revelavam uma saúde ruim e uma fome mais velha do que ela, mas quando lhe deram de comer ficou com o prato nas pernas sem provar nada” (MÁRQUEZ, 2009, p. 83), muito se aproxima das considerações de seu Orivaldo Pereira da Silva (Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013) acerca da pessoa que come terra e desenvolve o baço em Taperaçu Campo “*De primeiro tinha o tal de baço (Como é o nome?) O baço. Uh, uh. Na barriga aqui. É de um lado e outro. Tipo uma, uma, porra como é que dá o nome daquela, uma, uma laranja.*”, ainda mais quando todos “descobriram que Rebeca só gostava de comer a terra úmida do quintal e os biscoitos de cal que arrancava das paredes com as unhas” (Ibid., p. 84).

Muita vigilância não foi suficiente para que a personagem do romancista colombiano evitasse o “vício pernicioso” de comer terra, chegaram a revestir o chão da casa com fel de vaca e as paredes com pimenta, mas a geofagia da menina foi vencida somente com “suco de laranja e ruibarbo”, tanto para melhorar a digestão quanto para curar o fígado da recém-adotada Buendía, o tratamento se tornou eficaz somente “com chibatadas” adicionadas às doses diárias do remédio preparado por Úrsula. O problema no fígado confirma que a pele verde da jovem era o sintoma da mesma icterícia delatora da matinta de Galvão (1976, p. 78). Gilberto Freyre (2003, p. 451) reforça nossa discussão ao comentar as doenças que afligiam os garotos brasileiros do século XIX, “o contato dos meninos brancos com os moleques o ‘vício’, que muitos adquiriram, de comer terra”. Esse hábito foi também responsável pela “morte de tanto escravo no Brasil”. Pois, tal qual no romance do Nobel colombiano, o vício “é comer terra e cal”. As observações de Koster (FREYRE, loc. cit.) são de que essa mania tenha sido herdada dos africanos e não era vista como uma doença, e sim, como um vício, visto que não era “necessário nenhum tratamento medicinal e que os meninos curam-se a força de castigo e vigilância”. Devido a essa afecção estar mais para o hábito que para a patologia. Contudo, Freyre refuta essa observação ao notar que “o tratamento de crias ou moleques viciados em comer terra” era dado “pelo sistema da máscara de Flandres” e “pelo panacum de cipó”. A finalidade desses *lazaretos* era impedir forçosamente que a pessoa praticasse, além

¹²⁸ Casa construída de madeira retirada da mata, conhecido localmente como caibro, e enxameada com barro, a cobertura pode ser feita com cavaco, ubim, palha, telha de fibrocimento ondulada (Brasilit) ou de barro.

de outras coisas, “o abominável vício da geofagia”. Semelhante, porém mais brutal, ao tratamento da Úrsula para curar a pequena Rebeca de comer terra (MÁRQUEZ, 2009, p. 84), o processo de profilaxia descrito por Freyre (2003, p. 451) consistia em “uma quarentena de muitos dias enquanto se lhe dava leite de jaracatiá a fim de corrigir-lhe a anemia”.

Na narrativa de seu Orivaldo, Thião foi pego virado em bicho e, nesse encontro, o acertaram, machucando-o em tal proporção que a suspeita de que ele se transformava em animal foi confirmada quando descobriram que estava doente da coluna, as acusações explicam que essa doença decorreu do mau encontro nas noites da comunidade “*que deram uma porrada, que deram nele*”. Pois seu Thião vira labisonho e matintaperera, pois “dizem que vira bicho”, a sintomatologia local é certa: ele ingere barro, logo esse geófago é aquele que se metamorfoseia nos caminhos de Taperaçu Campo. Esse tipo de vício, que tanto conecta a cantiga de Veríssimo (1883, p. 206-207) “Matinta Pereira / Papa-terra já morreu: / Quem te governa sou eu”, com as descrições dos pássaros noturnos “que só comem terra” de Evreux (1874, p. 250), como com a relação das pessoas que viram matintaperera, em Itá (GALVÃO, 1976, p. 78), ficarem “mofina e amarela de cor feia”, sintomatologia que define o perfil de quem vira bicho em Taperaçu Campo: comer barro e ter “*os beiços do*” anus expostos: segundo seu Orivaldo é a doçura do barro que desperta o vício na criança, a consequência é o surgimento de uma doença: o baço. Segundo o narrador, o descuido pode ocasionar no “*incruzamento*” desse baço, ou seja, o agravamento da patologia que resultará na morte do geófago. Identificado a tempo, pode-se levar o enfermo a alguma curandeira ou benzedeira para “*puxar o baço*”, ou seja, dissolve-lo.

4. 2. QUESTÕES ACERCA DO SACRIFÍCIO E DA DÁDIVA NA OFERTA À MATINTAPERERA

Propomo-nos nesta seção aproximar a oferta feita à matintaperera – presente nas narrativas de seis moradores de Taperaçu Campo (Raimundo Silva de Aviz e Augustinho da Silva Sousa, João Coelho de Sousa, Orivaldo Pereira da Silva, Egídio Ferreira da Silva, Arlindo Araújo), que relatam o momento da doação à matinta e que totaliza cinco ocorrências – ao conceito de sacrifício elaborado por Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) e ainda flertar com o conceito de dádiva maussiano (MAUSS, 2003).

A oferta acontece de três modos distintos no nosso lócus de pesquisa, é feita por conta da curiosidade de “descobrir” a pessoa que se transforma em matinta; como uma das maneiras de acalantar suas investidas, ou seja, seus assobios; e, por fim, como a resultante da captura da

matintaperera. Via de regra, é oferecido à pessoa metamorfoseada o tabaco, o café ou o peixe¹²⁹ para se conhecer as matintas de Taperazu Campo. O assobio, além de manifestar a presença dessa entidade¹³⁰, surge como um pedido e, em uma primeira instância, torna-se uma negociação¹³¹, ou pode ser encarado como uma afeição da divindade amazônica com o “escolhido”, a solução para o resolver esse conflito entre o morador local e a mulher que vira ave, nessa vertente do encontro, é a oferta¹³².

Mauss e Hubert (2005, p. 8), observando as definições de Tylor acerca do sacrifício-dádiva, anotam que “o sacrifício é originariamente uma dádiva que o selvagem faz a seres sobrenaturais aos quais lhe convém se ligar”. Continua: “é certo que os sacrifícios foram geralmente, em algum grau, dádivas que conferiam ao fiel direitos sobre seu deus. Serviram também para alimentar as divindades”. Seu Orivaldo faz uma observação quanto a essa relação que “sustenta” a divindade na mesma proporção em que o presente, a ser entregue, surge como uma dádiva, e, quando indagado acerca do tabaco oferecido à matinta, ele comenta o seguinte:

Agora do tabaco... O tabaco, o tabaco é a curupira, a a matintaperera. É. Porque uma vez, eu tenho o meu avô, ele pescava e foi, tava pescando, e tinha uma senhora que morava numa ilha. Êh êh. Ela virava. Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d'égua, assobiou.

– De manhã tu vem buscar um pedaço de mero.

Antes de tudo, a pessoa oferece aquilo que tem para dar no momento do contato, e é nesse ponto que entra a relação econômica na comunidade; como se trata de uma forma de alimentar a matinta, nada mais apropriado de ela ter suas preferências por determinado produto. Nesse caso, o mero¹³³ que seu Dico, avô de seu Orivaldo, pescava com certa regularidade. O narrador continua explicando, ao ser interpelado acerca de se tratar, de fato, dessa qualidade de peixe:

É. Porque ele pescava, pescava de mero.

– Vem buscar um pedaço de mero de manhã.

¹²⁹ Foi esta a ordem de ocorrências das ofertas a matintaperera nas narrativas coletadas em Taperazu Campo.

¹³⁰ Observamos que três entidades emitem trinados semelhantes: a curupira, e mãe d'água e a matintaperera. O assobio é o mesmo “fiite”, mas somente o da matinta “dobra”, a onomatopeia é “matiiintaperera”, assim se diferenciam o assobio de mãe d'água e de curupira da pessoa que assobia de matintaperera.

¹³¹ Utilizamos o termo negociação por ser o mesmo narrado por seu Arlindo quando descreve a passagem da matinta e uma das maneiras de conhecê-la ou silenciar seus trinados: “Quando ele chegava no perera aí eles negociavam”.

¹³² A captura da matinta também corresponde a um modo de cessar suas investidas, nesse caso a relação se dá por via desarmoniosa, a agressão física contra a pessoa metamorfoseada é a regra, como veremos adiante.

¹³³ Ressaltamos que peixe mero (*Epinephelus itajara*) diferenciase do pássaro melro (*Turdus merula*) (AURÉLIO ELETRÔNICO). A propósito, os Irmãos Grimm registraram um conto chamado “Rei Barba de Melro”.

Quando foi de manhã cedinho que ele chegou da maré, ele olhou lá no meio do campo, tinha o campo, né? Ele olhou, lá vem, ele disse:

– Olha mulher! A mulher vem buscar o pedaço de mero.

Chegou e disse:

– Ah seu Dico. Vim buscar um pedaço de mero que o senhor prometeu pra mim.

– Aaah! Era tu que tava assobiando, nera?

Conhecida a velha lá. Ele agarrou tirou um pedaço de mero e deu pra ela. (Mas tem que dar, né?) Tem que dar. Pois é, do peixe... (Porque falam tabaco, falam café, né?) Eu me lembro benzinho quando ele dizia pra nós.

Mas eu sabia de muita coisa, desses bichos assim, agora porque... A gente perde as coisa desses bichos quando os antigos iam na rua, pescavam. Ele cansou de dar muito peixe pra essa mulher, era pescada, era pedaço de mero. (E ela perturbava direto?) Era. (Mas nunca mexeu?) Não. Era só, num mexia, era só ele passar. Êh êh. Ela voava. Era. Ela voava e ia embora. Toda vez que ele ia pra maré, ela voava. Ele prometia o peixe e de manhã ela vinha buscar. É sempre mulher (SILVA, Orivaldo Pereira, Taperaçu Campo, 12 abr. 2013).

Seu Orivaldo finaliza essa parte da narrativa ratificando que essa “senhora, que morava numa ilha”, acompanhava o seu Dico sempre que ele ia para a maré, momento em que “ela voava. Ele prometia o peixe e de manhã ela vinha buscar”, a preferência dessa matinta era pelas espécies nobres, considerando que “ele cansou de dar muito peixe para essa mulher, era pescada, era pedaço de mero”.

Mauss e Hubert (2005, p. 12) explicam que “esses sacrifícios geralmente são seguidos de uma reconciliação com o deus; uma refeição sacrificial, uma aspensão de sangue, uma unção restabelecem a aliança”. Ofertar o mero também mantém essa liga social com a divindade, um contrato que une a divindade e o homem comum. Verifica-se que a matinta sinaliza seu desejo apenas assobiando, a iniciativa é dela, “passava a pai d’égua, assobiou: – De manhã tu vem buscar um pedaço de mero”. É nesse sentido que o acordo, em certa medida, é tácito, se ela emite seu trinado, somente no momento em que o avô de seu Orivaldo passava para a maré, era porque a vontade que a motivava a voar era determinada pelo peixe que ela assenhoreava de seu Dico. O desenrolar dessa narrativa se deslança em direção à harmonia, o peixe é entregue e a aliança é fortalecida¹³⁴.

¹³⁴ Explicação da aliança com base na etimologia dessa palavra, Cf. Caillé (1998, 2000) ou Lanna (2000).

Na entrevista gravada com seu Raimundo e seu Augustinho (Taperaçu Campo, 16 set 2012) o sacrifício¹³⁵, que se faz à matinta, acontece de duas formas: primeiro, a explicação surge como uma relação de pagamento, por ter prendido a matintaperera, e acontece da seguinte maneira:

[Augustinho: *A matintaperera, uma vez eu... a matintaperera é assim, ela passar pela sua casa, aí assobiar, aí você prender ela:*

– *Vem buscar um, um cigarro de manhã, vem busca uma, vem beber um café.*

Ela fica, ela fica presa, ela só, ela só se acomoda quando ela... [Raimundo: *...vai lá.*] [Augustinho: *... quando ela vai lá. Aí você dá aquela maniva, ela... Uma vez eu, eu fui...*] [Raimundo: *Ela pede o, a pessoa vem pedir o cigarro, buscar, né? O tabaco?*] [Augustinho: *Eh, eh. Aí, tinha o cara que joga baralho acolá.*] (AVIZ, Raimundo Silva de; SOUSA, Augustinho da Silva, Taperaçu Campo, 16 set. 2012).

O convite para pegar o tabaco ou para beber o café assemelha-se, também, à relação de posse, no sentido da entidade não se desvencilhar do acordo enquanto ela não comparecer à casa do sacrificante para receber o alimento que lhe foi prometido. É a partir dessa obrigação de receber que seu Augustinho comenta que ela fica presa, ou seja, fica presa ao acordo, à confiança a ela conferida. A palavra dada é uma jura de pagamento. Logo, em seguida, seu Augustinho emenda outra narrativa em que o sacrifício não é mais de café ou tabaco, o que se sacrifica à matintaperera é “*uma boia de peixe*”:

[Augustinho: *Eh, eh. Aí, tinha o cara que joga baralho acolá. Aí, quando foi umas duas horas chegou lá. Com um pouco mais chegou duas velhas, pano na cabeça. Elas tinham passado lá de noite, ele disse, ele gritou de lá onde eles estavam jogando baralho, disse:*

– *Vem buscar, vem buscar uma boia de peixe amanhã.*

Foram simhora, assobiando, foram simhora. Quando foi essas horas, elas vieram.] [Raimundo: *Foram bater lá?*] [Augustinho: *Vieram bater lá. Chegou lá, ele disse:*

– *Olha! Lá vem as mulher, vieram buscar o peixe.*

Aí também foi pra lá, elas chegaram, ele foi pra lá dá a canga de peixe pra elas.] (AVIZ, Raimundo Silva de; SOUSA, Augustinho da Silva, Taperaçu Campo, 16 set. 2012).

Ao que o texto indica, nesse ponto da narrativa, as matintas haviam passado na véspera: “*Elas tinham passado lá de noite*”. Já não é a matinta que procura a oferta e sim o personagem que joga baralho, da história de seu Augustinho, que oferece “*gratuitamente*” a

¹³⁵ Atentando para a classificação do sacrifício pelos hindus: constantes e ocasionais (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 20-21) propomos uma leitura do sacrifício circunstancial à matintaperera, entendendo que aquilo que se abnega está em função dos momentos de sua aparição, que oscila em decorrência do interesse do sacrificante em abnegar seu pertence ao ente visagento e da procura que a matinta empreita ao sacrificador.

“canga de peixe” para as duas senhoras que se transformam em matinta. Não há desentendimento ou recusa ao cumprimento do acordo, sabe-se o que elas requerem porque já foi dado, essa prenda já não pertence ao pescador e sim às matintas, prenda que prende um ao outro¹³⁶. Não obstante, elas apresentam-se na forma antropomórfica. O contato direto não acontece, ele é intermediado pelo objeto da oferta. É somente por meio dessa vítima que a relação se dá, na ausência do café, do peixe ou do tabaco¹³⁷ a mulher que vira pássaro de Taperaçu Campo jamais visitaria a casa de morador algum, e se ela visitar é porque não assume a personalidade de matinta. Na condição de matinta a abnegação do pescador é lida como uma obrigação.

Seu João Coelho da Silva (Taperaçu Campo, 12 jan. 2013), em uma primeira observação acerca desse oferecimento à matinta, narra uma reconciliação com a ave noturna da comunidade. Questionado sobre o “funcionamento” da matinta, da forma como ela se relaciona com os demais moradores de Taperaçu Campo, principalmente acerca da maneira de pegá-la, ele explica que:

A matintaperera, a gente, ela dá o assobio dela, né? Aí se afinca uma faca encima da mesa ou, aí oferece o cigarro pra ela, pra ela tomar o café da manhã com você. Ganhar o cigarro. Aí quando é de manhã ela chega, aí você sabe quem é, uma pessoa.

(Mas ninguém fala nada, não?) Não, não, fala nada não. Fala nada não. Aí dá o café, só pra conhecer, só pra conhecer a pessoa. Porque a matintaperera é gente, não é bicho. (SOUSA, João Coelho de, Taperaçu Campo, 12 jan. 2013).

Ao que tudo sugere, seu João Coelho da Sousa descreve claramente a finalidade de convidar a matinta para tomar café e ganhar o cigarro, conhecer a identidade da pessoa que vira bicho, o café é tomado na hora e o cigarro o sucede, o encontro se dá, sobretudo, por dois, a convidada e o anfitrião, mediante um objeto, o café ou tabaco pressuposto da curiosidade. Com base na apresentação dessas narrativas, convém fazer algumas observações acerca dos conceitos até aqui utilizados.

4. 2. 1. Flertando com o conceito de sacrifício maussiano

¹³⁶ Utilizamos o termo prenda por assemelhar-se à “prenda de amor” firmada entre as Icamibas de Paes Loureiro e seus amantes, é um símbolo que une, pois “Não fica o ser que quer dar / sem outro ser que receba [...] E o que era pedra no lago / torna-se prenda de amor”, a muiraquitã como símbolo de união. (PAES LOUREIRO, 2000a, p. 43-47).

¹³⁷ Ou qualquer outro alimento que possa substituí-los e servir de meio para se alcançar a harmonia, a reconciliação com a matintaperera.

O oferecimento, nesse caso, o sacrifício à entidade, se estabelece, novamente, por meio daquilo que se pode dar, “*ai oferece o cigarro pra ela, pra ela tomar o café da manhã com você*”. Ela somente “ganha” o cigarro por conta do oferecimento, a abnegação é a regra. Compreendemos que a aparição do ente desmetamorfoseado, na manhã que sucede o encontro, é imposta, e não temos relatos que também evidenciem outro momento de recebimento que não seja esse tempo diurno imediatamente posterior ao encontro. A matinta cumpre o solicitado como uma obrigação, não receber é não ser matinta, a existência é sempre condicionada ao outro que oferece, do mesmo modo que não existe sacrificador sem a divindade receptora da vítima na mesma medida em que na ausência da vítima não haveria encontro e nem o ritual de entrega. Como seu João Coelho de Sousa narra: Porque a matintaperera é gente, não é bicho, logo não existirá matintaperera sem a possibilidade daquele ente voejante ser uma pessoa, a relação, no fundo, se dá entre os sujeitos da comunidade.

A compreensão de sacrifício (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 15), “sugere imediatamente a idéia de consagração” isso porque “em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado”. Essa primeira observação de Mauss e Hubert é muito cara para a nossa pesquisa, pois a consagração se revela justamente na oferta que uma pessoa de Taperaçu Campo realiza em nome da divindade amazônica. Caillé (2002, p. 180), em sua “antropologia do dom”, explica em nota que tanto etimologicamente quanto literalmente “o termo sacrifício implica a idéia de um bem sensível *oferecido* ou *destruído* em honra de um ser superior” (grifo do autor) que além “de atestar a sua soberania” serve de igual modo “para obter dele proteção, perdão ou graça”. É dentro desses limites conceituais que aproximamos o oferecimento à matintaperera de Taperaçu Campo ao conceito antropológico de sacrifício.

Caillé (Ibid., p. 172), enquanto leitor de Mauss, propõe alguns questionamentos que nos ajudam a compreender o sistema sacrificial no mito da matintaperera, com base nas seguintes perguntas: “Quem dá? O quê? A que tipo de entidade superior? Por qual intermediário? Visando o quê?”. Tentando responder a essas colocações de Caillé, sempre recorrendo às narrativas de Taperaçu Campo, chegamos ao seguinte esquema:

- Quem dá? Qualquer morador de Taperaçu Campo que perceba a matinta por meio de seus assobios;
- O quê? Geralmente café, tabaco ou peixe, produtos que estão disponíveis no momento do primeiro contato;

- A que tipo de entidade superior? Exclusivamente à matintaperera, sendo que, à curupira, se oferta apenas o tabaco;
- Por qual intermediário? Por meio do próprio morador que escuta os trinados da matintaperera;
- Visando o quê? Conhecer essa entidade superior, não ser agourado ou satisfazer seus desejos, em suma, alimentá-la.¹³⁸

Esses questionamentos colocam em destaque “os quatro ‘actantes’ principais” de Chauvet: o sacrificante, o sacrificador, o objeto sacrificado e o destinatário (CAILLÉ, 2002, p. 173) que, de acordo com as narrativas orais de Taperaçú Campo, se concentram em três elementos: o sujeito local, que acumula a dupla função de sacrificador e sacrificante, o objeto sacrificado que consiste no café, tabaco ou peixe pertencente ao sacrificador-sacrificante e, por fim, o destinatário, nesse caso, a matintaperera.

Quem é o sacrificante, nesses termos, senão aquele “sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 16). Atentamos para a explicação da nota 10, acerca do sacrificante, e perceberemos que ele “é aquele que espera um retorno sobre si dos efeitos de seus atos” (Ibid., p. 113). Caillé (2002, p. 173) complementa dizendo que o sacrificante é aquela “pessoa que paga ou traz o dom”. Restando ao sacrificador garantir “a translação muitas vezes perigosa da dádiva à entidade superior, talvez até o próprio sacrificante, agindo por própria conta e risco ou em prol do grupo que o representa”, ele pode acumular, ainda, duas funções, a de sacrificador e a de sacrificante, como observamos no momento da entrega do café, do tabaco ou do peixe. O sujeito que efetua o “pagamento” exerce os dois cargos, responsável por entregar a vítima e é ele próprio o sacrificante.

E, ainda na definição de Mauss e Hubert (op. cit., p. 16), compreendemos que o objeto do sacrifício são aquelas “coisas em vista das quais o sacrifício é feito”, duas situações se aproximam dessa definição de Mauss e Hubert, primeiro que a matinta avança sobre uma residência, nas vias de acesso e saída de Taperaçú Campo, para acompanhar um indivíduo e incitar um contrato por meio de seus trinados, para apaziguá-la, cabe ao sujeito sacrificar o que possui ou capturá-la com o intuito de obter duas finalidades, conhecê-la(o) ou simplesmente conquistar o sossego. Assim, a finalidade do sacrifício é a obtenção de uma informação ou de um estado de espírito do sacrificante por meio da oblação de tabaco, café ou

¹³⁸ Não observamos, nas narrativas orais de Taperaçú Campo, nenhum tipo de vingança praticada pela matintaperera contra os narradores por eles não cumprirem a promessa. Eles sempre satisfizeram os desejos dela.

pescado. O objeto, para Caillé (2002, p. 175) é sobremodo variável, contudo, “é claro que não dá na mesma sacrificar alguma coisa que venha do domínio do estrangeiro”, nessa condição o sacrifício é garantido quando o objeto perdido (dado) no contrato (ritual/cerimonial) seja essencialmente pertencente ao sacrificante.

Vê-se qual é o traço distintivo da consagração no sacrifício: que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contato imediato (...) (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 17).

Mauss e Hubert afirmam ainda que na oblação a vítima não necessariamente se destrua, apesar de que em alguns sacrifícios ela seja total ou parcialmente consumida, no caso das oblações em que a vítima é conservada, o termo que as definem seria a oferenda, caso a destruição aconteça, eles reservam o termo sacrifício, pois “é evidentemente às oblações desse tipo que deve ser reservada a denominação de ‘sacrifício’” (Ibid., p. 18). Percebemos que para diferenciar o sistema sacrificial daquele puramente oblativo há a necessidade de o objeto sacrificado ser perdido “de maneira clara, explícita, definitiva e como que pública” (CAILLÉ, 2002, p. 179).

“O objeto destruído é a vítima” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 18) no caso da matinta, a vítima é o tabaco, o café ou o pescado do homem comum que abnega o alimento do sustento de sua família para entregá-lo, com o intuito de conseguir algo, um acalanto, uma informação e o não agouro. Mesmo considerando as observações de Mauss e Hubert, de que o sacrifício se limita às oblações que são destruídas em parte ou completamente, no caso das narrativas de Taperaçu Campo acerca da matintaperera, a vítima que eles destroem completamente no encontro é o café que a matinta, na sua forma humana, toma com seu anfitrião, como observa seu João Coelho de Sousa “*pra ela tomar o café da manhã com você*”. Para os outros dois objetos, o tabaco e o peixe, a passagem do “plano profano” para o “plano divino” se dá, *a priori*, sem a destruição total ou parcial, pois os moradores oferecem à matinta esses dois itens e os entregam pessoalmente à “bruxa amazônica” que comparece à casa do sacrificante-sacrificador¹³⁹. Uma primeira explicação para que a destruição da vítima (tabaco e pescado) não ocorra se encontra na presença da divindade, no momento da entrega do objeto sacrificado, no sentido de que a matinta vem buscar pessoalmente aquilo que foi reservado a ela, a consagração da vítima se dá diretamente entre o humano e o divino, não há a necessidade de destruição para que ela mude de estado, sendo que o objeto do sacrifício é alcançado independentemente dos meios realizados.

¹³⁹ Considero essa mudança de *ethos* como uma forma de destruir o objeto (tabaco e peixe) por completo.

Nesse sentido postulamos que a destruição da vítima ocorra no momento em que ela é repassada, pois não há esperança de que ela retorne, se na imolação de um animal, o retorno dele à vida é impossível, uma vez que morrer é a condição única de alcançar o fim pretendido no ritual, da mesma forma em que na aspensão de sangue o que foi retirado do sujeito não encontra meios de retorno. Na entrega do café, do tabaco e do peixe, a destruição se processa do mesmo modo, aquilo que foi entregue revela-se como uma renúncia definitiva e irrecuperável. É nesses termos que compreendemos que tudo aquilo que se oferece à matintaperera de Taperaçu Campo, no qual o ritual de entrega é mantido, conserva-se dentro dos limites esboçados primordialmente por Mauss e Hubert. A matintaperera é, na relação hierárquica proposta por Caillé (2002, p. 173), o destinatário do objeto do sacrifício e, sobretudo, a divindade que irá retribuir ou consumir o acordo.

Assim “chegamos então à seguinte fórmula: *o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 19, grifo dos autores). Reconhecemos que o papel chave nessa relação entre a nossa divindade e os moradores é desempenhado pela vítima, sendo que sem a curiosidade ou medo não haveria contato entre esses dois mundos, o da matinta, predominantemente noturno e o do sujeito local, repousado na segurança da luz solar, é justamente esse objeto do sacrifício que “está no limiar do mundo sagrado e do mundo profano e os representa simultaneamente: os dois se reúnem nele” (Ibid., p. 29).

A vítima se revela assim como “o intermediário pelo qual a corrente se estabelece. Graças a ela, todos os seres que participam do sacrifício se unem, todas as forças que nele intervêm se confundem” (Ibid., p. 50). Se por um lado a vítima adentra no plano religioso, ação necessária para o agregamento desses actantes, deixando o espaço profano, observamos um movimento inverso com a matintaperera, ela sai do plano religioso e penetra no profano, sem tal movimento o contato mediado pela vítima não ocorreria, é nesse momento que se dá a relação mais importante para o nível das relações interpessoais no mito, quando não mais uma divindade se coloca como requeredora de algo, mas sim com uma pessoa, raptando aquela expressão de Vilaça (2000), é um consubstancial que aparece no momento do contato, a relação nesse ponto se dá entre pessoas, a matinta é uma pessoa, por isto a oblação não destruir a vítima antes do encontro, uma vez que a espera pela entidade deve ser respeitada¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Caso distinto acontece com a curupira, em que um contrato é realizado entre o humano e essa divindade de Taperaçu Campo, tal qual a matintaperera a curupira assobia apenas não dobra o canto mas o pito é o mesmo. Essa entidade também se interessa pelo tabaco, contudo, como bem observa o seu Orivaldo, ela não é uma pessoa como a matintaperera e por isso ela não pega pessoalmente o tabaco (cigarro) que o caçador ou tirador de

Se a relação entre o profano, sujeito da comunidade, e o sagrado, matintaperera, acontece de forma desarmoniosa, um lado perturbando e incutindo medo ao outro, e nesses termos almejando uma relação, o restabelecimento dessa “ordem” se efetua com a execução do prometido, pois caso ela não seja efetivada, um mal maior pode cair sobre aquele que feriu o contrato¹⁴¹, por exemplo, assombrando as crianças, como sugere seu Orivaldo: “*ela leva para onde ela quer. Lá se não for as pessoa atrás, principalmente o menino, ela gosta mais é de menino, menino homem, ela gosta. Ela atrai a menina e leva, se a mãe não tiver cuidado, às vezes tem um que assombra e mata, né?*” (SILVA, Orivaldo Pereira da, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013).

Seu João Coelho de Sousa destaca, ainda, a existência de três entidades distintas em Taperaçu Campo, o labisonho, o bode e a matintaperera, ele explica o seguinte:

Porque tudo a coisa tem a penitência, né? Cada qual tem uma penitência. O labisonho não, ele vê, ele sai, ele catanga um osso, sabe lá, é um cachorro, né? Ele vem farejando, dá numa ossada, né? Aí, quando escuta [onomatopeia], você tá olhando é um porco, mas é, é uma pessoa, não é bicho do mato. Agora o bode é bicho do mato, a matintaperera é gente também. (Como é que acontece com a matinta, pra virar?) Não, é rapidinho, porque, você... aqui andava uma, mas eu num vi mais. De noite, horas da noite, meia noite, uma hora da madrugada, ela assobiando [ele assobia o canto da matinta] ela dobra grande, é grande, todo mundo escuta, ela, aí você escuta, aí você dizendo:

– *É a matintaperera.*

Mas você não sabe da matraca pra pegar ela, né? E quem sabe, aí ela dá o primeiro assobio você, pega a faca e [barulho de metal batendo em uma superfície de madeira], Enfinca na mesa. Aí dá o outro, você finca, dá o derradeiro, finca. Aí:

– *Olha! De manhã vem tomar o café comigo.*

Se tiver o café:

– *Pode vir tomar o café comigo, cigarro. Vou ficar lhe esperando.*

Quando é cedinho ela chega na sua porta. Aí você já conhece quem é. Mas porque é gente também. (Ela também não bate no pessoal, assim não?) Não, não, não, não, não bate não. A matintaperera não. Lá,

caranguejo (sacrificante) lhe oferece. A contrato acontece da seguinte forma, o sacrificante oferece o tabaco em troca de caça fácil ou caranguejo raso, então ele fixa um cigarro aceso em um tronco e sai, a caça surge com muita facilidade e o caranguejo também, quando ele retorna para o local do contrato e observa o cigarro, ele não o encontra ou se depara com as cinzas do fumo, a divindade já o consumiu, nessa oblação a vítima é completamente destruída, tendo em vista as observações de seu Augustinho, “é uma visão, ela não tem sangue, é um espírito”.

¹⁴¹ Veja o medo de Manduca Torquato da letra de Tavernard, e a forma como a matinta adoce criança e as leva consigo descrito no início da narrativa de seu Orivaldo.

ela acompanha, porque todo bicho acompanha pra meter o medo pra pessoa, pra ver se corre, né? Todo bicho acompanha. (SOUSA, João Coelho de, Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013).

O que diferencia a aparição do bode dos encontros com o labisonho e com a matintaperera é o fato dessas duas entidades serem pessoas que se metamorfoseiam em animais, isso explica que, no fundo, são seres humanos que estão se relacionando, pois o que seu João Coelho de Sousa adverte: “*é gente também*”. É com base nessas observações que o contrato se realiza, de algum modo, entre os próprios moradores de Taperaçu Campo, da forma como ele narra: “*– Pode vir tomar o café comigo, cigarro. Vou ficar lhe esperando*”. Esse “*Vou ficar lhe esperando*”, não denota agressividade ou medo, e sim relação de vizinhança com aquele que requer¹⁴², quem se espera nesse encontro é um(a) amigo(a), um(a) vizinho(a), um parente ou um conhecido(a) que busca o estreitamento das relações sociais. Com a divindade acontece o mesmo, ela procura, sobretudo, manter uma relação de afeição, manter os laços com aquele que irá sacrificar em seu nome. Pois como seu João Coelho de Sousa sinaliza ao responder a pergunta de ela bater no pessoal, a matinta acompanha para verificar se a pessoa fugirá do encontro, se terá medo de encontrá-la, mas também para conferir o grau de confiabilidade naquele indivíduo que ela segue.

Evidencia-se aqui um ponto importante da teoria do sacrifício. (...) É pelo semelhante que se alimenta o semelhante, e a vítima é o alimento dos deuses. Assim, o sacrifício veio a ser rapidamente considerado a condição mesma da existência divina. É ele que fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Desse modo, não somente é do sacrifício que nascem alguns deuses, mas ainda é pelo sacrifício que todos conservam sua existência. O sacrifício acabou então por se revelar como a essência e a origem dos deuses, o seu criador (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 97-98).

A existência da divindade é mantida, ou criada, pelo sacrifício, nesse sentido, a existência do deus se dá pela crença do devoto e essa relação é mantida pela vítima que é dada, pelo café, tabaco ou mero que se oferece. Porque se entrega quando o outro é, ou está em via de ser, um consubstancial (VILAÇA, 2000), que por outro lado, quando verificamos que o grau de parentesco e de compadrio é muito forte na comunidade, que esses sujeitos (morador e matinta) antecipadamente já são vizinhos.

Mas se o sacrifício é tão complexo, de onde lhe pode vir a unidade? É que, no fundo, sob a diversidade das formas que ele assume há sempre um mesmo procedimento que pode ser empregado para finalidades as mais diferentes. *Esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia* (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 103, grifo dos autores).

¹⁴² Se ela requer é porque existe o direito de receber tal qual o direito de dá do requerido. Voltaremos a isso mais adiante.

A aproximação que cotejamos com a definição de sacrifício maussiano, acontece com a leitura de vítima destruída a partir da abnegação que o sacrificante faz daquilo que ele possui. Pois “assim se explica um caráter muito particular do sacrifício religioso. Em todo sacrifício há um ato de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá. E geralmente essa abnegação lhe é mesmo imposta como um dever”. Esse dever, como observa os autores, não é posto como uma escolha “os deuses o exigem”.

Contudo, “essa abnegação e essa submissão não suprime um retorno egoísta. Se o sacrificante dá, é em parte para receber. O sacrifício se apresenta assim sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação”. Isso porque “o desprendimento mistura-se ao interesse” (Ibid., p. 106). A essência do sacrifício, nos termos de Mauss e Hubert, está em considerá-lo como uma aliança, uma vez que “as duas partes envolvidas trocam seus serviços e cada uma tem sua vantagem”. Encontramos, na narrativa de seu Egídio Ferreira da Silva, o mesmo desprendimento acerca do objeto do sacrifício que será oferecido à matinta, não obstante, ele vem carregado de interesse, reconhecer na vizinha idosa a pessoa com habilidades de metamorfose.

Olha, eles dizem, os mais antigos diziam que quando, aí ofereciam, né? Quando ela, ela, ela assobiava, quando eles esperavam na dobração do assobio. Eles diziam:

– Fiiite, matiinta...pe.

Quando ele chegava no perera aí eles negociavam:

– Vem buscar um pedaço de tabaco amanhã.

É. Então ali, bem aqui assim tinha uma velha, né? Mais aqui assim, uma velha antiga. E eles diziam que era ela, né? Aí uma vez, eu tinha um irmão que morava bem ali, o Romoaldo, e tinha a esposa dele, a Maria. E ela era comadre da Maria, da minha cunhada, tá? Aí a Maria, nessa noite, ouviu o assobio e aí, ofereceu um pedaço de tabaco que quando foi de manhã a velha apareceu lá, apareceu. Aí ela não disse nada, deu o tabaco, não disse nada. Aí já contou pra outro, né? Então ela benzia, a velha benzia, eh, eh. (Ela era benzedeira?) Eh, eh, ela era benzedeira. Aí quando foi no outro, uns quatro dias aí contaram pra ela. Ela veio, ela veio. Chegou lá aí ela disse:

– Ah, comadre a, a minha filha tá com dor de cabeça, tá com febre, dê uma benzida nela aí.

Ela disse: [Emitindo voz de velho]:

– É comadre, matintaperera não benze.

Foi. Descobriu, foi:

– É comadre, matintaperera não benze.

Era uma velha, uma velha, a velha Gertrudes que morava bem acolá. (Já é falecida?) Já, já é falecida. [Edilene: Não é a mãe do Cacoré?] É, a mãe do Cacoré, essa mesma. [Edilene: Ele contava, eu pensava que era mentira do Cacoré.] Era. Aí o Cacoré disse que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa [Risos de dona Edilene]. Ele, o filho dela mesmo contava pra nós que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa e ele, dá-lhe aqui, dá-lhe acolá. [Risos de seu Egídio] Quase mata a mãe dele, que ela amanheceu todo batida. Ele contava. Era, era acostumada, ela virava, dizem que ela virava (SILVA, Egídio Ferreira da. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013).

Observa-se que o termo que cuida do entrelaçamento dos *mais antigos* com a matinta é “negociar”, que pressupõe o estabelecimento de um acordo, como propomos, na medida em que são contratos, já que “as duas partes envolvidas trocam seus serviços e cada uma tem sua vantagem. Pois os deuses, eles também, têm necessidade dos profanos, se nada for reservado da colheita, o deus do trigo morreria” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 106). O mesmo acontecia com o deus do vinho, para os greco-romanos, pois o renascimento desse deus estava condicionado ao sacrifício do bode nas vindimas, tudo isso “para que o sagrado subsista, é preciso dar-lhe sua parte” (MAUSS; HUBERT, loc. cit.). Essa colocação de Mauss e Hubert conduz nosso pensamento para a ideia de uma obrigação inerente a essa relação com as divindades.

Questionando o porquê desses sujeitos, que viram matintaperera em Taperaçu Campo, se apresentarem somente em condições de negociação com os moradores, percebemos que a revelação da identidade da matinta não deslança na narrativa por via harmoniosa. Inexistem cúmplices do segredo de ser matintaperera, pois ela resulta de uma acusação, tal qual seu Egídio relata que “*diziam*” que era a velha que virava matinta, a comprovação nunca é definitiva antes do ritual do sacrifício, quando, no momento da “dobração” do assobio, o oferecimento ser o anúncio de uma visita que se apresentará para receber o prometido. A identidade da divindade voejante de Taperaçu Campo é confirmada por meio de uma vítima.¹⁴³

Mas como entender que ele só se aproxime permanecendo à distância? Como entender que só se comunique com o sagrado por via de um intermediário? [...] Se as forças religiosas são em si mesmas o princípio das forças vitais, são de uma tal natureza que seu contato é perigoso para o vulgo. [...] eis por que intermediários se introduzem entre elas e ele, sendo que o principal é a vítima. [...] O sacrificante permanece protegido: os deuses tomam a vítima em vez de toma-lo. *Ela o redime*. [...] Não há sacrifício em que não intervenha alguma ideia de remissão. (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 104-105).

¹⁴³ Percebemos que o encontro sempre acontece com duas pessoas, o sujeito sacrificante/sacrificador e a matinta. Revelar a identidade do ser voejante pode ser visto, novamente, como uma acusação.

A mediação que é feita pela vítima corresponde a uma maneira de proteger o sacrificante, pois “as forças religiosas são em si mesmas o princípio das forças vitais, são de uma tal natureza que seu contato é perigoso para o vulgo” (MAUSS; HUBERT, loc. cit.). O oferecimento se revela como uma obrigação moral de retribuição. Isso pensando a ida da senhora à casa de sua vizinha para pegar o tabaco. Aqui se coloca outra questão, no mito, a retribuição nos moldes que ela assume para Mauss, a dádiva.

4. 2. 2. Na fronteira com outro conceito: breve anotação acerca da dádiva

Para Mauss (2003, p. 193), o potlatch, nome chinook utilizado de Vancouver ao Alaska, significa “nutrir” ou “consumir”. Mais propriamente “rivalizar com presentes”, as regras implícitas nesse jogo é aquela que “obriga a retribuir o presente recebido”. Dois elementos basilares são encontrados em Samoa (Polinésia) “o da honra, do prestígio, do mana que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse mana, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade” (Ibid., p. 195, grifo do autor). Aqui refletimos acerca da hierarquia colocada por Caillé (2000) na superioridade das divindades frente ao sujeito comum. As formas de relacionamento, a partir do regalo que é entregue à matintaperera pode, em certa medida, contribuir para a compreensão de que a leitura da dádiva colocaria esse jogo hierárquico em seu sentido inverso, uma vez que o morador que se sente coagido em oferecer, a partir do momento que dá, retoma para si a posição hierarquicamente superior àquele que recebeu, criando a relação de débito.

A base dessa relação de troca está no *taonga*: “tudo o que é propriedade propriamente dita, tudo o que pode ser trocado” (MAUSS, op. cit., p. 196), ele é fortemente ligado à pessoa que o possui, é o *hau*, “espírito das coisas” (Ibid., p. 197). A coisa dada, obrigatoriamente recebida, deve circular, a coisa recebida que vira coisa dada a propósito do *hau* (espírito) que ela possui. Não pode inexistir retribuição, caso aconteça de uma coisa recebida não ter um substituto que a mantenha circulando “poderia advir um mal” quiçá a morte (Ibid., p. 198). Nesse sentido “você me dá um, eu dou a um terceiro, este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* de seu *taonga*” (MAUSS, loc. cit.). Nesse caso a coisa dada conserva em si algo que é do doador. A dádiva é a metonímia das relações sociais, toma-se uma parte (café, tabaco e peixe) pelo todo (a pessoa moral que recusa de si).

Mauss (Ibid., p. 200) afirma que essa coisa dada está entranhada por uma alma (*hau*), senão a do próprio doador, ela assume a alma do primeiro dono, ela é alma também e,

sobretudo, necessita retornar para seu lar de origem. Caso não seja constantemente repassada, o detentor corre o risco de receber um grande mal sobre si. A matinta que recebe a alma daquele que ofertou, recebe o outro na medida em que a coisa dada (café, tabaco ou peixe) não são simples coisas, mas símbolos de uma relação com o outro, recusar a oferta é recusar a pessoa moral que a possui, não se recusa simplesmente a coisa dada, o que se recusa é o própria pessoa que se entrega naquele ato de doar algo de si que é si mesmo.

Assim, Mauss (2003, p. 201-202) propõe três instâncias da dádiva: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir. Isso porque “a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber de outro”. Negar uma dessas três instâncias “equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão”. É nesse sentido que a dádiva assume o conceito de crédito, na medida em que o objeto dado retorna com valores outros agregados a ele. Para que os bens circulem dentro da comunidade há a necessidade do indivíduo ser, em certo grau, perdulário.

4. 2. 2. 1. Pensando a dádiva no mito da matintaperera

Reverbera, nos textos orais acerca da matintaperera de Taperaçu Campo, que o oferecimento postula uma relação que abarca o envolvimento de um ente superior com um sujeito local que dá por um lado, enquanto a divindade no lugar do donatário, por outro, torna-se um semelhante quando se transforma em gente para se revelar, como um conhecido, no momento do “fechamento” do contrato assumido entre eles. Observa-se que o sacrifício se reveste daquele espírito definido pela dádiva maussiana conforme o objeto do encontro matinal (café, tabaco e peixe) ganha ares de obrigação, devendo retornar para a comunidade (ou para o próprio doador), pois “a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele” (Ibid., p. 198), considerando-se que “o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma, [...] pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma” (Ibid., p. 200). Daí, a obrigação de receber, ser fundamental para o conceito de dádiva maussiano, não aceitar é recusar aquele que oferta e, com isso, negar a comunhão com o vizinho e afrouxar os laços sociais que os unem.

As três vertentes da teoria de Mauss acerca da dádiva circunscrevem-se na tripla obrigação: dar, receber e retribuir. Se a coisa dada conserva a essência daquele que ofertou, se distanciando da coisificação do indivíduo (a alienabilidade) e tendendo para a humanização do objeto (a inalienabilidade) (LANNA, 2000), tal qual no sacrifício, o indivíduo não abnega

por ser simplesmente perdulário, mas porque aguarda algo em troca; um altruísmo preenche de egoísmo, isso se evidencia a partir do momento em que a “prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro” (MAUSS, 2003, p. 201). Para Lanna (2000, p. 175), em um aspecto mais amplo, o conceito de dádiva de Mauss se espalha para além das relações econômicas, alcançando as ações de sociabilidade e cortesia entre as pessoas: a proposta geral do Ensaio é a liga social.

Nessa perspectiva pensada por Mauss (op. cit., p. 201-202), a ação de reservar-se a não dar, que é proporcional a negar-se a receber, “equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão”. Justificativa para a intenção da matinta em acompanhar um sujeito em Taperaçu Campo, quando nada é oferecido, resta a agressão física entre eles, pois para se desvencilhar dos insistentes trinados da entidade, o sujeito aventura-se em capturá-la, lembrando-se da matinta que foi “pega” com o tição de fogo de seribeira (típica árvore do mangue) e ficou se batendo nas árvores até o “piedoso” sujeito libertá-la retirando esse pedaço de madeira do local que tinha enterrado; que, por outro lado, mostra-se como ofensivo, é negar-lhe a amizade por conta do outro não ser merecedor de tal sentimento e confiança, é aprofundar o distanciamento entre eles tornando-se indiferente por manter a impessoalidade negando essa relação de contiguidade. Todavia, não observamos a matinta ausentar-se do compromisso de receber aquilo que fora dado e tão pouco o sacrificante-sacrificador negar o objeto prometido. Em Taperaçu Campo, ela comparece a todos os encontros para tomar para si o objeto oferecido, para deixar evidente que o oferecedor, por seu turno, não se abstém de dar por pura “bondade”, seu altruísmo reveste-se de egoísmo quando o café, o tabaco ou o peixe doado sinalizam uma vontade de conhecimento.

Quando, na narrativa de seu Egídio Ferreira da Silva, a jovem senhora oferece tabaco à matinta e descobre que sua vizinha transformava-se em ave visagenta, a dádiva repassada, em certa medida, leva algo da doadora, a matinta leva um pouco do seu oferecedor, e quando a jovem revela o segredo da divindade, aquela dádiva retorna como algo negativo, pois a velha matinta se nega posteriormente a benzer o filho da vizinha que estava adoentado. De certo modo aquilo que é dado sempre retorna.

São contratos que se estabelecem em Taperaçu Campo entre homens e divindades, que buscam, sobretudo, amenidades. Não há troca apenas de alimentos por acalantos e ordem¹⁴⁴, mas há busca por laços sociais conforme essas permutas são realizadas entre os moradores da comunidade: o vizinho que fornece café é o mesmo que receberá o peixe ou aquele que

¹⁴⁴ Considerando-se aqui interromper o barulho emitido pela matintaperera na forma ornitomórfica.

participava do beneficiamento do tabaco, na época em que esse era fortemente cultivado na comunidade, a relação entre os vizinhos se expressa, também, por meio da troca, da saudação. Seu Augustinho presta serviços para a família de seu Raimundo, ordenhando as vacas e preparando o subproduto da mandioca, a farinha, na casa de forno do amigo com a mandioca cultivada pela família de seu Raimundo e colhida com a ajuda de seu Augustinho, os trabalhos, assim, envolve as duas famílias. As atividades deste não são vistas como puro altruísmo, ele o faz porque granjeia, para seu lado, parte do leite que tira tal qual da farinha que prepara, assim como dará para seu amigo Raimundo parte do pescado que trará da maré.

As relações sociais invadem a maneira de lidar com as aparições de Taperaçu Campo, a matinta é uma pessoa da comunidade com a qual cotidianamente se irá relacionar, senão na mesma residência, como é o caso do filho curandeiro que rivaliza com a mãe também curandeira, quando ela se transforma em matintaperera ou em égua, o mesmo caso do filho que surpreende a mãe matinta transformada em passarinho (sururina) e descobre que se tratava da genitora somente quando esta chega a sua casa, toda dolorida por conta das bordoadas, que tomou do filho dentro de casa, provavelmente encontrará um vizinho se transformando em matinta ou labisonho em uma das olarias ou embaixo de alguma árvore nas noturnas e solitárias ruas da comunidade. A dádiva, em certa medida, explica essas relações de ida e volta das ações que se pratica na comunidade, mas também justifica a manutenção das amizades em Taperaçu Campo.

Em virtude de uma visita à casa de seu Augustinho, em 24 de janeiro de 2014, questionei acerca do funcionamento dos trabalhos comunitários em Taperaçu Campo, especialmente aquele voltado para o enxameamento das casas de taipa com barro¹⁴⁵. De acordo com ele, a construção desse tipo de moradia era¹⁴⁶, via de regra, responsabilidade do proprietário levantá-la com madeira geralmente extraída de mata próxima e coberta com palhas ou com telhas de fibrocimento onduladas¹⁴⁷. Já no momento do embarreamento outros homens da comunidade eram convidados a ajudarem o proprietário, momento da comunhão e do testar a força dos laços que os rodeiam. O embarreamento, que durava de um a dois dias, era regado à bebida alcóolica, geralmente destilada, fornecida pelo proprietário enquanto o almoço ficava a cargo da esposa do anfitrião, esse último detalhe foi salientado pela esposa de seu Augustinho, dona Maria, que nos acompanhava na conversa.

¹⁴⁵ Processo conhecido na localidade como embarreamento.

¹⁴⁶ Hoje em dia encontramos muitas casas de alvenaria na comunidade por conta da Resex e da olaria comunitária.

¹⁴⁷ Popularmente conhecida como telha de Brasilit.

O retorno de seu Augustinho aos colegas do mutirão do embarreamento era dado na ocasião em que outro membro da comunidade o requisitasse para serviço semelhante, se julgássemos que a retribuição de seu Augustinho alcançasse todos aqueles que embarream sua casa, chegaríamos a conclusão de que todo esforço empenhado em retribuir a ajuda dos vizinho equiparou, ou ultrapassou, o necessário para ter embarreado sozinho sua residência sem a ajuda dos demais moradores. Não obstante, um aspecto da vida comunitária de Taperaçu Campo se esmaeceria, o vínculo e a sociabilidade entre os indivíduos, a aproximação e certo nível de altruísmo garantia do nó que aperta as famílias. Claro que ao requisitado é reservado o direito de não comparecer, nesses termos, a recusa não justificada pode acarretar interpretações de que ele não necessitará do amigo em outras atividades da comunidade.

Essa exposição de seu Augustinho nos ajuda a compreender a postura da matinta, por uma parte, em requerer a “merenda” por meio do assobio, não oferecer é acreditar que não precisará da matinta, digo, do(a) vizinho(a) que se mostrará na manhã seguinte requerendo o prometido e, implicitamente, se colocando a disposição do sacrificador-sacrificante, porque no fundo, como nos explica Godbout/Caillé, receber é se colocar como um doador em potencial, por isso dá é, em certa medida, receber.

Nas observações feitas por Lanna (2000, p. 175) se há algo que une as observações de Mauss no “Ensaio sobre a dádiva”, essa é “a noção de ‘aliança’”. O que se procura é um repouso com o ente que acompanha a pessoa para verificar as motivações que a faz correr: seria por conta do medo? Possivelmente. Mas tudo nos leva a crer que o morador oferece com a intenção de fortalecer essa liga social no dar e receber, pois “o argumento central do *Ensaio* é de que a dádiva produz a aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas, religiosas, econômicas, jurídicas e diplomáticas” (LANNA, loc. cit.). Esse aspecto amplo do conceito de dádiva se espalha para além das relações econômicas, alcançando os aspectos de sociabilidade e cortesia entre os moradores, “mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir, são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso” (LANNA, loc. cit.). Os casos particulares, os locais ou momentos da doação interferem no retorno da dádiva, no seio da comunidade o prestígio pode ser lido a partir do círculo de amizade que se pretende construir entre os moradores, a jovem que deu tabaco à matinta se liga à velha que se metamorfoseia por conta do interesse no tratamento xamânico da filha que adoecera; o movimento se dá na outra via com a matinta de seu Orivaldo que se interessava pela amizade de seu Dico por conta do mero que ele pescava. Nesses termos vale a colocação de Godbout (1992, p. 11 e 14) de que no campo de atuação da dádiva sobressai “o implícito e o não dito”,

de sorte que a dádiva serve, sobretudo, “para estabelecer ligações”, ligações em certa medida pré-estabelecidas ou escolhidas de forma que o retorno seja certo.

Pensando a dádiva como um paradigma que se encontra no entremeio do individualismo e do holismo metodológico, Caillé (1998) parte do princípio de que no primeiro todos os cálculos nas relações sociais se direcionam para o interesse individual no cálculo egoísta de sempre ponderar as relações para nunca ter perdas, enquanto que, no pólo antagônico, todas as atenções se concentram no “costume, valores ou regras” que regem determinado grupo social, para o qual as ações nunca surpreendem porque são ditadas por regras que não serão rompidas, nesse caso “ninguém trairá” e, com isso, a responsabilidade de paridade ser completamente seguida. No paradigma da dádiva institui-se uma “aposta na aliança e na confiança”, aproximando essa leitura para nosso objeto, apesar das regras serem transparentes (a oferta ter de ser paga, e o retorno egoísta ser esperado) o que se dá é um voto de confiança, a certeza é sempre presumida, cria-se a máxima: “‘confiar totalmente ou desconfiar totalmente’, eis a solução” proposta por Mauss no Ensaio sobre a dádiva e definido por Caillé (1998) como o terceiro paradigma. Acerca disto esse autor (Ibid.) retoma o termo *gift* de Mauss para exemplificar que na dádiva há a mesma proposta do *pharmakos* é o remédio e o veneno. São dádivas obrigatórias àqueles que dão (morador local) e àquele que recebe (matintaperera). Pois quem “quer o dom, acrescenta Godbout (1992, p. 15), quer o veneno”: o donatário que aceita a dádiva, aceita as regras de retribuição.

Pois a dádiva é, segundo ele [Mauss], indissociavelmente “livre e obrigada” de um lado, e interessada e desinteressada do outro. Obrigada, pois não se dá qualquer coisa a qualquer pessoa, num momento qualquer ou de qualquer modo, sendo os momentos e as formas da dádiva de fato socialmente instituídos, como bem nota o holismo (CAILLÉ, 1998).

Não caberia essa mesma definição para o sacrifício cunhado por Mauss e Hubert antes do Ensaio sobre a dádiva? Caillé (Ibid.) diria que sim, conforme se trata de “um modelo de ação social totalmente diferente o que ele nos apresentava na reflexão acerca do sacrifício ou da dádiva”. Contudo, o ato de dar e de receber ganha expressão somente quando fixados “numa certa atmosfera de espontaneidade. É preciso dar e retribuir. Sim, mas quando, quanto, e com que gestos, quais entonações?” são questionamentos que localizam as situações e a prática de oferecer mediante os elementos que determinam o posicionamento dos actantes nesse jogo que são as relações de aliança dentro de uma comunidade, a relação de vizinhança é a máxima entre os moradores, por isso o objeto dado se colocar a serviço dos laços, o donatário reforça as relações apertando o nó ao aceitar a oferta. Nas anotações realizadas por Godbout (1992, p. 15), o dom deve ser pensado como uma relação contínua e

bilateral, como uma relação, sobretudo, entre sujeitos. Mesmo que para Mauss (2003, p. 187) os presentes sejam, a rigor, voluntários, eles se expressam “na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos”. O que Mauss (Ibid., p. 188) diz claramente é que “nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico”. Essas trocas não são apenas coisas materiais, as trocas, como foi dito, são de amabilidades, enquanto que as riquezas, compreendidas como os bens materiais em si que fisicamente estão presentes na oferta, acrescenta Caillé e Graeber (2002, p. 24), transitam nessas relações não como fator primeiro, mas como marginais.

Nesse sentido, uma aliança que une “os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os vínculos de direito e de interesse, posições militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo”, assim “as duas frátrias se mostram respeito” (MAUSS, 2003, p. 191), assim considera-se o outro em sua inteireza, as diferenças são permitidas e respeitadas mas primeiramente cada lado do “contrato” sobrevive em função do outro, ou pelo menos fortalecem um vínculo de dependência mútua por meio da troca, intercambiam-se entre si e com os mitos. O que não se quer é a anulação do consubstancial, busca-se o elemento de contato para, a partir dele, manterem-se distantes. Não haveria encontro com a matinta caso ela não se apresentasse como diferente: quem negaria a companhia da matintaperera nos caminhos sombrios das madrugadas de Taperaçu Campo ou na insegurança das marés quando a retribuição dessa companhia fosse apenas o café ou o peixe na manhã seguinte? Se a solidão é contrária à sociedade, aceitar os termos do encontro com a divindade é reificar que a relação com os vizinhos é puramente necessária para a manutenção da liga social na comunidade, sendo assim, o café, o tabaco e o peixe alimentam as matintas, na mesma proporção em que alimentam as relações sociais ao apertar o nó que enlaça a todos em Taperaçu Campo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrer os caminhos de uma gama de discursos que tracejaram o perfil da matintaperera, constato que a ocorrência desse mito em Taperaçu Campo é o resultado de um trânsito de narrativas que transportou nossa personagem da religiosidade indígena à credence popular, sofrendo interferência do sistema religioso; principalmente daquele pregado pelos primeiros padres da Igreja católica a visitarem o Norte brasileiro. Esse trânsito imprimiu modulações substanciais em seus personagens, fazendo com que o protagonista deixasse de ser um pajé para assumir os contornos de uma mulher, evidenciando a força da tradição oral ao tornar as narrativas moventes no momento em que elas tangenciam tanto as mensagens dessa cultura da voz quanto o pensamento corrente da sociedade hodierna, em suma, reverbera conceitos machocêntricos.

As entrevistas com os moradores de Taperaçu Campo revelaram que a matintaperera é, sobretudo, um fado carregado por uma mulher, isso para ratificar que a forma como a mulher desfila nessa narrativa conserva pontos de contato com os discursos que modularam seu trajeto na história humana, como exposto no terceiro tópico, impura e indigna de ser reconhecida socialmente com a mesma importância que seu parceiro. Considerações estas que tornam a economia dos sexos cada vez mais premente, mesmo inexistindo tal paridade na trama dos discursos registrados em campo, ao considerar que os valores ancilares insistem em isolar os personagens desse contexto narrativo em pólos antagônicos. Nessa perspectiva, tangencio, no quarto tópico, os conceitos perspectivismo ameríndio, sacrifício e dádiva para salientar a reciprocidade entre os moradores de Taperaçu Campo sem, com isso inferir que tomo essa relação como sinônima de igualdade social, mas para expor que irrompe uma necessidade do outro nas narrativas orais acerca da matintaperera.

Além desse conflito entre os personagens, a narrativa da matinta expressa um modo de olhar a realidade, ou seja, uma maneira de lidar com a diversidade humana que, em alguns casos, faz com que o humano se confunda com o animal, não porque a vicissitude de um ser irracional influa no desmerecimento da condição humana de certos moradores, mas por conta dessa animalidade se opor àqueles sujeitos que se enxergam como *completamente* humanos. Se *ser* humano é se colocar na posição de sujeito, como observado no perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, então *colocar-se como* implica, sobretudo, reconhecer a existência de um segundo lado que não deve ser excluído, sob pena de perda da própria identidade enquanto sujeito. Digo isso, porque penso a latência humana no mito da matintaperera enquanto uma representação que garante a humanidade de alguém, seja a de um

homem ou a de uma mulher, em função da existência de um outro. O que coloca o mito como metáfora para o fortalecimento de uma dependência mútua para aqueles que se organizam em sociedade, pois “a mudança de identidade caracteriza-se antes de tudo como uma mudança de natureza” (VILAÇA, 2000, p. 65).

O que proporciona a duplicidade do corpo da matintaperera é a peculiaridade dela *ver como*, momento em que ela intercambia sua perspectiva alterando a forma física de seu corpo. É preciso assentir que a mudança de *ethos*, nesse caso a alternância de posição na sociedade permitida pela metamorfose do sujeito em bicho, é comparável ao uso de lentes para enxergar o mundo. Um sujeito sem lentes não é um ser cognoscente por não ser capaz de enxergar o espaço que habita, o que só é possível quando ele passa a usar as lentes que o faz perceber o mundo. Essa comparação serve de esteio para compreendermos que as coisas, para o perspectivismo de Viveiros de Castro, são objetivas, sendo exigido do observador a responsabilidade de diferenciá-las.

A representação exposta no título desta dissertação encontra sua ilação no diálogo da costumeira imagem da bruxa europeia, fugindo da ideia de colonialismo cultural ao encarar que nas narrativas também estão imbuídos valores da cultura indígena, com a figuração da personagem feminina em nossos textos orais. Quem é a matinta de Taperaçu Campo senão todos aqueles passíveis de receber uma alcunha. Embora eu ter conversado com alguns sujeitos que são conhecidos por se transformarem em bicho, eles nunca se declararam como tal, pois, vale o que afirma Ginzburg (2012, p. 302): acusar alguém de bruxo ou feiticeira está menos para um pacto ilícito com as forças negativas (da cultura judaico-cristã) que para a fragilização de um adversário ou desarticulação de um grupo.

Mesmo com toda a carga de valores culturais (tanto de matriz europeia quanto indígena) convergidos para esses sujeitos acusados de se transformarem em animais, eles não podem ser anulados das relações sociais, uma vez que os dissabores dessas relações se impõem por outras vias: a do encontro com o sobrenatural. A matintaperera é o semelhante na mesma medida em que se desassemelha, por isso se confia e desconfia-se completamente do outro, como nos sugere a dádiva de Mauss que, assim como o sacrifício, permite a união na mesma proporção em que se conserva a diferença. Isso tratando da prenda, lembrando que ela é feita à matinta quando a entidade está metamorfoseada em pássaro, todavia quem vem requerê-la é a forma antropomórfica que, na maioria dos casos, trata-se de uma pessoa próxima de quem está oferecendo, às vezes um conhecido da família.

Gente que vira bicho por dois motivos, primeiro porque o mito historicamente se relaciona ao xamanismo e o pajé é justamente aquele que consegue se metamorfosear em ave

com o intuito de transitar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos como um diplomata, colhendo informações e dialogando com os espíritos a fim de fazê-los enxergar os membros da tribo como companheiros de espécie, afastando as enfermidades do grupo, tanto xamã indígena quanto as matintas curandeiras são agenciadores de perspectivas. É preciso assentir que virar bicho corresponde a tornar-se a um *ser não-humano* e, aparentemente, não digno de responder às responsabilidades sociais que é de pleno gozo humano. Por isso os encontros com a matinta se dão em contextos de isolamento: à noite pela ideia de solidão e com indivíduos que transitam ou que desempenham atividades isoladamente. Nos textos orais, não se encontra matintas se apresentando para grupo de pessoas, ou em sua forma ornitomórfica em pleno dia. A metamorfose somente é eficaz quando o fenômeno ocorre em espaços solitários, por isso o segredo ser a regra. E as pessoas que a encontram nas vias noturnas ou na pesca são aquelas que negam a sociabilidade das relações sociais realizando suas atividades individualmente.

A matintaperera potencializa a negatividade da mulher, pois o estigma negativa que o ser humano carrega consigo é alargado no momento em que ele recebe o estigma de se transformar na mulher do pássaro da noite. Por isso observa-se a existência de uma misoginia latente na representação desse mito ao considerar o percurso que ele traçou do xamanismo indígena à credence popular dos trinados desconcertantes e inseguros de uma ave noturna que, invariavelmente, se reveste em um sujeito feminino a pedir café e tabaco nas portas da quietude matinal dos nortistas. Embora tal mensuração do mito não explique por si uma visão isenta de valores que modulam um perfil social, cortejei a leitura de que esse mito amazônico arrasta consigo um valor de agregação social que está para além do valor meramente venal das relações em comunidade.

Destaco, por fim, três conteúdos presentes nos elementos pós-textuais (anexos), as narrativas orais, o ensaio fotográfico e uma descrição da comunidade. O primeiro conserva apenas a transcrição dos momentos em que as explicações/histórias a respeito da matintaperera surgem nas entrevistas, ficando ausente as narrativas que tratam da aparição do bode, do labisonho, do gritador, do fogo do campo, da curupira, da mãe d'água, do enterro¹⁴⁸ etc., evidenciando fragmentos dos encontros com os moradores. O ensaio fotográfico é composto por 47 fotografias selecionadas do acervo imagético da pesquisa em Taperaçu Campo. Nele apresento a comunidade também de forma fragmentária, suprimo as legendas

¹⁴⁸ Narrativas de enterro são aquelas em que um ser não-humano (espírito, fantasma, visagem etc.) dá a alguém uma grande riqueza (moedas de ouros), sendo que o presente está enterrado e cabe ao merecedor se responsabilizar pelo *desenterro*.

por acreditar que a ausência de descrição não acarreta prejuízo para a compreensão da comunidade por meio visual, espera-se do leitor a responsabilidade de articulá-la como as narrativas orais e a dissertação como um todo. O texto descritivo destaca algumas características da comunidade, entre elas, as olarias que retiram sua matéria prima dos campos bragantinos e empregam os moradores locais, e a festividade do Sagrado Coração de Jesus que movimentam a economia local no final do mês de outubro e início de novembro ao atrair promesseiros e religiosos das comunidades vizinhas.

6. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALMEIDA, Renato. **Manual de coleta folclórica**. Rio de Janeiro: Olímpia, 1965.

ALVES, Branca Maria Moreira et al. Sexualidade e desconhecimento: a negação do saber. In: BRUSCHINI, Maria Cristina A.; ROSEMBERG, Fúlvia (orgs.). **Vivência: história, sexualidade e imagens femininas**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

AMARAL, Amadeu. **Tradições populares**. São Paulo: Hucitec, 1976.

AMORIM, Antonio Brandão de. Lendas em Nheengatu e em Português. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, vol. 154, 1926, p. 9-479.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As Deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: 1. Fatos e mitos**. Difel, 1961.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BETTENCOURT, Gastão de. **A Amazónia no fabulário e na arte**. Lisboa: Pro Domo, 1946.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Revista Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2007, p. 11-27. Disponibilidade em: <<http://h200137217135.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/1719/2127>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. 1998, vol. 13, n. 38. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n38/38caille.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 2013.

_____.; GRAEBER, David. Introdução. In: MARTINS, Paulo Henrique. **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CASCAES, Franklin. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1983.

_____. **Literatura oral no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida**. São Paulo: Círculo do livro, 1990.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi**. São Paulo: Melhoramentos: EdUSP, 1989.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. São Paulo: UNESP, 2009.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História e memória: metodologia da história oral. In: _____. **História oral – memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EDELWEISS, Frederico G. **Estudos Tupis e Tupi-guaranis**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

EHENREICH, Barbara; ENGLISH, Deidre. **Witches, midwives, and nurses**: a history of women healers. New York: The Feminist Press, 1973.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EVREUX, Y. **Viagem ao norte do Brasil feitas nos anos 1613 a 1614, pelo padre Ivo d'Evreux religioso capuchinho**. Maranhão: 1874. Disponibilidade em: <<https://archive.org/stream/viagemaoortedo00yvesgoog#page/n7/mode/1up>>. Acesso em: 02 ago. 2012.

FARES, Josebel Akel. Imagens da matinta perera em contexto amazônico. **Revista Boitatá – Universidade Estadual de Londrina**. São Paulo, 2007, V. 3, jan-jun, p. 62-78. Disponibilidade em: <<http://www.uel.br/revistas/boitata/volume-3-2007/Artigo%20Bel.pdf>>. Acesso em: 02 de jul. de 2012.

_____. **Imagens da mitopoética amazônica**: um memorial das matintas pereras. 1997. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Letras, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **O Boi de Máscara**: festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Pés que andam, pés que dançam**: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança (PA). Belém: EDUEPA, 2011.

_____. Do oral ao escrito: implicações e complicações na transcrição de narrativas orais. **Revista Outros Tempos**, v. 2, 2005, p. 156-166. Disponibilidade em: <<http://www.uel.br/eventos/seminariopoeticasorais/pages/arquivos/artigo%20Ze%20Guilherme.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

FERREIRA, Moacyr Costa. **Dicionário morfológico tupi-guarani**. São Paulo: Edicon, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Brasiliana, 1976.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENETTE, Gérard. **Figures III**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e culto agrário nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GODBOUT, Jacques. **O espírito da dádiva**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GOYA, Francisco José de. **El Aquelarre**. Museo Lázaro Galdino, 1797-1798. Disponibilidade em: <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=41&Museo=&AMuseo=MLGM&Ninv=02006&txt_id_imagen=1&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&cabeceira=N&viewName=visorZoom>. Acesso em 18 de mar. de 2013.

GRUZINSKI, Serge. **La Colonización de lo Imaginario: sociedades indígenas y occidentalización em el México español, siglos XVI-XVIII**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HENRIQUE, Waldemar. Matintaperêra. In: **O canto da Amazônia**. Rio de Janeiro: LP Funarte, 1982.

KOSIK, Karel. O Mundo da Pseudoconcreticidade e a sua Destruição. In. _____. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum**: O Martelo das Feiticeiras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a dádiva*. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, v. 14, jun. 2000. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2013.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 6-13, setembro/novembro 2005. Disponibilidade em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/01-laraia.pdf>>. Acesso em: 23 de mar. de 2013.

_____. Jardim do Éden revisitado. **Rev. Antropol.** [online]. 1997, vol. 40, n. 01, p. 149-164. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n1/3243.pdf>>. Acesso em: 04 de set. de 2013.

LEVACK, Brian P. **A caça às bruxas na Europa moderna**. Rio de Janeiro: Campos, 1988.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Nanã Buruquê e Abaluaiê**. São Paulo: Tríade, 1987.

MAGALHÃES, Basílio de. **O folclore no Brasil**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1960.

MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

MARTINS, Marlúcia Bonifácio; OLIVEIRA, Tadeu Gomes. de (orgs.). **Amazônia Maranhense: diversidade e conservação**. Belém: MPEG, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELLO, Anísio. **Vocabulário etimológico tupi do folclore amazônico**. Manaus: SUFRAMA, 1983.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Nacional: Universidade de São Paulo, 1979.

MICHELET, Jules. **A feiticeira**. São Paulo: Círculo do livro, 1974.

MIRANDA, Vicente Chermont de. de. **Estudos sobre o Nheengatu**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MURARO, Rose Marie. Introdução. In. KRAMER, H.; SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

NERY, Barão de Santa-Anna. **O país das Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. **O nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes**. São Paulo: Imaginário, 1995.

NOVINSKY, Ilana. W. Heresia, mulher e sexualidade (algumas notas sobre o Nordeste brasileiro nos séculos XVI e XVII). In: BRUSCHINI, Maria Cristina A.; ROSEMBERG, Flávia (orgs.). **Vivência: história, sexualidade e imagens femininas**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

OLIVEIRA, José Coutinho de. **Folclore Amazônico: lendas – I volume**. Belém, PA: São José, 1951.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo; São Paulo: Unesp, 2006.

ORICO, Osvaldo. **Vocabulário de Crendices Amazônicas**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Obras reunidas**. Vol. 2. São Paulo: Escrituras, 2000a.

_____. **Obras reunidas**. Vol. 3. São Paulo: Escrituras, 2000b.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como Gênero**. Projeto Historia. São Paulo, 2001. Disponibilidade em: <revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/10728/7960>. Acesso em: 02 ago. 2013.

QUEIROZ, Renato da Silva. Migração e metamorfose de um mito brasileiro: o saci, trickster da cultura caipira. **Rev. Inst. Bras.**, SP, 38: 141-148, 1995. Disponibilidade em: <http://143.107.31.231/Acervo_Imagens/Revista/REV038/Media/REV38-07.pdf>. Acesso em 20 de fev. de 2013.

_____. **Um mito bem brasileiro**: estudo antropológico sobre o saci. São Paulo: Polis, 1987

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios**: os urubus-kaapor. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

_____. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas**: o feminino através dos tempos. São Paulo: Aleph, 2006.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**: sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro, FGV; UFPA, 1971.

SAMPAIO, Teodoro. O Tupi na Geographia Nacional. **Memoria lida no Instituto Historico e Geographico de São Paulo**. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901. Disponibilidade em: <http://biblio.wdfiles.com/local--files/sampaio-1901-tupi/sampaio_1901_tupi.pdf>. Acesso em: 16 de jul. de 2013.

SÃO CIPRIANO. **O tradicional livro negro de São Cipriano**: antigo e verdadeiro capa preta. Rio de Janeiro: Pallas, 1987.

SICUTERI, Roberto. **Lilith**: A Lua Negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, Andréa Leme da. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). **Revista de Antropologia – USP**. São Paulo, 2007, V. 50, nº 1, p. 125-179. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v50n1/a04v50n1.pdf>>. Acesso em: 28 de ago. 2011.

SIMÕES, Maria do Socorro; GOLDER, Christophe. (Org.). **Abaetetuba conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995a.

_____. **Belém conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995b.

SIMONIAN, Lígia T. Lopes et al. **Pacamorema/RESEX Mãe Grande: terra de feiticeiras ou metáfora para impasses ao desenvolvimento?**. Belém: NAEA, 2012.

SIQUEIRA, Antonio Juraci; BARATTA, Mário. **Itaí a carinha pintada**. Belém-PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

SÓFOCLES. **Antígona**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **A Feiticeira na Europa Moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem: A Amazônia de Ermanno Stradelli**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Vocabulário Português-Nheengatú. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Tomo 104, v. 158, Parte Segunda, 1929.

THEVET, Frei André. **Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Baía, Porto Alegre: Companhia Editorial Nacional, 1944.

THOMPSON, Alistair. Aos cinqüenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC – Fundação Getúlio Vargas, 2000.

TOCANTINS, Antonio Manoel Gonçalves. Estudos sobre a tribo Mundurucú. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Tomo XL, Parte segunda, 1877.

VARANDAS, A. A Cabra e o Bode nos Bestiários Medievais Ingleses. **Revista Brathair**, 2006. Disponibilidade em: <<http://brathair.com/revista/numeros/06.02.2006/cabra.pdf>>. Acesso em: 08 mai. 2012.

VASCONCELOS, José Antonio. **Quem tem medo de teoria?** A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. In: **Revista Trimestral do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Tomo L, parte 1, 1887.

_____. Tradições, crenças e superstições amazonicas. In: **Revista Amazonica**, primeiro tomo, ano 1, n. 6, Agosto, 1883.

VILAÇA, Aparecida. Canibalismo e morte entre os wari: reflexões à luz do perspectivismo. **XXI Encontro Anual da ANPOCS**, 1997. Disponibilidade em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5257&Itemid=360>. Acesso em: 27 nov. 2013.

_____. O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4147.pdf>>. Acesso em: 16 de fev. de 2013.

VILLAS BÔAS, Orlando. **A arte dos Pajés**: impressões sobre o universo espiritual do índio. São Paulo: Globo, 2000.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **“As Mulheres do Pássaro da Noite”**: pajelança e feitiçaria na região do salgado (Nordeste do Pará). Dissertação de mestrado em antropologia social. Belém: UFPA, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Org. Renato Sztutman). **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. **A morte como quase acontecimento [palestra]**. Disponibilidade em: <<http://www.cpfcultura.com.br/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>>. Acesso em: 19 de mar. de 2012.

Entrevistas:

ARAÚJO, Arlindo, Aposentado. 64 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 2013. Gravação digital 56''38' estéreo.

AVIZ, Maria Silva de. Aposentada. anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012. Gravação digital 48''57' estéreo.

AVIZ, Maria Silva de. Aposentada. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 19 mai. 2012. Gravação digital 1h44'' estéreo.

CIRILO, Aldenor. Aposentado. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 30 dez. 2012. Gravação digital 17'' estéreo.

SILVA, Egídio Ferreira da. Lavrador e presidente de associação comunitária. 62 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013. Gravação digital 55''25' estéreo.

SILVA, Orivaldo Pereira da. Lavrador. 55 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013. Gravação digital 2h24''29' estéreo.

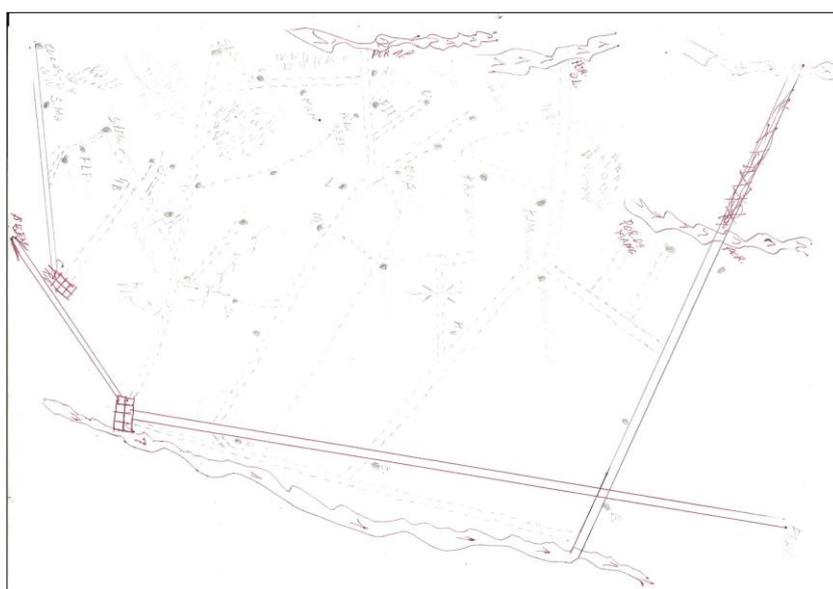
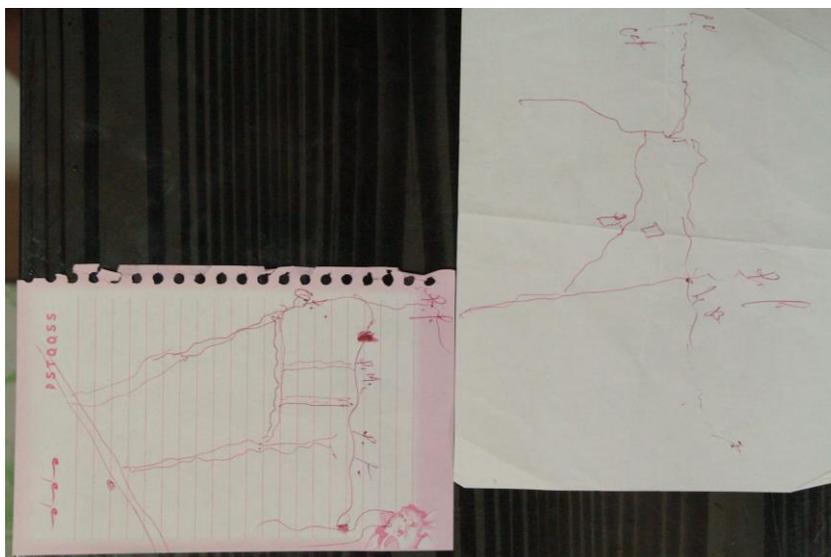
SILVA, Raimundo. Aposentado. anos; SOUSA, Augustinho. Aposentado. anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012. Gravação digital 25''24' estéreo.

SOUSA, Enedina de. Aposentada. 72 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013. Gravação digital 7'' estéreo.

SOUSA, João Coelho de. Aposentado. 73 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013. Gravação digital 1h19'' estéreo.

7. ANEXOS

7. 1. CROQUIS DE TAPERAÇU CAMPO POR SEU PEDRO RODRIGUES



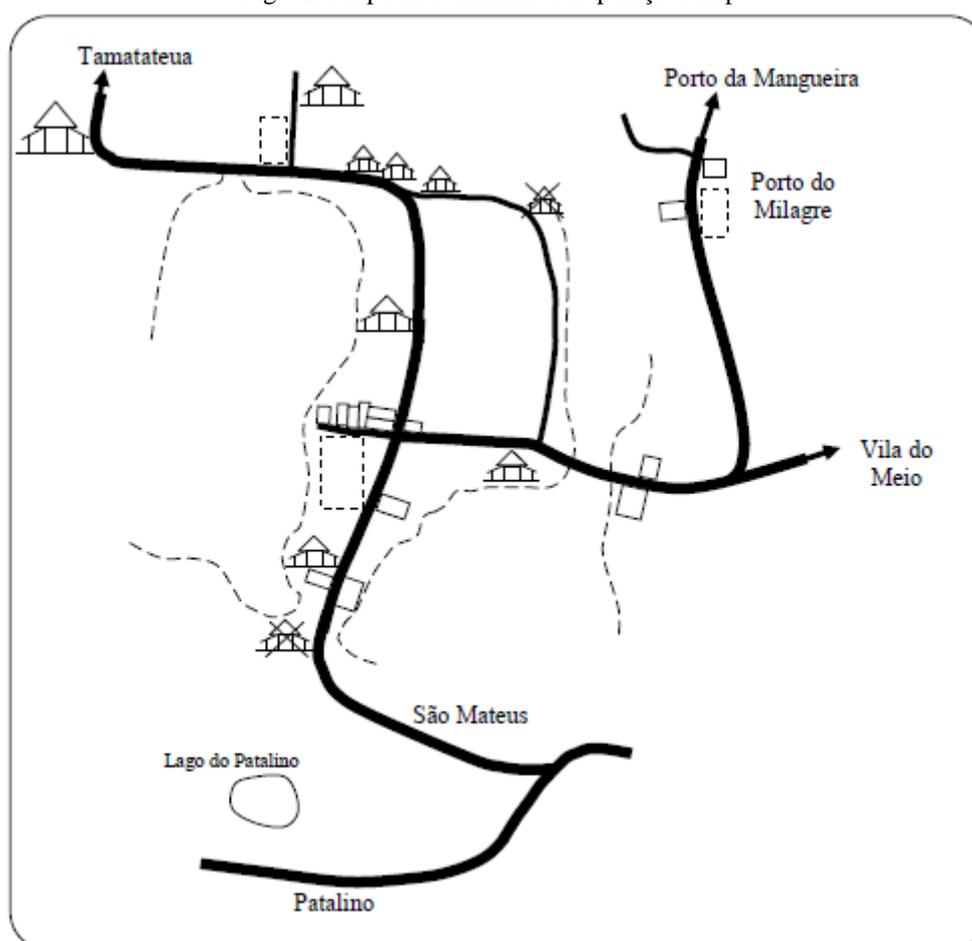
7. 2. A COMUNIDADE DE TAPERAÇU CAMPO

Taperaçu Campo é uma comunidade¹⁴⁹ com cinco divisões: um núcleo urbano chamado de Taperaçu Campo, Patalino, São Mateus, Porto do Milagre e Porto da Mangueira. A subdivisão Patalino, nos explicou seu Egídio Ferreira da Silva, ganhou esse nome por conta de um lago que atraía muitos patos; São Mateus, conta seu Arlindo Araújo, é o nome que ficou de uma antiga fazenda de propriedade de seu Mateus, nome adotado pela Pastoral da Saúde para uma de suas divisões para distribuírem suas ações em Taperaçu Campo; Porto do

¹⁴⁹ Pertencentes a Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu.

Milagre, nos explicou seu Augustinho da Silva Sousa, recebeu essa denominação quando essa parte da comunidade foi contemplada com uma estrada de piçarra e energia elétrica e os moradores emitiram: foi um milagre. A distância entre o Porto do Milagre e o Porto da Mangueira é de aproximadamente 2 km não há estrada empiçarrada, apenas caminho de areia, ficou conhecido como Porto da Mangueira por conta desse espaço, de ancoragem de pequenos barcos motorizados e canoas, existir, na beira do barranco que permite o acesso à maré, uma mangueira. No dia em que dona Edilene de Aviz me levou para conhecer esse porto, dois pescadores encerravam seu trabalho de construção de uma canoa, questionei um deles acerca do motivo do porto ser da mangueira e não do cajueiro, visto que esta árvore, plantada ao lado da mangueira, aparentava ser bem mais antiga que a amiga. Ele me explicou que a mangueira estava localizada na outra margem do porto e que lentamente foi se deslocando para o local que está atualmente. Explicação justa para o porto ser da mangueira.

Fig. 02: Mapa da comunidade Taperaçu Campo.



Fonte: projeto gráfico, Fernando Alves (2013).

O núcleo urbano de Taperaçu Campo é largamente conhecido como Acarpará, nome que de acordo com seu Egídio Ferreira da Silva (Taperaçu Campo, 20 jul. 2013), surgiu por conta da iniciativa de uma associação criada, em meados da década de 60, para fortalecer a

agricultura familiar local, principalmente com o cultivo do feijão caupi, a chamada Associação de Crédito Rural do Pará – ACARPARÁ¹⁵⁰. A pastoral da Saúde formalizou o núcleo urbana como Acarpará, como explicou ser Egídio Ferreira da Silva, quando ela demarcou os grupos de trabalho e as áreas que seus agentes assumiriam. Alguns moradores, como o presidente da associação comunitária seu Arlindo Araújo, fazem questão de denominar todo esse espaço como Taperaçu Campo, da forma como é escrito nos documentos formais (conta de energia, cartas etc.).

A comunidade possui três escolas (E.M.E.F. Raimundo Ferreira e a E.E.E.F.M. Patalino, em São Mateus está a E.M.E.I. Maria Olinda Oliveira Silva) ambas na parte central de Taperaçu Campo, uma igreja católica (Sagrado Coração de Jesus), um posto de saúde (Unidade de Saúde da Família Taperaçu Campo), três campos de futebol (um na entrada da comunidade do Patalino, outro em frente à igreja e ao posto de saúde e o terceiro na subdivisão do Porto do Milagre), dez olarias¹⁵¹ de produção de tijolos e uma olaria em São Mateus que produz exclusivamente painéis de barro (Cerâmica Painel de Barro São Mateus). Além das olarias que empregam boa parte da comunidade, outras fontes de renda são o pescado e a agricultura.

O número substancial de olarias¹⁵² é resultado do grande número de matéria prima (argila) encontrada nos campos bragantinos. As olarias extraem a argila de suas propriedades e quando esgotam os recursos de seus limites pagam para retirarem a matéria prima das propriedades dos demais moradores, dragam os campos com tratores e deixam somente locais esburacados. Dona Edilene explica que alguns moradores aproveitam as covas deixadas pela dragagem como “tanques naturais” para armazenar água das chuvas que amolecerá a mandioca antes do preparo do seu subproduto: a farinha.

As atividades culturais anuais da comunidade são: o festival da laranja, em meados de setembro; e a festividade do Sagrado Coração de Jesus, que acontece no final do mês de outubro e início de novembro.

7. 2. 1. O círio do Sagrado Coração de Jesus de Taperaçu Campo

¹⁵⁰ Elane de Paula Silva de Aviz, filha da dona Edilene, ressalta que por conta do nome da sede comunitária possuir este nome, o público externo insiste em chamar a comunidade de Acarpará, apesar de ser Taperaçu Campo.

¹⁵¹ Colocamos um X em duas olarias, no mapa acima, para indicar que elas estão inativas: a olaria comunitária e a do seu Aldenor Cirilo.

¹⁵² As olarias em Taperaçu Campo são gerenciadas por famílias, as de pequeno porte, e por empresas, duas de grande porte.

A paróquia do Sagrado Coração de Jesus da comunidade de Taperaçu Campo não possui um pároco local, uma vez por mês o vigário da igreja do Perpétuo Socorro, da cidade de Bragança (PA), Pe. Benedito Moura ou Pe. Osmar, se responsabiliza pelo deslocamento, de mais de 15 km, para celebrar uma missa na comunidade. Na ausência desse líder religioso, os moradores locais ministram, em conjunto, seus próprios cultos semanais. Cada celebração, com a presença ou não do padre, dura em média duas horas. Quando o pároco soleniza o rito, ele começa por volta das seis e meia, quando a reunião é presidida pelas lideranças locais, o início é em torno das oito horas.

Todos os anos, Taperaçu Campo organiza uma festividade em homenagem ao santo padroeiro da comunidade, Nosso Senhor do Sagrado Coração de Jesus. O círio, termo local, ocorre durante um período de oito dias: do último domingo de outubro ao primeiro de novembro. Em 2013, a festividade ficou distribuída entre os dias 27 de outubro e 03 de novembro.

No primeiro dia de festa (domingo) celebram a missa de abertura, após a celebração acontece o louvor organizado pelo grupo de jovens Unidos em Cristo¹⁵³. Durante a semana realiza-se a novena; ou seja, de segunda à quinta-feira, a responsabilidade da festividade é de grupos específicos (escola, jovens, idosos etc.) que se encarregam das reuniões religiosas. Já na noite de sexta-feira acontece a transladação da imagem peregrina de Taperaçu Campo. Ela sai da igreja do Sagrado Coração de Jesus para outra comunidade, sempre acompanhada por muitos devotos. Em 2013, foi a Comunidade do América que a recebeu. Apesar da distância percorrida, a escolha é sempre acordada entre organizadores e moradores.

Na tarde do sábado, o padre que preside a festividade reúne os devotos para ministrar palestras e atividades de sociabilização, enquanto a noite é reservada ao louvor¹⁵⁴.

No primeiro domingo de novembro, a festa chega a seu ápice com a realização do tão esperado Círio do Sagrado Coração de Jesus dos católicos de Taperaçu Campo. A imagem retorna para sua paróquia, seguida por devotos e promesseiros, para a celebração da missa matinal. É para esse período que os moradores agendam seus batizados, que ocorrem logo após o término da missa. A festividade, como um todo, finaliza com a realização do leilão na noite desse domingo.

¹⁵³ Grupo do qual nossa informante, Elane de Paula Silva de Aviz, participa a mais de sete anos e atualmente exerce a função de catequista. O aniversário do grupo, de 14 anos, foi celebrado nos dias 15, 16 e 17 de junho de 2013¹⁵³. É responsabilidade do grupo organizar todos os sábados a igreja para celebração da missa de domingo: pela manhã os responsáveis pela liturgia ensaiam as leituras; a tarde, faz-se a limpeza e organização do espaço, sendo que a catequese acontece das 15h às 16h30min.; e, a noite, o encontro do grupo de jovens, das 19h30min. às 21h.

¹⁵⁴ Em 2013 realizaram apenas o louvor.

Para compreender o leilão, é necessário explicar a esmolação. No início do mês de outubro, após a celebração da missa mensal, o padre informa aos fieis o calendário de visita dos esmoleiros. Cada comunidade, entorno de Taperaçu Campo, receberá esse grupo, encarregado de receber os donativos para o leilão, apenas por um dia. As doações, em sua maioria, são de frutas, galinhas, patos e *sui generis*. Contudo, são arrecadados colchas de cama, jogos de panela etc. Elane de Aviz informa que, no ano de 2012, a festividade recebeu um novilho e, seu Orivaldo Pereira da Silva doou um porco.¹⁵⁵

O leilão é realizado na Sede Acarpará, localizada a direita de quem chega à comunidade, subjacente ao campo de futebol¹⁵⁶. Elane pontua que o cargo de leiloeiro da festividade é sempre preenchido por seu Orivaldo ou por seu Adelmo. A arrecadação da festividade, como um todo, é destinada às obras da paróquia.

A comunidade não realiza festa profana após o leilão, apesar de terem organizado em anos anteriores, mas a informante lembra que, nos últimos três anos, tal festa não ocorreu por conta da intervenção dos organizadores em evitar o uso desenfreado de bebidas alcóolicas logo após a conclusão de uma festa religiosa.

7. 3. NARRATIVAS ACERCA DA MATINTAPERERA EM TAPERACU CAMPO, BRAGANÇA (PA)

7. 3. 1. Maria Silva de Aviz, 9 mai. 2012

(Ei dona Maria! A senhora vai contar uma história pra mim?) *Eu vou contar uma história, só uma. A história da onça. Mas essa era verdade mesmo. E dá, como é? E da matintaperera também. Ela se virava mesmo. Era uma vez o meu pai contava que era uma senhora que morava nos campos do Quatipuru. Ele contava pra gente né? Ai quando foi uma noite o senhor tava lá no tabacal dele de noite, toda noite aquele bicho passava por cima da casa dele, ele via aquela matintaperera, sabe, passar pro cima da casa dele e aí ele disse:*

– Um dia eu vou te pegar.

Ele era meio pajé, sabe, esse homem. Ai a mulher dele disse:

– Aah deixa ai a mulher viver.

– Que viver mulher, que ela vira matintaperera de noite, e eu sei quem é ela.

Era como daqui a Bragança que ela morava muito longe da onde ele morava. Ai quando foi uma noite ele disse:

¹⁵⁵ Caso curioso acontece com dona Diva, esposa do seu Bené carteiro, que, segundo nossa informante, costuma doar galinhas e arrematá-las no leilão.

¹⁵⁶ Confira o mapa na página 16.

– Mulher tu corta um bocado de tabaco pra mim que eu quero ir matar um peixe no igarapé.

Mentira ele não ia pro igarapé, ele ia esperar a matintaperera. Ai ela foi, pego e cortou um bocado de tabaco e deu pra ele, ele botou na bolsa e foi embora, pegou a faca foi lá pra dentro, preparou bem e foi embora. E ela pensava que ele tinha ido pegar o peixe, mentira, ele tava na beira do tabacal dele, né, esperando ela passar por cima da casa dele, era em oito e oito dias que ela passava. Ele:

– Eu vou saber quem é essa matintaperera, ela vem daqui das bandas dos campos do Quatipurú.

Ai quando foi de noite ele foi embora. Quando foi umas horas, ela esperando ele, pensando que ele tava pegando peixe, ele não tava pegando peixe, ai quando ela viu ele chegou assim na cozinha, ele disse:

– Mulher! Te levanta e pega uma roupa tua de lá, uma roupa lá usada.

Ela disse:

– Meu Deus! O que foi o que aconteceu?

Ai ela viu só aquilo fazendo: “Uhhmm, uhhmm”, atrás da casa gemendo, era a velha que já tinha caído no meio do tabacal, ele pego, verdade mesmo, meu pai cansou de contar que era verdade. Ela disse:

– Mas o que é que tá gemendo lá por trás da casa hein?

Ele disse:

– Mulher cadê os meninos?

– Tão dormindo.

Ela tinha uns três filhos, ai ele disse:

– Não fala nada não, eu peguei a matintaperera.

Ela disse:

– Mas homem pra quê que tu fez isso?

Só que ela mora muito longe, sabe, na beira do campo que ela morava, e ela caiu, agora, na hora que ele pegou ela né, ela caiu ela se desvirou de matintaperera, né, ficou normal, ela com uma saiona grandona e amarrava aquele cordão por aqui, sabe, aí ele foi e:

– Agora eu tenho que levar ela onde ela mora.

Aí ela:

– Mas tu vai ficar na coisa (...).

– Eu vou levar ela. Vê uma roupa tua aí pra ela se vestir, pra tirar a saia dela daqui da onde ela tava, né, pra vestir uma blusa.

Por que a roupa dela ela tirava na beira do poço do genro dela, sabe, de noite e ela ía fazer as coisas dela, ela torava no mundo fazendo, cumê? A penitência dela. Aí ele foi disse assim:

– *Dá um café pra ela.*

Ela:

– *Mas eu quero ver.*

– *Não senhora, você não vai ver ninguém.*

(Ele não deixou ver?) Não deixou. Aí ele pegou o café e foi levar pra velha. Aí deu pra ela. Ela tomou o café atrás da casa. Isso ia dar umas meia noite. Aí foi embora com ela pelo caminho, foi embora com a velhinha. Ela tinha uns setenta anos já, ela. Aí ele pegou e foi embora, naquele tempo né? Embora pra beira do campo. Aí quando ele foi chegando lá, onde eles foram chegando, ia dar quatro horas da madrugada ele com ela. Aí ela disse:

– *Ah, seu Manoel Herculano, não vai me descobrir, que eu tenho este costume muito tempo, não vai me descobrir.*

Ele disse:

– *Não senhora, eu não vou lhe descobrir não. Eu só queria saber quem era que passava, néra? Mas eu não vou dizer nada pra ninguém, não.*

Aí ele chegou lá, ela arroudeou a cozinha, foi embora lá pra beira do poço aonde ela tinha deixado a roupa dela. Aí ele voltou de lá, deixou ela e chamou o dono da casa. Aí ele chamou:

– *Ei seu Pedro, ei mestre Pedro!*

Aí o homem abriu a porta e chamou:

– *Ei seu Manoel Herculano, mora dessa o senhor andando, quatro horas da madrugada.*

Ele disse:

– *Não, eu vim fazer um serviço aqui pras banda do campo [que ele era pajé né?], aí eu vim fazer um serviço e eu cheguei pro aqui, pro senhor me dar aí um litro de leite pra mim tomar, né? Que eu gosto de leite assim fresquinho do peito da vaca.*

Ai ele tirava leite, ai ele disse:

– *É, então bora aqui.*

Aí ele foi chamar a sogra dele, ela! Ai ele chamou a mulher lá do quarto, a mulher veio.

– *Fulana, fulana?*

– *Hein?*

– *Chama aí, cumé? A minha sogra pra se levantar pra ela fazer um mingau de jerimum, – naquele tempo, néra? – mingau de jerimum pra botar no fogo, até clarear o dia enquanto eu vou tirar o leite pro seu Manoel levar, pra ele tomar.*

Ai botou o velho pra conversar e a velha já tava lá. Ai ela se acomodou, mudou a roupa na beira do poço e vestiu e veio. Ai ela chamou:

– Mãe, mãe? Mãe, mamãe?

– Huum?

Aí ela disse:

– Mãe, levante, pra senhora descascar o jerimum, né? Pra fazer um mingau pra gente.

Ai ela disse:

– Haamm.

Ela abriu a boca lá pra dentro do quarto, né?

– Ai, eu tava dormindo.

Ela disse:

– Mas a senhora tava dormindo?

– Tava.

Que dormindo! Que ela vinha de muito longe, né? Aí ele só escutando. Aí ela preparou lá o mingau de jerimum com leite, clareou o dia. Mentira que ele não ia fazer serviço nenhum. Aí ele foi até um bocado na beira do campo e voltou, pegou e veio embora, quando ele chegou na casa dele era nove horas do dia. Levou ela. Aí, passou, passou, ele disse:

– Só que eu não quero mais, que a senhora tá com essa idade, não quero mais que a senhora use isso, né? E a senhora tá velha, nessa idade né, e ainda tá praticando isso.

– Mas, oh, é, mas é o meu costume, eu tenho essa minha devoção desde cinquenta anos que eu já tenho essa minha devoção.

Ele disse:

– Mas já basta só essa idade pra senhora, já tá velha né?

Ai eu sei que ele conversou com ela lá muito bem. Passou, passou tempo, aí não pareceu mais. Foi, foi, então quando foi parece que com uns quatro ou cinco meses, de novo, ai a mulher disse:

– Agora tu vai levar ela de novo, tu vai pegar e vai levar ela.

Ele disse:

– Não, agora eu já sei quem é, eu não vou pegar ela, não vou mais mexer com ela, deixa ela mesmo de mão.

E era verdade. Meu pai cansou de dizer que era verdade. (E é uma penitência mesmo?) Era, era mesmo. Uma vez o meu pai contou que tinha uma senhora, era o mesmo vício dela, da outra, sabe? Só que ela não virava matintaperera, ela virava onça.

AVIZ, Maria Silva de. Aposentada. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 19 mai. 2012. Gravação digital 1h44” estéreo.

7. 3. 2. Raimundo Silva de Aviz; Augustinho da Silva Sousa, 16 set. 2012

[15”05’] (E a matinta, seu Raimundo?) [Raimundo: A matinta...] (Qual é a história da matinta? É uma velha mesmo, é?) [Augustinho: Rapaz, diz que é, é, é...] [Raimundo: Conta uma história da matinta aí, seu Miguel.] [Augustinho: A matintaperera, uma vez eu... a matintaperera é assim, ela passar pela sua casa, aí assobiar, aí você prender ela:

– Vem buscar um, um cigarro de manhã, vem busca uma, vem beber um café.

Ela fica, ela fica presa, ela só, ela só se acomoda quando ela...] [Raimundo: ...vai lá.] [Augustinho: ... quando ela vai lá. Aí você dá aquela maniva, ela... Uma vez eu, eu fui...] [Raimundo: Ela pede o, a pessoa vem pedir o cigarro, buscar, né? O tabaco?] [Augustinho: Eh, eh. Aí, tinha o cara que joga baralho acolá.] [Augustinho: É. Aí, quando foi umas duas horas chegou lá. Com um pouco mais chegou duas velhas, pano na cabeça. Elas tinham passado lá de noite, ele disse, ele gritou de lá onde eles estavam jogando baralho, disse:

– Vem buscar, vem buscar uma boia de peixe amanhã.

Foram simhora, assobiando, foram simhora. Quando foi essas horas, elas vieram.] [Raimundo: Foram bater lá?] [Augustinho: Vieram bater lá. Chegou lá, ele disse:

– Olha! Lá vem as mulher, vieram buscar o peixe.

Aí também foi pra lá, elas chegaram, ele foi pra lá dá a canga de peixe pra elas.] [Augustinho: Não falaram nada não] [Raimundo: É, não falam.] (Não pode falar, não?) [Augustinho: Não, elas não falam que...] [Raimundo: Elas não falam que elas...] [Raimundo: Elas vem buscar mas não dize nada.] [Augustinho: Isso, de primeira, pro aqui apareci era muito, elas assobiavam, era mais deserto, não tinha muita casa como tem agora. Agora por fora não apareceu mais. (E, e quem é essa pessoa que vira, eh?) [Augustinho: O senhor sabe que tem muita coisa que o Feio se apodera, né?] [Raimundo: É por a, diz que aí é uma oração, né? Que a pessoa usa, né? A pessoa usa aquela oração e vira.] [17”38’]

SILVA, Raimundo. *Aposentado. anos*; SOUSA, Augustinho da Silva. *Aposentado. anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012. Gravação digital 25"24 estéreo.*

7. 3. 3. Maria Silva de Aviz, 16 set. 2012

[15"04'] E ele cansou de dizer, ele cansou de dizer pra mim, cumé? A velha Maria, ele cansou de contar, a mãe dele virava matintaperera, a dona Maria Miranda, ela era bem velhinha assim, magrinha, dessa grossurinha. Ela benzia também, benzia os outros com esse negócio de quebranto. Aí ele contou um dia, ele contou que a mãe dele se virou numa égua. Ele contava em casa, ele mesmo contava:

– Ah, minha mãe não é muito certa não. Ela se vira em tudo quanto é coisa, ela se vira em labisonho, ela se vira em matintaperera, ela se vira em, cumé?, se virou numa égua.

Ele contava pra nós, eu digo:

– A dona Maria?

– Sim, a minha mãe? A minha mãe não é muita certa não. Eu só não fiz uma boa pra ela porque ela era minha mãe, mas se ela não fosse a minha mãe eu tinha feito uma boa.

– Valha me meu Deus.

Ele disse assim:

– Se não fosse a minha mãe, que eu topei ela se lavando no lavatório da égua dia de sexta-feira.

Ele contava pra nós e daí eu disse assim:

– Mas como é que se vira labisonho?

– Se vira labisonho no lavatório do porco no dia de sexta-feira.

Ele contando.

– Aí quem sabe das orações, faz as orações, pronto! Se vira em qualquer coisa e a, e a mamãe se virava aonde a égua se lavava, a mamãe se virou numa égua. Eu só não fez uma boa pra ela porque ela era a minha mãe se não eu tinha me virado num cavalo...

Nera Raimundo? Ele contou.

–... eu tinha me virado num cavalo eu ia atrás dela.

Eu:

– Desconjuro, Deus me perdoe.

Eu disse pra ele:

– Tu é doido?

Ele disse:

– É, eu cansei de ver...

Ele cansou de contar pra nós.

–... eu cansei de ver, eu tá dormindo, lá na casa dele, aí quando eu via “prá”, égua vinha rinchando.

Néra Raimundo que ele dizia pra nós? [Raimundo: Uh.]

–... égua rinchando, não tinha cavalo, lá perto de casa não tinha cavalo, não tinha nada.

Comé? O marido dela não tinha, que era padraço dele, não tinha, que quando era uma horas ele escutava.

[Raimundo: O cavalo vinha.]

É. O cavalo vinha rinchando [onomatopeia].

Que ele escutava:

– Ele já vem da procissão dela. Ela cansou de entrar de porta adentro da minha casa...

Aquela portinha de muriti, né? E ele cansou de dizer que ele olhava lá dentro de casa, batia na porta e arranhava lá e ele olhava, ela vinha olhar ele lá encima da rede dele. (Virada de matinta?) Uh. Não. De égua, diz que. É. O finado Bronca cansou de contar:

– A mamãe não vira só matintaperera, ela vira égua, vira labisonho, vira tudo.

Eu digo:

– Tudo?

– Eu sei de tudo, eu sei que é verdade, eu já topei ela se lavando na coisa da onde esses trabalham.

Cansou de contar pra nós. E ele não era muito a toa também. (E ela tinha as orações, né?) É, é, só é as pessoas que sabe de oração, né? A pessoa que entende de oração faz isso. (E ela era curandeira, era?) Era. Era, benzeadeira, tudo ela fazia a dona Miranda. [18”09”]

AVIZ, Maria Silva de. Aposentada. anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 16 set. 2012. Gravação digital 48”57’ estéreo.

7. 3. 4. Aldenor Cirilo, 30 dez. 2012

([...] eu já vim com os pais dela, sobre essas histórias que o pessoal conhecem, sobre matinta e tudo...) Deixa eu ver se eu estou entendendo. Puxe mais uma vez.

(História de matintaperera.) *Hahahaha. Éééé. Já teve no meu no... agora não. Que quase não tem como, mas logo, a gente chama-se visagem, e ela existia, assoviava, virava carambela, e a gente ficava naquela maldade:*

– É fulano de tal.

Só que a gente não justificava. O senhor tá entendendo? Então existia, agora não sei se existe ainda, porque as coisa tão tudo devastada, o mato, a estrada, caminho, né? Mas que existia, existia, caso... sabe? Esse é o ponto da matintaperera que chamam, né? E tem também o porco, né? Que se chama, como é que se dá o nome, o... que anda roendo osso, o LABISONHO, HAHAAAAHA.

(O Labisonho.) Exatamente. É. Da mesma família, né? Da mesma família.

(A Dona Maria, mãe da Dona Edilene, me contou uma história da matinta, que a matinta passa assoviando, e tudo.) Passa. Ela voa e ela por baixo também. E muita das vezes a gente via um vulto, sabe? Um vulto, aí fazia: vooou, vooou. Voando, né? E aqui e acolá soltava aquele assovio. É existe, existia isso aí.

(E tem o pessoal que diz que pega a matinta, não pega?) É. Consta que é. E que vira bicho também. HAHAAAAHAHA.

(Que também vira é? Égua, interessante né?) Então é, é assim.

(E como é que funciona?) Olha. Isso aí eu acho que é uma parte diabólica. Ela não, não é bem de, como é que se diz, de religioso isso. É, consta que é pessoa que não tenha a fé e fica pro lado né? Como tem né? Não tem o católico, o... aquele como é que se diz, o adventista e tal e tal, e muitas delas né? Mas tem a fé em Deus né? E essas pessoas assim... é que parte desse lado não tem fé em nada, só naquilo.

(Mas é gente mesmo que vira na matinta?) É pessoa mesmo. É pessoa. É pessoa. Então consta, eu num... se falaram os antigo que hoje caso do cara atirar porco e amanhecer morto um pedaço de gente um pedaço de bicho.

Éééé. Não justifica que eu não vi, mas eles contavam que acontecia mesmo.

(E quando mata assim, não fica tudo de gente não né?) Não, não, não, não, não, não. Ela não se desvira em tudo, é um pedaço de gente um pedaço de bicho.

(E é o pessoal assim mesmo da comunidade, será?) Olha! É, é, é. Porque sempre o cara malda assim, olha, fulano é isto, fulano é aquilo. Lá no Acarajó tem um cara, um, um, um vizinho disse:

– Olha rapaz! Esse vizinho vira bicho porque eu já vi bicho, ele desaparecer aí perto da casa dele. E só sai daí. E só pode ser ele.

Tá entendendo? Lá na ponta, é pessoa, é cristão.

(Pra mexer com o pessoal da comunidade.) *Éééé, pra mexer. Mexe, mexe, sim senhor.*

(Mas será que mata o pessoal, não né?) *Não, não, não, não, não. Isso é só mesmo a... cumprindo a... como é que se diz... aquela missão dele. É. Cumprindo aquela missão.*

(O pessoal, será que mexe com oração, hein, pra transformar hein?) *Humm...*

(Como será?) *Ééé... Nessa parte assim eu não sei bem responder, né? Mas existe essa coisa. É que nem, vamos comparar uma coisa com a outra, ééé... tem o feitiço e tem a puçanga. É, o senhor vê que tem pajé que ganha dinheiro que só fazer puçanga pra, pro marido deixar a mulher ou quando a mulher quer que o marido volte ou companheiro ou de ter uma inveja do outro fazer com que devaste tudo o que ele possui? Acontece sim.*

(É a puçanga, né?) *Ééé... a puçanga, o feitiço. Tudo isso é parte diabólica, posso dizer assim.*

(Mas será que o pajé também se vira em bicho, hein?) *Olha! Ele é um conhecedor, né? Ele é um conhecedor. Agora consta que ele é mais difícil, porque conhece de um lado e conhece do outro, né? Então era isso que eu tinha pra explicar para o senhor.*

(Muito bom, como é o seu nome mesmo?) *Meu nome é Aldenor, conhecido por Caroço, apelido.*

É Aldenor Cirilo. A idade, 74 anos.

(Eu posso usar no meu trabalho essas suas informações, não posso?) *Pois não amigo velho, é um prazer meu tá?*

(O senhor mora aqui desde novo?) *Eu nasci nesse lugar.*

(E se criou aqui, né? Tá aqui até hoje.) *É... conhecedor profundo.*

(E o senhor nunca viu nada, não?) *Ah... vi, vi, vi, vi, vi. Uma vez, eu não morava bem aqui eu morava mais ali no Patalina, eu namorava com essa minha mulher, ela morava pra cá, eu vinha de noite, não tinha luz, não tinha lanterna, era na coragem, quando eu cheguei bem ali assim, chama-se Mãe d'Água, ela assoviou atrás de mim: fiiiu, aí o cabelo foi embora, os culhãozinho vieram pra cima, também não abri, mas o corpo arrepiou, aí eu fui. Pois aquele negócio me acompanhou até chegar próximo da casa lá. Quando eu cheguei, rapaz, eu ia tão arrepiado, com frio, com uma coisa que minha costa chega ia assim. Que quando eu entrei dentro de casa assoviou lá de fora. Mãe d'Água. Aí eu pedi lá um dente de alho, fiz lá a minha oração... também não voltei nesse dia, só no outro.*

(E o senhor não estava na sua casa?) *Hein?*

(Não era pra sua casa que o senhor ia?) *Não. Eu vinha pra casa lá da, da, do, do vizinho, lá pra casa da namorada aí eu morava pra cá. Essa aconteceu comigo, essa foi comigo mesmo.*

CIRILO, Aldenor. *Aposentado. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 30 dez. 2012. Gravação digital 17” estéreo.*

7. 3. 5. Enedina Coelho de Sousa, 12 jan. 2013

Foi agora numa noite dessa que eu fui daqui quando eu cheguei na boca daquele tubo acolá, com fronte o tubo, eu vi, estralou atrás de mim, e eu pensei que fosse uma pessoa que ia passar. Aí eu arredei mais pra cá um pouquinho e fui andando, quando eu vi aquela zoada correu pra cá, [onomatopeia] na boca do tubo, chega aquela zoada assim parece assim aquela bicicleta que faz rabo de arraia, o bicho correu daqui [onomatopeia] eu querendo ir, tá bom, eu disse:

– No nome de Jesus tu não me bota pra correr.

Fui mehora. Era de noite, umas sete horas da noite, e o menino lá, eu contando lá pra ele, ele disse:

– Ah titia, aparece isso lá, agora uma noite dessa a mamãe passou fez o mesmo com a mamãe lá.

Só ela, só ela, o bicho fez medo pra ela. História de visagem que eu sei é essa uma.

(E de matintaperera, aparece muito pro aqui?) Já foi o tempo de aparecer, mas já faz muito tempo que num apareceu mais, a matinta, não. Tempo que dava medo, que aparecia umas gente ali do outro lado da ilha, diz que tinha uma velha lá que assobiava, matintaperera. Mas depois disso, que ela morreu, aí se acabou matintaperera. Aí, passou, passou, tem um senhor que mora aqui na Acarpará, ele sempre passava aqui, aí diziam que era ele que assobiava matintaperera. Porque ele tomava cachaça, só vivia porre, eles diziam:

– Lá vem fulano, ele já tá porre, já vem assobiando matintaperera.

Aí depois, ele adoeceu, quase que ele morre, ele parou de assobiar, esse assobio não veio mais. Depois que ele parou de tomar, a matintaperera não apareceu mais. E era ele. (Mas era de voar mesmo?) Não, da de voar não, ela passava e a gente via o assobio assim:

– Fiiite, fii, com um pouco mais, fite fite, matintaperera.

Aí passava, aí assobiar acolá. Quando ele vinha daqui pra cá, ele assobiava acolá e ia assobiar acolá, às vezes a gente via o assobio acolá aí passava ele tornava a assobiar ali. Depois que ele levou pra morrer que tomou remédio foi proibido de tomar, acabou matintaperera. Ele só assobiava quando estava porre. Graças a Deus já tá fazendo, mais ou menos o que? Uns cinco anos mais ou menos que ninguém não viu mais a bicha, a matintaperera. (Mas ele já era velho já?) Não, novo ainda, ele era homem novo ainda. Não, porque ele já tem filha de vinte e cinco anos, ele é homem que faz até trabalho ainda. (Ah ele é ainda vivo?) É, mora lá na

Acarpará. (Mas parou de virar?) Parou, porque ninguém num viu mais o, ninguém num viu mais matintaperera assobiar. Aí a gente dizia que era ele:

– Ei! O Puruca tá porre, ele já tá assobiando.

E agora, depois que ele foi proibido de beber. Acabou matintaperera. (E ele perturbava nas casas?) Não, era só nos caminhos que ele passava. Ele assobiava lá no Porto da Mangueira. Negócio de sair, as vez, horas da noite para esperar pescador, era ponto certo dele passar. (Mas não mexia com o pessoal?) Não, sobre isso não, de ele tá mexendo com os outros não. Era certo assobiar, mas mexer não. (Mas ele não mexia assim com oração, coisas assim, pra virar? Porque assim pra virar a gente não sabe.). É, porque dizem quem assobia matintaperera tem uma oração, né? Que faz, aí, tem aquela coragem de assobiar. (Que se deita assim na cama do bicho, né? É verdade mesmo, será?) Eu não sei, não sei como é esse problema, só sei que assobia, mas eu não sei como é pra ele assobiar matintaperera.

SOUSA, Enedina de. Aposentada. 72 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013. Gravação digital 7^o estéreo.

7. 3. 6. João Coelho de Sousa, 12 jan. 2013

(O senhor conhece a história da matinta também?) Ah? É pra mim contar? (O senhor conhece?) Ah, eu vi foi a mãe d'água assobiando aí, nesse caminho, que eu nunca vi, eu nunca vi uma fantasma, né? Eu nunca vi uma fantasma, por onde eu já morei, né? Eu nunca vi não. Que, essas coisas só aparecem pra quem tem o corpo aberto, né? Aí porque quem tem o corpo aberto, todo mundo vê, visagem, né? Eu nunca vi. Agora vejo os outros contarem, né?

(E como é que funciona a matinta? O pessoal pega a matinta, como é? O quê que ela faz com o pessoal?). A matintaperera, a gente, ela dá o assobio dela, né? Aí se afinca uma faca encima da mesa ou, aí oferece o cigarro pra ela, pra ela tomar o café da manhã com você. Ganhar o cigarro. Aí quando é de manhã ela chega, aí você sabe quem é, uma pessoa.

(Mas ninguém fala nada, não?) Não, não, fala nada não. Fala nada não. Aí dá o café, só pra conhecer, só pra conhecer a pessoa. Porque a matintaperera é gente, não é bicho.

* * *

Porque tudo a coisa tem a penitência, né? Cada qual tem uma penitência. O labisonho não, ele vê, ele sai, ele catinga um osso, sabe lá, é um cachorro, né? Ele vem farejando, dá numa ossada, né? Aí, quando escuta [onomatopeia], você tá olhando é um porco, mas é, é uma pessoa. (É uma pessoa.) Não, é bicho do mato. Agora o bode é bicho do mato, a matintaperera é gente também. (E como é que funciona a matintaperera?) Como? (Como é que acontece com a matinta, pra virar e tudo, assim?) Não, é rapidinho, porque, você... aqui andava uma, mas eu num vi mais. De noite, horas da noite, meia noite, uma hora da madrugada, ela assobiando [ele assobia o canto da matinta] ela dobra grande, é grande, todo mundo escuta, ela, aí você escuta, aí você dizendo:

– É a matintaperera.

Mas você não sabe da matraca pra pegar ela, né? E quem sabe, aí ela dá o primeiro assobio você, pega a faca e [barulho de metal batendo em uma superfície de madeira]. Enfinca na mesa. Aí dá o outro, você finca, dá o derradeiro, finca. Aí:

– Olha! De manhã vem tomar o café comigo.

Se tiver o café:

– Pode vir tomar o café comigo, cigarro. Vou ficar lhe esperando.

Quando é cedinho ela chega na sua porta. Aí você já conhece quem é. Mas porque é gente também. (Ela também não bate no pessoal, assim não?). Não, não, não, não, não bate não. A matintaperera não. Lá, ela acompanha, porque todo bicho acompanha pra meter o medo pra pessoa, pra ver se corre, né? Todo bicho acompanha.

* * *

(E o senhor falou da mãe d'água que assobia que nem a matinta, outro dia o senhor Adalberto, que é o Caroço, né? Ele me contou também que... eu nunca tinha escutado que a Mãe d'Água assobia que nem matinta) É, éééé, ela assobia que nem matinta, ela dá três assobio (Mas é a mãe d'água?) É a mãe d'água (Não é gente não?) Não, não é gente, é, é uma fantasma, um, um, um, um passarinho, sei lá o que é, sei não. Eu nunca vi, eu já vi o assobio, da matintaperera, a matintaperera é gente e a mãe d'água, ela é... quando tá pra chover assim que vem pra chegar o inverno, ela começa a assobiar nos meio dos campos, é a mãe d'água. Eu acho que aquilo, não sei se é um passarinho, é uma fantasma, né? Da beira dos campos, dos lagos, por onde tem, lago, tem, tudo ela tem a matinta, a mãe d'água. Toda cabeceira, todo rio tem uma mãe d'água (Mas ela não mexe com o pessoal, não?) Não, não, ele não mexe não.

Se você vê, assim, umas horas, assim meio de inverno. Nesse tempo tinha, agora eu não sei, que eu nunca mais ouvi, né? Nesses invernos que eu moro aqui eu nunca mais ouvi uma matintaperera assobiar, uma mãe d'água. Até a matintaperera daqui, eu acho que acabou, já morreram tudo. (Quando o senhor era criança o seu pai, sua mãe não contavam essas histórias de matinta, não?) Contavam tudo, tudo eram eles contavam eles usavam isso, isso vem de muito, de muitos anos, de muitos séculos. Tudo no começo do mundo vem esses bichos, vem esses bichos. (Que chamam também a matinta de feiticeira, né? O pessoal não chama de feiticeira, a matinta?) Mas é dessa mesma, é a mesma. Porque se você, se ela assobiar e você assobiar o mesmo assobio dela, ela lhe enfeitiça, porque você tá fazendo pouco dela.

Então essas coisas, negócio de bicho, de visagem, o homem não deve mexer. Passa no seu caminho, peça a Deus que lhe leve e lhe traga e avisa:

– Olha! Eu vou no meu caminho tal hora.

Você se benze e sai. Você anda daqui pra cidade, vem de lá pra cá, você não vê uma viva alma. Agora a pessoa que tem o corpo aberto, basta só ele sair daqui prali que já tá vendo um rato, tá vendo um mucura, tá vendo um cachorro, tudo. Ele tá com medo, né?

* * *

Agora desses tempos que tinha esses gapó grande, essas mata grande (Capoeira, né?), é, tempo de mata, tinha muito, tinha muita visagem. Agora não, tá tudo em pasto, tudo em casa, né? O bicho se muda, fazer o que? A matintaperera desse tempo tinha muito. Mas era gente, hoje eu acho que... (Mas é gente da comunidade mesmo ou vem de outro local?) Vem de outro canto, vem de outro canto, vem da cidade, vem de Bacuriteua, vem de Taperaçu, vem de Tamateua, depende de ter ela, né? É que nem o, é que nem o, como é? O, o labisonho, é da comunidade. Aí fica rodando, uma noite sai aqui, uma noite sai acolá, uma noite sai pra lá, uma noite sai pra cá. É assim. Ele não sai só numa noite, não. Só num lugar, não. Cada noite ele sai prum canto. Agora o labisonho é ruim de, é ruim não porque se atirar sabe que é uma pessoa, né? Então é por isso que não pegam, que já sabem que é uma pessoa, o pobre não vai atirar. A gente sabe que é uma pessoa, a gente não mexe com ele, fica em casa, ele tá roendo osso lá. Ele se vira num porco, o labisonho, que é pra roer o osso. Agora você já sabe, mas se não soubesse, você já, se tivesse uma arma:

– Vou já atirar aquele porco.

Era uma pessoa. (E não dá pra descobrir, só se matar, né? Pra saber se é) Só se matar e se acomodar (E a pessoa nunca pegou virando, assim, esses bichos? Que tem o momento, né? Que

se viram). É tem, eu conheço ele, mas eu não vou descobrir. Essas coisa não presta a gente, a gente vê mas... é, deixa pra lá, deixa pra lá. Aí tem um, tem, diz que tem...

SOUSA, João Coelho de. Aposentado. 73 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 jan. 2013. Gravação digital 1h19" estéreo.

7. 3. 7. Orivaldo Pereira da Silva, 12 abr. 2013

O senhor queria assim, o seguinte, da matintaperera como era na antiga, né? (Era, como funcionava a matinta. Ainda tem hoje a matinta, tem?) Ei? (Na verdade, tem hoje a matinta, tem?) Se ainda tem? Tem e é das perigosa, que lança a gente no mato. É. Rapaz, a matintaperera ela é uma, uma mulher. (Uma mulher?) Uma mulher. Ela é loira. (Loira?) Loira. Ela é loira. Ela atrai a, a criança. (Assim gitinha?) Assim, gitinha desse tamanho antes de andar, ela atrai. Ela leva pra onde ela quer. Lá se não for as pessoa atrás, principalmente o menino, ela gosta mais é de menino, menino homem, ela gosta. Ela atrai a menina e leva, se a mãe não tiver cuidado, às vezes tem um que assombra e mata, né? Mas tirando daí, é isso que é a maldição dela, né? Ela anda assim.

Lá perto de casa tem uma mangueira, tinha uma mangueira quando eu me mudei, uma mangueira grande, ela vinha assobiando debaixo da mangueira. Ela fazia:

– Fiiite, matiiintaperera.

(Que é quando ela dobra, né?) Quando ela dobra. Aí ela saía, andando. Aí tem a matintaperera e tem a curupira. (Não é a mesma coisa não?) Não. A matintaperera, ela avoa. A curupira, ela anda. (Mas assobia também a curupira, que nem a matinta?) Assobia. E tem a mãe d'água. (Que também assobia?) Assobia também a mãe d'água. (Que também é mulher, né?) É mulher a mãe d'água, também. (Mas a matintaperera não vira de gente?) Pois é, vira de gente. (A curupira também?) Não, a curupira não. (E a mãe d'água também não?) Não, não. A mãe d'água, a curupira, elas avoam.

(E o senhor sabe como é que eles fazem pra virar?) Porque... Bem aí eu não sei. Bem dizem... os antigos, né? Que ela passava debaixo duma árvore aonde as pessoa, passava lá, né? Ela se enrolava lá, aí se virava matintaperera, aí ia voar. Que até uma senhora que morava lá no Tamatateua, ela ainda é viva. Um dia esse Raimundo Sousa, já morreu, Raimundo Sousa foi pra maré e lá disse pro Raimundo Sousa:

– Raimundo Sousa! Tu não tem medo de ir de noite assim pra maré?

Ele disse:

– Não.

– *Qualquer hora eu vou te meter medo.*

(A senhora falando pra ele?) Humhum.

– *Mas como assim, me meter medo?*

Ele não sabia que era ela, né? Quando foi de noite fomos pra maré quando chegou na cabeceira do igarapé, já viu batendo asa. Aí ela assobiou. Ele disse:

– *Eu vou te prender já, já.*

Aí sempre a gente usa aquela siribeira, né? Ela agarrou assobiou, quando ela assobiou ele virou o tição de fogo, aí ela foi se batendo no mangal, ficou se batendo no mangal e trá, trá, trá, o Raimundo na canoa e ela dentro do mangal. Quando chegou em meia viagem ele ficou com pena e disse:

– *Vamos soltar essa desgraça?*

Um pedaço de siribeira, ele botou no fogo quando ela assobiou, quando ela dobrou, ele virou, lá no fogo de novo. Ficou o braseiro pra cá. Ele virou, ela ficou presa pra lá. Não sai, ela ficou se batendo. Até certas horas ele virou o fogo e veio embora. No outro dia ele chegou da maré:

– *Poxa seu Raimundo Sousa, tu é muito judia, né?*

Ele disse:

– *De quê?*

– *Porra tu fazendo aquilo...*

– *Ah! Era tu que era a matintaperera, né? Eu pensava que não era tu.*

Ele descobriu. Ela que foi se descobrir.

– *Tu é muito judia fazendo pegar aquelas porrada.*

Fica se batendo porque fica preso. (E a história da chave da porta, pra pegar também?) Dizem que trocem, né? (Dizem. O pessoal já falou da chave na gaveta) Na gaveta e na faca (Na faca), na faca você enfia no esteio no meio da casa. Porque aqui não tem, porque é tudo de alvenaria, né? Naquele tempo tinha, né? Quando ela assobiava, que ela dobrava, você jogava a faca com ela. (Ela ficava também, não saia?) Não saia não. (E a história do tamanco?) Eu ainda não escutei. (Eu ouvi uma parecida, só que era com punhal, enfia no tamanco) Ah, era com punhal que enfiava no tamanco. (Ou alguma coisa de madeira) Em alguma coisa, é.

Já essa mãe d'água que tem no mar, ela atrai a gente, a mãe d'água, ela atrai a gente, porque assim eu ouvi dizer, se for [35"2']

Agora do tabaco... o tabaco, o tabaco é a curupira, a a matintaperera. É. Porque uma vez, eu tenho o meu avô, ele pescava e foi, tava pescando, e tinha uma senhora que morava numa ilha. Eh, eh. Ela virava. Quando foi um dia ele foi pra maré, passou a pai d'égua assobiou.

– De manhã tu vem buscar um pedaço de mero.

(Mero? Ele ofereceu mero?) É. Porque ele pescava, pescava de mero.

– Vem buscar um pedaço de mero de manhã.

Quando foi de manhã cedinho que ele chegou da maré, ele olhou lá no meio do campo, tinha o campo, né? Ele olhou, lá vem, ele disse:

– Olha mulher! A mulher vem buscar o pedaço de mero.

Já sabia. Chegou e disse:

– Ah seu Dico. Vim buscar um pedaço de mero que o senhor prometeu pra mim.

– Aaah! Era tu que tava assobiando, nera?

Conhecida a velha lá. Ele agarrou tirou um pedaço de mero e deu pra ela. Tem que dar. (Olha! Eu ainda não tinha escutado aqui oferecer peixe, né?) Pois é, do peixe... (Porque falam tabaco, falam café, né?) Eu me lembro benzinho quando ele dizia pra nós. Eh, eh. (O senhor tem quantos anos? Como é seu nome mesmo). Meu nome é Orivaldo, meu apelido é Deusa, me chamam Deusa. É, mas meu nome mesmo é Orivaldo.

Mas eu sabia de muita coisa, desses bichos assim, agora porque... a gente perde as coisa desses bichos quando os antigos iam na rua, pescavam. Ele cansou de dar muito peixe pra essa mulher, era pescada, era pedaço de mero. (E ela perturbava direto?) Era. (Mas nunca mexeu?) Não. Era só, num mexia, era só ele passar. (Ah tá, aí ele oferecia?) Eeh. Ela voava. Ela voava e ia embora. Toda vez que ele ia pra maré, ela voava. Ele prometia o peixe e de manhã ela vinha buscar. (E é sempre mulher, a matinta?) É sempre mulher.

Diz que tem o macho, diz que. O homem. (Mas é matinta também?) É matinta também. O homem preto é mais feio. Tem um senhor por aí, que eu não vou recitar o nome, né? Ele virava matintaperera e se metia dentro do paneiro de caranguejo tinha a escoria de caranguejo, né? Ele ia pro mangual tirar caranguejo, ele deixava os outro e ia sozinho e aonde tinha uns que foi abicorar ele, ele se metia dentro do paneiro de caranguejo. Aí saía pro mangual, ele entrava por derradeiro e era o primeiro que saía do mangal. Ele tinha um negócio com a curupira, com ela, com a curupira também. (Fazia um trato, um acordo com ela) Um negócio com ela lá (Mas e se, pra curupira, se a gente oferecer alguma coisa pra ela...) Agora só tem

uma coisa, só tem um detalhe com a curupira, se você fizer um negócio com ela, se você chegar no mangal e dizer assim:

– Ah curupira! Hoje tu, pra tu fazer o caranguejo raso pra mim que eu quero tirar quando eu sair do mangal vou deixar o cigarro pra ti.

Aí tu deixa. Mas todo dia que tu for, tu tem que fazer isso com ela, todo dia, com uns tempo ela te assombra. Cumprindo ela te assombra. Porque se é um homem, ela é uma mulher, ela vai atrás de ti e te assombra. Se tu não coisar ela te mata. Ela é perigosa, perigosa mesmo. É mulher. É.

Tem o curupiro macho também. O curupiro macho é preto (Me falaram que a curupira, a mulher, é moreninha, né?) É. Tem uma morena. E tem uma loira também, de todo tipo. (E o macho é preto mesmo?) É preto. Diz que. O finado meu avô, ele já, ele viu, ele viu o curupiro macho. Que nós tinha um terreno aí atrás do Lapinha, ele foi pro mato, ele viu, ele olhou estava sentado atrás de um negócio de pau que tinha caído, ele estava sentado lá, ele olhou aquele curupiro, veio pra trás, veio embora. Não, não mexeu. [40”20’]

* * *

[40”53’] (A matinta ela, ela vira... Ela vira num pássaro pra voar?) Ela vira num pássaro, num, em todo bicho ela vira. (Ela consegue se transformar?) Porque ela vira num passarinho, vira em tudo quanto é coisa aí. Ela avoa. Que nem pássaro, ela avoa. É gente mesmo. (que se transforma e vira. E a gente dá, oferece também café pra ela, ela vem tomar?) Oferece. Eu vou contar uma história aqui de um tio meu. Tinha uma senhora que morava bem ali, bem ali no Porto da Mangueira, não vou dizer o nome, ela virava a bicha, né? Quando foi um dia ele ia pra maré aí, eu vou contar pra, mas eu, repara, uma coisa eu não vou contar porque vai advogar uma saliência. [41”40’]

* * *

[1h19”3’] Aqui era o seguinte, aqui, o local aqui é o Taperaçu Campo. Taperaçu Campo. Só porque foi montado uma fábrica de dendê, aqui no Patalino, no tempo da, daquela, da..., como era o nome daquela coisa que tinha em Bragança... mas rapaz como era o nome que tinha no tempo do Márcio Ferreira, no 10, faziam esse plantio pra lá... mas eles montaram pra cá um plantio de dendê, e de, daquele feijão... labundão, era tudo que se plantava aí. Aí botaram o apelido Acarpará, aqui. E lá veio Acarpará pra cá, e ficou. Mas não é, aqui o local é

Taperaçu Campo. (O nome do...) ...lugar. (Mas todo mundo conhece só por Acarpará, né? Mas foi botado depois, né?) Depois já. (Mas é Taperaçu Campo?) Taperaçu Campo. Tem o Taperaçu Porto, tem o Taperaçu Campo e tem o Tamatateua. O Tamatateua já pega lá... Tem de dois ateua aqui, um derradeiro ateua pra lá, Tamatateua. (Aqui é o Taperaçu Campo?) Campo. Já pra cá tem o Porto dos Milagres (Mas porque Porto dos Milagres?) Porque eles botaram já pra lá (Mas já tinham antes?) Já tinha, era o Porto da Mangueira. É, Porto da Mangueira. Aí botaram Porto dos Milagres. [1h10"48']

* * *

[2h4"48'] Eu estava em casa, eu vou contar outra história de novo. Eu estava em casa, eu tinha, eu fiz que essa casa bem grande aqui é a minha, só que era de palha a minha casa. Aí eu estava lá, no tempo de viração de terra, embarriei todinho ela, era de palha, embarriei. Eu estava lá pra produzir, eu tava morando em outra casa pra cá, o Zeca chegou. Foi ficar lá pra esperar mata. Diz ele que mexia dentro daquela casa, mexia pra um lado, mexia pro outro, ele via aquela mulher lá dentro de casa. Eh, eh. Eu não morava ainda lá. Quando foi um dia, no outro dia ele disse:

– Deusa, tu não vai morar naquela casa.

– Por quê?

– Porque eu vi duas mulher branca lá dentro daquela casa. Duas mulher. Tu não vai morar lá!

– Será?

Isso começou a assobiar pra eu ir embora maneiro de lá, daquela ponta lá.

– Quero ver se eu não moro.

Fui lá na igreja, o padre benzeu dois litros de água pra mim. Corri abeirando a casa, enchi o bento, todinho. Só teve de assobiar uma vez matintaperera lá. Até hoje, nunca, nunca, nunca, nunca, nunca, nunca apareceu. Até hoje! [2h6"4']

* * *

[2h10"37'] (Não sei se o senhor, assim, a criança, como esse garotinho aqui de quatro anos, cinco anos. Esse garotinho tem cinco anos? Seis? Seis, né? Não sei se acontece aqui mas em Curuçá, quando eu morava em Curuçá, era filho do, era filho da irmã da namorada do meu irmão, não era mulher ainda. Lá, a gente não tinha casa de alvenaria, né?) Era casa de barro.

(Isso, de barro, de barro. O menino se danava a comer barro, rapaz.) *Comer barro?* (Comer terra. É um vício, né? Que a criança tem. E o menino fica amarelo, fica amarelo, não fica?) *Fica, fica, é.* (Fica amarelinho. Eu nunca entendi porque a criança, e ninguém nunca me explicou, também, por que a criança come terra, né?) *Sabe porque? Porque ele acha gostoso o barro. O barro, ele tem, ele tem um negócio que, ele é quase doce, o barro. Ele tem um gosto, se você comer, mais você come mais você tem vontade.* (E quando ele defecava era só terra, era terra mesmo.) *Pois é, pois é, pois é, tem que ter o remédio pra ver se ele evitava de largar, porque se ele não largar, morria inchado.* (Morre? Chega a morrer mesmo?) *Morre sim, porque morreu um sobrinho meu. Inchado. Mata porque vai inchando, vai inchando, vai inchando até não ter mais jeito.* (E a criança fica amarelinha mesmo?) *Fica amarelinha e morre, aí vira o tal de baço. Que é o tal de baço que dá, dum lado e outro, se não puxar ele, não fazer remédio, ele incruza. Ele incruzou, pronto! Matou a pessoa. É isso.*

De primeiro tinha o tal de baço. O baço. Na barriga aqui. É dum lado e outro. Tipo uma, uma, porra como é que dá o nome daquela, uma, uma laranja. É. A gente mandava puxar, pisava com o pé. Era. A pessoa se deitar e puxava com o pé, naquele tempo. Aí, ele ia desmanchando de um lado e outro. (E mata a gente mesmo?) *Mata, mata porque eles inchuza.* (E gente grande tem esse vício também, de comer terra?) *Tem, tem sim, tem gente grande que come, que Deus o livre! (Fica parrudão?) Uuuuh. Deus o livre! Quando ele dá pra comer terra, comer caco de tijolo véi, cabo de tijolo, Deus o livre!*

A pessoa que come carvão, tudo tem um sesto. É, tudo tem um sesto de comer isso. Ah, eu não tô lhe dizendo. (Dona Edilene, quem é que como terra aí, dona Edilene?) [Edilene: *Quem é que come carvão aí?*] (Quem como terra, quem come barro?) [Edilene: *O pai da ... comia carvão*] *Pois é olha!* [Edilene: *É. O pai dessa que tava aqui com o nenezinho.*] (É que eu coloquei que lá em Curuçá, onde eu morava, tinha os zitingos lá, comiam terra, comiam barro, e ele tava explicando que o barro é doce.) *É. Tem aquele gosto que é doce.* [Edilene: *A gente vê né? O vício de comer barro*] *É vicioso, comer barro e dá o baço.* [Edilene: *Quem era o, o ... comia barro, né?*] *Comia, comia, comia* [Edilene: *Comia, porque uma vez eu vi ele comendo lá no meu bar*] *Comia, comia, comia terra.* [É aquele homem que morava lá pra perto da...] *...esse um, ele vira, ele avoa também.* [Edilene: *Ele comia barro*] *Ele comia barro.* [Edilene: *Ele, dizem que vira bicho.*] *Ele vira bicho.* (Era mesmo, era?) *Diz que era ele que tinha os beiços do cu pra fora. Os beiços do cu pra fora. A pessoa que tem o beiço do cu pra fora dizem que vira labisonho.* [Edilene: *Mas diz que é, né?*] *É, porque eu já vi. É, porque eu conto porque eu já vi.* [Edilene: *Teve o tempo, não foi? Teve o tempo em que o... caiu doente?*] *Foi. Que deram nele.* [Edilene: *Que deram uma porrada, que deram nele.*] *Quase mata.* [Edilene: *Quase matam ele. Passou, não foi?*] *Passou foi muito dia doente.* [Edilene: *Um tempão sem andar, aí disse que era problema, do*

quê? Coluna] De coluna, foi uma porrada que deram nele. [Edilene: Foi uma porrada que deram nele.] (Descobriram. Pegaram ele. E ele comia barro, dona Edilene?) Comia [Edilene: É, ele comia, comia] Quase ele morre, não foi? [Edilene: Foi.] Se ele não larga, que ele bebia, bebia muito e comia, comia terra, comia tudo o diabo, ele comia. [Edilene: Eu vi, uma vez quando, ele ainda vivia com a mulher dele, né?...] Uh, uh. [Edilene: ...ele passou, tinha um monte de barro e a gente via o nego tava comendo, tirou um carvão dali, olha mano, já tinham falado que ele comia barro: – Olha! O ... já tá comendo barro.] É. [Edilene: É a gente vê, é verdade mesmo, eu vi ele comer. É, ele é daí mesmo, é senhor já.] É. Quase ele morre, morreu a mulher dele, quase ele morre. [Edilene: A mulher dele morreu de parto, não foi?] Eu cansei de ver [Edilene: Não foi Deusa, de parto, que ele morreu, né?] Foi, foi, foi. [Edilene: Ficou só a criança.] Só a criança. Eu cansei de ver porque, quando nós ia pra maré, ele tirava a roupa, a gente via benzinho. [Edilene: O coisa dele...] É. Ele vira matintaperera também, ele arrebita o cu pra cima e assobia, diz que, por ali. Eh, eh. Diz que é, diz que.

Diz que é assim, ele arrebita o cu pra cima e ele apita pelo cu, diz que. Me disseram assim, né? Quando a matintaperera amarra, ele arrebita o cu pra cima e assobia. (Ele come terra e vira matinta?) É. Comia. Agora ele largou, largou de comer. E vira labisonho. Vira, tudo quanto é porra ele vira. Tudo ele vira. [Edilene: Tinha um tempo que ele andava parrudinho, néra?] Era. [Edilene: De tanto ele comer terra.] Agora que ele ficou bom, agora que ele melhorou. [2h16”36”]

SILVA, Orivaldo Pereira da. Lavrador. 55 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 12 abr. 2013. Gravação digital 2h24”29’ estéreo.

7. 3. 8. Egídio Ferreira da Silva, 20 jul. 2013

[0”0’] Ah, você quer história antiga, né? (É, história da matinta) Ah, da matintaperera, né? (Risos) (E o senhor conhece? Como é seu nome mesmo?) Meu nome é Egídio Ferreira da Silva. (Júlio?) Egídio Ferreira da Silva (Prazer seu Egídio, meu nome é Fernando, eu sou da universidade, estudo lá no mestrado. Meu trabalho é esse:...) Sim. (...é pesquisar a história da matintaperera, se eu puder, o senhor deixar, eu gravar sua história aí. Então me diga o que o senhor conhece da matinta aí.) A matinta, isso aí é, é do tempo mais antigo, né? Que nós nos entendemos, isso aqui era só mato, né. (Essa parte aqui?) Era. (Aqui não é campo não, o campo é só pra lá?) É só pra lá, isso aqui era só um mato, no tempo do meu pai, né? Lá em 1950, né? Aí em 50, 60, mais ou menos. (Quantos anos o senhor tem hoje?) Eu tenho 62. (62) Rapaz, naquela época existia essas visões, né? Eh, eh, antigamente tinha essa visão. Inclusive aqui, nesse caminho aqui, tinha

uma visão aqui, né? Que aparecia, chamavam o bode, né? Uma, uma (Ah, eu já escutei essa história do bode, o bode é perigoso) É, e esse aqui era. Até agora mesmo o pessoal diz que ainda vê por aí, né? Aqui por esse caminho. (Sim, lá o pai da dona Edilene, né?) Uh, uh. (Ele falou que ainda é muito fácil de o pessoal se encontrar com o bode aqui por essas estradas) Pois é, ainda tem. Nesse pedaço aqui às vezes ainda aparece essas coisas, essas coisas, né? (E o assobio da matinta, ainda tem, ainda?) Olha, cê sabe que desapareceu. Desapareceu. Isso eu ainda ouvi, ainda. Aqui tinha mesmo. A bicha cantava:

– Fiiiiite, matiintapere.

Era. Era o canto. Era o canto dela. Mas, olha, isso aqui pela, digamos assim, em 60, 70 mais ou menos desapareceu. Não vi mais, não ouvi mais. (O senhor era garoto, néra?) Eu era, era garotinho sim. Era, negócio de 15 anos, por aí, 13 aos 15 anos, eu ainda ouvi. (E o pessoal comenta que oferece, né?) É. Olha, sim, agora o pessoal, antigamente, né? Eles diziam que era uma pessoa, né? Aí culpavam, assim, os mais velhos, aquelas pessoas que era mais velhas, né? Aí:

– Olha! É fulano, fulano é que vira matintaperera.

Aí dizia assim, né? Agora eu não sei se isso mesmo era realidade, eu sei que o assobio, eu ainda ouvi. (E ela perturbava mesmo o pessoal, quando ela dava, assim, numa casa, ela dava pra perturbar mesmo numa casa?) Olha, é o seguinte, a matintaperera, agora tem a outra que chama a curupira. Essa curupira é, um tempo teve um velho mais antigo dizia que a curupira, ela perturbava mesmo o camarada, tá entendendo? Perturbava. Agora a matintaperera não, ela era assim de passageira, né? De andar e assobiar, assobiava. (O senhor diz, andar, mas andar mesmo ou voar?) Andava, voava, aí eles dizem que se virava em várias coisas, né? Voava, tipo assim uma coruja, um pássaro, né? Que avoava. Falavam, né? E outra diziam que era gente mesmo, né? Gente mesmo que virava, que virava matintaperera. Tem toda essa história, né? A história de um, uma espécie de pássaro, de ave, né? E gente mesmo que tinha. (E o pessoal dizia que era o pessoal mais idoso?) Mas idoso, sempre eu escutava:

– Os mais idosos, e tal.

(Falavam assim: Não é mulher...?) É:

– É fulana, é fulana que vira.

(Risos) Que nesse... (Mas olha, quem foi aquele senhor que, lá na sua casa dona Edilene, lá no pátio da sua casa, qual o nome dele? O..., daquela última vez que eu gravei com ele?) [Edilene: O Deusa.] (O Deusa, né? Ele me disse que a matintaperera é mulher,

né?) Pois é eles... (É mulher, né? Matintaperera é mulher, né?) Falavam que era mulher, né? (É porque o homem, me parece que já vira outro coi...) O labisonho. Vira o labisonho, é. (Então mulher, a matintaperera, o homem...) Isso. Eu, eu andei, andava muito de noite assim, quando eu pescava pra lá, pra onde a Edilene mora, pra frente lá, pro Porto da Mangueira. Eu andei, vinha muito, pescava, chegava no porto às vezes onze horas, meia noite, de lá vinha me embora de lá pra cá. Sozinho. Você tá entendendo. Então eu apontava que eu nunca tinha visto nada mesmo assim, né? Se não uma vez, passando da casa da Edilene tem uma manguei..., onde tu morava Edilene, aquela mangueira, ali, daí pra lá não tinha casa não, ali era só mesmo o mato nessa época, né? Então, lá perto daquela mangueira, uma vez eu vinha de lá, eu tava arrastando camarão mais compadre João que morava no Porto da Mangueira, aí eu vim de lá era umas meia noite para uma da madrugada sozinho, mas com umas duas também, né? Nesse tempo eu tomava. (O senhor vinha com peixe.) Eh, eh, camarão. Camarão. Aí quando eu cheguei lá, rapaz, aí eu vi uns negócios de uma zoada no mato. Eu não vi o bicho. Eu sei que foi uma zoada, uma quebradeira de pau que amode era um trator que ia entrando na capoeira, quebrando aquilo ali. Aí eu parei, né? Fiquei escutando e aquilo ia lá no dentro do mato e vinha, né? Quase saía na estrada e eu aqui. Aí teve, teve depois o bicho saiu, foi embora. Mas eu não vi, só ouvi a zoada, né? Então, agora eu não sei te dizer, só sei que eu vi, essa noite eu vi. Apareceu lá, bem lá no pé dessa mangueira. [6"30']

* * *

[8"18'] Agora, como eu tô te dizendo, a matintaperera, eu me lembro que o assobio dela eu ainda vi. (O assobia ainda, o senhor ainda presenciou o assobio da matinta?) Eu vi, é mas isso, a gente ouvia muito longe. (E tem a história mesmo de oferecer o tabaco, o café e ela aparecer mesmo no outro dia?) Olha, eles dizem, os mais antigos diziam que quando, aí ofereciam, né? Quando ela, ela, ela assobiava, quando eles esperavam na dobração do assobio. Eles diziam:

– Fiiite, matiinta...pe.

Quando ele chegava no perera aí eles negociavam:

– Vem buscar um pedaço de tabaco amanhã.

É. Então ali, bem aqui assim tinha uma velha, né? Mais aqui assim, uma velha antiga. E eles diziam que era ela, né? Aí uma vez eu tinha um irmão que morava bem ali, o Romoaldo, e tinha a esposa dele, a Maria. E ela era cumadre da Maria, da minha cunhada, tá? Aí a Maria, nessa noite, ouviu o

assobio e aí, ofereceu um pedaço de tabaco que quando foi de manhã a velha apareceu lá, apareceu. Aí ela não disse nada, deu o tabaco, não disse nada. Aí já contou pra outro, né? Então ela benzia, a velha benzia. Eh, eh, ela era benzedeira. Aí quando foi no outro, uns quatro dias aí contaram pra ela. Ela veio, ela veio. Chegou lá aí ela disse:

– Ah, comadre a, a minha filha tá com dor de cabeça, tá com febre, dê uma benzida nela aí.

Ela disse: [Emitindo voz de velho]:

– É comadre, matintaperera não benze.

Descobriu, foi:

– É comadre, matintaperera não benze.

[Risos] Era uma velha, uma velha, a velha Gertrudes que morava bem acolá. (Já, já é falecida, ela?) Já, já é falecida. [Edilene: Não é a mãe do Cacoré?] É, a mãe do Cacoré, essa mesma. [Edilene: Ele contava, eu pensava que era mentira do Cacoré.] Era. Aí o Cacoré disse que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa [Risos de dona Edilene] Ele, o filho dela mesmo contava pra nós que uma vez ela virou uma suruína dentro da casa e ele, dá-lhe aqui, dá-lhe acolá. [Risos de seu Egídio] Quase mata a mãe dele, que ela amanheceu todo batida. Ele contava. Era, era acostumada, ela virava, dizem que ela virava. [11”5’]

* * *

[21:40] Porque Acarpará... {Associação de Crédito Rural do Pará (ACARPARÁ)}.

SILVA, Egídio Ferreira da. Lavrador e presidente de associação comunitária. 62 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 20 jul. 2013. Gravação digital 55”25’ estéreo.

7. 3. 9. Arlindo Araújo, 31 ago. 2013

[44”00’] Como é o seu nome? (Fernando.) Fernando. (E o seu? É Arlindo do quê, seu Arlindo?) É Arlindo Araújo. (Quantos anos o senhor tem seu Arlindo?) 64. (É muito novo ainda, rapaz.) Vou fazer 65. (Esse meu trabalho, seu Arlindo, tô aqui meu com vergonha, não sei se o senhor vai... não sei se a dona Edilene já contou, né? Eu vou lhe fazer uma pergunta pra ver se senhor consegue me ajudar mais um pouco nesse meu trabalho, é sobre a matintaperera aqui de Taperaçu Campo) [Risos] Matintaperera. (A história da matintaperera aqui de Taperaçu

Campo. O senhor conhece alguma história da matinta, seu Arlindo?) *Ah, eu não conheço muito, eu vejo, eu ouvia falar na época, nera? Que eu era criança, eu via era a minha mãe, a minha avó falar e as vezes assobiava pro aí e elas diziam assim:*

– Olha! É a matintaperera.

É só o que a gente via falar, né? [45”5”]

* * *

[51”36”] (E a matinta, ela mexe com o pessoal também?) *A matinta, a matinta não, a matinta, ela só faz o coisa de ficar assobiando ali. Que tem uma que avoa, isso é história que eles contam, eu nunca vi. (E ninguém oferece pra ela? O pessoal diz que...) É, eles ofereciam, é tem gente que conta aí que ofereciam cigarro, tabaco ofereciam alguma coisa, quando era de manhã cedinho, diz que chegava uma pessoa lá na porta. (Pedindo certinho?) Certinho. [Risos] (Todo mundo conta, né? Que todo mundo diz que quando ela apita, né?) Eh. (Que ela apita longe, né?) Quando ela dobra. (Quando ela dobra, né? Ela fala: matiiintaperera, né?) É. Dizem que é. (Ou a pessoa prende com a...) Com um tição de fogo, uma faca, uma agulha ou uma coisa. (Com o tição?) Diz que com o tição assim. [Barulho de mão em mesa] (Ah, com o tição de fogo também?) É. Eles espetam o tição assim. (Eles espetam no tição?) É. Diz que prende ela. Ela fica rodando por ali. (E não consegue ir embora?) Não consegue ir embora. (E o da chave, que o pessoal faz também?) Da chave? (Fecha a chave na hora em que ela tá.) Ah, esse aí, eles falam, os mais velhos que sabem disso. [Filho de seu Arlindo: Na caixa de fósforo.] (Na caixa de fósforo, é? Como é o da caixa de fósforo?) [Filho de seu Arlindo: No final do assobio, fecha a caixa. Deixa ela aberta, quando ela estiver assobiando fecha.] (E ela fica presa também?) [Filho de seu Arlindo: É.] (E diz que ela não sai, né?) É. Aí, quando é de manhã, de manhã diz que ela vem, vem uma pessoa. É. Vem uma pessoa. (Depois que prende, no outro dia ela aparece?) É. (Aí descobre, né, quem é?) É. [53”18”]*

ARAÚJO, Arlindo, Aposentado. 64 anos. Entrevista concedida a Fernando Alves da SILVA JÚNIOR. Taperaçu Campo, Bragança-PA, 2013. Gravação digital 56”38” estéreo.

7. 4. **ENSAIO FOTOGRÁFICO** DA PESQUISA EM TAPERAÇU CAMPO