

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RUDÁ SILVA DE PINHO

“É ASSOPIO DE MATINTA”, É PRESSÁGIO DE VISAGEM: NOTAS SOBRE
MEMÓRIAS E MITOS EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO NO BAIRRO DO
GUAMÁ – BELÉM/PA

NATAL
2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

RUDÁ SILVA DE PINHO

**“É ASSOPIO DE MATINTA”, É PRESSÁGIO DE VISAGEM: NOTAS SOBRE
MEMÓRIAS E MITOS EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO NO BAIRRO DO
GUAMÁ – BELÉM/PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Doutora
Francisca de Souza Miller.

**NATAL
2019**

RUDÁ SILVA DE PINHO

**“É ASSOPIO DE MATINTA”, É PRESSÁGIO DE VISAGEM: NOTAS SOBRE
MEMÓRIAS E MITOS EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO NO BAIRRO DO
GUAMÁ – BELÉM/PA**

Data da defesa: ____/____/____.

Banca Examinadora da Defesa:

Prof^a. Dr^a. Francisca de Souza Miller (Orientadora) – PPGAS/UFRN

Prof^a. Dr^a. Juliana Gonçalves Melo (examinadora interna) – PPGAS/UFRN

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (examinador externo) – PPGA/UFPA

Prof^a. Dr^a. Lisabete Coradini (examinadora suplente) – PPGAS/UFRN

**NATAL
2019**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Pinho, Rudá Silva de.

"É assobio de Matinta", é presságio de visagem: notas sobre memórias e mitos em um estudo etnográfico no bairro do Guamá - Belém/PA / Rudá Silva de Pinho. - Natal, 2019.
162f.: il. color.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2019.
Orientadora: Profa. Dra. Francisca de Souza Miller.

1. Espaço - Dissertação. 2. Memória - Dissertação. 3. Paisagem - Dissertação. 4. Bairro do Guamá - Dissertação. 5. Matinta Perera - Dissertação. I. Miller, Francisca de Souza. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 39(811.5)

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva - CRB-15/710

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo a análise do imaginário diante do sobrenatural, principalmente com o mito da Matinta Perera, a partir de crenças e memórias de moradores do bairro do Guamá, em Belém do Pará, utilizando um exame das percepções desses moradores sobre o espaço em que vivem, a partir de suas memórias e experiências. Para tanto, é importante percorrer os processos de urbanização e estrutura nesse bairro, para melhor entendimento do espaço paisagístico e suas transformações. Torna-se necessário também, a argumentação sobre processos migratórios do interior do estado do Pará e de outros estados, para a cidade de Belém, a fim de inserir a discussão um debate sobre a interface entre o rural e o urbano no contexto amazônico, construindo uma análise da ideia de espaços ressignificados; e a articulação dos elementos da fauna e flora local nos mitos sobrenaturais, para o debate relacional entre paisagem, memória, sujeitos e espaço. Para isso, utilizo-me do método etnográfico, com visitas às duas associações de moradores do bairro do Guamá, AMI (Associação da Melhor Idade dos Moradores do Guamá) e ECNB (Espaço Cultural Nossa Biblioteca). Para as conversas com os participantes dessas associações, optei pela realização de entrevistas abertas e semi-abertas. A pesquisa em campo foi realizada durante os meses de janeiro e fevereiro de 2018, com retorno em outubro do mesmo ano. Como principal consideração a partir do fim desta pesquisa, há a compreensão de que as lendas presentes no imaginário popular de parte da população foi, em grande medida, influenciada e influenciadora da formação dos espaços experienciados por essa população. Este mesmo imaginário transformou-se ao longo dos anos por meio de novas informações e experiências, bem como de novos conhecimentos e desenvolvimentos de crenças religiosas e que a mesma cidade que outrora foi palco para aparições de seres encantados e visagens no espaço público, muito por causa de sua intensa urbanização, deixa de apresentar tais personagens que parecem “voltar” aos seus pontos de origem: pequenos municípios do interior do estado.

Palavras-chave: Espaço; Memória; Paisagem; Bairro do Guamá; Matinta Perera.

**“IT’S MATINTA’S WHISTLE”, IT’S VISAGEM PRESAGE: NOTES ON
MEMORIES AND MYTHS IN AN ETHNOGRAPHIC STUDY IN GUAMÁ
NEIGHBORHOOD - BELÉM/PA**

ABSTRACT

This research aims to analyze the imaginary in the face of the supernatural, mainly with the Matinta Perera myth, based on beliefs and memories of residents of the Guamá neighborhood, in Belém do Pará, using an examination of the inhabitants' perceptions about space in who live and lived, from their memories and experiences. Therefore, it is important to go through the processes of urbanization and structure in this neighborhood, in order to better understand the landscape and its transformations. It is also necessary the argument about migratory processes from the hinterlands of Pará state Pará and other states to the city of Belém in order to insert a discussion on the interface between rural and urban in the Amazonian context, constructing an analysis of the redefined spaces idea; and the articulation of the elements of local fauna and flora in the supernatural myths, for the relational debate between landscape, memory, subjects and space. For this, I use the ethnographic method, with visits to two associations of Guamá neighborhood residents, AMI (Association of the Best Age of Guamá Residents) and ECNB (Cultural Space Our Library). For the conversations with the participants of these associations, I opted for open and semi-open interviews. The ethnography was conducted during the months of January and February of 2018, returning in October of the same year. As the main consideration from the end of this research, there is an understanding that the legends present in the popular imagination of the population were, to a great extent, influenced and influenced by the formation of spaces experienced by this population. This same imaginary has been transformed over the years through new information and experiences, as well as new knowledge and developments of religious beliefs and that the same city that once was the stage for apparitions of enchanted beings and visions in the public space, much for because of its intense urbanization, fails to present such characters that seem to “return” to their points of origin: small municipalities in the interior of the state.

Keywords: Space; Memory; Landscape; Guamá Neighborhood; Matinta Perera.

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos com enorme gratidão aos meus pais por sempre estarem me apoiando e incentivando nas inserções acadêmicas, torcendo por mim e preocupados – às vezes até demais – sobre o andamento da pesquisa. Toda a torcida e boas energias estão refletidas nos resultados dessa dissertação.

Meus amigos também têm um grande papel nessa jornada, por me ouvirem, pelas conversas, pelas discussões teóricas e metodológicas. Em especial, agradeço à Josyanne por todas as trocas, falas, estudos, leituras e sugestões. Todas as ideias que viemos discutindo ao longo do período do mestrado foram de enorme importância e extremamente válidas para o meu crescimento enquanto pesquisador e escritor. Agradeço com um carinho especial ao amigo Lorrán por tantas dicas e conversas proveitosas a respeito das leituras à mais necessárias à construção dessa dissertação e, também, não posso deixar de citar Natália Amarante pelos constantes incentivos e auxílios. Espero ter podido contribuir com vocês o tanto que todos contribuíram para mim.

Ao historiador e, agora, também amigo, Tyego, por algumas discussões teóricas sobre o conceito de espaço e por toda a ajuda na montagem dos mapas para esse trabalho. À professora Juliana, que tem me acompanhado desde a banca de seleção do mestrado e sempre muito incentivadora e propícia a ajudar em uma maior construção do conhecimento. Seu exemplo, enquanto educadora, nos faz acreditar ainda mais na força que a busca pelo conhecimento vale para transformar o mundo.

Agradeço a todos os professores que tive durante os dois anos de mestrado, por todas as aulas e ricas contribuições teóricas e metodológicas sobre a antropologia. Eu, como aluno vindo de uma graduação em História, sei que tive muita dificuldade em acompanhar as discussões e aulas no começo, mas toda a paciência e profissionalidade de vocês me instigaram a continuar e ir mais além.

Ao amigo Antonio Pimenta, por também tantos e tantos incentivos, por acreditar e me ajudar diretamente nas incursões antropológicas, em me auxiliar no planejamento das atividades aplicadas às crianças e aos jovens das associações pesquisadas. Por todo apoio, o meu muito obrigado.

Não posso deixar de falar dos atores principais dessa pesquisa, que por ora chamo de interlocutores, mas que foram, acima de tudo, intensos colaboradores para a construção desses escritos. Joana, Minéia, Roberta, todos os membros, profissionais e

alunos da Associação da Melhor Idade do Bairro do Guamá e do Espaço Cultural Nossa Biblioteca, agradeço a disponibilidade, a acolhida e também pela certeza de que hoje tenho novos e ótimos amigos com quem posso contar sempre. E a recíproca é verdadeira.

À CAPES, pelo investimento à pesquisa através da bolsa de mestrado. Sem tal incentivo, as idas até Belém teriam sido extremamente complicadas e nem consigo imaginar de que forma teria conseguido terminar esta pesquisa. Em um momento tão tumultuado em relação à educação no Brasil, cada vez tenho mais certeza do quanto o investimento na educação, seja de base, seja de nível superior, é o alicerce para a construção de um grande país, de melhorias sociais. Sem isso, nada, nenhum setor pode ir em frente.

Por último, mas não menos importante agradeço à minha orientadora Francisca Miller, por tudo. Agradeço pelas leituras acuradas e grandes sugestões de leituras, agradeço também pelo adensamento do meu conhecimento teórico-conceitual dentro da antropologia e pelo incentivo em buscar outros meios de aprendizado. Por acreditar no meu potencial e no meu trabalho, por todas as proveitosas orientações, pelas relações e discussões sempre positivas e pela amizade que sei que também surgiu em meio a este período.

SUMÁRIO

LISTAS.....	10
APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO.....	12
(Outros) Estudos sobre o tema	20
Objetivos e percurso metodológico	23
Estrutura do texto.....	34
CAPÍTULO 1 UMA VIAGEM AMAZÔNICA: DE BELÉM AO GUAMÁ.....	36
1.1 História, estruturação urbana e periferização de Belém	36
1.2 O bairro do Guamá: configurações e incursão ao campo	53
1.3 Dona Júlia, suas memórias e Memória	61
CAPÍTULO 2 MEMÓRIAS DE MATINTA, MEMÓRIAS DO INTERIOR	72
2.1 Mitos, lendas	72
2.2 AMI: Casos e experiências	79
2.3 Relações espaciais e espaço mítico	88
2.4 A dinâmica com as crianças do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.....	99
CAPÍTULO 3 O FANTÁSTICO IMAGINÁRIO DOS ESPAÇOS: ENTRE MEMÓRIAS DO INTERIOR E AS VIVÊNCIAS URBANAS).....	111
3.1 O imaginário em viagem: Dona Luzineide, plantas, fantasmas e lendas.....	112
3.2 Performances, histórias e a vontade de falar: a dinâmica com os adolescentes do ECNB.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
BIBLIOGRAFIA.....	142
ANEXOS	146

Lista de Figuras

Figura 1: Dependências da AMI – página 29

Figura 2: Espaço externo do Espaço Cultural Nossa Biblioteca – página 30

Figura 3: Dependências da AMI – página 93

Figura 4: Atuação com as crianças nas dependências do ECNB – página 104

Figura 5: Desenho retratando a Matinta – página 106

Figura 6: Desenho retratando a Matinta – página 107

Figura 7: Atuação com as crianças nas dependências do ECNB – página 108

Figura 8: Desenho retratando a Matinta – página 110

Figura 9: Atuação com os adolescentes nas dependências do ECNB – página 128

Figura 10: Atuação com os adolescentes nas dependências do ECNB – página 133

Lista de Mapas

Mapa 1: Mapa de Belém com destaque para o bairro do Guamá – página 51

Mapa 2: Mapa do bairro do Guamá – página 54

Lista de Abreviaturas

AMI – Associação da Melhor Idade dos Moradores do Guamá

ECNB – Espaço Cultural Nossa Biblioteca

PDA – Planos de Desenvolvimento Amazônico

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

APRESENTAÇÃO

Lembro que o primeiro contato que tive com as lendas amazônicas e histórias de fantasmas, ou como costumam chamar em boa parte da região norte, visagens, ocorreu durante minha infância na cidade de Belém do Pará. Nascido no Rio de Janeiro, mudei-me com meus pais para Belém, terra natal de minha mãe, aos cinco anos. Em meio a conversas em família ao fim da tarde, dois assuntos sempre recaíam ao falatório: histórias de cobras e histórias de visagem. Gostava de ouvir sobre histórias de cobra porque sempre me remetiam ao ambiente de mata fechada, muito *verde*, o que criava em minha imaginação um cenário suave e idílico de algo que estava tão próximo, mas ao mesmo tempo tão longe: a floresta.

Por outro lado, ouvir sobre as lendas e as visagens me transportavam para um espaço onde o fantástico e o desconhecido se entrelaçavam, formando na mente uma atmosfera o medo e a vontade de explorar o oculto caminhavam juntos. Também, por morarmos à época na região amazônica e termos certa proximidade com a floresta, ao entorno de Belém e nas ilhas que circundam a cidade, bem como pelo fato de morar em um bairro localizado no centro da cidade, cujas ruas eram (e ainda são) margeadas de mangueiras, todas essas histórias criavam uma sensação de que aquilo tudo pertencia exatamente ao espaço físico onde estávamos inseridos – a cidade fincada no meio da floresta. Intocada e inexplorada na mente de uma criança, palco de acontecimentos que eu considerava – e por vezes ainda considero, por mais problemático ou superficial que possa parecer – algo essencialmente amazônico.

Ainda durante meu período de morada na região Norte, nos mudamos para o município de Barcarena, pertencente à região metropolitana de Belém, especificamente para um distrito conhecido como Vila dos Cabanos¹. Lá, o contato com a floresta era ainda maior e mais próximo da área urbana. Moramos por um período em um prédio de dois andares que ficava rodeado por bosques. Muitas histórias se contavam sobre *coisas* que ali eram ouvidas ou vistas, principalmente à noite.

Quando a noite caía, um certo tipo de medo se instaurava em mim, o que me causava forte receio em olhar para a área de mata nesse horário. Os anos se passaram, voltei a morar em Belém por mais um curto período de tempo, até que nos mudamos

¹ Distrito do município de Barcarena criado para abrigar funcionários (e suas famílias) da Alumínio Brasileiro (ALBRAS) e Alumina do Norte do Brasil (ALUNORTE), empresas, à época, subsidiárias da Companhia Vale do Rio Doce. Minha mãe havia conseguido um emprego em uma das escolas da Vila e, por isso, fomos morar no local entre os anos de 1998 e 2001.

para a região Nordeste, onde terminei meus estudos do segundo grau e iniciei minha graduação em História², pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e, posteriormente, meu mestrado em Antropologia Social, pela mesma instituição. Minha ligação com Belém, porém, não se perdeu. Mas, pelo contrário, apenas aumentava com minhas idas regulares à cidade nas férias e a paixão em conhecer o universo mítico e lendário da região, com seus encantamentos, visagens, maldições e sinas de almas pecadoras que vagam pelas noites em busca de arrependimento e perdão.

² Da qual originou a monografia A cidade de Belém do Pará: mitos e medos no espaço público (1950-1989), trabalho em que busquei investigar o medo de fantasmas (visagens) que diziam aparecer em espaços públicos e o quanto isso influenciava o cotidiano de moradores do centro da cidade, e mapear tais locais.

INTRODUÇÃO

Do tombadilho do navio em que eu viajava, admirei, inicialmente, o feérico espetáculo da baía do Guajará, a ofertar a sua radiosa festa panorâmica.

[...] Belém desvendava-se para mim, com a pompa virginal de uma terra inconquistada, de uma terra por descobrir, como deve ter surgido – no verdor da sua paisagem intacta e misteriosa – aos olhos atônitos de Francisco Caldeira Castelo Branco, na alvissareira manhã de 12 de janeiro de 1616.

Como o Capitão-mor da Conquista, eu procurava adivinhar os segredos do chão que ia pisar.

Corrêa Pinto, Encontro com Belém, 1968.

Assombração, mau-agouro, mau-assombro, visagem. Crer no sobrenatural³, no mito, numa lenda e no desconhecido pode significar uma experiência relativa, sobretudo, à mente. Práticas sociais, discursos, histórias, tradições e o movimento das formas de pensar ao longo do tempo perpassam nossa mentalidade e o âmbito cultural, de forma a criar e organizar uma lógica que atua nas experiências do cotidiano. Assim sendo, um dos meus intuitos com a presente pesquisa é demonstrar de quais formas a construção e a manutenção dessa lógica ocorre (e perceber se realmente há manutenção), com base na experimentação do mítico, especialmente – e espacialmente – amazônico.

Ao conseguir conciliar o gosto pessoal sobre uma temática com as pesquisas acadêmicas, percebi um ponto interessante que sempre estava presente em meus medos e indagações sobre a temática do sobrenatural na região, que é a relação do acontecimento com o espaço onde ele está inserido. A ideia que eu tinha de que as lendas e outras histórias possuíam um caráter *essencialmente*⁴ amazônico continua me fazendo questionar o quanto o espaço físico e a paisagem tem de importância nos contos e são capazes de influenciar a origem ou o decorrer dos acontecimentos narrados.

³ O sobrenatural não deve ser entendido nesta pesquisa como uma invenção ilusória, inverdade ou simples lorota. Percebendo a própria etimologia da palavra, o prefixo sobre indica algo que está acima, adiante do que se entende como a normalidade. Logo, a ideia de sobrenatural aqui discutida pretende-se em volta daquilo o que se pensa estar em um espaço-tempo além do que consideramos natural, comum ou ordinário, não sendo, assim, necessariamente, uma mentira.

⁴ Por essencialmente amazônico, quero dizer que, quando criança, imaginava que as lendas locais possuíam uma espécie de aura ou característica que fosse diretamente subjugada ao espaço físico, trazendo essa essencialidade. Os questionamentos que, hoje, me faço a respeito, são fruto desta ideia anterior de essencialidade amazônica que, longe de ser algo palpável, pode ser entendida como uma construção social sobre a região. De qualquer forma, traz à reflexão o papel do espaço sobre a mentalidade e sua relação complexa e dialógica, a qual será desenvolvida ao longo desta pesquisa.

No momento em que pensamentos na história do boto, que se transforma em homem por meio de um encantamento, às noites de lua cheia, para buscar uma moça virgem e levá-la para o fundo do rio e engravidá-la, poderíamos observar o rio enquanto um personagem ou mero pano de fundo? Meu ponto não é apenas questionar a relevância dos elementos espaciais e paisagísticos para as histórias, mas refletir sobre isso e considerar as várias sensações que este elemento da natureza exerce sobre aqueles que têm contato direto e indireto com ele.

O rio pode representar fonte de vida ou lazer, como veremos nos seguintes capítulos com os relatos dos colaboradores, mas pode também representar a morte, o medo do afogamento, reduto de jacarés e piranhas, morada do boto *malino* e dos encantados do fundo. Eduardo Galvão (1976) classificara os seres do fundo, ou *companheiros do fundo*, como encantados conhecidos como *caruanis* que habitam uma espécie de reino encantado em um mundo submerso. Os seres encantados funcionam como um conceito definido localmente como uma força mágica atribuída aos seres sobrenaturais, onde seres humanos, animais e objetos poderiam ficar encantados por influência de um desses seres sobrenaturais. Todavia, tal conceito não é aplicável às divindades cristãs. Já a pajé Zeneida Lima, em obra escrita por ela mesma (1998), grafa esses seres encantados como *caruanas* e explica que são energias que vivem sob as águas da região, de acordo com a encantaria dos índios marajoara. Ele se manifesta pela doutrina, pela dança e pela expressão corporal e as características dessa energia são impossíveis de serem medidas pelos instrumentos do homem⁵.

De modo organizacional, à medida que o homem aumenta seu poder e conhecimento sobre a natureza, menos desconhecido aquilo se torna e, conseqüentemente, o medo diminui. Todavia, nem sempre isso acontece e o espaço e a paisagem, aliados às crenças locais e pessoais continuam por impor sensações que variam do respeito ao medo do local em determinadas horas do dia.

De acordo com o geógrafo cultural Yi-Fu Tuan, mitos e superstições podem funcionar como regras pelas quais um grupo social tenta criar a ilusão da previsão em um meio ambiente incerto. Tais regras seriam efetivas no controle da ansiedade e deixam de pesar na consciência quando transformadas em hábito (TUAN, 2005). Daí

⁵ Lima ainda informa que, quando as pessoas se tornam encantadas, suas energias são levadas ao Patu-Anú, onde passam por alguns estágios como flor, peixe e ave. Quando já encantados, os caruanas “descem” no corpo do pajé para cumprir missões terrenas como curadores ou conselheiros. Para maiores informações, ver LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. 4. ed. Belém: Cejup, 1998; FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950**. Belém: EDUFPA, 2008.

podermos compreender, em parte, os motivos que nos levam a temer e evitar o desconhecido. Isso nos leva, contudo, a outro questionamento. Será que o medo e o receio existem apenas sobre o que é desconhecido? Será que, quando passamos a conhecer algo, um lugar, um espaço, não acabamos por sentir mais medo? Note-se que, aqui, não estou interessado se o conhecimento vem a partir de métodos científicos, ou religiosos e tradicionais, mas na própria ideia de conhecimento. Se crermos que em um determinado rio existem povos encantados que habitam o fundo daquele espaço e, durante algumas horas específicas do dia, este espaço pertence aos povos encantados, provavelmente não iremos nos banhar ou exercer alguma outra atividade lá, até que nos seja permitido novamente.

Sobre isso, Tuan indica que a imaginação aumenta fortemente os tipos e a intensidade de medo no mundo dos homens e, portanto, conhecer é arriscar-se a sentir mais medo. Sensação que tem origem na mente e, comumente, tem origem em circunstâncias externas de fato ameaçadoras (TUAN, 2005). Da mesma forma a paisagem, enquanto um constructo da mente, oferece medo e outras sensações causados pelos elementos que a compõe, o que originaria aquilo o que o autor chama de *paisagens do medo*. Segundo Tuan,

paisagens do medo são as quase infinitas manifestações das forças do caos, naturais e humanas. Sendo as forças que produzem caos onipresentes, as tentativas humanas para controlá-las também são onipresentes. De certa forma, toda construção humana – mental ou material – é um componente na paisagem do medo, porque existe para controlar o caos. Consequentemente os contos de fadas infantis, bem como as lendas dos adultos, os mitos cosmológicos, e certamente os sistemas filosóficos são refúgios construídos pela mente, nos quais os homens podem descansar, pelo menos temporariamente, do assédio de experiências novas e da dúvida. Além disso, as paisagens materiais das casas, campos de cultivo e cidades controlam o caos. Cada moradia é uma fortaleza construída para defender seus ocupantes humanos dos elementos; é uma lembrança constante da vulnerabilidade humana (TUAN, 2005, p. 12).

Ao afirmar que a mente humana cria formas de organizar ou pôr em uma determinada lógica situações que por vezes fogem ao controle material, o que Tuan chama de caos, é possível perceber que tanto a experiência pessoal, quanto a coletiva contribuem para a construção dessa organização, que é variável e age de diversas formas. Do mesmo modo, tal organização ocorre por meio de fronteiras e barreiras

construídas pela mente, que podem tanto ser materiais, como um condomínio, uma casa ou uma cidade, quanto abstratas, como religião e imaginário – o que será melhor abordado nos capítulos dois e três.

Fortalecendo a presente ideia, o historiador da arte Simon Schama acredita que pensar a paisagem é perceber que a cultura humana tem modificado os ambientes e ecossistemas, seja para melhor ou para pior. Phelippe Descola (1997) já falara anteriormente sobre isso, após pesquisa entre os índios Achuar da Amazônia equatorial, em que a abundância dos solos antropogênicos aliados aos diversos tipos de árvores frutíferas sugeriam que a distribuição da vegetação regional seria resultado de anos de ocupação de populações que modificaram e transformaram essa paisagem vegetal. Sobre isso, o autor infere o seguinte:

As próprias concentrações artificiais de certos recursos vegetais teriam influído na distribuição e na demografia das espécies animais que deles se alimentavam, de tal modo que a natureza amazônica é, na verdade, muito pouco natural, podendo ser considerada, ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora. Embora sejam invisíveis para um observador inexperiente, as consequências dessa antropização estão longe de ser irrelevantes, sobretudo no que diz respeito à taxa de biodiversidade, mais elevada nas porções de floresta antropogênicas [...]. (DESCOLA, 1997, p. 244).

Ainda, tais modificações não estão apenas relacionadas ao contato físico, mas também ao simbólico, uma vez que a natureza não demarca a si mesma e nada mais seria que uma obra da mente, composta de camadas de lembranças que comporta mitos e significados complexos (SCHAMA, 1996). Portanto, pensemos os usos e pensamentos sobre os rios, a floresta e os centros urbanos, feitos pelos moradores locais. Seriam usos positivos ou negativos e, dentro de um sistema tão variável de valores e crenças, o que corresponderia a um uso positivo ou negativo? A visualização do ambiente agrada, causa repulsa, medo?

O poeta e estudioso da cultura amazônica José de Jesus Paes Loureiro (2015) afirma que a paisagem amazônica, formada de florestas, rios e devaneios, é contemplada de forma dupla pelo homem caboclo. A primeira é a que ele chama de realidade imediata, de apelo material, lógico e objetivo. A segunda é a da realidade mediata, com função mágica e de encanto. Ora essas realidades são vistas de maneira

independentes e únicas, oras percebidas ao mesmo tempo. Assim, as criações do espírito do homem, quando organiza seu espaço de vivência e experiência, ainda toma como base funções fantásticas e de encanto, que estão diretamente ligadas à estética. Nada mais é que a relação entre paisagem, memória e conhecimentos na construção e aplicação de sentido a um espaço.

Na região amazônica, o homem caboclo tem uma relação de trocas com o espaço. Espaço este recheado de florestas e rios, formadora de uma geografia que exala sentidos únicos e “de exuberância cósmica” (LOUREIRO, 2015, p. 134).

Os rios, com elementos formadores dessa paisagem fantástica, assumem fato dominante na estrutura fisiográfica e humana, o que confere um ethos à vida da região. É dele que dependem a vida e a morte e ele se encontra em tudo. Tal como diria a antiga canção, *esse rio é minha rua*⁶. Participando de tudo, o rio incorpora e reflete as idas e vindas das vidas do caboclo paraense e amazônica. Em uma região tão extensa, pouco coberta por vias asfaltadas e pontes, os rios se tornam o principal meio de chegada aos recantos de interesse.

A floresta remonta aos símbolos. Loureiro explica que é nela que os amores das lendas acontecem, é nela que o inexplicável e o sobrenatural são tratados como naturais, é lá que as imagens de santos e santas são encontrados, como a da Nossa Senhora de Nazaré, utilizada até os dias atuais na procissão do Círio de Nazaré, em Belém. É diante da paisagem que o homem da Amazônia vive a sua sensibilidade, que se confunde com um estado poético. É a força dos significados impostos sobre a paisagem que articulam sensações e experiências sobre o homem (LOUREIRO, 2015).

Penso, então, ser de extrema importância incorporar questões como essa ao corpo da pesquisa porque, como ainda afirmaria Schama, é necessário reconhecer que

o legado ambíguo dos mitos da natureza pelo menos nos faz admitir que a paisagem nem sempre é mero “local de prazer” – o cenário com função de sedativo, a topografia arranjada de tal modo que regala os olhos. Pois esses olhos [...] raramente se clarificam das sugestões da memória. E a memória não registra apenas bucólicos piqueniques (SCHAMA, 1996, p. 28).

⁶ Música dos compositores paraenses Paulo André e Rui Barata, cantada por Paulo André Barata e eternizada na voz de Fafá de Belém, que mostra a importância dos rios para a região amazônica, presente em todos os momentos da vida do ribeirinho, como no trecho *rio abaixo, rio acima, minha sina cana é [...] esse rio é minha rua, minha e tua mururé, piso no peito da lua, deito no chão da maré*, e também dos que não estão lidando diretamente com a dinâmica das águas.

Não pretendo adentrar em uma discussão psicológica sobre a mente humana, mas considero importante salientar que as sensações e sentimentos são experimentados e experienciados por indivíduos e, portanto, são subjetivos. Apesar desta subjetivação, o medo é passível e possível de ser sentido em conjunto uma vez que a maioria dos indivíduos vive em sociedade e, de forma mais particular (mas não generalizada), próximos aos que possuem uma linha de raciocínio e pensamento que dialogam em proximidade.

Os medos podem ser exprimidos a partir de um meio ambiente ameaçador (TUAN, 2005), esteja ele modificado ou não pelas mãos do homem, correlacionando em si dois elementos fundamentais para o ordenamento dessa discussão: o ambiente paisagístico e a memória.

A atribuição de significados, de dar sentido ao mundo, conseqüentemente ao espaço, está intimamente ligada ao ato de imaginar. Para Gilbert Durand (2001), este ato imaginativo, quando compõe um capital de significados a partir de imagens e relações de imagens formam o imaginário, concebendo essência e entendimento ao mundo a partir do espírito humano.

A ideia de paisagem enquanto construção da mentalidade, em contrapartida a ser pensada como algo já dado pela natureza não é nova e diversos autores já vêm tratando sobre isso desde o início do século XX, à exemplo do notável ensaio de George Simmel (1913) a respeito da noção de natureza e paisagem a partir da compreensão da mente e dos olhos de um pintor, *A Filosofia da Paisagem*. Em artigo sobre a ideia de construção da paisagem, Rachel Brasil (2014) informa que a noção do olhar paisagístico ser algo socialmente construído já pode ser visto na análise de Norbert Elias sobre os processos de transformação na França do século XVII. No caso, a proliferação de pinturas que retratavam a natureza atesta uma preocupação sobre a sensibilidade imagética da paisagem. Para a antropologia, a autora explica que a ideia de paisagem poderia ser pensada como uma *categoria nativa* e, portanto, articularia os modos de imaginação e ação com o entorno, o espaço. Leo Name (2010), arquiteto e urbanista, em um importante e denso artigo relacional entre a ideia de paisagem na geografia e o conceito de cultura, é enfático na afirmação que a paisagem é um conceito dinâmico, “com diversas escalas de níveis de observação” (NAME, 2010, p. 180), possuindo elasticidade e ambigüidade. Dessa forma, compreender a paisagem de uma maneira totalizante seria praticamente impossível porque, assim, ela seria aprisionada em uma única definição classificativa.

Nesse sentido, Carlos Steil e Cristina Carvalho (2012), em artigo sobre a antropologia fenomenológica em um diálogo com Tim Ingold, propõem pensar a paisagem relacionada ao conceito de corporeidade que, por sua vez, é encontrado nos escritos de Csordas – da mesma forma que o corpo é uma condição material dos sujeitos no mundo, também é o ponto de fixação da revelação do ser do mundo. Os autores acreditam que tratar a paisagem como expressão da *corporeidade da natureza* implica dizer que as “relações do sujeito no mundo – seus lugares, seus modos de ser, suas memórias e crenças – são constitutivas do seu ambiente de vida” (STEIL e CARVALHO, 2012, p.38). Ideia esta que converge com o que Schama já tratara em sua análise da relação paisagem e memória.

Ainda, para os autores, a dimensão relacional e simétrica entre humanos e não humanos funciona como margem para um colapso de dualidades como natureza-cultura e mente-corpo. A paisagem aparece como corpo do mundo em conexão com a corporeidade do sujeito, em um fluxo contínuo, abarcando “ao mesmo tempo o visível e o invisível e incorpora tanto o solo profundo que suporta os nossos corpos quanto a atmosfera fluida na qual respiramos” (STEIL e CARVALHO, 2012, p. 38).

Sobre isso, mais do que meros objetos decorativos capazes de causar impressão sobre o homem da região, a paisagem, em seu cunho físico, atua sobre as práticas humanas e sociais. Os ajustes da vida cotidiana são feitos a partir da relação com o ambiente, com o espaço em questão. Tal troca de relações, práticas e formação de ethos sobre a vida insere-se junto à formação do imaginário que completa as ideias e sentidos que são aplicados ao espaço. Quero dizer com isso que o imaginário não funciona apenas como algo que surge da mente e se aplica ao espaço, sem maiores ou menores desbravamentos, mas atua de forma prática no dia a dia fazendo com que a atuação do imaginário sobre o espaço ocorra de forma constante, porém não estatizante, nas ações deste homem da região.

A discussão sobre a importância e a influência da paisagem sobre as crenças, o imaginário, os medos e as sensações dos indivíduos leva adiante a motivação pela presente pesquisa. Em meus anos de graduação no curso de história, para a escrita da monografia, procurei investigar a relação de moradores de bairros centrais de Belém⁷ (considerados nobres e cuja estrutura urbana se fazia mais presente) com o espaço público a partir da crença de aparição de visagens nesses locais em determinada hora do

⁷ Fiz pesquisa e entrevistas com moradores dos bairros de Nazaré, Batista Campos, Reduto e São Brás.

dia (mais comumente à noite), entre os anos 1950 e 1989. Busquei, também, analisar a associação entre a memória desses moradores, com o espaço e a paisagem a partir da ótica do sobrenatural. Um dos pontos que mais me chamou atenção enquanto eu desenvolvia a pesquisa foi a forma característica das visagens. Percebi que, aquelas que apareciam no centro da cidade quase sempre eram fantasmas, retratos de uma pessoa morta, ou algo relativo ao meio urbano e à modernidade, como carros assombrados e fantasmas que andavam de táxi. Em contrapartida, alguns dos moradores entrevistados já haviam morado em algum momento de suas vidas, em bairros considerados periféricos, estes localizados às margens do rio Guamá. Nestes locais, muitos relatos de visagens estavam conectados a elementos da fauna e flora local, bem como às lendas difundidas especialmente nas pequenas cidades e vilarejos do interior.

Histórias de metamorfose de caráter homem-animal-homem e planta-homem-planta se faziam presentes em alguns relatos e me faziam questionar o que esses seres foram fazer na cidade grande. Em que momento começam a *aparecer* nesse espaço urbano? De onde vinham as pessoas que ocupavam esses bairros periféricos e, principalmente, por que tais seres eram vistos e contados tomando seus lugares em bairros às margens de um rio, ainda cortados por pequenos igarapés, repletos de igapós e áreas de mata, pouco urbanizados? De que forma elas são adaptadas ao espaço urbano? Como a paisagem pode interagir com a memória e construir, (re)significar e relações de indivíduos com o espaço em que estão inseridos? De que modo a crença nessas histórias afeta as relações de sociabilidade, ou por elas são afetadas?

As análises e reflexões sobre todas essas indagações estão longe de serem esgotadas. Porém, meu propósito com esta pesquisa é a investigar das relações diante do sobrenatural, de moradores do bairro do Guamá, em Belém, analisando de qual forma a crença (ou não) e relação diante do sobrenatural acarretam em apropriações e significações sobre o espaço em que esses moradores estão inseridos. Quando penso *relações* e não, necessariamente, o medo – embora ele esteja presente em grande parte do trabalho – é porque acredito que exista uma gama de sensações e sentimentos diante desta temática, que ultrapassam o temor.

Por conseguinte, vejo como necessário uma incursão a respeito dos movimentos de êxodo rural, na segunda metade do século XX. Trago, com isso, uma análise sobre as diferenças de interface entre o rural e o urbano na região amazônica. Procuo, também, um reconhecimento das religiosidades presentes dentre os moradores deste bairro, para

tentar compreender de que forma as crenças religiosas podem contribuir para a construção (ou não) de relações e sensações diante do sobrenatural.

(Outros) Estudos sobre o tema

Ao procurar em plataformas online artigos, dissertações e teses a respeito do tema proposto para a pesquisa, me deparei com poucos resultados. Apesar de uma ampla gama de trabalhos já realizados, estudos clássicos disponíveis para consulta em bibliotecas e para *download*, buscava encontrar publicações mais recentes para que pudesse me espelhar e adensar mais os conhecimentos a respeito do tema. A maioria das pesquisas encontradas na plataforma de artigos da CAPES, sobre mitos, estava em espanhol e, assim como os que se encontravam em língua portuguesa, o objeto de pesquisa estava mais voltado ao estudo dos mitos de etnias indígenas específicas da região amazônica, em muito diferente das populações urbanas com as quais tive contato.

Todavia, não posso considerar a busca infrutífera, uma vez que pude conhecer algumas pesquisas, em teses e dissertações, bem como em artigos, que auxiliaram na construção de partes dos capítulos desta dissertação. Dentre as dissertações que encontrei, no repositório de teses e dissertações dos programas de pós-graduação de Antropologia e História da Universidade Federal do Pará, destacam-se o estudo de José do Espírito Santo Dias Júnior, *Cultura Popular no Guamá: um estudo sobre o boi bumbá e outras práticas culturais em um bairro de periferia de Belém*, dissertação apresentada em 2007 ao programa de pós-graduação em História, o livro de José Messiano Ramos (2002), *Entre dois tempos*, presente no Espaço Cultural Nossa Biblioteca e que me foi emprestado para leitura enquanto realizei pesquisa no local. Clélio Palheta Ferreira (2012), com a dissertação *Sociabilidade e espaço público: experiências de ações culturais educativas na passagem Pedreirinha do Guamá – Belém-Pará.*, os quais versão o lócus de pesquisa sobre o bairro do Guamá, delineando a história do bairro e as histórias de vida de moradores dali, perpassando as questões da dificuldade de se viver em um bairro periférico, assim como as intenções sobre as quais as vivências naquele espaço eram proferidas – como a errônea ideia de que aquele bairro serviria como um depósito de lixo social (RAMOS, 2002). Estes estudos também trazem as expressões e experiências de cultura popular, produzidas e vivenciadas no bairro, denotando a miscelânea cultural que a intensa migração ao espaço, a partir dos anos 1960, levou à cidade, bem como as redes de sociabilidades locais.

A tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia, de Jerônimo da Silva e Silva, (2014) *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*, a dissertação de Agnaldo Aires Rabelo (2010), *Meandros da Memória: Um mergulho no imaginário às margens do rio Capim* e a dissertação de Aldenize Pinto de Melo do Nascimento (2007), apresentada ao programa de pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, intitulada *O mito e sua importância na formação da Cultura Amazônica: estudo dos mitos amazônicos numa aproximação com os mitos gregos – os mitos na práxis educacional da cidade de Manaus*, trazem um cuidadoso panorama à respeito da influência e persistência dos mitos na formação cultural de uma sociedade (como no último estudo) e nas crenças praticadas sobre o cotidiano em cidades do interior da Amazônia – Bragança, no estudo de Silva e Aurora do Pará e São Domingos do Capim, no estudo de Rabelo – os quais versam sobre a encantaria local numa análise acurada a partir da pesquisa de campo e estudos clássicos, tomando como ponto base as memórias e experiência dos sujeitos.

Os artigos de Simone Norberto (2014), *Mitos ribeirinhos: a lenda de Matinta Perera nas narrativas orais de Nazaré*, Jozebel Akel Fares (2007), *Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico*, e de Fernando Alves da Silva Júnior (2014), *O mito da Matinta Perera em Taperaçu Campo e o conceito de dádiva: aproximando-se de um conceito antropológico* apresentam a dinamicidade do personagem mítico Matinta Perera em diversas regiões da Amazônia e as diferenças e particularidades que cada localidade traz, o que também serve não só como elemento analítico, mas também comparativo às histórias narradas acerca desse personagem nesta presente pesquisa. Os artigos também auxiliam na reflexão analítica a respeito das lendas, especialmente as amazônicas, como objetos de forte atuação sobre o imaginário de uma população.

Agenor Sarraf e Jerônimo da Silva e Silva (2015), no artigo *Díspora de Encantados na Amazônia Bragantina*, pesquisam de forma etnográfica e analisam casos de mulheres rezadeiras que migraram do Nordeste brasileiro à região bragantina, no estado do Pará e suas transformações e adaptações ao novo espaço, bem como a ideia de visagens e seres encantados que as acompanharam nesta migração espacial, pensando no movimento como ponto chave, o que em muito se relaciona ao estudo aqui presente, onde demonstro que o imaginário exercido pelas famílias que viviam no interior do estado, passa a ser vivenciado em um ambiente urbano, no momento em que essas pessoas migram para a cidade.

Algumas obras também aparecem como fundamentais para a pesquisa, como o clássico estudo de Walcyr Monteiro (2000), *Visagens e Assombrações de Belém*, no qual o autor fez um registro de vinte e cinco relatos de moradores de Belém, no início dos anos 1970, que englobam situações no centro da cidade e em bairros periféricos. O autor também faz uma abordagem analítica dos relatos, buscando interpretações em práticas religiosas e demonstrando o quanto a crença e o medo diante do sobrenatural estiveram presentes entre o imaginário dos moradores da cidade.

Na obra *Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*, da socióloga Therezinha Fraxe (2004), a autora traz um debate acerca dos significados do que ela chama de cultura do caboclo, associando-o à cultura popular da região amazônica, a partir da incorporação de crenças, tradições, práticas sociais e, de modo geral, do imaginário amazônico, sempre revisitados pelos próprios caboclos-ribeirinhos que serviram de base para a pesquisa de Fraxe. O que há de interessante em suas discussões é uma profunda análise sobre os diversos processos culturais que complexifica as estruturas sociais. Sua ênfase não é a de uma classificação ou tentativa de impor uma essência ao grupo de indivíduos pesquisados, mas de inseri-los em uma dinâmica social, repleta de características específicas. Tal dinâmica de inserção é o que pretendo desenvolver em minha pesquisa. Meu intuito, apesar da delimitação espacial que escolhi, não é a de uma classificação das pessoas que ali moram, seja por classe, escolaridade, etnia etc., mas pensar e, conseqüentemente, analisar sua incorporação nesses espaços que, por si só, são construídos e desenvolvidos por essas práticas e simbolismos.

Na mesma linha de pensamento, a obra *A Festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*, da pesquisadora de estudos culturais brasileiros, Candace Slater (2001), auxilia na compreensão da crença sobre os mitos e de como eles podem (ou não) ser percebidos como elementos sobrenaturais. A partir deste ponto, a autora traça um panorama sobre quem são os narradores dessas histórias *fantásticas* da região e como eles tratam com os elementos dessas histórias. A crença no sobrenatural, na obra, funciona como uma forma de molde das visões sobre o mundo, e o conto do boto, especificamente, é analisado à luz do processo de metamorfose entre animal-homem, o que dialoga diretamente com as histórias de Matinta Perera, Lobisomem e das propriedades encantadas das plantas amazônicas, as quais propus a pesquisar e analisar. Histórias estas que se originam justamente dos interiores da região e passam a

sofrer significações e ressignificações quando tomam corpo em um espaço diferente, como o de uma cidade grande.

Objetivos e Percurso Metodológico

Objetivo, com essa, (1) entender movimentos de êxodo rural na segunda metade do século XX, analisando, também, diferenças de interface entre o rural e o urbano na região amazônica; (2) compreender a relação dos moradores com o espaço do bairro a partir de suas memórias; (3) trazer uma análise descritiva das relações espaciais com o imaginário sobrenatural amazônico; (4) reconhecer religiosidades presentes dentre os moradores deste bairro, para tentar compreender de que forma as crenças religiosas podem contribuir para a construção (ou não) de relações e sensações diante do sobrenatural.

Minha incursão pela prática etnográfica começou de modo conturbado. A proposta inicial da minha pesquisa estava na pesquisa de campo com moradores de dois bairros de Belém, Guamá e Jurunas, a partir da etnografia – contudo, alguns problemas fizeram com que eu modificasse o lócus espacial da pesquisa, o que será relatado adiante. O alcance do método etnográfico poderia estar no mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana do Outro (URIARTE, 2012). Uma vez que meu intuito é a análise de memória, como conseguir fazer etnografia? A antropóloga Urpi Montoya Uriarte, em um rico artigo sobre o fazer do antropólogo⁸, informa que o mergulho é dividido em três fases, sendo a primeira a do conhecimento teórico e bibliográfico sobre o tema de pesquisa; a segunda, na ida ao campo, com o trabalho de campo propriamente dito, onde o antropólogo viveria um longo período entre a população ou comunidade que escolheu realizar pesquisa; a terceira fase é o retorno pra casa e a escrita.

Com o curto período de mestrado, além do deslocamento à outra cidade para pesquisa e prazos para retorno e cumprimento de agendas na Universidade, a ideia de passar um longo período no campo acaba por trazer mais angústias à mente que

⁸ Neste artigo, a autora também aponta ao cuidado que devemos, enquanto antropólogos, ter nos diálogos com os “nativos”, ou interlocutores, uma vez que não podemos ir à campo esperando ouvir o que queremos, mas sabendo que iremos ouvir o que os interlocutores têm e querem nos passar. O termo interlocutor, no caso, é preferível aos de informante ou entrevistado, justamente pela relação dialógica entre antropólogo e pessoa auxiliar da pesquisa. A partir dos diálogos, as informações que os antropólogos costumam chamar de dados, aparecem para o pesquisador. Para mais informações, ver URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, São Paulo, vol. 11, p. 1-13, 2012. Durante a presente pesquisa, o leitor verá que os interlocutores também serão chamados de colaboradores, por também considerar relevantes as sugestões de José Carlos Sebe Bom Meihy, em seu **Guia prático de História Oral** (2011), onde acredita que os interlocutores, enquanto pessoas auxiliares à construção de uma pesquisa, estão colaborando junto ao autor/pesquisador.

qualquer outro sentimento de conforto – já que não teria esse tempo todo idealizado para realização da pesquisa.

Por isso, meu esforço foi no foco em realizar satisfatoriamente o trabalho do antropólogo em campo, cujo ponto central está no estabelecimento de relações com pessoas, e não em indivíduos abstratos. Logo, a voz dada às pessoas, na pesquisa, ocorre pelo credo de que elas têm algo a dizer e, dessa forma, as vozes são dialógicas pelo fato da manutenção de um diálogo paciente entre antropólogo e pessoa que colabora na pesquisa – a consistência do método etnográfico (URIARTE, 2012).

Da mesma forma, como bem explicou Roberto Cardoso de Oliveira (1996), o trabalho do antropólogo está pautado em três etapas, certamente interligadas, consistentes no olhar, no ouvir e no escrever. A primeira etapa, de observação, condiz com o que Peirano⁹ e Magnani (1997) inferem sobre o funcionamento da teoria antropológica em campo. Logo, Cardoso coloca, tomando uma residência indígena como exemplo, que o olhar atento do pesquisador já vem embebido de leituras e teorias, as quais são acionadas à sua mente no momento da observação dos sujeitos e objetos no campo.

Já o Ouvir, como complemento do olhar, está ao pesquisador como elemento essencial de filtração daquilo o que pode parecer insignificante ao lócus da pesquisa e somatória às informações que o olhar não foi capaz de perceber. No caso, a entrevista funciona como uma técnica-chave, mas deve ser utilizada com cuidado, uma vez que nela, ocorre o encontro de várias culturas, como a do antropólogo (na qual a própria cultura teórica antropológica está inserida) e a do interlocutor (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

Fazer pesquisa de campo na cidade onde passei parte da minha infância pode parecer mais fácil, por um momento. Entretanto, apesar de muitos costumes, e informações relatadas já fizessem parte do meu conhecimento ou fossem hábitos comuns, existem particularidades que fogem à minha própria realidade, principalmente no que tange a memória, as quais são elementos basilares das formas de construção de uma visão de mundo, dentro do que Cardoso de Oliveira chamara de *encontro etnográfico*¹⁰.

⁹ Ver PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida** – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.

¹⁰ Para o autor, este encontro ocorre quando os horizontes semânticos em confronto, de pesquisador e nativo, são abertos, criando um espaço partilhado pelos locutores em diálogo – formação de uma *fusão de horizontes*.

Finalmente, o ato da escrita, simultâneo ao ato de pensar, que pode estar propriamente voltado ao retorno do campo, em muito se assemelha ao que Magnani (1997) escreve sobre a importância do uso do caderno de campo. Ambos os autores utilizam Geertz para pensar a lógica das informações tomadas no *fieldwork* com a relação teórica pautada no ato da escrita. O controle dos dados do campo envolve-se em uma relação dialética com os pontos conceituais. Assim, o que Cardoso de Oliveira evidencia é que, diferente de uma tradução da *cultura nativa*, a escrita para o antropólogo mais está voltada à interpretação e, certamente, às diferentes formas de produção textual.

Viajei à Belém para realizar a pesquisa entre os meses de janeiro e março de 2018 e tive vários problemas em conseguir contato com alguma associação de moradores desse último, bem como também dependia de alguns mediadores para me inserir ao contato de um grupo de colaboradores para a pesquisa. Após a falta de sucesso em conseguir qualquer proximidade com alguma associação, recorri a um primo, morador do mesmo bairro, que indicou poder entrar em contato com antigos moradores da vila em que morava, para eu realizar a pesquisa. Infelizmente, por motivos que fugiam ao meu controle e vontade, não consegui realizar nenhuma incursão ao local.

Em compensação, consegui um material rico e interessantíssimo indo ao bairro do Guamá. Através de uma amiga de longas datas de minha mãe, e moradora do bairro desde criança, consegui o contato da Associação da Melhor Idade do Bairro do Guamá (AMI). Ela nos levou em um fim de tarde chuvoso até o local, na rua Barão de Igarapé-Miri, principal rua comercial do bairro. Entre residências, lanchonetes, açougues, mercados e padarias, todas construídas quase coladas umas às outras, uma casa com pintura branca e azul se destacava, com uma placa desgastada indicando que a AMI era ali.

Naquele momento havia apenas um professor de judô com três alunos no local. Apresentei-me e expliquei minha pesquisa e os motivos pelos quais havia preferido entrar em contato com uma associação de bairro, tanto para criar uma relação de confiança como uma sensação de familiaridade¹¹, já que minhas visitas passariam a ser constantes àquele espaço durante os próximos meses, caso me fosse permitido. Ele nos

¹¹ Atualmente, Belém é uma cidade extremamente violenta, com muitos assaltos e invasões (ou tentativas) à residências e estabelecimentos comerciais. Por, principalmente, este motivo, escolhi fazer o empreendimento etnográfico nas associações de bairro, para um resguardo tanto de mim, quanto dos colaboradores e mediadores.

informou, no entanto, que a responsável pela associação não se encontrava no momento e ligou para seu número, para que pudéssemos conversar um pouco. Expliquei novamente a pesquisa e meus objetivos e marcamos de nos encontrar no dia seguinte, uma terça feira, pela manhã.

No outro dia, cheguei ao local na hora estipulada, fui até a secretaria. A entrada está posicionada ao lado direito da casa, de onde se segue um longo corredor. A primeira porta à direita está a sala de judô. Adiante, há um grande espaço aberto com uma piscina no centro, onde são realizadas aulas de natação e hidroginástica. Ao lado deste espaço, há outro corredor que segue para o almoxarifado e a secretaria, onde me encontrei pessoalmente com a Renata, uma das responsáveis pela associação. Durante aquela manhã, ela me explicou como tudo ali funcionava, os tipos de aulas, professores e os projetos sociais empreendidos e buscados por eles frente à vereadores e deputados para o auxílio de famílias de classe baixa e em estado de miséria¹².

Ao fim da nossa conversa, voltei entusiasmado para meu local de estadia na cidade, na casa de minha mãe e foi combinado que eu poderia ir toda terça e quinta-feira, para conversar com as senhoras alunas das aulas de hidroginástica do professor Rogério. Apesar de acontecerem aulas voltadas às crianças e adolescentes do bairro, eu, para o meu foco de pesquisa, estive mais interessado em um público acima de cinquenta anos para conversar e colher histórias, medos e outras sensações, bem como a memória a respeito do bairro. Meu objetivo com eles era o de descobrir como, em suas mentes, o espaço do Guamá era e funcionava no momento de suas infâncias ou logo que chegaram para morar no local, percebendo em seus relatos transformações que o espaço sofreu ao longo dos anos. Também me interessava saber as modificações que as lendas e as histórias sofriam com o passar dos anos e de onde vinham as pessoas com quem eu conversava. Se haviam nascido em Belém, em outras cidades do estado do Pará, ou outro estado.

Com isso, passei a ir às terças e quintas à AMI para dialogar e criar vínculo com os participantes do lugar. Fui frustrado em algumas manhãs por causa da intensa chuva que caía, o que fazia com que poucas pessoas ou ninguém aparecesse para as aulas. Neste meio tempo também consegui conversar com o professor de hidroginástica,

¹² Além de ser o bairro mais populoso da capital paraense, segundo o censo do IBGE (2010), o Guamá possui cerca de 102 mil moradores (Governo do Estado do Pará) concentrando, em sua maioria, moradores de classe média baixa e baixa. Sobre isso, uma abordagem e desenvolvimento maior encontram-se no primeiro capítulo. Fonte: <<http://www.belem.pa.gov.br/segep/download/mapas/bairros/Guama.htm>>.

Rogério, que me concedeu uma entrevista a respeito de histórias que sua família vivenciou no bairro. Nas semanas que se sucederam dentre os meses de janeiro e fevereiro, obtive boas informações de muitos interlocutores e um detalhe interessante a ser percebido era a participação majoritária de senhoras nas aulas. Nesta associação, todas as interlocutoras, com exceção do professor, eram do sexo feminino. As conversas e entrevistas ocorriam de forma rápida. O professor já havia informado a todos de minha presença e objetivo ali e, durante a troca de turmas para as aulas, conseguia conversar com algumas dessas mulheres e descrever suas exposições em meu caderno de campo. Por causa do tempo, não tive disponibilidade de gravar as conversas, mas a apresentação das narrativas no caderno de campo, aliadas às minhas observações e sensações, também expostas naquele objeto, me permitiram outro tipo de análise a ser desenvolvida. A utilização do caderno de campo me possibilitou conversar e ouvir relatos de várias interlocutoras em um mesmo momento, o que não teria sido possível se estivesse de uso de um gravador. Sobre os usos do caderno, pode-se pensar o seguinte, como já apontara Magnani:

Na verdade soa meio deslocado, old-fashionable mesmo, falar em caderno – principalmente em tempos de Internet, cyberspace e sites; o pesquisador tem hoje à sua disposição, como instrumentos de trabalho, os versáteis, portáteis e potentes lap-tops ou notebooks equipados com moldem, ligados on-line a webs, isso sem falar nos já familiares e práticos gravadores, filmadoras, câmeras fotográficas. Nesse contexto, o caderno de campo mais parece um artefato jurássico, vestígio dos tempos heróicos da disciplina [antropológica] (MAGNANI, 1997, p. 9).

Contudo, ao mesmo tempo em que as novas tecnologias forneçam facilidades ao antropólogo em ação, o uso do caderno permite uma gama de possibilidades e, também, de facilidades que um notebook, por exemplo, não traria. Em primeiro lugar, imaginava que a utilização do computador em campo para a anotação das informações relevantes poderia causar um estranhamento sobre os interlocutores, me fazendo ser percebido mais como um repórter do que um antropólogo. Em segundo lugar, não me sentia seguro em levar em minha mochila um notebook pesado, sem contar que, em termos de logística, apenas complicaria as coisas – nesse ponto, o caderno parecia muito mais útil e fácil.

Apesar de, por vezes, o caderno possa parecer dar ao antropólogo em campo uma caracterização de iniciante, é preciso que se entenda que, diante da cultura do

“outro”, o antropólogo não passa de um aprendiz desajeitado (MAGNANI, 1997). Ao mesmo tempo em que estamos aprendendo sobre nossos interlocutores, podemos colocar no caderno nossas sensações e sentimentos sobre o momento – não a ponto de transformá-lo em um diário de campo – mesclando o que se consideraria como relevante na pesquisa com as impressões sobre o espaço e os indivíduos, coisa que o caderno possibilita por trazer uma familiaridade e um que de intimismo maior na relação com o pesquisador¹³ – fato que, talvez, não ocorresse caso estivesse com o uso de um notebook.

Ainda com Magnani (1997) como ponto de referência sobre este quesito, apego-me à sua relação entre o caderno de campo e os dois momentos de construção da prática etnográfica, caracterizados por Geertz¹⁴, *experience-near* e *experience-distant*. Para Magnani, o caderno de campos está em uma intersecção entre ambos os pontos:

Ao transcrever a experiência da imersão, corresponde a uma primeira elaboração, ainda vernacular, a ser retomada no momento da *experience-distant*. Quando já se está “aqui”. O caderno de campo fornece o contexto de “lá”; por outro lado, transporta de certa forma para “lá”, para o momento da *experience-near*, a bagagem adquirida e acumulada nos anos gastos “aqui”, isto é, na academia, entre os pares, no debate teórico (MAGNANI, 1997, p. 11).

Logo, o caderno funciona enquanto um instrumento prático da pesquisa, possibilitando transposições de momentos que auxiliam na construção da escrita a respeito do campo – o que, afirmo, deu certo com minha própria experiência¹⁵. No momento das idas ao campo e da pesquisa, as interlocutoras da AMI eram rápidas e sem muito tempo para desenvolver uma longa conversa com muitos detalhes, porém, as

¹³ Sobre isso, devo dizer, coloquei por diversas vezes como estava me sentindo no campo, impressões do espaço ao redor, relatos de medo, timidez, preguiça e otimismo. Quando chegava em casa, para colocar as informações do dia no notebook, acaba suprimindo essas partes por achá-las irrelevantes. Todavia, durante a escrita deste trabalho, percebo o quando aquelas informações todas do caderno não têm nada de irrelevantes e, pelo contrário, ao reler, consigo ter vários *insights* sobre o momento, permitindo-me adentrar em pontos e problematizar questões a partir disso.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. **Local Knowledge**. New York: Basic Books, 1983.

¹⁵ De início, tomando como base minha experiência enquanto historiador, acreditava não ser necessário o uso do caderno de campo e que o gravador de voz (no caso, o aplicativo de gravação de voz do meu celular) seria suficiente para a captação das informações. Eu não poderia estar mais enganado. Por sorte, ou por tentar seguir uma linha de um bom antropólogo em formação, levei o caderno comigo desde minhas primeiras incursões. É importante que se atente que o campo pode se mostrar traiçoeiro ao pesquisador em demasiada confiança. Dentre minhas idas à AMI, sem o caderno, não teria conseguido quase nenhuma informação, já que, com exceção do professor Rogério, todas as minhas outras interlocutoras conversavam comigo como se já estivéssemos em um bate papo de tempos e de forma rápida, da qual meu único recurso, naqueles momentos entre as aulas e trocas de roupas, era o uso do caderno.

informações fornecidas, bem como comentários em entrelinhas, entre risadas e outras, se mostraram preciosos na construção desta escrita.

A disponibilidade delas, assim como a vontade de me ajudar na pesquisa foi um ponto que me marcou e me animou para a continuidade das ações etnográficas. Nas manhãs em que chegava cedo à associação e ia conversar com a Renata na secretaria, muitas das senhoras participantes apareciam lá para resolver alguma pendência burocrática e, ao me verem sentado ali, perguntavam – animadas, posso afirmar – como andava minha pesquisa e se eu estava conseguindo boas histórias.

Figura 1: Aula de hidroginástica nas dependências da AMI.



Fonte: do acervo do autor.

Na segunda semana de fevereiro, poucos dias antes do carnaval, começava a ficar preocupado em não conseguir retorno sobre o contato com moradores da vila em

que meu primo morava, no Jurunas e me angustiava pensar que meu trabalho na AMI, apesar de estar me rendendo ótimos frutos, não seria suficiente para a pesquisa. Foi neste período que tanto a Renata quanto o Rogério me indicaram outra associação, um espaço cultural que ficava perto da AMI, chamado de Nossa Biblioteca. Eles me ensinaram o caminho e indicaram que eu procurasse por Marta, uma das responsáveis pelo ambiente. Despedimo-nos e fui até este novo local, à pé, em busca dela para uma conversa a respeito da pesquisa.

Andei um pouco pela rua Barão de Igarapé-Miri até uma outra menor, a travessa 25 de Junho. Entrei e fiquei observando as casas, muitas estreitas, mas de dois andares. À minha esquerda, um pequeno prédio de dois andares com portas de vidro chamou minha atenção. No segundo piso havia uma varanda com um painel apoiado indicando que ali era o Espaço Cultural Nossa Biblioteca.

Figura 2: Espaço Cultural Nossa Biblioteca.



Fonte: acervo do autor, Belém, Guamá, Travessa 25 de Junho¹⁶.

Tive uma grata surpresa ao entrar. A construção era longa e o primeiro piso se caracterizava como um saguão cujas paredes encontravam-se recheadas de estantes de livros. O mais interessante – pelo menos para mim, naquele momento – era que, além da quantidade de livros que o espaço dispunha, os assuntos eram extremamente variados. Desde livros catalogados com as disciplinas básicas – português, matemática,

¹⁶ Após orientações com a professora Francisca, entendi que eram necessárias fotografias das associações não só dos espaços internos, mas também externos.

ciências, história, geografia e artes – à literatura paraense, poesias, romances policiais, gastronomia e outros. Segui direto pelo espaço até uma pequena sala envidraçada e perguntei onde poderia encontrar a Marta. Ela estava lá e se identificou. Fiz o mesmo, me apresentando enquanto pesquisador e aluno do mestrado em Antropologia Social. Expliquei o tema da minha pesquisa e, felizmente, ela se mostrou interessada aceitar minha inserção e disponibilizar o espaço da associação para criar um contato e conversas com os participantes dali.

Após uma breve conversa, fui apresentado à Joana, contadora de histórias voluntária no local, – também conhecida pelas crianças que frequentam o espaço como a “Matintona” – que viria a ser minha mediadora e companheira nas entrevistas realizadas nas semanas seguintes. Ainda sobre o Espaço Cultural, a instituição funciona com o objetivo de transformar o Guamá em um bairro de leitores, aceitando doações de livros e objetos para as crianças que participam de um grupo de dança ali.

De acordo com a Joana e a Minéia, atuantes voluntárias no espaço, estão em atendimento direto 200 crianças e adolescentes (em oficinas de teatro, de dança, de música, de letramento, cooperativas mirins e círculo de leituras). Indiretamente, cerca de 800 pessoas são alcançadas, como familiares e amigos dos jovens que participam do local.

Ainda em diálogo com a Joana, percebi que uma garota se aproximou e adentrou no assunto de forma espontânea. Chamada Dália¹⁷, a menina disse que tinha sete anos e a Joana me colocou a par de sua situação: era uma das “alunas” mais assíduas da associação e seu objetivo, segundo me disse, era ser uma professora, como as do local. Outro fato que ainda me chamou muito a atenção foi sua admiração e vontade de ser uma Matinta Perera¹⁸. Antes, porém, gostaria de destacar um ponto. Cada vez que eu chegava a uma das associações e pedia pra conversar com alguém sobre histórias de visagens, a maioria das pessoas dizia que não conhecia direito, mas quando eu falava

¹⁷ Optei por trocar qualquer nome de crianças e adolescentes que colaboraram com o desenvolvimento desta pesquisa por serem menores de idade. Por isso, coloquei no lugar de seus nomes próprios, nomes de espécies de plantas.

¹⁸ O tema da Matinta Perera será abordado de forma mais densa nos capítulos que se seguem. Para o leitor que ainda não esteja inteirado sobre tal personagem, a Matinta Perera (também grafada como Matintaperera, Matita-Perê ou, simplesmente, Matinta) é um ser mitológico amazônico comumente descrito como uma mulher velha, maltrapilha e má, a qual sofre uma maldição que a faz se transformar em determinada noite da semana, geralmente às sextas-feiras de lua cheia, em um pássaro, morcego, gato ou em outro animal. No momento em que está transformada em animal, ela emite um grunhido que pode lembrar o som MA-TI-TA PE-RE-RA (VIEIRA, 2010). Também é dito que para que ela busca tabaco e, quando alguém oferece, o animal pára de perturbar a casa e, na manhã seguinte, uma mulher velha surge à porta à procura do fumo prometido (MONTEIRO, 2000).

em Matintas e Lobisomens, logo algumas histórias eram acionadas a partir da memória e o interesse na comunicação e na narração surgia.

A pequena Dália começou a brincar de pintar um livro que estava sobre a mesa onde eu conversava com a Joana e seu desejo de *ser como a Matinta* aguçava a minha curiosidade. Perguntei o porquê de tal vontade, já que, na maioria das histórias que eu tinha ouvido até então, este personagem era pintado como uma mulher velha, que solta agouros quando transformada em pássaro, assombrando ou fazendo visagem por vilas e pequenas localidades atrás de tabaco, tomadas por alguma maldição. Dália então me explicou que admirava a coragem da Matinta. Para ela, tal personagem era a personificação de uma mulher – nem debilitada, nem amaldiçoada – forte e corajosa, que não tinha medo de nada. A pequena garota também relatou um fato ocorrido com ela naquela mesma semana. Em uma determinada noite, ela precisou ir ao banheiro de sua casa e, ao entrar no local, sentiu medo do escuro e de ver alguma visagem por ali. Voltou correndo para o quarto e chorou porque lembrou que se ela fosse como a Matinta, não teria tido medo.

Essa expressão narrativa me pôs a pensar um longo tempo sobre a representação dos seres encantados e sobrenaturais para cada pessoa e relativizar os sentimentos exercidos sobre tais seres e personagens, como os chamo aqui, caracterizando mais um motivo para afastar a unicidade do medo enquanto sensação diante do sobrenatural.

Começamos a pesquisa no Espaço Cultural Nossa Biblioteca no início de fevereiro de 2018, pouco antes da semana de carnaval, indo até a manhã do dia 13 de março, data de meu retorno à UFRN. Minhas idas ao local ocorriam de uma à duas vezes por semana. Geralmente eu saía da AMI por volta das 10 horas da manhã e depois me dirigia à Nossa Biblioteca para a continuidade dos diálogos e da pesquisa. Ainda em conversa com a Joana e a Marta, ambas me apresentaram outra contadora de histórias voluntárias na associação, a Nemésia, com quem não tive muito contato ao longo dos dois meses, mas que também sempre demonstrou simpatia e boa vontade a respeito da pesquisa. Inclusive, durante uma conversa informal sobre alguns moradores que poderiam ser entrevistados, Nemésia nos contou que antigamente – em uma data imprecisa – antes dos igarapés que cortam parte do bairro serem aterrados ou poluídos, era comum que determinados trechos fossem cobertos de serragem e caroços de açaí – ela se lembrou deste fato pois, quando era criança, costumava brincar nesse locais com

os amigos – e, que naquela época, era dito que uma porca aparecia *pras bandas* de um desses igarapés¹⁹.

Quando chegava à esta última associação, enquanto esperava pela Joana, ficava tomando algumas notas das atividades que ocorriam no local. Pela manhã havia musicalização, que era realizada em uma sala por trás do saguão principal da biblioteca e a *contação* de histórias que acontecia na área principal. Esta atividade reunia um grupo de crianças e jovens, cerca de 10 ou 15. Um mediador adulto organizava-os em torno de mesas para ler algum livro ou conto de livro, ou a atividade consistia na produção de uma história. Embora algumas das sessões que vi versassem sobre lendas amazônicas, a temática, em geral, era livre e dependia do gosto e da vontade dos alunos no momento. Vale destaque uma sessão em que um escritor local, de Belém, se reuniu com as crianças e iniciou uma história, com um determinado personagem e, a partir de então, cada criança criava um trecho da história desse personagem até atingirem um desfecho que os satisfizessem.

As entrevistas foram realizadas de maneira aberta e semi-abertas, com um pequeno roteiro escrito por mim em meu caderno de campo à respeito da temática que eu queria abordar e ouvir nas narrações. Tive preferência em, ao me apresentar ou ser apresentado pela Joana às outras interlocutoras, apenas indicar o assunto o qual estava interessado e ouvir tudo o que tinham a me dizer. Por vezes, alguns interlocutores saíam do tema e eu continuava a ouvir a narrativa para não interromper a lógica de raciocínio do narrador. Porém, quando havia um longo afastamento da temática, eu tentava trazer o assunto de interesse da pesquisa novamente ao campo dos relatos na entrevista – tendo, felizmente, obtido sucesso nas tentativas em questão.

Sinto-me centrado, na pesquisa antropológica, em estudar o que Lévi-Strauss outrora chamou de “fenômeno humano”, a vida do homem em sociedade, que é dotado de uma linguagem articulada e tem sua vida social exercida em conjuntos institucionais que podem variar de um grupo para outro, mas com certas funções²⁰ regularmente garantidas (LÉVI-STRAUSS, 2012). Também, e principalmente, é preciso buscar pelas características da mentalidade, as quais acabam por revelar de uma forma mais

¹⁹ Além de um pássaro, segundo os relatos de moradores locais e de bibliografia regional a respeito do assunto, a Matinta Perera pode se transformar em outros animais, sendo o porco (ou porca) um dos mais comuns nas histórias que me foram narradas.

²⁰ Por essas funções, Lévi-Strauss entende a econômica, educativa, política e religiosa, as quais podem, por sua vez, ocorrer por procedimentos diferentes.

contudente, as visões de mundo, de crença, de espaço e de conhecimento sobre a sociedade e as formas.

Em suma, até o momento considero ter tido sorte com o grupo de interlocutores e colaboradores²¹ que tive contato, sempre dispostos e preocupados com o andamento da pesquisa e da escrita e, principalmente, ansiosos e interessados no resultado final do trabalho.

Estrutura do texto

A presente dissertação está dividida em três capítulos, onde propus trabalhar alguns aspectos que considero essenciais para a compreensão da relação do indivíduo com o espaço, a partir da crença e experiência com as lendas da região, no bairro do Guamá.

Trago, no primeiro capítulo, um pouco da história da cidade de Belém do Pará, focando no processo de urbanização que a cidade sofreu a partir dos anos 1960, de forma desenfreada e desorganizada, com pouca ou nenhuma atuação do poder público. Neste período, as áreas de periferia começam a tomar forma e se adensar e o molde do espaço ganha uma lógica específica formulada pelos moradores ali presentes. Discuto a noção de periferia, para que se compreenda que tal conceito está para além da simples ideia de um local onde parte da população de baixa renda mora. Aliado a isso, discorro sobre a história do bairro do Guamá juntamente com minha incursão etnográfica ao local, tomando notas a respeito da memória – e de quais formas ela auxilia na percepção da relação entre moradores e o espaço onde estão inseridos.

No segundo capítulo, adentro na discussão a respeito da ideia de mito, imaginário e das lendas amazônicas, focadas no personagem da Matinta Perera, analisando algumas das histórias narrada por alunas e professores da AMI, bem como do Espaço Cultural Nossa Biblioteca. Meu intuito é demonstrar de quais formas a eficácia (na crença) a partir do imaginário reflete nas práticas sociais, examinando, também, as relações entre as lendas, como parte constituinte do imaginário, e paisagem e as sensações evocadas a partir desses pontos, como o medo sobre determinados espaços, o medo da noite e o respeito sobre forças encantadas e desconhecidas.

Já no terceiro capítulo, percorri os caminhos que levam aos outros personagens e elementos locais que fazem parte do imaginário local a respeito do sobrenatural, como

²¹ Maiores informações sobre os interlocutores/colaboradores e mediadores da pesquisa encontram-se no anexo 1.

lobisomens, o boto e as propriedades encantadas de plantas. Para tal, uma viagem sobre as religiosidades locais também se fez necessária para a identificação de transformações de lendas aplicadas a um contexto de espaço urbano, onde o acesso às informações e ao conhecimento científico – comumente contrastado ao conhecimento tradicional e o imaginário local – ocorrem de forma mais facilitada. Foi realizada uma atividade com um grupo de adolescentes alunos das aulas de teatro que ocorrem no Espaço Cultural Nossa Biblioteca. É necessário perceber, também, as diferenças e transformações do medo e de outras relações frente ao sobrenatural no espaço urbano hoje e no espaço rural, o qual é muito experienciado pelos interlocutores em constantes viagens à trabalho, passeio ou para rever suas famílias.

CAPÍTULO 1

UMA VIAGEM AMAZÔNICA: DE BELÉM AO GUAMÁ

Mais recente avatar da figura filosófica do bom selvagem, a Amazônia encarna, no presente, mais do que qualquer outra região do planeta, esta aguda nostalgia que o mundo industrializado sente de um modo de vida em que o equilíbrio entre o homem e a natureza seria harmoniosamente preservado.

Phillipe Descola, Ecologia e Cosmologia, 1997.

Recuso-me a acreditar nas modificações ocasionadas pelos anos. Quero propositalmente ludibriar-me com a doce mentira de que os relógios pararam, em obediência à minha saudade. Não ligo às transformações impostas pelo progresso, e que talvez hajam desfigurado certos ângulos da paisagem belemense.

Não cogito do surto dinâmico que lá está a sacudir a pensativa metrópole de outras eras. Não me apercebo se Belém deixou de ser a alegre e fraternal comunhão humana do meu tempo, para se tornar uma tumultuosa e banal concentração desumana.

O que tenho diante de mim é a imagem subjetiva da cidade, é a imagem da sua alma: tão sutil, tão extasiante, tão imponderável.

Corrêa Pinto, Éden Tropical, 1968.

Neste capítulo, trago um panorama das transformações urbanas e estruturais ocorridas em Belém a partir dos anos 1960, devido aos Planos de Desenvolvimento Amazônico (PDAs), promovidos pelo Estado Nacional, os quais foram demasiadamente a causa para os constantes fluxos migratórios e êxodo rural, que culminaram em um inchaço populacional na capital do Pará. Desta forma, este contexto é importante para a compreensão da formação e composição do bairro do Guamá e de seus moradores. Em seguida, trago minha inserção ao campo entrelaçada com a história do próprio bairro, juntamente com os relatos de dona Júlia, autodenominada como moradora mais *velha* do local. Este capítulo demonstra que pontos como paisagem e memória relacionam-se fortemente com o espaço, moldando relações entre este último com os sujeitos.

1.1 História, estruturação urbana e periferização de Belém

Localizada na região nordeste do estado do Pará e às margens do encontro do rio Guamá com a Baía de Guajará, a cidade de Belém aparece como uma metrópole banhada por rios e cercada por ilhas e florestas.

É importante, no momento, uma pequena incursão sobre as formas de se pensar a ocupação e o desenvolvimento da região no período colonial para uma melhor

compreensão sobre a formação socioespacial da região. Segundo Edna Castro, a estratégia de ocupação da atual região Amazônica pela colonização portuguesa estava no estabelecimento de fortificações em lugares estratégicos, que demarcassem a presença dos portugueses na grande área da região norte. A ocupação ainda foi regulada por interesses econômicos,

o que pode ser visto nas ações do Estado colonial e em sua legislação, como também no modo de produção e de exploração da mão-de-obra praticada nos povoados das missões religiosas espalhadas no território do Grão-Pará e Maranhão, em sítios estratégicos, localizados na interseção entre os cursos d'água e a floresta. Esse misto de poder de conquista de um território e de organização dos interesses econômicos está presente na formação do modelo de povoamento no momento inaugural da colonização portuguesa na Amazônia, e perduraria depois de assentados os primeiros núcleos urbanos (CASTRO, 2009, p. 17).

Ainda segundo Castro, as cidades coloniais amazônicas possuem, em grande medida, essas duas manifestações tendo, com o seu surgimento, o seguimento do avanço da organização do “sistema extrativista, do transporte de mercadorias, do processo de catequese e da dominação de indígenas para o trabalho servil” (CASTRO, 2009, p. 17).

No século XIX, com a elevação da economia borracheira, a produção de mercadorias se estendeu por um território maior, possibilitando a abertura de novas fronteiras de povoamento. Como consequência, a função econômica da circulação de produção, a partir da rede urbana, é essencial para a compreensão da formação das cidades amazônicas e, entender as lógicas que permeiam a organização do território em espaços urbanos e rurais de produção, nesse momento, é tão fundamental quanto. A ascensão da borracha e da economia gerada a partir dela está diretamente ligada ao interesse do mercado exterior – que fez surgir vilas e povoados os quais deram origem às cidades – revigorando algumas cidades portuárias de maior importância política e econômica, como Belém e Manaus (CASTRO, 2009). Assim, “a borracha representa o momento mais importante da formação da rede urbana, ainda que incipiente, com o povoamento e a formação de cidades em função dos fluxos econômicos” (CASTRO, 2009, p. 18).

De acordo com Trindade Jr., a expansão da cidade de Belém acompanhou a orla fluvial e, em seguida, se interiorizou e se continentalizou, definindo os três primeiros

estágios do crescimento urbano: ribeirinho, da fundação da cidade até meados do século XVIII; de penetração ou interiorização, de meados do século XVIII até meados do século seguinte; e de continentalização, de meados do século XIX até os dias atuais (TRINDADE JR., 2016). Segue-se como importante apontar, ainda, que tal periodização, apenas descritiva e que leva o direcionamento da expansão urbana em exame,

torna-se ilustrativa no momento em que reflete a conformação urbana em diferentes momentos da história regional. A fase ribeirinha está relacionada às origens da cidade e à sua relação com suas principais vias de comunicação. A de penetração, reforça ainda este vínculo, posto que representa a expansão urbana de Belém para além da orla, mas no interior dessa faixa de terra semelhante a uma península (entre o rio Guamá e a Baía de Guajará) em que Belém está situada; traduz-se assim, como uma expansão por meio da qual ainda se confere significativa importância às proximidades das vias fluviais, procurando-se dela não distanciar. A fase de continentalização tem início num momento no qual foi também implantada a Estrada de Ferro de Bragança (EFB), ligando Belém às áreas de colonização agrícola do nordeste paraense, onde se estruturou a Zona Bragantina (TRINDADE JR., 2016, p. 22).

Além dessas periodizações, consideradas a partir de estudos do geógrafo Eidorfe Moreira, Trindade Júnior ainda propõe uma quarta fase, a de metropolização, tendo seu início nos anos 1960 e cuja consolidação ocorreu de forma mais intensa nas décadas seguintes, com a incorporação de cidades e vilas próximas a Belém, proporcionando a definição de uma malha urbana singular, mas fragmentada. Neste momento, a região amazônica passava por um forte crescimento econômico, por meio dos Planos de Desenvolvimento da Amazônia (PDAs), experimentando transformações sociais e materiais em decorrência de uma maior integração econômica com as regiões Nordeste, Sudeste e Centro-Oeste. A rodovia Belém-Brasília, em 1960, tornou-se um dos principais marcos deste processo, cujas consequências foram gravemente traduzidas no plano espacial da região (TRINDADE JR., 2016).

A espacialidade visual do ambiente que circunda a cidade por vezes não reflete a matéria urbana que a caracteriza, trazendo à vista uma cidade de contrastes. Enquanto que ruas e avenidas do centro urbano e de bairros de classe sócio-econômicas alta possuem devido calçamento, asfaltamento, saneamento e arborização, outros podem ser descritos com canais extremamente poluídos que cortam ruas, vias completamente

desarborizadas, aliados à atual falta de cuidado e estrutura de alguns dos logradouros verdes da cidade, como as praças – com exceção das praças Batista Campos e da República, cartões-postais da cidade e localizadas em bairros nobres da capital, que mantêm uma constância do nível de cuidado pela prefeitura, as outras praças acabam por não receber devida atenção, marcando um claro processo de desleixo do poder público e, também, de parte da população, bem como agravam a disposição de ociosidade de locais que poderiam estar servindo como espaços de lazer e qualidade de vida.

Durante a segunda metade do século XX, a quantidade de pessoas fixadas em Belém ultrapassou a faixa de um milhão de habitantes. Em quarenta anos, a população mais que dobrou. Em um processo ao qual Trindade Jr. denomina de metropolização, a maior parte desta população estava concentrada em áreas centrais da cidade, porém às bordas do centro financeiramente nobre da capital. Eram espaços sem serviços básicos de infraestrutura ou qualidade ambiental, ao que se convencionou a alcunha, regionalmente, de baixadas²².

O intenso crescimento da população de Belém e, também da própria região Amazônica a partir dos anos 1950 insere-se nas políticas de integração desta região ao espaço econômico (inter) nacional que, por sua vez, começou a ter um ávido implante sobre o país no final da década seguinte, pelo Estado Nacional. A implantação do que foi chamado de “valorização estratégica” por Moraes e da Costa (1984), que nada mais é que a inserção de condições infraestruturais para a extração e exploração do meio ambiente, fez com que projetos florestais, hídricos, minerais, pecuários ou agro-industriais fossem essenciais para a formação dos núcleos urbanos da Amazônia (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006). Em consequência, o crescimento populacional da região na segunda metade do último século nada mais é que um reflexo de uma política pública de desenvolvimento das fronteiras, a qual não abarcava a realidade social populacional da época²³.

²² Esta é uma denominação decorrente das condições topográficas originais de certas frações da área urbana de Belém, correspondentes ao nível de planície de inundação, alagadas ou sujeitas a inundações durante determinadas épocas do ano, fosse por causa das fortes e constantes chuvas por pelo fenômeno da maré alta, e que chegavam a compor cerca de 40% do sítio urbano, corresponde hoje à área mais adensada deste (TRINDADE JR., 2016). Sobre a população, “um atributo desses espaços é que eles [os moradores] passaram a desfrutar, no contexto metropolitano, de uma localização privilegiada, relativamente próxima ao núcleo central da metrópole” (TRINDADE JR, 2016, p. 25).

²³ As zonas urbanas, como locais de circulação de mão-de-obra, bens e serviços e centro das esferas de administração pública, funcionavam como o motor central da reordenação social e econômica daquela região (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006). Assim, não é difícil entender a importância que as

Belém torna-se, assim, uma cidade de contrastes. Contrastes estes que existem a partir de um processo não linear, marcado por construções e desconstruções, estruturas, continuidades e descontinuidades e diversos momentos de rupturas na lógica de desenvolvimento. Logo, Belém e sua urbanização, enquanto fruto desse processo ao qual Trindade Jr. entende por metropolização, apresenta uma forma enérgica “posto que acompanhou o movimento histórico de seu conteúdo, que lhe dá vida e sentido, e por isso, está sujeita a um marcante processo de reestruturação” (TRINDADE JR., 2016, p. 24). Para tanto, um ponto importante a ser percebido e uma análise das relações de debates entre a sociedade e a espacialidade em que ela está inserida, o que será desenvolvido mais adiante.

Não é possível dissociar o processo de urbanização da cidade de Belém ao contexto nacional, sendo necessário integrá-lo às transformações socioeconômicas do momento que ocorrem a partir da globalização e de uma “reestruturação socioprodutiva”, as quais decompõem a idealização do capitalismo industrial sobre pontos como progresso material e urbanização ou economia e território (RIBEIRO, 2007). Isso nos leva ao ponto de reflexão sobre a organização socioterritorial das cidades brasileiras, em um momento de articulação entre o campo (o interior) e as capitais e metrópoles que cresciam de forma desordenada, em busca de progresso – principalmente por meio da industrialização que, desde o final do século XIX, iniciou um processo de inchaço populacional nas capitais do Brasil.

A industrialização aparece como elemento constituinte de um novo processo de acumulação de capital na sociedade brasileira, no qual os modelos econômicos que derivam desse processo apresentam consequências na urbanização. Essa urbanização acompanha a industrialização, tornando eficaz o surgimento de outro regime de acumulação: o do capital industrial. Tomando-se, então, como base alguns dados do século XX, a Amazônia pode ser vista como uma região urbanizada. Nos anos 1940, as taxas de urbanização da região (distante do centro do país) estava em 27,7%. A partir dos anos 1970, uma diferença expressiva nos indicadores demográficos demonstrava que 45,1% da população vivia em áreas urbanas, passando para 51,7% na década seguinte e atingindo 69,87% nos anos 2000 (CASTRO, 2009).

O Estado foi o principal ator na definição das estratégias de intervenção no território amazônico após os anos 1950. No momento, no Brasil, vigorava a lógica

capitais receberam nesse período, seja em termos políticos ou econômicos, para o pretense desenvolvimento e progresso de um espaço, até então, tido como isolado do resto do país.

desenvolvimentista e nacionalista e, ideias presentes desde o segundo governo Vargas, tomam corpo na presidência de Kubitschek para o avanço das fronteiras (CASTRO, 2009). Exemplo maior disso é a projeção e construção da rodovia Belém-Brasília.

O avanço sobre os espaços amazônicos é tido fruto da presença pública, como já pontuado, com a formulação de projetos intervencionistas e desenvolvimentistas, sob a lógica da modernização, os quais resultaram na abertura de fronteiras no norte do Mato Grosso, Rondônia e Pará, entre os anos 1970 e 80. A construção da Belém-Brasília abriu mercados de terras e recursos, incentivando fluxos migrantes para regiões do estado do Pará. Os fluxos migratórios também precisam ser entendidos sob outras óticas, tais quais:

A materialização da fronteira com novas oportunidades de mercado e de trabalho; transformação do espaço urbano com o crescimento das cidades que já estavam estabelecidas e o surgimento de outras novas; estímulo a migrações de outras regiões com tensões sociais no campo; transferência para a fronteira amazônica dos problemas resultantes das contradições da relação capital-trabalho vividas localmente, como desigualdade social, pobreza e exclusão da terra (CASTRO, 2009, p. 22).

As fronteiras são transformadas a partir da intervenção do poder público que permitem a observação da valorização do planejamento estatal a partir dos Planos de Desenvolvimento da Amazônia.

Neste campo, como apontam Mitschein, Chaves e Miranda (2006), os idealizadores dessas políticas designaram este modelo de desenvolvimento como Modelo de Crescimento Desequilibrado Corrigido. Em primeiro lugar, era desequilibrado por “favorecer setores dos quais se esperava vantagens comparativas no âmbito nacional e internacional (mineral, madeireiro, pecuário, pesqueiro empresarial, eletrotérmico e eletrolítico)” (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 17). Em segundo, era corrigido porque “previa intervenções por parte do Estado para superar as distorções intra-estruturais e socioeconômicas, que o incentivo aos setores selecionados trazia, necessariamente, em seu bojo” (Ibid. p. 17).

Certamente, a intenção dos idealizadores não se concretizou por causa de uma série de motivos. A crise da dívida externa, limitadas taxas de crescimento econômico pós-1970, os encargos de crescimento da dívida interna “e, certamente, e redefinição de funções e do tamanho do estado, contribuíram para que esse poder de fogo minguasse

de maneira expressiva” (Ibid. p. 18). Assim, em decorrência dessas situações, as disputas por recursos públicos disponíveis começam a se acirrar.

Ponto importante a ser percebido é que o espaço urbano na fronteira do país não deve ser entendido apenas à luz dos (ou falta de) planejamentos públicos, mas de uma recriação social, das relações que se constroem, se consolidam e se transformam por gerações, as quais acabam por serem envoltas num projeto de alterações do desenvolvimento regional (CASTRO, 2009). Deste modo, pode-se observar que:

Em menos de 50 anos, sob o impulso da industrialização e da desruralização produtiva do campo, o Brasil transformou-se em grande território articulado por um complexo sistema urbano-metropolitano. Ele concentra hoje cerca de 80% da população vivendo em cidades – fato com poucos paralelos na história mundial – muito embora desigualmente distribuídos no território, expressando as marcas territoriais conformadas pelas forças da urbanização dependente (RAMOS, 2006, p. 25).

Por vezes, quando estamos imbricados em descrições políticas e econômicas sobre as modificações espaciais, acabamos por deixar em segundo plano o campo social de relações (intra e inter) pessoais e suas conseqüentes implicações sobre o mesmo espaço em transformação, seja de forma material, seja com as práticas do cotidiano que trazem uma manutenção da tradição do que era feito, com devidas variações para a aplicação do espaço, seja através da mentalidade.

Uma vez que o poder de intervenção Estatal encontrava-se fragilizado, o desequilíbrio socioeconômico na região amazônica é intensificado, trazendo às realidades locais a possibilidade do êxodo rural. É a partir de então que se observa o maior crescimento caótico das zonas urbanas na Amazônia em um período tão curto. Por conseguinte, o aumento populacional nada mais é do que um efeito da falta de planejamento efetivo de uma política desenvolvimentista que não dispunha de meios técnicos e financeiros, ou mesmo interesse nos problemas e dificuldades locais relativos à população – provocando, assim, um grande desequilíbrio populacional na região, sem possibilidades práticas, no momento, para a correção de um problema que apenas começava a se agravar (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006).

Levando-se em consideração, ainda, as mudanças ocorridas sobre os aspectos socioeconômicos da região amazônica, Edna Castro (2009) aponta um destaque para três dimensões dessas mudanças: as dinâmicas políticas do povoamento na fronteira,

com desmembramento de municípios e obtenção de cargos públicos, com participação das elites; surgimento de um padrão de empreendimentos; concentração da terra e aumento do mercado de trabalho, sob um viés econômico; e projetos de desenvolvimento região que fazem custo ao meio ambiente²⁴.

Finalmente, para que haja o encontro das lógicas que estruturam essas cidades nas fronteiras, é necessário o percurso sobre as condições sociais dos fluxos migratórios, dos lugares de origem das famílias, de valores culturais por eles carregados, das representações sociais, do capital social e simbólico investidos nos novos modos de vida e nas relações de poder (CASTRO, 2009). Em base, as representações sociais abarcam uma gama de atividades práticas e mentais que demonstram informações sobre o desenvolvimento do indivíduo em sociedade, suas crenças, seus ritos, seus mitos. Assim, a análise de tais representações é não só relevante, como elementar para a compreensão das relações do indivíduo com o espaço e da influência que este espaço causa nas relações entre os indivíduos e em suas formas de pensar, crer e agir.

Estreitando o foco para a cidade de Belém, o momento mais dramático do crescimento demográfico da capital ocorre entre os anos 1960 e 1980, quando a população residente passou de 399 mil habitantes para quase um milhão e, como consequência, os bairros periféricos da cidade crescem de forma expressiva (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006). Em uma pesquisa realizada pelos autores sobre condições de sobrevivência e as formas de organização social da mão-de-obra marginalizada na periferia urbana de Belém, destacaram-se os seguintes resultados: (1) os moradores entrevistados procediam, majoritariamente, de microrregiões vizinhas (Bragantina, Baixo Tocantins, Salgado, Campos de Marajó, Guajarina, Tomé-Açu etc.) como migrantes paraenses de origem rural (64,2%); (2) os principais motivos dessas

²⁴ A discussão sobre a dinâmica de migrações e transformações no espaço urbano da região amazônica durante a segunda metade do século XX torna-se importante, na presente pesquisa, para a compreensão das transformações que a cidade de Belém passou durante esse período, bem como seu inchaço populacional e a posterior discussão e relação da memória de moradores do bairro do Guamá sobre o espaço em que estavam inseridos e suas posteriores modificações (sociais, econômicas e estruturais). Também aponto como importante para entender a origem familiar dos colaboradores da pesquisa e a tentativa de manutenção de práticas sócio-culturais através dos fluxos migratórios e em diferentes espaços, assim como a percepção da relação com o espaço de fixação e a paisagem visualizada. Assim sendo, ainda é importante frisar que a dinâmica desenvolvimentista da região norte não se limitou aos dados apresentados e discutidos até o momento e não se restringem aos núcleos urbanos. Como afirma Castro, “a fronteira é um espaço e construção, em movimento, transformado ao longo dos anos. É um espaço de produção social pelos grupos que chegam e que participam da construção concomitante do mundo rural e do espaço urbano, quer estejam envolvidos no trabalho agrícola [...], quer trabalhem no garimpo ou tenham outras formas de trabalho” (CASTRO, 2009, p. 23). Para mais informações, ver: CASTRO, Edna (org.). **Cidades na Floresta**. São Paulo: Annablume, 2009.

migrações, segundo os próprios entrevistados, eram a procura de trabalho, carências de serviços de infraestrutura básicos no lugar de origem, o desejo de encontrar melhores condições de vida e a necessidade de acompanhar familiares que já haviam deixado o local de origem por essas razões (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006).

As formas que essas pessoas encontraram para conseguir, de algum modo, alcançar um melhor objetivo de vida para si e seus familiares, acabaram sendo os percursos do ambiente original para outro, onde, acreditava-se, traria as melhores oportunidades econômicas, haja vista o incentivo financeiro sobre indústrias que se estabeleciam nas grandes cidades.

Com isso, não só havia um fluxo de pessoas, como de ideias, valores e mentalidades, como os autores demonstram:

O maciço crescimento da periferia de Belém, entre 1960 e 1980, foi alimentado, em grande parte, por migrantes do Interior que estavam se adaptando, a duras penas, aos desafios que a sobrevivência no contexto urbano representava para as camadas sociais de baixa renda. Mas traziam em sua bagagem normas e valores de seus lugares de origem, que dizem respeito à unidade e hierarquia familiares e à convivência pacífica e ajuda mútua entre vizinhos. Cabe destacar que não mencionavam a violência como problema maior do seu cotidiano (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 14).

A respeito desses fluxos e circulação de ideias, um ponto passível de reflexão é o que Heitor Frúgoli Jr. entende pela figura do *citadino*, os quais não devem ser meramente classificados enquanto transeuntes ou confundidos enquanto cidadãos. Para ele, essa figura se desloca entre territórios, ocupa os espaços urbanos e organiza relações sociais, sejam de aproximação ou distanciamento com outros cidadãos (FRÚGOLI JR., 2007) a fim de moldar e (re)formular as relações sociais, enquanto constructos humanos, às espacialidades da cidade.

O desenfreado desequilíbrio econômico que tomou conta dos pequenos municípios e cidades do interior do estado do Pará tornava necessária a busca por novas formas e espaços de investimento e fixação. À exemplo desta crise:

Tanto a precariedade da infra-estrutura social (saneamento básico, atendimento médico-hospitalar e as condições de educação) bem como a crise do modo de (re)produção agroextrativista nas mencionadas microrregiões, proporcionada por fatores como a

concentração fundiária, a expansão da pecuária e de culturas não-tradicionais e o atendimento insuficiente da agricultura familiar pela extensão e pelos créditos rurais, fizeram com que crescentes setores da população rural procurassem alternativas de sobrevivência nos núcleos urbanos mais próximos, e/ou Belém.

Ou seja: a explosiva evolução populacional de Belém entre 1960 e 1980 traduz, em boa parte, os problemas socioeconômicos e suas microrregiões vizinhas que, diga-se de passagem, em 2003, ainda abrigavam 90% dos trinta municípios paraenses com os menores PIBs per capita (SEPOF 2005) (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 19).

O processo de transição de pessoas entre espaços distintos, especificamente de áreas rurais para a cidade grande implica, além das transformações das práticas sociais (e a tentativa de manutenção de outras), na configuração da própria cidade. No caso de Belém, enquanto uma metrópole amazônica, Trindade Jr. aponta que a configuração urbana representa uma modificação da forma espacial da cidade ribeirinha (que é relacionada aos elementos de dominação da natureza, como os rios e a floresta), bem como a “desestruturação de relações, de modos de vida, de hábitos e [...] de conteúdos sociais marcados por temporalidades específicas” (TRINDADE JR., 2016, p. 24). Para isso, o autor recorre à Yara Vicentini (1994), em estudo sobre a relação entre História e cidade na região amazônica, afim de salientar que para que se compreenda e a formação do espaço urbano nessa região, é preciso se que busque também entender que os elementos do meio ambiente exercem influências no processo da estruturação urbana²⁵.

Concordo que a percepção e inserção dos elementos da natureza sejam essenciais para a compreensão da formulação urbana de uma cidade amazônica, especialmente no caso de Belém, cercada por rios, cortada por igarapés e rodeada por áreas de mata. Contudo, não creio que as relações e/ou práticas sociais fiquem desestruturadas. Acredito que possam, sim, sofrer descontinuidades e rupturas, mas a tentativa de manutenção, através da própria relação com o espaço, impede que o conjunto maior seja desestruturado, como pretendo demonstrar no terceiro capítulo.

As décadas de 1960 à 1980 aplicaram sobre Belém uma demanda, também, segundo Mitschein, Chaves e Miranda, por emprego, ocupação e renda, sobrecarregando a economia local. O setor secundário teve sua participação na

²⁵ Ver VICENTINI, Yara. **Cidade e História na Amazônia**. 1994. 268 f. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano) – Faculdade de Arquitetura e URBANISMO, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

População Economicamente Ativa praticamente triplicava e o terciário englobava a maior parte da mão-de-obra. Durante esse crescimento demográfico desordenado, houve também um aumento nas taxas de trabalhos informais (que acompanhavam salários baixos). Segundo os autores, ainda em 1984, mais de 50% das pessoas ocupadas por rendimentos trabalhistas “não possuíam carteira assinada ou trabalhavam por conta própria” (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006, p. 21).

Como consequência há um aumento sobre a desigualdade social que reflete sobre a distribuição espacial da população que chegava à Belém. Essas pessoas passam a se concentrar nos bairros tidos como periféricos ou em áreas de baixadas cujas condições de infraestrutura e de outros serviços básicos eram praticamente inexistentes.

Não houve planejamento da oferta de serviços para essa parcela da população, nem sobre o espaço enquanto estava sendo ocupado e ordenado por essas pessoas. Após um período de fixação e estabelecimento sobre tais áreas, os serviços começaram a ser, de forma lenta e precária, oferecidos a partir da própria pressão popular (MITSCHHEIN, CHAVES e MIRANDA, 2006).

Durante as últimas décadas do século XX até o momento, a população de classe baixa passa, também, a ocupar espaços periféricos distantes, como o de municípios vizinhos, desenvolvendo, assim as áreas de região metropolitana e de conurbação entre espaços que, antes, eram considerados rurais. Já as áreas do centro da cidade passam a configurar uma outra paisagem, a dos arranha-céus, a qual, nas palavras de Trindade Jr. é a identidade expressiva do processo de metropolização, definindo de forma simbólica, uma barreira física e social no espaço urbano da capital (TRINDADE JR., 2016).

Assim, os espaços de assentamento²⁶ de baixa renda atuais afastam-se das baixadas, mais próximas ao centro, o que caracteriza outro momento do processo de metropolização e periferização, que remodela a forma espacial da cidade (TRINDADE JR., 2016) – processo este que não é foco da presente pesquisa.

²⁶ Para o autor, os espaços de assentamento representam “práticas regularizadas, ou não, do ponto de vista jurídico, explícita ou implicitamente orientadas, que viabilizam o acesso da população de baixa renda à terra urbana para fins residenciais. Incluem-se aqui as ocupações urbanas, frequentemente chamadas de ‘invasões’, os conjuntos habitacionais produzidos sob iniciativa direta do Estado ou da iniciativa privada e os condomínios residenciais populares, de iniciativa de empresas imobiliárias. Muitos desses assentamentos incluem não só as classes populares no sentido estrito do termo, como também frações da classe média empobrecida, que são obrigadas a morar em habitações de qualidade inferior e/ou em espaços de localização relativamente desfavorável. A expressão assentamentos busca mostrar que essas práticas mencionadas não se colocam de maneira espontânea, mas induzidas pela lógica capitalista que preside a localização das classes sociais e de suas frações no espaço metropolitano” (TRINDADE JR., 2016, p.25).

O processo de estrutura do espaço urbano torna possível a criação de uma nova espacialidade, a qual evoca em sua construção elementos da paisagem, das práticas sociais e de necessidades econômicas da população que lá passa a residir.

Em resumo, é possível destacar alguns pontos sistemáticos sobre a configuração urbana de Belém no século passado: aumento populacional devido à retração nas áreas extrativistas; forte segregação socioespacial: criação de vilas e passagens nas áreas mais altas pela classe média de baixo poder aquisitivo, investimentos urbanos direcionados para os bairros do Comércio e Nazaré, embrião da verticalização na área central, início da ocupação sistemática das baixadas (anos 1920 – 1960); forte êxodo rural, devido à expansão da fronteira econômica no interior, provocando um crescimento do baixo terciário; carência e problemas de habitação, infraestrutura e serviços urbanos, obras de drenagem, saneamento e urbanização em baixadas centralmente localizadas e associadas a programas de remanejamento populacional (TRINDADE JR., 2016).

O que caracteriza, de maneira expressiva, o acelerado crescimento demográfico dos centros urbanos nos países em desenvolvimento, de acordo com Mitschein, Chaves e Miranda, “são tendências de destruição ambiental, de favelização do espaço e de informalização do trabalho. Essas, por sua vez, convergem, de maneira expressiva, no uso da violência enquanto recurso que interrompe os processos de reciprocidade entre os homens” (2006, p. 9).

Ainda, de acordo com Trindade Jr., a periferação da capital a partir dos anos 1960 auxiliou na formação de um tipo de forma urbana confinada, uma vez que as baixadas, centralmente localizadas (pela proximidade ao centro da cidade), passaram a incrementar o espaço urbano de Belém. Por essa razão, tais áreas tornaram-se focos políticos de atuação de movimentos populares urbanos.

Com isso, percebe-se uma implicação em transformações no cotidiano da sociedade, de famílias e indivíduos, com bases em uma reestruturação e reorganização do ambiente sócio-espacial.

As áreas de baixada acabaram por fazer parte de uma estratégia de sobrevivência proporcionada pelo inchaço populacional que a cidade passava e a busca por esses territórios ocorria, em grande parte, pela proximidade com as áreas valorizadas do centro. Como consequência, houve um processo de favelização acelerado²⁷.

²⁷ A apropriação e posse dos terrenos das baixadas não ocorreu de forma pacífica entre famílias e grupos que se auto-nominavam proprietários e os novos ocupantes, os quais principalmente atuaram na produção do espaço nas baixadas para os fins urbanos (TRINDADE JR., 2016).

Note-se que, até então, tenho tratado as áreas de baixadas como periferia e discorrendo sobre seu processo de formação como *periferização*. Mais do que utilizar termos e noções bibliográficas, ou até mesmo naturalizar conceitos que acabam por se tornar populares e comuns dentre indivíduos em assuntos sobre determinadas áreas ou bairros da cidade, é preciso problematizar e seguir um caminho analítico que proponha certa explicação pelo uso e escolha do termo.

Tomando como base principal a ideia de esta *periferização* é uma dinâmica que indica em primazia a espacialidade e a condição social de agente que produzem e reproduzem o processo urbano, Trindade Jr, ao se aproximar da perspectiva de Rosa Moura e Clovis Ultramari – os quais entendem que a noção de periferia não está apenas ligada ao necessário afastamento geográfico de um espaço do centro histórico ou financeiro de uma cidade, mas, principalmente, às condições sociais dos indivíduos que vivem nesses dois espaços –, demonstra:

Periferia é o espaço produzido socialmente, onde se reproduz a força de trabalho de baixo poder aquisitivo, definindo ambientes segregados no conjunto do espaço urbano. [...] Tendo em vista o referencial teórico da produção do espaço, a noção de periferia vincula necessariamente os processos sociais às suas respectivas espacialidades, em especial à segregação socioespacial das frações sociais de baixa renda no espaço urbano (TRINDADE JR. 2016, p. 117).

Da mesma forma que é pertinente frisar a pouca importância do necessário afastamento e distância deste centro urbano, também é indispensável entender que a noção de área periférica não indica um espaço estático e fechado. Ao contrário, principalmente após uma série de transformações estruturais da rede urbana, o que é observado como periferia também funciona como espaços de investimentos que visam um determinado público, o que traz um fluxo de pessoas e encontros que transcendem a ideia de que tal espaço é apenas vivido e experimentado por tais pessoas.

Ainda, o sentido do termo para Trindade Jr. relaciona-se ao processo de segregação socioespacial das frações sociais de baixa renda do ambiente urbano, sendo, então “uma dinâmica que expressa a espacialidade e a condição social desses agentes, independentemente da localização (próximo/distante) em relação ao núcleo central da cidade” (TRINDADE JR., 2016, p.27).

Em um artigo sobre a análise das situações periféricas na cidade sob o olhar antropológico, Hita e Gledhill atentam para a percepção do *ethos* etnográfico, bem

como a heterogeneidade das situações periféricas urbanas e dos modos de viver das populações pobres dentro da estrutura urbana. Para tanto, é necessária a consideração das situações históricas em construção e transformação do espaço periférico e uma reflexão analítica sobre as especificidades de espaços de favelas, justamente para que haja um contraponto sobre a ideia reducionista de que a periferia é apenas um espaço segregado da cidade (HITA e GLEDHILL, 2010).

Assim sendo, é preciso que estejamos atentos às formas de carga cultural dos indivíduos, percebendo suas crenças, medos e histórias de vida para compreendermos, em certa medida, as atualizações que determinados símbolos e signos denotam à mente e, conseqüentemente, ao espaço. Logo, a partir de tal análise, podemos incidir sobre as relações dos indivíduos sobre e com o espaço em que está fixado – entendo que, ao mesmo tempo em que o indivíduo denota significados e tem a capacidade de transformar o espaço, este último também causa influências e sensações sobre o indivíduo, moldando uma intensa e constante rede de ciclos dialógicos.

Já em artigo feito a partir de etnografias realizadas na cidade de São Paulo nos anos 2000, com o intuito de averiguar sentidos políticos e teórico-analíticos impostos por décadas de transformações na dinâmica social das periferias urbanas brasileiras, Gabriel de Santis Feltran (2010) ressalta dois pontos de significação da periferia: uma voltada ao senso comum; outra determinada pela perspectiva da pesquisa *in loco* por um etnógrafo, discorrendo sobre discursos e práticas observadas em campo. O autor desenvolve:

O primeiro ponto está centrado na dimensão descritiva e acusatória, inserindo a periferia numa categoria de parte da realidade social, associando população e território a um conjunto de significados valorativos: lugares subalternos, “submundo”, mistura de trabalhadores pobres e bandidos. Estereótipos reforçados no cotidiano das cidades, que mais produzem sujeição que subjetivação. Para a perspectiva etnográfica, a visão estereotipada da periferia é importante de ser considerada, já que no campo das práticas sociais “não há uma clivagem bipolar, mas um conjunto de relações intensas entre periferias e outros mundos sociais públicos” (FELTRAN, 2010, p. 572).

Sendo assim, a etnografia permite transformar o “estatuto das matrizes discursivas”, situando-as em seus contextos de locução, desnaturalizando critérios que cristalizam juízos de valor. Para o campo etnográfico, a alteridade (e a forma como ela é marcada) se torna duplamente importante: “A categoria periferia recorta um conjunto

diferente de uma dinâmica social mais ampla, produzindo, nesta categoria, um recorte específico. A diferença produzida é qualificada pelos agentes que a utilizam. Daí o interesse do etnógrafo na marcação dessas diferenças” (FELTRAN, 2010, p. 574).

A relevância da perspectiva etnográfica também se encontra na observação do ambiente espacial e na estrutura formacional deste ambiente, no âmbito da percepção das unidades de comércio e serviço que interligam as atividades que um bairro tido como periférico apresenta. Tal observação auxilia, pelo menos nas discussões em ciências humanas, a desconstrução da ideia de periferia em senso comum, onde tal território seja necessariamente de segregação dos níveis de infraestrutura urbana. Isso não significa que essas áreas estejam apresentando excelentes espaços para a qualidade de vida ou atuem em oposição direta ao senso comum produzido sobre si. Todavia, o olhar etnográfico estabelece uma descrição analítica a respeito das complexidades que envolvem essas áreas, podendo pôr em cheque, continuamente, a própria noção de periferia – que, assim como as práticas socioculturais, está em constante transformação: na infraestrutura, na qualidade de vida, nas práticas sociais, nas ações de credence religiosa e nas atividades do cotidiano.

A violência, quando associada ao tráfico de drogas e de armas nas periferias acaba por estimular a insistência perceptiva generalizante de que os territórios ocupados por trabalhadores ou pessoas desempregadas, todos de baixa renda, formas segregação social e repleta de estigmas. Sendo assim, esses espaços não escapam à reprodução social da imagem de fonte de desordem urbana, reforçando práticas discriminatórias sobre favelas e comunidades e outros espaços periféricos. A concepção estigma negativo passa a vigorar não só sobre o espaço, como para seus habitantes (RIBEIRO, 2007).

Pontos como a importância do parentesco nas relações de conflito e aliança em sociedade servem para ponderar a respeito dos contextos de pobreza que são distintos entre si. É importante que se pense sobre os indivíduos que compõem e frequentam os espaços periféricos e se pergunte sob quais contextos se inserem suas práticas. Durante as pesquisas realizadas em comunidades de periferia de Salvador, na Bahia, Hita e Gledhill focaram suas análises na experiência subjetiva de ser pobre, a qual, de forma alguma, pode ser considerada homogênea. Com isso, os autores ponderam pela consideração de como cada condição externa às comunidades e as histórias de formação dos indivíduos em sociedade se intercalam com a organização do espaço. Dessa maneira, é possível desconstruir a noção de marginalidade generalizada sobre a periferia

– espaços de violência, de onde os bandidos “saem” para agredir a estrutura social do espaço público (HITA e GLEDHILL, 2010).

Torna-se preciso repensar as condições para uma etnografia da memória entre moradores do bairro. Etnografia esta que busque indicar as relações anteriormente existentes com o espaço em questão e suas transformações até o momento atual, levando em conta a crença e o que mudou na mentalidade sobre este ponto, *de lá pra cá*.

O fluxo intra-urbano aplica a fluidez e a locomoção dos indivíduos por todos os espaços que a cidade oferece. É certo de que tal afirmação não se propõe generalizante, mas intenta mostrar que, apesar de estarmos aqui entendendo a periferia enquanto uma espacialidade construída e experimentada pela força de trabalho e vivência de pessoas de baixa renda econômica, essas pessoas também estão freqüentando outros espaços e, levando e trazendo consigo, informações sobre as diferentes experiências que vivem na rede urbana. Isso, por sua vez, aplica possibilidades para a reestruturação do espaço físico e das práticas socioculturais dos indivíduos e suas redes de parentesco e sociabilidades.

Tanto já foi falado sobre espaços e lugares, mas até o momento ainda não houve o aprofundamento de uma discussão mais aprofundada sobre tal questão. Em primeiro plano, apesar dos termos *espaço* e *lugar* indicarem experiências comuns, é preciso entender que não designam a mesma coisa. De acordo com a perspectiva de Yi-Fu Tuan, mesmo que no campo experiencial, o espaço e o lugar sejam comumente confundidos, o espaço é uma noção mais abstrata que, ao receber significados e valores, torna-se um lugar e uma ideia não pode ser definida sem a outra. Por ser abstrato, o espaço denota movimentação e transformação, enquanto o lugar apresenta uma atmosfera e pausa, pondo em equilíbrio as informações denotadas ao espaço (TUAN, 2013).

A atuação de conhecimentos, sentidos e sentimentos sobre o espaço ocorre a partir da perspectiva experiencial, a qual pode ser medida de forma íntima e direta, ou conceitual e indireta, mediada por símbolos. Para Tuan,

Experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras por intermédio das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade. Essas maneiras variam desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta de simbolização. [...] A experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele.

O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 2013, p. 17-18).

Logo, tomar a experiência como ponto de base para a percepção e construção do ambiente ao redor do indivíduo significa encarar as histórias de vida e as memórias enquanto elementos essenciais para a modulação do espaço.

Ora, se o espaço é abstração, ele torna-se um receptáculo de informações e significados que irão moldá-lo até que se torne uma entidade significante. Contudo, ao tornar-se um significante, não esperemos que se transforme em um lugar estático, o qual apenas denota informações ao externo, ao indivíduo. Ao contrário, o espaço está em constante transformação por funcionar como um entreposto para o fluxo de significados mentais que operam sobre ele e sobre os significados que ele próprio apresenta ao externo.

Levando-se em consideração esta perspectiva, o espaço (enquanto um termo abstrato) recebe informações e um conjunto complexo de ideias dos indivíduos em sociedade, transformando-o em um lugar. Lugar este que, ao representar uma série de símbolos aos indivíduos, aliados a diversos outros elementos como, por exemplo, a paisagem física, denota outras formas de significação a outros indivíduos que, por sua vez, irão reformular a significância espacial por meio de suas experiências e de suas mentalidades. O espaço está em constante transformação.

As formas pelas quais as experiências atuam sobre o espaço podem ser compreendidas de diversas maneiras, mas penso ser importante frisar que, é usualmente na memória que as experiências são acionadas para dar alguma aplicabilidade significativa sobre o ambiente espacial. Nesta pesquisa, pretendo utilizar a noção de mito para analisar e discutir as formas como ele pode ser acionado na memória a partir da visualização do espaço e, então, auxiliar na transformação e modulação do ambiente de fixação dos indivíduos.

Área de estudo

Tendo em vista a ocupação e construção de partes da cidade de Belém no século XX e seus motivos, passemos para uma perspectiva local mais específica, o próprio bairro do Guamá, espaço culturalmente intenso e diverso no qual me inseri em campo.



Mapa do eixo centro-sul da cidade de Belém, com destaque para o bairro do Guamá. Elaborado por Tyego Franklim, com base nos dados informados e pedidos.

Até o momento da pesquisa, a cidade de Belém conta com uma população estimada em 1.452.275²⁸, sendo a segunda maior e mais populosa cidade da região Norte do Brasil. Dividida em oito distritos administrativos²⁹, a cidade possui 71 bairros oficiais. O bairro do Guamá localiza-se no distrito administrativo do Guamá (DAGUA), composto, também, pelos bairros de Canudos, Cremação, Condor, Jurunas e Terra Firme³⁰.

1.2 O bairro do Guamá: configurações e incursão ao campo

As primeiras inclinações ao surgimento do Guamá enquanto bairro data de forma concomitante à construção e formulação da cidade de Belém, desde quando os portugueses introduziam um projeto colonizador, junto à política de catequização dos índios tupinambá, fixados na região do encontro do rio Guamá e da baía do Guajará. A ocupação inicial das margens do rio Guamá, onde hoje está localizado o bairro, se configurou dentre os séculos XVIII e XIX, com índios, tapuios, negros e mestiços, marcando presença naquele espaço e nas áreas de matas ao redor da cidade (DIAS JR., 2009).

²⁸ Ver: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/belem/panorama>>. Acessado em 22 de junho de 2018.

²⁹ Distrito Administrativo de Belém (DABEL); Entroncamento (DAENT); Guamá (DAGUA); Icoaraci (DAICO); Outeiro (DAOUT); Mosqueiro (DAMOS); Benguí (DABEN); Sacramento (DASAC).

³⁰ Ver: <<http://www.portalbelem.xpg.com.br/bairros.html>>. Acessado em 22 de junho de 2018.

O adensamento do espaço se torna mais forte no século XIX, tendo sido a construção da Colônia de Lázarus, entre 1814 e 1816, a partir da Santa Casa de Misericórdia, um marco popular. O local, conhecido como o Leprosário do Tucunduba (por estar localizados próximo ao igarapé de mesmo nome, que corta o atual bairro), funcionou até o final dos anos 1930 como uma casa de reclusão de hansenianos, que eram segregados neste espaço, excluídos e afastados do convívio social e das possibilidades de construção de sociabilidades com a população de Belém, uma vez que tal espaço encontrava-se afastado do centro da cidade. À época, acreditava-se e temia-se que o contato com hansenianos (ou *leprosos*, como eram chamados de forma pejorativa) poderia provocar uma contaminação na população que não estava acometida da doença (DIAS JR., 2009). O espaço iniciou uma nova forma de ocupação do Guamá, após a desativação de uma antiga olaria, como um local de reclusão social. Foi o primeiro Leprosário da Amazônica, sendo também conhecido como Hospício dos Lázarus do Tucunduba (RAMOS, 2002).

De origem tupi-guarani, Guamá significa peixe coelho e Tucunduba, “lugar que possui muitas árvores de tucum”, uma palmeira da qual é retirada fibras para a confecção de redes (RAMOS, 2002).

As condições de infraestrutura na região eram péssimas, beirando a inexistência e o bairro localizava-se em uma área de várzea, rodeado de florestas e igarapés ainda intocados pelo aparelho urbano.

Aplicado a um contexto de crescimento das capitais brasileiras, entre os séculos XIX e XX, o Guamá poderia ser compreendido enquanto, nas palavras de Ramos, um “depósito de lixo social”, destinado ao abrigo dos indesejáveis e inúteis à sociedade, por ser um bairro isolado do centro de Belém. Contudo, as possibilidades e manifestações de sociabilidades e organização do espaço acabaram por reverter tal ideia, de uma forma geral. Da mesma forma, a história do bairro é percebida de forma rica, com momentos de alegria, festa, conquistas sociais de centros comunitários e solidariedade (RAMOS, 2002).

Contudo, contrariando as expectativas públicas para o afastamento dessa parcela da população, como indica o historiador José do Espírito Santo Dias Junior:

As imagens passadas do leprosário e de suas imediações eram de um “lugar lúgubre”, um local que se destinava a ser “cemitério de vivos e mortos”. Porém, os internos criaram outros significados de vida dentro da instituição. Lá aconteciam festas anuais, procissões e outras

atividades. Os moradores que migravam para a vizinhança do leprosário foram desenvolvendo uma relação de familiaridade com os confinados, compartilhando experiências, solidarizando-se com a condição de vida dos internos, que muitas vezes fugiam até os limites do leprosário para encontrar parentes ou fazer pequenas compras nas “vendas” próximas (DIAS JR., 2009, p. 50).

É interessante perceber as experiências que burlam as lógicas cidadinas, criadas por políticas públicas que são feitas para atender determinados interesses. Mesmo havendo um exacerbado preconceito e vontade de afastamento da população *sadia*, as sociabilidades internas e externas existiam e coexistiam, reformulando uma configuração espacial moldada para um grupo socialmente segregado.

Quando da primeira entrevista gravada que realizei em campo, com dona Júlia³¹, de 91 anos, tomei conhecimento da existência de um antigo leprosário no bairro. Sobre isso, ela me contou:

Os doentes que vinham chegando. O doente que só tem um pedaço de mão, um pedaço de dedo... dedo... mas eles eram... davam banho nos outros. Eles faziam brincadeira de boi, tinha conhecido nosso que trabalhava lá, era proibido criança entrar lá. A gente de menor, mas eu ia olhar de noite. Aquele senhor que trabalhava lá, que carregava aqueles carros assim que era coisa antigo. Que carregava as vezes alguma coisa pra lá. Tinha uma vacaria lá, eu pegava, ele levava a gente, ele, as brincadeiras lá. Mas essa doença o pessoal diz que pega, mas essa doença não pega (Entrevista com dona Júlia, nove de fevereiro de 2018).

A antiga moradora do bairro se lembrava de forma positiva do espaço, onde entravam de forma irregular para momentos de brincadeiras e diversão, acionando uma nova forma de experimentação do espaço e, desta forma, transformando-o. A (re) formulação do espaço de forma experiencial revela a possibilidade de abstração do espaço, mesmo ele sendo físico. Um ambiente imposto em uma determinada área do bairro para o afastamento da população e segregação de um grupo de pessoas que não estavam adequadas aos ideais de salubridade se tornou, para dona Júlia e seus amigos, um lugar específico para seu entretenimento.

³¹ As conversas com dona Júlia ocorreram por intermédio de Joana Chagas, funcionária do Centro Cultural Nossa Biblioteca. Dona Júlia havia participado, anos antes, de um grupo de carimbo cuja organização havia sido feita pelo espaço cultural. Sua casa está localizada na Passagem Sururina local onde mora a mais de 70 anos.

Mas não apenas os acometidos pela hanseníase estavam internados no local. Também se encontravam deficientes mentais, pacientes com varíola e febre amarela, mendigos e escravos, o que demonstra, segundo Ramos, o desconhecimento médico, assim como o desrespeito das autoridades responsáveis pelo tratamento da saúde pública (RAMOS, 2002).

As necessidades do ser humano se apresentam frente às ordens impostas (seja pelos urbanistas, seja pela alta sociedade ou política). Logo, o indivíduo em sociedade consegue reunir suas vontades e percepções em um “mundo” que surge da experiência própria com o espaço em que está situado e as pessoas de sua convivência. Tal como aponta Lefebvre (2016) ao que ele chama de “necessidades antropológicas socialmente elaboradas”, são acrescentadas necessidades particulares que não satisfazem equipamentos comerciais e culturais mais ou menos levados em consideração pelos urbanistas. Para o autor, “trata-se da necessidade de uma atividade criadora [...], necessidades de informação, de simbolismo, de imaginário, de atividades lúdicas” (LEFEBVRE, 2016, p. 114).

Ao tempo da desativação do leprosário, os internos foram transferidos para a Colônia do Prata, no município de Igarapé-Açu. De acordo com Dias Jr., a principal motivação para o fechamento do local foi a vontade da população de Belém que crescia e que passava a deixar o bairro e o leprosário bastante integrados à cidade em si (DIAS JR., 2009).

O momento de retirada dos doentes de hanseníase do antigo leprosário também é lembrado por dona Júlia (quando morava na avenida Barão de Igarapé-Miri, uma das principais vias do bairro) que expõe a falta de entendimento de parte dos moradores do bairro sobre a doença e o tipo de relação e sentimento que esses moradores nutriam pelos doentes:

Os doentes eram muito vaiados. Vaiavam mesmo o pessoal. A gente então ia lá pra tirar lenha, tinha um caminho e a gente entrava lá, derrubaram um *pauzão* pra gente passar do igarapé [do Tucunduba] de um lado pra outro (Entrevista com dona Júlia, nove de fevereiro de 2018).

Deste momento então, o local passou a ser ocupado por moradores com situações financeiras precárias, que se dispunham de forma desorganizada e improvisada, utilizando-se do material de construção das antigas instalações do leprosário para a

construção de suas casas. Praticavam, ali, a extração de madeira e caça de pequenos animais, bem como o uso do igarapé do Tucunduba para a garantia da renda. Dias Jr. informa que para a afirmação da harmonia com o local, os novos moradores viviam sob uma sociabilidade coletiva “caracterizada pela solidariedade, por se identificarem com as mesmas condições de vida ou por desfrutarem de aspirações culturais semelhantes” (DIAS JR., 2009, p. 52). Sobre o espaço nos tempos atuais, Ramos explica:

Praticamente nada restou do antigo abrigo, somente algumas ruínas de paredes que foram aproveitadas pelos moradores após sua desativação. Oficialmente, buscou-se “esquecer” ou ignorar a história desse local. Nenhuma placa ou nome de rua procurou lembrar esse passado (RAMOS, 2002, p. 22).

Trata-se de uma história complicada de segregação socioespacial, que envolvia medo, preconceito e a invocação de diversos outros sentimentos que atuavam na organização lógica da espacialização do bairro. No momento em que o leprosário fora obliterado, assim também se optou pelas lembranças *oficiais* à respeito. Lembranças que continuam presentes na memória social dos que ali viveram e vivem.

O bairro também servia como ponto de identificação para necrópoles (DIAS JR., 2009). A cidade fora assolada por surtos de febre amarela e varíola na segunda metade do século XIX, muito por causa das condições precárias de infraestrutura e saneamento, aliadas às condições e práticas insalubres de boa parte da população. Cemitérios foram construídos para esmaecer o perigo de contaminação por meio de miasmas. Com isso,

em 1850 foi inaugurado o Cemitério da Soledade, que por ser próximo ao centro e ter sua capacidade de enterros limitada, logo foi desativado obrigando o poder público a escolher novos espaços para a criação de campos santos. A área escolhida foi o bairro do Guamá, onde foram construídos três cemitérios: o Santa Izabel, em 1873; o da Ordem Terceira, em 1886 e outro em um terreno às proximidades do Leprosário do Tucunduba, que logo foi desativado visto a dificuldade de acesso. Em 1900 também foi fundado o Hospital Domingos Freire, onde hoje se localiza o Hospital Universitário Barros Barreto, na época destinado à doentes infecciosos (DIAS JR., 2009, p. 52).

A formação do bairro do Guamá também está diretamente ligada ao incentivo da economia gomífera, com a instalação de diversos imigrantes vindos da região Nordeste, que se fixaram nas áreas ao entorno do cemitério de Santa Izabel. Ao entrevistar dona

Luiza Oliveira, mais conhecida como Mãe Lulu, em sua dissertação, Dias Jr. informa que chegavam ao bairro do Guamá, caminhões “pau de arara” cheios. Mãe Lulu narrou ao autor que, ao descerem dos caminhões, seguiam com suas famílias, uns para áreas próximas ao cemitério, outros para os espaços mais próximos do Leprosário, nos terrenos alagados e de várzea, fazendo mutirões para a construção de casas de barro. Uma vez que parte da população do bairro se situava em espaços alagadiços, a situação dos moradores era de dificuldade e estes se reinventavam em suas formas de sobrevivência (DIAS JR., 2009).

O bairro, até a metade do século XX, ainda era pouco habitado. As casas mais pareciam sítios, com grandes quintais e as áreas de mata ofereciam caça e frutas para os que ali residiam. Também foram estabelecidas ali vacarias e hortas para o abastecimento de feiras e mercados da cidade. As casas eram comumente feitas de taipa e madeira e cobertas com palha (RAMOS, 2002).

Nas décadas subsequentes aos anos 1950 se caracterizam como fatores para o crescimento desenfreado do bairro, pelos motivos já apresentados a partir dos interesses políticos dos Planos de Desenvolvimento da Amazônia. A maioria dos novos moradores acabava se fixando nos bairros considerados como periféricos, mas que estavam geograficamente pertos do centro da cidade, como o Guamá.

Associados à falta de estrutura e de condições do poder público em urbanizar de forma coesa e organizada as novas vias para moradias, a população que ali residia e chegava para morar precisou utilizar de técnicas para a organização espacial e de construção de vivências e experiências no local. A partir de então, as áreas de mata começam a ser invadidas e diminuir com o processo do adensamento urbano, igarapés que antes eram utilizados para o lazer e práticas de trabalho como lavagem de roupa ou para auxílio da agricultura, começam a ficar poluídos, causando uma transformação drástica na organização paisagística e social do espaço.

Sobre a criação dos serviços públicos na periferia, que procuravam o atendimento da população, embora geralmente levados por interesses eleitorais e pela pressão dos próprios moradores, Ramos informa que,

Houve a melhoria de algumas ruas, a construção do Mercado Municipal do Guamá (1946) e da Escola “Frei Daniel” (1952), além da instalação de um pequeno posto médico, do posto policial, do clíper de ônibus e, inclusive, a construção da Igreja São Pedro e São Paulo (fundada em 1948, pelos padres capuchinhos e derrubada

em 2001, para se construir outra em seu lugar) (RAMOS, 2002, p. 36).

Logo, o que pode ser percebido é que a pressão popular do bairro começa a ser percebida e se torna uma fonte de preocupação aos políticos locais. O forte adensamento do local serve como uma maneira de expressar a força que o bairro começava a apresentar sobre a cidade.

Minha inserção ao campo no bairro do Guamá ocorreu, pela primeira vez, na última semana de janeiro de 2018. Já havia ido e passado pelo bairro outras vezes, tanto para visitas à Universidade Federal do Pará, como para fazer o documento de identidade no Posto de Identificação da Unidade Integrada Propaz (UIPP) do bairro. Ao sair do bairro de São Brás, considerado como nobre e central, na cidade de Belém, e adentrar no Guamá³², sinto ser difícil associá-lo, em um primeiro momento, a um bairro periférico.

O espaço é muito diverso. Arquitetura das casas contrastando com pequenos prédios e a quantidade de estabelecimentos comerciais chega a causar espanto sobre o pesquisador. Pelas manhãs o movimento é intenso e o setor de serviços do bairro funciona em um ritmo frenético. O trajeto que fiz até a primeira associação de pesquisa, a AMI, consistia na passagem pela travessa Francisco Caldeira Castelo Branco, até a rua dos Caripunas, onde se encontra uma das sedes da Polícia Federal (setor de controle de serviços privados, produtos químicos e de armas - DELEAQ/SR/PF/PA). Desta rua, seguimos direto até o Cemitério de Santa Izabel onde, finalmente, entramos na avenida José Bonifácio, uma das principais vias de acesso e serviços do bairro.

Esta avenida é servida, dentre tantos estabelecimentos, pela igreja e asilo Pão de Santo Antônio, agência da Caixa Econômica Federal, bares, restaurantes, postos de gasolina, farmácias, pizzarias, igrejas evangélicas, conjuntos residenciais, casas à beira das calçadas, vilas, panificadoras, Estação Cidadania – serviço de atendimento à população coordenado pela Secretaria de Estado de Administração (SEAD), cujo intuito é a prestação de serviços públicos, como acesso gratuito à internet e capacitação básica em informática; assistência jurídica cível integral aos legalmente necessitados; cadastro de CPF e Carteira de Identidade; serviços de proteção e orientação de defesa ao

³² Pela facilidade de acesso à linhas de ônibus que tinham o bairro do Guamá como itinerário, de onde eu estava localizado, em Belém, minhas incursões – com exceção da primeira, onde fui apresentado à Associação da Melhor Idade do Bairro do Guamá (AMI) – ao local foram todas feitas de ônibus.

Consumidor; e cadastro de Carteira de Trabalho e Previdência Social³³ – e o Mercado Municipal do Guamá – espaço de venda de frutas, verduras, carnes e peixes – na esquina com a rua Barão de Igarapé-Miri, local onde concentrei minhas pesquisas de campo.

Mais estreita que a avenida anterior, a Barão de Igarapé-Miri concentra uma atividade comercial ainda mais intensa, com grande fluxo de carro, ônibus e bicicletas. Nela ainda estão situados o Pronto Socorro do Guamá, o 20º Batalhão de Polícia Militar, escolas, supermercados, a praça Benedito Monteiro e a Unidade Médica de Saúde do Guamá (UMS-GUAMÁ)³⁴.



Mapa do bairro do Guamá, com destaque para a rua Barão de Igarapé-Miri e travessa 25 de junho, domicílios da Associação da Melhor Idade dos Moradores do Guamá (AMI) e Espaço Cultural Nossa Biblioteca (ECNB), respectivamente; e Igarapé do Tucunduba. Elaborado por Tyego Franklim, a partir de dados informados e pedidos.

Uma vez percebido o acentuado fluxo de pessoas entre os espaços do bairro, percebe-se que as relações com o espaço são e foram formadas com base em informações que sobrepõem o ambiente físico em demasia. Como informa Dias Jr.:

Além das feiras livres, para as margens esquerda e direita da rua Barão de Igarapé-Miri, espalham-se dezenas de passagens, becos, vilas e ruas que concentram a densidade populacional do bairro. Nesses lugares, os

³³ Para maiores informações, acessar: < <http://www.estacaocidadania.pa.gov.br/esta%C3%A7%C3%A3o-cidadania-guam%C3%A1>>.

³⁴ De acordo com Dias Jr. o bairro oferece uma orla repleta de portos particulares que servem de entreposto para moradores viajantes de municípios próximos. Nesses locais, são comercializadas madeiras, farinha, frutas regionais, dentre outros produtos (DIAS JR., 2009).

moradores se desdobram no dia-a-dia, estabelecendo relações de convivência e vizinhança nos seus burburinhos cotidianos, compartilhando experiências diversas que o caracterizam como bairro popular de grande densidade populacional. Suas principais vias dão acesso à Universidade Federal do Pará, instituição que contribui para a circulação diária de pessoas de outras partes da cidade no bairro (DIAS JR., 2009, p. 42).

A inserção dos contatos entre indivíduos, as trocas simbólicas, conversas e fofocas acabam por operar em uma lógica de acréscimo de informações culturais que inscrevem, no espaço, as experiências que irão moldá-lo às personalidades dos indivíduos ali residentes. Da mesma forma, porém, que essas informações são circunscritas no espaço, este também causa influências sobre a mentalidade, atuando na reparação de outra lógica, desta vez circular, ou mútua, na relação entre indivíduo (e, consequentemente sociedade) e espaço.

Ainda segundo Dias Jr., o bairro do Guamá pode ser apreendido enquanto um *caldeirão cultural*, cheio com manifestações folclóricas, carnavalescas e religiosas – realizadas durante todo o ano – que são fruto das diversas redes de migração de gente que compôs e compõe o bairro, principalmente vindos do interior do estado e da região Nordeste do país, ao que ele chama de *culturas nativas*. Para o autor, a heterogeneidade dos elementos culturais foi o molde para que haja manutenção de seus aspectos, os quais conseguem, ainda, serem representados sem muitas alterações, apesar do forte e próximo contato com a cultura urbana da capital. O caldeirão cultural de que Dias Jr. fala também pode ser exemplificado dentro das expressões dos grupos de *bois* locais e das escolas de samba que existem no bairro, que agem, dentro de um espaço público como as ruas, esquinas e antigos galpões privados que servem como espaço e movimentação do público em geral, para organização de festas e manutenção das redes de sociabilidades locais, fortalecendo a própria identidade (FERREIRA, 2012).

Assim, a expressividade cultural é representada em uma construção de sociabilidades que moldam a estrutura identitária do espaço do bairro (DIAS JR., 2009).

1.3 Dona Júlia, suas memórias e Memória

A respeito deste último ponto, os relatos de dona Júlia se destacam, uma vez que ela se identifica enquanto uma das moradoras mais antigas do bairro, ainda vivas³⁵. Meu

³⁵ Enquanto realizada as entrevistas com ela, em diversos momentos fomos interrompidos por amigos e familiares que chegavam em sua casa e, quando tomavam nota de que estávamos no meio de uma conversa gravada, ficavam interessados no motivo da entrevista e, em pelo menos duas situações, fui

interesse principal, ao conversar com ela, era a tentativa da visualização do ambiente físico do bairro, a partir de suas memórias e como isso poderia se relacionar aos mitos e lendas que, por ventura, ela conhecesse.

Optei por uma entrevista aberta, mas guiada para os pontos supracitados. Dona Júlia começou seus relatos indicando trechos da memória sobre sua infância:

Aí era só mato, aí. Não entrava carro. Só entrava carro pra levar comida, coisa lá do hospital[leprosário], né? Aí depois que começou a vir carro. E fazia a curva lá na frente de casa. Lá onde é a associação dos idosos³⁶, ali. [...] Era ali minha casa. E ia dar lá na Vinte e Cinco³⁷. A gente tinha um roçado, mamãe plantava muito. Tinha macaxeira. Que era o que o pessoal roubava pra caramba. Aí depois passamos... a mamãe comprou uma casinha que a gente só morava em casa alugada. Papai era marítimo. Aí inventou de ir pro interior fazer farinha (Entrevista com dona Júlia, nove de fevereiro de 2018).

A existência de áreas ainda não urbanizadas fica clara, e percebe-se que os responsáveis pela estruturação do espaço eram os próprios moradores. Originários do município de Igarapé-Açu (localizado na região nordeste do Estado), a família de dona Júlia se mudou para Belém em busca de melhores condições de vida. Por ser marítimo, seu pai apenas recebia comissão ao voltar das viagens e, por pressão da mãe, foram todos morar em Belém. Por falta de maior condição econômica, o espaço para fixar moradia foi o bairro do Guamá, o qual ainda apresentava em sua ambientação paisagística muitas áreas de mata virgem.

Júlia e seu irmão tiravam madeira, ou como ela mesma informou, “telhos de caranã”³⁸, uma palmeira típica da região amazônica, para construir uma sala na frente da residência onde estavam morando. Após um tempo, a mãe não quis mais morar ali e venderam a casa. Procuraram outro local para moradia, achando o terreno onde se encontra sua atual residência, na Passagem Sururina, onde mora com dois de seus filhos. O terceiro, mais velho, mora em outro município, mas constantemente vai à Belém para visitar a mãe. Hoje, aposentada, Júlia se lembra dos anos de trabalho para o

questionado se meu interesse era conversar com a “moradora mais *velha* do Guamá”. Em todos os momentos as entrevistas foram momentaneamente interrompidas (mas a gravação não), onde tanto eu quanto a Joana (mediadora) nos colocamos a explicar o intuito da ação e da pesquisa.

³⁶ Atual Associação da Melhor Idade dos Moradores do Guamá (AMI), associação onde também realizei pesquisa.

³⁷ Travessa Vinte e Cinco de Junho, transversal à Avenida Barão de Igarapé-Miri, local da antiga residência de dona Júlia.

³⁸ A palmeira de Caranã ou Caraná (*Mauritiella armata*) pode ser amplamente encontrada em margens de rios, áreas de igapós e igarapés, como o do Tucunduba, no bairro.

sustento da família, já que não contava muito com o auxílio do falecido marido, que bebia em excesso:

Eu vendia tacacá³⁹, vatapá e caruru⁴⁰ ali na frente da boate Estrela do Norte... que ficava bem ali. E eu vendia era maniçoba⁴¹, tudo eu fazia pra vender. [...] Todo mundo ali me conhece, eu me dava com todo mundo (Entrevista com dona Júlia, doze de fevereiro de 2018).

Por ser uma das moradoras mais antigas da área, nos questionamos sobre a origem do nome Sururina para a passagem onde ela morava. Joana perguntou se tinha algo a ver com a existência de cobras ou da cobra-grande, ao que dona Júlia nos respondeu:

Diz que é Sururina porque tinha muita sururina. [...] Sururina é um passarinho que faz um *truuuuuu* cantando. Mas tinha muito, também. Aquele que comia galinha, a mamãe criava muita galinha. Jacuraru⁴², mucura⁴³. Tinha muito. Papai fez um cercado assim pra gente criar [galinha]. Jacuraru vinha comer. Mucura tinha (Entrevista com dona Júlia, doze de fevereiro de 2018).

Seu relato nos informa um pouco da variedade de animais que compunham a fauna daquele espaço. São bichos comumente encontrados dentro e próximo de florestas e rios e, apesar do que possa estar presente na mentalidade a partir de um senso comum em parte da população do país, não é comum o encontro com animais desse porte ou répteis como jacarés e cobras, nas ruas de Belém. Dito isso, a presença desses animais em áreas já ocupadas pela população no bairro do Guamá indica, mais uma vez, a ainda ausência de um adensamento urbano e estrutural, redes de saneamento e uma provável semelhança espacial com o ambiente anterior de moradia que, no caso da família de dona Júlia, era o município de Igarapé-Açu.

³⁹ O tacacá é um prato típico da região amazônica, podendo ser superficialmente descrito como uma sopa indígena. É servido em uma cuia com a goma da tapioca, o tucupi, que é o suco da mandioca brava, uma erva regional chamada jambu, característica por deixar uma leve dormência ou tremor na boca, e camarão seco. Em algumas regiões da Amazônia, pode ser servido com peixe, outros tipos de camarão, ou caranguejo (sendo este último chamado de tacacaranguejo).

⁴⁰ O caruru é um prato cozido com quiabo, azeite de dendê, camarão seco, pimenta e farinha de trigo. É tido como um prato afro-indígena e também é muito feito na Bahia, de forma diferente de como se serve no Pará.

⁴¹ A maniçoba também é uma contribuição da culinária afro-indígena. É feita com o cozimento da maniva, a folha da mandioca (*Manihot esculenta Crantz*), por cerca de sete dias (para a retirada do ácido cianídrico, venenoso). Após o cozimento da maniva, o prato é preparado em conjunto com diversas carnes de porco e bovinas – é tida como a feijoada paraense.

⁴² Uma espécie comum de lagartos da América do Sul, também é conhecido como teiú, teju e caruaru.

⁴³ Espécie de gambá, também conhecido como mucura da Amazônica, timbu, cassaco, saguirê, ticaca e micurê, em outras regiões do Brasil.

A análise do acionamento dessas lembranças torna-se um ponto complicado, mas necessário de discussão, uma vez que trabalhar com a memória não é trabalhar como os fatos necessariamente aconteceram – mas perceber como um determinado evento ficou marcado na mente de um indivíduo ou de uma sociedade e de que formas ele passa a ser reproduzido ao longo dos anos.

A memória poderia, então, ser compreendida como uma reconstrução atualizada do passado. É mais um enquadramento do que um conteúdo, um conjunto de estratégias (CANDAU, 2012). A partir dos estudos de Pierre Nora e Maurice Halbwachs, a pesquisa do antropólogo Joël Candau sobre identidade e memória revela que a memória é a identidade em ação, podendo, inclusive, perturbar e arruinar o sentimento de identidade.

Deste modo, a ideia de um pertencimento (ou falta de) ao espaço onde o indivíduo está inserido inscreve nas formas sobre como essa pessoa irá se referir a um determinado objeto ou objetivo, ao narrar um fato de sua memória. Um ponto a ser atentado é que dona Júlia fazia questão em reafirmar que, desde que sua família se mudou para Belém, ela sempre morou no bairro do Guamá. Lá, foi criada, casou, teve seus filhos, trabalhou e mora até hoje.

A boa relação de pertencimento sobre o bairro produz significados e ideias sobre o espaço que é acionado, na memória, no momento da narrativa para as entrevistas. Quando começamos a perguntar sobre o campo do sobrenatural e das visagens, dona Júlia pouco falava e logo voltava sua narrativa para suas ações enquanto criança. Ela não parecia estar muito interessada em adentrar no campo do sobrenatural, mas demonstrar o quanto a experiência de sua infância no local tinha sido divertida e como se davam suas práticas sociais em um momento em que o bairro pouco ou nada se parecia com a dinâmica sociocultural que se tornou hoje – demonstrando as trocas entre indivíduo e espaço e a intensa influência que o espaço exerce sobre a memória.

Uma vez que Candau desenvolve seus estudos a partir das assertivas de Maurice Halbwachs, podemos recorrer a ele próprio para discutir alguns pontos referentes à coletividade da memória. De acordo com Halbwachs, a memória coletiva envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Para o autor, a memória individual não está completamente fechada e quando o ser humano evoca seu próprio passado, remete às lembranças de outras pessoas, reportando-se a pontos de referência que existem fora de sua memória pessoal – pontos que estão fixados pela sociedade (HALBWACHS, 1990).

Dessa forma, percebe-se que a reprodução dos fatos de um evento, de um acontecimento, de uma história, é expressa a partir de um conjunto de memórias – mesmo que esteja sendo proferida por uma só pessoa – para criar um corpo estruturante à rememoração do fato de forma mais detalhada.

Isto é o que se pode relacionar às imagens mentais, de que Urpi Montoya Uriarte (2016) nos fala, as quais são diferentes das imagens concretas e materiais. São representações imateriais nítidas em nossas mentes. A imagem mental da rua é normalmente uma imagem de trânsito e multidão. São imagens de movimento e fluxo, o que condiz com o que o atual capitalismo promove para as ruas, como espaço de circulação. Para a autora, contudo, além de ser uma via de comunicação entre dois pontos, as ruas também funcionam como espaço de relações e sentimentos ou sensações.

Quando o evento fantástico e mítico é colocado em destaque numa pesquisa, dentre as entrevistas realizadas, frequentemente nos deparamos com interlocutores que não vivenciaram o evento em si, mas conhecem ou ouviram falar de alguém que esteve no momento e o vivenciou. Assim, tal como Halbwachs informa, a memória de um grupo social está calcada em uma coletividade e quando é evocada por um indivíduo, ele precisa se confiar na memória e nos relatos de outros, uma vez que são as únicas fontes daquilo o que ele pretende expor (HALBWACHS, 1990). Corroborando esta ideia, a memória, além de uma construção social, “é fruto de partilhas, encontros e atos coletivos que lhe propiciam sobrevivência e sentido” (ZANINI, 2005, p. 115). Em sua pesquisa sobre a construção da memória de descendentes de imigrantes italianos no Rio Grande do Sul, Maria Catarina Zanini compreendeu que não são todos os personagens e eventos que permanecem nas memórias, que por sua vez é um exercício de escolhas e de possibilidades.

Como consequência, a construção das memórias na atualidade é um exercício de leitura do passado feito por dentro de um grupo social, que por sua vez, recebe influência de agentes externos. Fato que supõe valores e acontecimentos que o grupo considere positivo ou valoroso à sua imagem (ZANINI, 2005). Tal pensamento age em complementaridade à afirmativa de que a o ato de lembrar é uma reconstrução do passado com o auxílio de dados emprestados do presente, tornando a memória constantemente apta a sofrer ressignificações (HALBWACHS, 1990).

De forma a corroborar, há o exemplo do estudo de Richard Price, na Martinica. Ele observou, entre idas e vindas ao local, que os habitantes da região onde costumava

ficar não se interessavam por uma história nacional, francesa. Mas por uma história local, de resistência e de lutas pautada na figura de uma espécie de um herói local contra um opressor. Todavia, ao longo dos anos, essa história passa a sofrer rupturas de forma a não estar dentro do interesse das novas gerações e, juntamente ao ideal de modernidade que se impunha na ilha, o herói histórico local se tornou um mito heróico. A criação deste mito sobre um personagem real foi de fundamental importância para a manutenção de um ideal de modernidade que se formava na ilha, visando o turismo local. A memória sobre um determinado evento e personagem foi transformada para atender a novos interesses (PRICE, 1999).

Analisar, então, uma pesquisa cujas principais fontes são relatos orais a partir de memórias de um grupo de pessoas, implica no entendimento de que a memória evoca diferentes significados, constante atualizações sobre um evento (baseadas em memórias de outras pessoas conhecidas que ajudam a complementar os detalhes desse evento), lacunas, esquecimentos (propositais ou involuntários) e, certamente, muita subjetividade. Mesmo que um evento culmine na construção de uma memória coletiva, não podemos esquecer que cada interlocutor tem suas próprias crenças e convicções a respeito do evento narrado e, em grande parte, esta subjetividade está presente na narração. Isso, contanto, pode ser justamente o *prato principal* para a análise do cientista social que está empreendendo a pesquisa, uma vez que são nesses pontos que conseguimos nos aprofundar sobre as perspectivas socioculturais dos habitantes locais.

Penso nessas subjetividades como o que Candau classifica enquanto memória *propriamente dita* ou de *alto nível*, que nada mais que é uma memória de recordação ou reconhecimento, uma aproximação voluntária ou não de lembranças autobiográficas ou fruto de uma memória enciclopédica (como saberes, crenças e sensações)⁴⁴. Dito isto, as escolhas para as narrativas, a partir da memória, do que deve ou não ser lembrado passa por um processo de classificação, ao que Candau informa:

Recordar, assim, como esquecer, é, portanto, operar uma classificação de acordo com modalidades históricas, culturais, sociais, mas também bastante idiossincráticas, como ilustra o “ordenamento” evocado por Péric em

⁴⁴ Candau também apresenta uma análise a respeito de uma memória abaixo nível (protomemória), a qual também deve ser privilegiada por antropólogos, uma vez que nela se enquadra a constituição de “saberes e experiências mais resistentes e mais bem compartilhadas pelos membros de uma sociedade” (CANDAU, 2012, p. 22); e a metamemória, que é uma memória reivindicada, representação do que um indivíduo faz de sua própria memória. Sobre a memória de alto nível, o autor acredita que ela seja feita, também, de esquecimento, beneficiando-se de ações artificiais derivadas da expansão da memória (CANDAU, 2012).

Pensar/Classificar. É a partir de múltiplos mundos classificados, ordenados e nomeados em sua memória, de acordo com uma lógica do mesmo e do outro subjacente a toda categorização – reunir o semelhante, separar o diferente – que um indivíduo vai construir e impor sua própria identidade. As descontinuidades que ele vai impor sob formas de categorias e taxonomias diversas à sua experiência do mundo exterior lhe permitem identificar e se orientar em um corpus de dados sensíveis que seria, de outra forma, caótico. [...] Se sempre existe a alternativa entre memória e esquecimento, é sem dúvida porque nem tudo o que é memorizável é memorável e, sobretudo, porque nem tudo pode sê-lo (CANDAU, 2012, p. 84-94).

O ordenamento da memória funcionaria, portanto, sob uma lógica que englobaria elementos, além do esquecimento, como as lacunas e as atualizações informativas que o indivíduo adquiriu ao longo do tempo, as quais influem nas formas de narrativa dos acontecimentos – aumentando ou diminuindo a descrição de um objeto, as explicações sobre tal objeto, a ausência de certos personagens ou demasiada importância a um fato sobre outro, seja pela comodidade ou interesse pessoal.

Michael Pollak, em um ensaio sobre os problemas das memórias subterrâneas de grupos minoritários dentro da perspectiva da memória nacional, acredita que a percepção das lacunas, silêncios e esquecimentos – do caráter subjetivo do interlocutor – ajuda o pesquisador a analisar e entender melhor o interlocutor enquanto um agente social (POLLAK, 1989). O que pretendo demonstrar com essas perspectivas é que, ao se trabalhar com a memória, não devemos esperar uma reprodução fidedigna de um evento em questão. Mas uma formulação ou rememoração atualizada. Enquanto o tempo passa, o espaço se transforma, novos conhecimentos são aprendidos, novas vivências são experimentadas e tudo isso denota em transformações do componente memorial, evidenciando a aptidão ressignificativa da memória, já anteriormente exposta por Halbwachs.

O modo pelo qual as histórias são difundidas e relatadas, correspondentes às narrativas orais, merece um destaque pela relação intrínseca com a memória.

A antropóloga Julie Cavignac apontou que as figuras narrativas utilizadas na oralidade provam “a existência de respostas adaptadas a uma realidade social particular e, por isso, a presença de uma história e de uma cultura locais” (CAVIGNAC, 2006, p. 242). Sua pesquisa envolve a análise da literatura de cordel na região Nordeste do Brasil enquanto uma história escrita que, como finalidade, é relatada oralmente, narrada.

Torna-se importante frisar que o objetivo desses escritores está na narração da literatura escrita, daí o cordel ser diversas vezes tomado como um elemento da literatura oral. Apesar da pesquisa de Cavnac ter como delimitação espacial a região Nordeste, as considerações centrais acerca das narrativas podem ser aplicadas às reproduções orais em outras regiões.

Para tanto, é necessário a sinalização de que as narrativas evocam sentimentos, entonações, animações, frustrações. Enfim, um turbilhão de sentimentos que moldam a mágica da difusão cultural oralmente. Tal como afirmou Esther Langdon, as narrativas são expressões e, portanto, trazem problemas acerca de como colocá-las em texto, percebendo a dialética entre o que deve ser literal e o que deve ser literário. Assim, não pode ser vista como um texto fixo, mas uma forma viva produzida através da interação social, denunciando a preocupação humana em traduzir o saber em contar, expressando momentos dramáticos da vida humana que fazem parte da memória coletiva e individual (LANGDON, 1999).

Dentro da perspectiva dos antropólogos culturalistas do início do século XX, como Franz Boas, a preocupação da tradução oral para o texto baseava-se na veracidade da tradição e na autenticidade do texto como sendo a representação de um grupo social. Isso acarretou em uma tradução literal demais, difícil de ser compreendida por um público não-especializado, sem referências às expressões. Havia uma exacerbada fidelidade na tradução oral para a textual que afastava os termos sentimentais das narrativas (LANGDON, 1999). Em contrapartida, a partir de uma visão funcionalista, a oralidade é vista enquanto reflexos das estruturas sociais e simbólicas, cristalizando a memória coletiva, explicando o presente e as transformações históricas (CAVIGNAC, 2006).

O antropólogo Jack Goody, ao pesquisar sociedades ágrafas, critica e tenta desconstruir a hipótese de que tais povos vivam em um meio estático, sem dinamismo e estabelecidas por costumes imutáveis. Para o autor, apesar de serem governadas por costumes, existem mudanças e transformações sobre os povos, especialmente em questões ligadas aos rituais e à religião. Processo este que se torna ainda mais evidente quando há a percepção dos mitos locais (GOODY, 2012). Por não existirem textos de referência é que as transformações nas narrativas ocorrem, uma vez que elas não conseguem se sustentar de forma intacta na oralidade – ideia direcionada ao posicionamento de que a memória também não se sustenta enquanto objeto estático, pela junção de atualizações e novos conhecimentos à produção memorial e narrativa.

Como já foi dito, dona Júlia não pareceu estar muito interessada em narrar histórias sobre visagens ou outros elementos sobrenaturais. Quando perguntada, respondeu que pelo bairro, já tinha ouvido falar, há muitos anos, em uma história de um homem sem cabeça que perambulava pelas ruas à noite e outra história do fantasma de um homem que andava de muletas pelas mesmas imediações. Contudo, se lembra bem do fato de uma vizinha conhecida por ser *bisbilhoteira*, a qual teria ficado até tarde na janela esperando o avistamento de alguma coisa. Sobre isso, dona Júlia informa:

Uma senhora que morava ali no canto, ela era muito abelhuda, diz que ela... pq passava um padre numa carroça, e ela abelhudava que foi passar, diz que já eram 11 horas e foi passar, olhar na greta, pois ela adoeceu. Ela adoeceu e morreu. Foi... eu nunca saí assim pra olhar. Agora que tá mais perigoso né [falou referindo-se aos assaltos] (Entrevista com dona Júlia, nove de fevereiro de 2018).

Ela nos contou, em outro momento de nossas conversas, que costumava a se recolher cedo em casa e fechar as janelas da rua. Por ter em mente a viva ideia de fazer uma etnografia da memória, busquei destrinchar mais os aspectos que pudessem me mostrar sua relação com o espaço, procurando a percepção da construção de sociabilidades e sentimentos. Ao pensar no momento atual, dona Júlia brevemente comentou sobre os constantes assaltos que acontecem na área e que deixou de participar de um grupo de senhoras em uma Associação de Bairro porque em um dos encontros, todas foram abordadas por um grupo de assaltantes que invadiram o local. Dona Júlia conseguiu se esconder debaixo de uma escada, mas no processo acabou caindo e se machucando. O trauma e a lembrança negativa a impediram de retornar aos encontros e, segundo ela, após um tempo, o espaço onde esses encontros ocorriam acabou por ser fechado por causa da insegurança pública.

Ao perceber que este era um assunto que a incomodava, de certa forma, resolvei retomar as ações de sua infância e idas ao igarapé do Tucunduba, ao que ela contou:

Era aquele igarapé que tem lá, do Tucunduba. Agora passa barco, canoa aí. Eu andei de canoa. Esse senhor fez uma casa lá na beira do rio pra acolá e a gente ia passear, a gente ia tirar açai. Muito açai. [Perguntamos se existiam histórias de cobras ou outros animais encantados] Diziam que tinha, né... tinha boto. Contavam que viam ele lá. Eu nunca vi não, mas contavam a história do boto. Até um coisa que botaram do boto, uma dança que botaram do

boto [risos] (Entrevista com dona Júlia, nove de fevereiro de 2018).

O fato de usarem o Igarapé como espaço de recreação me fez questioná-la a respeito das horas em que ela e seus amigos iam ao local para a retirada do açaí e tomar banho. Perguntei se iam apenas durante o dia ou se também se aventuravam pelas águas à noite. Dona Júlia me respondeu que iam apenas de dia porque de noite não havia ninguém andando pelas imediações. Após a saída dos doentes de hanseníase do leprosário, o espaço ficou, por um tempo, sem ocupação de moradias.

O intuito dessa pergunta está diretamente ligado à ideia das horas mortas, como seis horas da tarde, três horas da manhã, seis horas da manhã, meio dia e três horas da tarde. Diz-se que o período entre o meio-dia e três da tarde são as horas mortas, muitas vezes relacionando tal fato às três horas da agonia de Jesus, nas passagens bíblicas. Do mesmo modo, banho de igarapé depois das seis horas da tarde era altamente proibido por ser o horário em que os seres encantados se fariam presente no espaço ao qual eles pertenciam⁴⁵. Logo, a partir das seis, quem estivesse tomando banho deveria sair para dar espaço aos encantados e mãe d'água daquele igarapé (MONTEIRO, 2000).

Pensar sobre as horas mortas nos remete diretamente aos usos do mito enquanto método regulador das práticas sociais e da relação com e sobre o espaço. Tendo em mente o acentuado elo entre a memória, a paisagem e o espaço, percebendo as possibilidades e necessidade dos diálogos que estes três itens exercem sobre a mentalidade e são por ela continuamente transformados e (re)produzidos, precisamos focar em linhas retas uma discussão sobre a própria ideia de mito e suas diferentes representações e olhares na região amazônica. Para tanto, um exame sobre a discussão do espaço precisa ainda ser mais adensado, colocando novos aspectos, como o de espaço mítico enquanto funcionalidade organizadora da lógica relacional indivíduo-sociedade-espaço. No capítulo seguinte, traremos um olhar observacional mais apurado sobre os embates a respeito do conceito de mito e suas implicações no que se convencionou chamar por cultura popular, suas transformações ao longo do tempo e de

⁴⁵ Segundo Monteiro, as horas mortas correspondem aos horários em que os vivos não devem sair de casa, como entre 15h e 18h, ou entre meia-noite e seis da manhã. O autor ainda explica que averiguou em suas pesquisas, a partir da credence popular, que todos os rios, igarapés, furos, paranás e lagos na Amazônia possuem um “dono” ou uma “mãe d'água”, que cuida daquele espaço. Alguns espaços, portanto, devem ser respeitados e não experimentados durante determinadas horas. A exemplo dos igarapés, é dito que após às 18h, os encantados que ali habitam devem ser deixados em paz para percorrer seus espaços.

quais formas lenda e mito se associam como parte do universo sociocultural de um grupo de pessoas.

CAPÍTULO 2

MEMÓRIAS DE MATINTA, MEMÓRIAS DO INTERIOR

Belém vive impregnada dos mistérios inquietantes que vêm das matas circunvizinhas, das verdes e vastas solidões da Amazônia. A atmosfera da cidade é saturada de embriagadora magia.

Sentimo-nos dentro dela, como em permanente comunhão com os mitos selvagens, com os seres fantásticos que povoam o Eldorado. O segrêdo dessa magia advém certamente da localização da bela Capital.

[...] A selva palpita, em meio à sinfonia dos ventos e dos pássaros. E, na penumbra dos igarapés, a Iara úmida e lasciva entoa o seu canto caricioso e envolvente.

Corrêa Pinto, Feitiço de Belém, 1968.

Neste capítulo, trago uma incursão bibliográfica a respeito do imaginário local, suas lendas e da ideia de espaço mítico, no tocante a sua eficácia e relações com o sujeito, percebendo as implicações dessa relação do imaginário com o espaço – que também evolui medo e respeito. Para tanto, percorro a memória de moradores do bairro do Guamá, os quais trabalham e têm atividades na AMI, a partir das histórias de Matinta Perera, bem como uma atividade realizada com uma turma de crianças da aula de teatro e de contação de histórias do Espaço Cultural Nossa Biblioteca. É interessante, também, perceber as dificuldades e estratégias utilizadas para o início do contato e das conversas com os colaboradores, nas quais a palavra Matinta serviu como um termo de acionamento para as lembranças e a disposição do contato entre pesquisador e interlocutor.

2.1 Imaginário e lendas

O estudo dos mitos envolve a análise de modelos imaginativos que não são neutros, muito menos mentiras, mas poderosas redes de símbolos que sugerem modos específicos de interpretação de modelagem do mundo (MIDGLEY, 2014). Também, o mito, não é uma crença que possa ser facilmente verificada ou negada pela evidência dos sentidos, mas objetos que ascendem na ausência do conhecimento preciso. Daí, comumente serem contrastados com a *realidade* (TUAN, 2013). Todavia, a ideia de considerar os mitos enquanto algo oposto à ciência se apresenta como hábito errôneo, uma vez que eles são sua parte central, justamente a parte que estabelece a importância que a própria ciência tem nas nossas vidas (MIDGLEY, 2014). O mito é o esboço de

uma racionalização que explicita o esquema de uma narração imaginativa (DURAND, 2001).

Sobre isso, uma vez que se toma o mito por um modelo imaginativo, é preciso que haja uma difusão à respeito de si a partir de discursos e da fala – momento onde a oralidade se torna presente para o desenvolvimento, perpetuação, mutação e divulgação desses modelos.

Segundo Aldenize Nascimento (2007), a atitude do homem sobre o mito deveria ser do reconhecimento da autonomia do modo mitológico de aprender, ou apreender, a realidade apresentada aos grupos sociais. Não se está em buscar de conhecer o desconhecido, ou, em outras palavras, da desmistificação, mas de compreensão de um ordenamento de mundo do qual o mito corresponde a uma importante parte, quando não majoritariamente. Frederick Turner (1990) já pontuara que o mitos agem como espécie de resposta natural do ser humano (enquanto animal) ao seu ambiente e que esta atividade talvez não seja exclusivamente humana⁴⁶.

É interessante, ainda, recorrer à clássica definição de mito por Everardo Rocha, na qual o mito pode ser entendido como uma narrativa e um discurso, porém um fenômeno de definição difícil, fazendo parte de um “conjunto de fenômenos cujo sentido é difuso, pouco nítido, múltiplo. Serve para significar muitas coisas, representar várias ideias, ser usado em diversos contextos” (ROCHA, 2006, p. 7). Tal como afirma o autor, o estudo dos mitos, principalmente pelos antropólogos, pôde revelar modelos de pensamento de diversas sociedades, que estão além do campo religioso e cosmológico, indicando relações dialógicas diretas com as práticas sociais. Roland Barthes preocupou-se, nos anos 1950, em escrever que o mito não pode ser apenas classificado como um conceito ou um objeto: é um modo de significação, uma forma – é uma fala. Contudo, o autor pondera que não é uma fala qualquer e que condições especiais são fundamentais para que a linguagem seja transformada em um mito (BARTHES, 2001). É um elo de códigos que trazem entendimento (NASCIMENTO, 2007), pautado na expressão básica do espírito humano (TURNER, 1990).

⁴⁶ Turner informa que alguns comportamentos “rituais” já puderam ser observados em outros mamíferos e insetos, como os elefantes “que encontram esqueletos de seus semelhantes rearrumam os ossos num padrão que lhes é intimamente satisfatório” e “as abelhas têm sua estranha e maravilhosa dança de rotação, que simboliza a distância e a direção entre a fonte alimentar e a colmeia” (TURNER, 1990, p. 11).

Para que haja uma compreensão, o mito corresponde ao conjunto entre a fala, o receptor, a mensagem e o mensageiro, carregando, condigo, símbolos, ideias e histórias que moldarão um significado qualquer. Assim, ainda de acordo com Barthes,

O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere: o mito tem limites formais, mas não substanciais. Logo, tudo pode ser mito? Sim, julgo que sim, pois o universo é infinitamente sugestivo. Cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade, pois nenhuma lei, natural ou não, pode impedir-nos de falar das coisas. Uma árvore é uma árvore. Sim, sem dúvida. Mas uma árvore, dita por Minou Drouet, já não é exatamente uma árvore, é uma árvore decorada, adaptada a um certo consumo, investida de complacências literárias, de revoltas, de imagens, em suma, de um uso social que se acrescenta à pura matéria. [...] Longínqua ou não, a mitologia só pode ter um fundamento histórico, visto que o mito é uma fala escolhida pela história: não poderia de modo algum surgir da “natureza” das coisas (BARTHES, 2001, p. 131-132).

Com isso, a partir do que o autor empreende, entendo que, assim como os outros fenômenos humanos, o mito é também uma construção da mente. Não é um dado presente no mundo, mas talvez um evento a ser experienciado, narrado, divulgado e transformado. Entender o mito enquanto uma fala escolhida pela história é entendê-la como mensagem⁴⁷.

Um problema a ser observado, no manejo da pesquisa com os mitos é a falta de credulidade sobre a temática por causa de perspectivas que classifiquem o mito como obra de mentalidades infantis e primárias – ideias reforçadas pelo racionalismo e positivismo do século XIX, relegando um padrão de inferioridade à produção mitológica (NASCIMENTO, 2007). A solução pode estar na insistência do empenho em compreender o mito enquanto uma tentativa de suprir respostas a determinados problemas que estão impostos sobre um determinado espaço e os indivíduos que ali se situam.

Ainda assim, mesmo com concepções mais universalistas que se pretendiam compor como pedaço racional da mentalidade, relegando ao ostracismo o que se

⁴⁷ Para Barthes, a mensagem não é, necessariamente, oral, mas também um discurso escrito, como a fotografia, o cinema, o esporte e a publicidade que, podem servir como suporte à fala mítica. Tal fala seria construída por alguma matéria previamente trabalhada, visando uma comunicação própria. “Todas as matérias do mito, quer sejam representativas quer gráficas, pressupõem uma consciência significativa, e é por isso que se pode raciocinar sobre eles independentemente da sua matéria (BARTHES, 2001, p. 132). Porém, é necessário que se atente que a fala mítica não é uma língua e, por isso, Barthes acredita que o mito, na verdade, depende de uma ciência postulada por Saussure, que é extensiva à linguística: a semiologia.

considerava meramente imaginativo e, por consequência, não científico, o mito continua a persistir. Como informa Simone Norberto, a partir de uma pesquisa sobre o mito da Matinta Perera no vale do rio Madeira, em Rondônia, os mitos prolongam os ensinamentos sobre os estágios da vida, ritos de passagem e cerimônias de iniciação. Dessa forma, mesmo com altos avanços científico-tecnológico e a adesão de diversos povos ao prisma de civilização letrada, antigos costumes são mantidos em alguns grupos sociais, ou seja, há a manutenção da tradição, a qual é identificada a partir de signos constituintes das narrativas orais (NORBERTO, 2014).

O mito, por sua vez, pode ser indicado como uma realidade complexa. É, portanto, interpretado por meio de perspectivas complementares e uma realidade atemporal e cíclica. Para tal, o mito se revela em um processo de conhecimento dos povos que compõem uma região e se revela como portador de sentimentos, crenças e símbolos tradicionais, expressando uma linguagem própria, articuladora da relação entre o homem e o meio em que ele habita (NASCIMENTO, 2007).

Todavia, não iremos nos prender apenas à ideia de mito, mas adensar a discussão, percorrendo o conceito de imaginário. Acredito que ambos os conceitos possuem uma grande proximidade no que concerne à crença e experiência das lendas amazônicas, mas a ideia de imaginário talvez possa nos explicar de maneira mais operativa as problemáticas encontradas na pesquisa – e podendo entender, também, as lembranças como parte importante do conjunto formativo do imaginário popular da região.

Para João de Jesus Paes Loureiro (2015), por exemplo, todas as histórias dos povos têm um começo fabuloso, comparado ao poético. A região amazônica, assim, não seria diferente e por vezes continua vivendo neste eterno começo. Para ele, as coisas funcionam a partir de uma lógica poética, com um povo guiado pela memória e oralidade – um maravilhamento diante da realidade cotidiana, ao que ele chama de *antiguidade atua* ou *atualização da atualidade*. Segundo o autor, na Amazônia,

as pessoas ainda veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram. A vida social ainda permanece impregnada do espírito da infância, no sentido de encantar-se com a explicação poetizada e alegórica das coisas. Procuram explicar o que não conhecem, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em seu redor. Explicam os filhos ilegítimos pela paternidade do boto; os meandros que na floresta fazem os homens se perderem pela ação do curupira; as tempestades pela reação enraivecida da mãe-do-vento, etc (LOUREIRO, 2015, p. 121).

Nesse sentido, a vida social está em constante articulação com uma linguagem poética que flui de forma natural. O homem da Amazônia cria e habita seu mundo, constrói uma realidade que condiz com seus desejos, vivendo no que o autor chama de *processo de uma poética em ação*. Todavia, existem problemas que permeiam o espaço da região e que acabam por reverberar no imaginário e no social: será que a desestruturação do mundo rural e ribeirinho, lugar de origem dessa poética do imaginário, bem como os reordenamentos das funções urbanas provocariam transformações drásticas nos modos culturais na região?

Na região amazônica, os mitos e as lendas⁴⁸ se fizeram e ainda se fazem presente de uma maneira forte sobre o imaginário popular. Neste ponto, indico a lenda enquanto uma força operadora que funciona dentro do que estamos a discutir a respeito do mito.

Um olhar atento sobre as lendas locais é um olhar atento sobre os costumes, a história e a mentalidade de uma sociedade. Elas oferecem ao cientista social, nas palavras de José Coutinho de Oliveira (2007), um manancial úmido que refletem o caráter de um povo e uma recordação de um estágio de sua evolução histórica.

Nada disso, contudo, faria sentido sem a percepção do olhar como fonte de observação. Loureiro desenvolve que,

[o olhar] percebe os aspectos delicados e diferenciais das coisas, estabelece vias do gosto e do julgamento. Vai percebendo o efeito nas obras de arte e em tudo, daquilo que lhe aparece como brilhante e cheio de interesse, percorrendo a superfície das coisas. Percebe e cosagra do sensível. Intui a paisagem como síntese e consagra a vibração do minuto. [...] O olho é um descobridor de mundos (LOUREIRO, 2015, p. 146).

⁴⁸ A palavra lenda, criada no período medieval, significa, segundo Heinrich Günther, a narração da vida dos santos. Ao longo do tempo, teve sua feição transformada por narradores populares, de acordo com suas próprias crenças teológicas. Mais recentemente, a ideia de lenda parte do pressuposto de ser uma narrativa fantástica, fruto da imaginação coletiva dos homens, normalmente (e tradicionalmente) transmitida por via oral. Como apontou o folclorista José Coutinho de Oliveira, “filha da imaginação, a lenda é tanto mais bela quanto mais soberbo e grandioso é o cenário em que se anima a ficção criadora. [...] Ante a grandeza soturna de suas florestas e a imensidade amena e pitoresca de seus rios [na Amazônia], a imaginação desgarrou-se e produziu, nos seus grandiosos surtos, os mitos extraordinários que originaram as nossas lendas” (OLIVEIRA, 2007, p. 11). Apesar da publicação de *Imaginário Amazônico*, de onde a referida citação retirei, ser de 2007, Oliveira tem seus escritos datados de 1916, época em que não havia uma preocupação social, ou antropológica, sobre a eficácia e presente influência dessas narrativas e fenômenos sobre o caráter sociocultural de uma sociedade. Saliento que, mais do que indicar ou ir atrás de descobrir se um conto ou uma lenda é, de fato, verídico (conceito que já é problemático por si só), o que se busca aqui é pensar, como bem desenvolveu Everardo Rocha (2006), o valor e a eficácia do mito, bem como o quanto ele é efetivo e, portanto, verdadeiro, sobre uma sociedade.

Logo, o autor acredita que entender a importância do olhar não é ver que não há apenas a relação com o olho, mas com a compreensão e a abertura dos sentidos. Não há apenas um olhar, mas vários olhares. Nesse ponto, o imaginário operacionaliza a cultura “em qualidade e medida” (LOUREIRO, 2015, p. 147), o que instaura um sentido ao espaço.

Sobre isso, mais do que meros objetos decorativos capazes de causar impressão sobre o homem da região, a paisagem, em seu cunho físico, atua sobre as práticas humanas e sociais. Os ajustes da vida cotidiana são feitos a partir da relação com o ambiente, com o espaço em questão. Tal troca de relações, práticas e formação de ethos sobre a vida insere-se junto à formação do imaginário que completa as ideias e sentidos que são aplicados ao espaço. Quero dizer com isso que o imaginário não funciona apenas como algo que surge da mente e se aplica ao espaço, sem maiores ou menores desbravamentos, mas atua de forma prática no dia a dia fazendo com que a atuação do imaginário sobre o espaço ocorra de forma constante, porém não estatizante, nas ações deste homem da região.

Neste contexto, populações indígenas e ribeirinhas subsistem com suas religiosidades e sobrevivem “no encantamento de uma realidade mítica, na qual usam o mito para prevenir danos morais, éticos e ecológicos. [...] O mito é uma manifestação da vitalidade cultural de um povo” (NASCIMENTO, 2007, p. 37). Da mesma forma que essas populações também estão dentro de um processo do espelho do mítico sobre a região, também as urbanas podem ser entendidas nesse meio, especialmente devido o contexto de vida e de origem de tais populações, como no caso de Belém e, mais especificamente, o bairro do Guamá, cuja maior parte do contingente populacional tem em sua origem familiar núcleos do interior do estado ou de outras regiões. No que concerne às descrições de Aldenize Nascimento (2007), as narrativas mitológicas funcionam como um apoio ao ser humano, conduzindo a uma *função ética* do mito que nada mais é do que a explicação que o homem dá a si mesmo sobre sua interpretação de mundo, afinal, mito é comunicabilidade.

Nas pesquisas que empreendi, a lenda da Matinta Perera era algo recorrente e, por vezes, me serviu como válvula para conseguir informações sobre vivências e experiências das interlocutoras.

É praticamente um consenso que a Matinta Perera é fruto de uma maldição, seja de caráter religioso cristão, como pacto com o diabo, sendo então entendidas como alma penada, seja como forma de encantamento. Sua sina seria a metamorfose em algum

animal nas noites de lua cheia. A transformação mais comum é em uma coruja, a rasga-mortalha, que fica a sobrevoar e rondas casas implicando e incomodando seus moradores com assobios estridentes. Para que o incômodo passe, diz-se que deve se oferecer tabaco à Matinta. Os sons param e, no dia seguinte, uma mulher velha surge à porta pedindo pelo tabaco que havia sido oferecido. Caso o objeto não seja entregue, um ou mais moradores da casa sofreriam de forte febre durante um período, como castigo por terem brincado com a Matinta-Perera.

De acordo com a literária Edithe Vieira, a Matinta-Perera é também descrita como uma mulher apavorante durante o dia, transformando-se em um belo pássaro que come insetos, à noite, como gafanhotos e ovos de lagarto. Tal pássaro é tido como um feiticeiro protetor da floresta. Existem ainda afirmações de que a mulher que traz a sina de Matinta-Perera possui caroços nas costas que se abrem, no momento da metamorfose, para dar origem às suas asas. Outras pessoas dizem que, para ser Matinta, é preciso muito treino e experiência (VIEIRA, 2010).

Simone Norberto informa que a lenda da Matinta decorre de uma antiga história indígena, na qual um tio, por não gostar de seus dois sobrinhos, os embebedou e matou na floresta, longe da aldeia. Depois de mortos, aparecem em sonho para a avó, avisando que eram espíritos e que, quando ouvissem o soar “Ticuan ticuan”, os índios deveriam saber que eram eles, agora transformados em dois pássaros de agouro e morte. Já entre os Mundurucu, no estado do Pará, a Matinta representava a presença das almas ou a visita de antepassados, sendo descrita como uma pequena coruja (NORBERTO, 2014).

Para o antropólogo Walcyr Monteiro, a Matinta Perera, ou Mat-taperê, é um personagem mitológico extremamente conhecido no interior da região amazônica,

todos já ouviram falar do misterioso pássaro que dá assobios assemelhados ao seu nome, sempre à noite, e só pára quando lhe oferecem tabaco. [...] Metamorfose de gente em bicho (ou vice-versa) ou simplesmente esperteza de quem sabe se aproveitar da crença regional? De qualquer forma, sempre há um Mat-taperê nos interiores da Amazônia e, em alguns lugares, pode-se até mesmo identificar quem é... (MONTEIRO, 2000, p. 29)

Chega a ser curioso notar as transformações que um mesmo mito possui ao longo do tempo e através dos espaços por ele percorrido. Nas pesquisas que Norberto realizou no distrito de Nazaré, em Porto Velho, dentre ribeirinhos, alguns deles não sabiam ao certo como classificar a Matinta, sendo em momentos apenas um assobio

ouvido na mata, mas cuja forma era desconhecida, em outras situações, era classificada como uma mulher velha de uma perna só. Câmara Cascudo (2001) informa da possibilidade de serem pajés ou indígenas e feiticeiros que se transformam em pássaros agourentos, para realizar vinganças pessoais e que jovens mulheres também poderiam se transformar. Para Vieira e Monteiro, a Matinta tem a forma de uma mulher e, no caso, originalmente é uma mulher que se transforma em algum pássaro às noites para assombrar.

É válido nota sobre a modificação de um mito desde períodos pré-coloniais à sua recorrência em um meio urbano, o que nos faz recair ao debate da tradição. O mito se mantém, a tradição em sua crença está presente, mas diversos elementos não são mais os mesmos, desde a origem do personagem aos motivos de seu assobio. Não é sabido, ao certo, em que momento começou-se a creditar na história a oferta de tabaco ao personagem e a busca pelo objeto prometido na manhã seguinte. Contudo, algumas colaboradoras foram tenazes na informação de que, antigamente no interior, não era de todo estranho que vizinhos de pequenos vilarejos pedissem alguns suprimentos na casa de outros, pela manhã, como açúcar e tabaco.

2.2 AMI: Casos e experiências

Entre minhas idas à Associação da Melhor Idade dos Moradores do Guamá (AMI)⁴⁹, no dia 25 de janeiro, Rogério, professor de hidroginástica e educador físico, topou conversar sobre minha pesquisa⁵⁰. Era uma manhã nublada e chuvosa, havendo poucas pessoas (alunos) na Associação. Ele me apresentou aos três alunos que estavam na piscina, indicando, aos três, a temática da minha pesquisa. Apesar de terem demonstrado interesse, nenhum deles possuía histórias ou algo para conversar, segundo eles mesmos.

O professor abaixou a música utilizada na aula de hidroginástica, me fazendo pensar se eu estava atrapalhando eles àquela manhã. Felizmente, todos os ali presentes se mostraram muito solícitos.

⁴⁹ Dentro da associação, como já expus na Introdução, tive um maior contato com a Renata, uma das responsáveis pela administração do local e que realiza um trabalho intenso junto à comunidade, buscando serviços por parte do aparelho público para o auxílio de moradores. Ela, outros administradores responsáveis e professores do local, realizam entregas de cheque-moradia, a partir do governo do Estado, recebem e fazem doações de remédios, cestas básicas, serviços de busca e resgate de pessoas que precisam. Realizam auxílios aos idosos com depressão e outras doenças. Por diversas vezes, enquanto conversava com ela, assim que chegava à AMI, vários idosos entravam na sala da Renata para pedir auxílio para problemas pessoais ou para buscar remédios.

⁵⁰ Posteriormente, Rogério se tornou um importante interlocutor e colaborador. As conversas com ele estão mais adiante, no trabalho.

No dia 30, me propus a conversar com as senhoras que participam das aulas de hidroginástica. Cheguei antes das 9 horas da manhã, para conseguir falar com as alunas que chegavam mais cedo e esperavam a aula das 10 horas. Logo após minha chegada, sentei em uma cadeira perto da coxia, em uma área coberta e uma senhora se aproximou, trocou sua roupa para uma de banho e sentou ao meu lado esperando a próxima aula começar. Aproveitei o momento para me apresentar e explicar os motivos da minha ida ao local e a temática da pesquisa. Ela se interessou e começou a me contar brevemente alguns relatos de eventos, os quais ela considerava sobrenaturais, no bairro. Seu nome era Nemésia. Tinha 64 anos e foi incisiva ao dizer que morava há 43 no bairro do Guamá.

De início senti um pouco de resistência por parte da interlocutora em falar sobre eventos sobrenaturais. Dessa forma, decidi por me utilizar de outra abordagem e perguntar sobre histórias de Matinta ou Lobisomem, eventos misteriosos que ela talvez tivesse experienciado ou já tivesse ouvido falar sobre. Notei que, ao acionar a palavra Matinta, o rosto de dona Nemésia sentiu um lampejo, e ela me disse “*ah, de Matinta já aconteceu uma vez*”⁵¹. Contou-me que isso aconteceu quando era mais nova, poucos anos após sua mudança para o bairro, em uma época em que os banheiros das casas eram chamados de *casinhas* e se localizavam nos quintais.

Em uma noite, não muito diferente das outras, dona Nemésia precisou ir ao banheiro, se levantou de sua cama e saiu em direção ao quintal. Quando chegava próximo à *casinha* ouviu um assobio muito alto que lhe causou medo. No mesmo instante se lembrou do assobio da Matinta e não chegou ao menos a atingir o banheiro. Voltou às pressas para casa, não conseguindo ao menos dormir o resto da noite, pensando sobre o ocorrido. Ela fez questão de frisar que o assobio não era “coisa normal, parecia de visagem mesmo, de Matinta”.

Ao ser questionada se, hoje, teria a mesma opinião sobre o evento, Nemésia respondeu que, pensando sobre o assunto, até que poderia ser algum homem querendo fazer medo, algum vizinho. Mas ela ainda acha que era mesmo uma visagem. Hoje, mora só em uma residência de dois pavimentos, no bairro. Seu quarto fica no andar superior e depois que anoitece e ela sobe, não desce mais enquanto o dia seguinte não clarear. Continua sentindo medo de encontrar alguma visagem.

⁵¹ Quando as citações diretas dos interlocutores forem curtas, as utilizarei em itálico para identificação.

Enquanto conversávamos, outras senhoras chegaram e se sentaram perto de nós, também esperando pela próxima aula. Dona Nemésia, no mesmo instante, pediu para que elas se sentassem mais perto de mim, avisando que eu estava fazendo uma pesquisa e precisava conversar com elas também. “*Bora Zezé, bora Lourdes, a gente tem que ajudar o rapaz aí*”. Maria José, a dona Zezé e a Lourdes se sentaram e, após o fim do relato de dona Nemésia, se sentiram à vontade para contar histórias semelhantes, sobre Matintas e outras entidades que povoam a encantaria dos rios e florestas amazônicas.

Como visto, a Matinta pode aparecer de diversas formas e seu mito, experimentado de diversas maneiras. No caso apresentado, apenas o assobio do pássaro foi suficiente para acionar na memória de dona Nemésia a história da Matinta e de sua transformação em rasga-mortalha, causando medo sobre o espaço, o que a fez voltar para sua casa, onde se sentia mais segura. Um ponto a ser comentado é que, já em casa, ela pensou sobre outras possibilidades de onde aquele som poderia ter vindo, inclusive podendo se tratar de alguém fazendo alguma brincadeira. Por via das dúvidas, ou por prevalecer o medo diante do sobrenatural, não hesitou em continuar a noite dentro de sua residência, mesmo que, para isso, precisasse evitar ir ao banheiro até a manhã seguinte.

A noite também propicia uma atmosfera particular sobre o medo. Mesmo a Matinta aparecendo pela manhã para pedir tabaco, o assobio incômodo do pássaro ocorre à noite – um período em que, aparentemente, os monstros saem de suas tocas para ocupar e transtornar o espaço dos humanos.

Um ponto curioso a se pensar sobre a noite é o dilema entre luz e escuridão. Mesmo sabendo os elementos de uma paisagem e conhecendo o espaço, no momento em que a noite chega e a escuridão começa a tomar conta, o espaço se torna, aparentemente, desconhecido. Mesmo que se saiba o que está do outro lado, por vezes não se consegue enxergar, o que acarreta certo incômodo e, por que não, medo. A religião cristã também ocupa uma parcela na construção do medo e do afastamento da escuridão e do que não pode ser observado, tal como demonstra o historiador francês Jean Delumeau:

A Bíblia já expressara essa desconfiança com relação às trevas, comum a tantas civilizações e definira simbolicamente o destino de cada um de nós em termos de luz e de escuridão, isto é, de vida e de morte. O cego, diz ela, que não “vê a luz do dia, possui um antegosto da morte (Tobias, 3,17; 11,8; 5,11s). Quando termina o dia,

então sobrevêm os animais maléficis (Salmos, 104, 20), a peste tenebrosa (Salmos, 91,6), os homens que odeiam a luz – adúlteros, ladrões ou assassinos (Jó, 24, 13-17). Assim, é preciso implorar Àquele que criou a noite que proteja os homens dos terrores noturnos (Salmos, 91,5). O inferno – o xeol – é evidentemente o domínio das trevas (Salmos, 88,13). Em compensação, o dia de Iahweh será o da eterna claridade. Então “o povo que caminhava nas trevas verá uma grande luz” (Isaías, 9,1; 42,7; 49,9; Miqueias, 7,8s). O Deus vivo iluminará os seus (Isaías, 60,19s). (DELUMEAU, 2009, p. 139).

O cristianismo está imbricado na mentalidade do cidadão belemense e, mesmo que ele não siga determinada religião, as informações sobre a temática percorrem todos os cantos, desde o ensino nas escolas às conversas de rua ou contato dentro de casa. É claro que não se pode considerar a religião cristã como única influenciadora no processo da mentalidade, mas aliada a outras culturas e outras formas de cosmologia, mesclam todas as informações numa espécie de caldeirão, em cujos alguns elementos cristãos acabam sobressaindo. Logo, não é de admirar que o cair da noite traga consigo um quê de desconforto e medo pela incapacidade de mensurar o espaço físico.

A experiência de dona Nemésia com a situação, que levou a uma futura narração sobre os fatos da noite em questão, que mais a marcaram e, certamente, que mais a interessavam em comentar, também ocorreu por um conhecimento prévio a respeito de como o mito da Matinta ocorria. Tendo vindo ainda cedo do interior para a capital e conhecendo os mitos que ali povoam o imaginário local, ao ouvir o som do pássaro, identificou como sendo de algo específico que remetia a um determinado objeto, mítico, aplicando-o ao espaço em que estava situada. São seres que, dentro do imaginário local, provenientes das matas do interior do estado e de regiões povoadas, mas não muito densas, passam a se fazerem presentes dentro do espaço urbano. Com isso, o espaço ganha mais contornos significativos, intensificando a relação dialógica com o indivíduo.

Não temos como saber (muito menos pretendemos) se o assobio ouvido por dona Nemésia era, de fato, de uma coruja rasga-mortalha, mas o foco importante de percepção é a eficácia da experiência do mito sobre o indivíduo no que concerne a sua imaginação, memória, sensação e prática.

Na mesma manhã de conversa com as três senhoras, pus-me a ouvir dona Zezé, que havia ficado mais à vontade para falar comigo com a insistência de dona Nemésia sobre o assunto.

Dona Zezé não me disse sua idade, mas afirmou que residia há 20 anos no bairro. Lembrou-se de quando um de seus filhos era criança. À época, era muito comum sentar-se à beira da calçada no fim da tarde para conversar com vizinhos, fofocar. De vez em quando, o assunto sobre visagens aparecia, sendo que uma das histórias mais recorrentes era sobre a Matinta Perera, muito comum no interior do estado.

Certa vez, dona Zezé descobriu que seu filho estava brincando com a ideia da Matinta, oferecendo uma carteira de cigarros para ela ir buscar. Na mesma hora brigou com a criança, dizendo que não se brincava com isso e que ele deveria ter respeito. Ela me contou que, na verdade, não acreditava “*muito nessas coisas*”, até que, na manhã seguinte, após acordar e preparar o café da manhã ouviu alguém batendo palmas na porta de sua casa. Ao abrir, percebeu um homem parado, de aparência velha e cansado, pedindo por uma carteira de cigarros. Havia pouco tempo que se mudara para o Guamá, mas bastou esse acontecimento para que passasse a temer e respeitar o que quer que possa existir. Teria sido apenas uma coincidência?

Mais uma vez, notamos a eficácia do mito em ação sobre a figuração imaginativa do indivíduo. Dona Zezé também não sabia se o homem velho que aparecera em sua porta poderia ser realmente Matinta. Homens podem ser Matinta? Mas a coincidência da brincadeira do dia anterior e o medo prevaleceram.

Walcyr Monteiro, sobre o personagem da Matinta Perera, informa que ela,

da qual há diversas maneiras de escrever ou pronunciar: Matinta Perera, Mat-taparê (Figueiredo & Silva encontram também a forma ‘Titinta-Pereira’) – é visagem que frequenta lugares habitados. Não aparecem na mata. É uma crença principalmente dos moradores urbanos, informa Galvão, que diz também que ‘Matinta Pereira é invisível... tem um xerimbado, um pássaro negro de carvão cujo pio denuncia a presença da visagem’. Figueiredo & Silva afirmam que ‘aparece sob forma de ave do mesmo nome, só fazendo assombração. Dizem que as velhas faladeiras e avisteiras (bisbilhoteiras) à noitinha se transformam em Matinta Perera’ (MONTEIRO, 2000, p. 230-231).

Dona Lourdes, por sua vez, lembrou de dois fatos ocorridos consigo quando ainda morava no município de Maracanã⁵², no Pará. Morava no bairro do Guamá havia 51 anos. Contou que as histórias de Matinta e de outros seres encantados eram e ainda

⁵² O município de Maracanã encontra-se na região nordeste do Estado do Pará, ao litoral. Possui, hoje, uma população de 28.376 habitantes. A sede do município é banhada pelo rio de mesmo nome. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/maracana/panorama>>. Consultado em 22/05/2018.

são muito fortes no interior. Quando ainda era adolescente, vivia em um vilarejo próximo à sede do município. Como não possuíam ventilador, ela armava uma rede ao lado da janela do seu quarto onde dormia. Era muito comum ouvir, quase todas as noites, um assobio de coruja que os mais velhos atribuíam à Matinta. Os sons eram tão recorrentes que já não infligiam medo. Após os assobios, diziam que viam uma mulher, também de aparência velha e cansada, passando pelas redondezas.

Questionei se ela já tinha visto esta mulher, ao que me respondeu que sim, que todos por ali a viam. Mas experiência com Matinta não era a única história que dona Lourdes tinha para expor. Ao final de sua adolescência, estava atravessando um igarapé, na mesma região, junto a uma família. Contou que estava *abençoada*⁵³ neste período.

Em um determinado momento, ela sentiu uma forte rajada de ar ao seu lado. Logo após, um rapaz que estava sentado à sua frente, na canoa, começou a sentir uma forte dor de cabeça e a passar mal. A dor era muito forte e não passava. Após alguns dias, com o rapaz ainda acometido das dores pelo corpo e, principalmente, na cabeça, a família dele decidiu por procurarem um pajé na região e descobrir o que estava acontecendo. Dona Lourdes os acompanhou e, ao chegarem lá e o rapaz ter sido examinado pelo pajé, este se virou para Lourdes e disse que ela é quem deveria estar sentindo aquelas dores. Um encantado havia atirado uma flecha nela, mas como ela estava abençoada, a flecha ultrapassou-a, acertando o rapaz da frente, acometendo-o dos males que não eram para ele.

A senhora não se lembra de ter feito nada de errado ou qualquer coisa que pudesse justificar uma punição por meio de algum ser encantado, mas até hoje agradece por ter sido livrada da sinistra flechada.

É notável a influência dos seres encantados, aos quais tendo a chamar por sobrenaturais, dentro das histórias de vida. Com as experiências dessas três mulheres, é clara a mensagem a qual o mito representa e as formas como ela é expressa e experienciada, no momento em que as sensações sobre o mito estão se fazendo presente – criando uma espécie de experiência viva do mito.

Outro ponto a ser considerado de forma mais adensada é a variação na forma dos personagens e nas próprias narrações. Nas pesquisas de Galvão em Itá, a Matinta

⁵³ Fiquei interessado em saber que tipo de benção e por quem ela havia sido abençoada, ao que apenas me respondeu a repetição de que estava abençoada. Apesar de acreditar que há relação com a menstruação, preferi não insistir na pergunta. Em alguns municípios do interior da região amazônica acredita-se que mulheres menstruadas não devem andar de barco ou canoa. Quando isso acontece, e caso haja botos no rio ou no igarapé onde a navegação está acontecendo, o boto segue a embarcação até o destino.

aparecia como um ser invisível; na etnografia realizada por Monteiro, em Belém nos anos 1960 e 1970, ela aparecia como uma coruja rasga-mortalha, salvo raras exceções. Nas histórias que venho coletando, o pássaro pode ser de outra espécie, assim como homens também podem aparecer como Matintas⁵⁴, seja por motivos de encantaria, seja por alguma maldição (assunto que será tratado no capítulo 3). Assim, mesmo entendendo o mito da Matinta e sua persistência como uma forma de manutenção da tradição local, é preciso que se atente ao fato de que mesmo as tradições não são estáticas. Tradição não é sinônimo de paralisia temporal. Os elementos tradicionais se transformam, por vezes são adaptados, e são configurados de algum jeito à realidade espacial e temporal a qual se faz presente.

O estudo dos mitos esteve presente dentro da busca dos antropólogos em entender e analisar, ou descrever, uma sociedade, desde o início. Como coloca Goody, era um interesse fundamental por parte do pesquisador por, os mitos, suporem uma parte das características do que se entendia por sociedades primitivas, de cultura inferior, não tecnológica e, de um modo exagerado, ainda na infância da humanidade, trazendo à antropologia e às ciências sociais noções de animismo (culto da natureza) e evemerismo (culto aos mortos). São conceitos que caracterizariam o traço marcante da figura do outro, do distante e do nativo distinto não-Ocidental, cujos modelos imaginativos se encontrariam fora da racionalidade moderna (GOODY, 2012).

Felizmente, o outro, o objeto de estudo, ou, como prefiro pensar, o interlocutor e colaborador – acredito que o termo *objeto de estudo*, quando acionado para representar uma ou um grupo de pessoas, acaba por coisificar indivíduos que estão muito além da simples redução a um objeto pronto para a pesquisa – não se encontra mais tão distante do próprio pesquisador, mesmo ainda que haja um distanciamento entre ambas as partes.

Afinal, não temos mais a problemática pretensão malinowskiana de nos vermos enquanto nativos e viver enquanto tais, sem causamos maiores ou menores prejuízos sobre os povos. Entendemos que a própria presença do antropólogo já implica em transformações ou alguma mudança, mesmo que mínima sobre o grupo ao qual nossa pesquisa está dedicada, como bem mostrou Roy Wagner (2010) quando de sua pesquisa

⁵⁴ Nesse ponto, é interessante comentar sobre a ideia do Lobisomem na região. Totalmente diferente do retrato feito sobre esse ser por Monteiro Lobato – no início do século XX e sob influências européias –, na região amazônica, a figura do lobisomem era, por vezes, associada a um contraponto masculino da Matinta Perera, como visto por Monteiro (2000) em suas pesquisas. Atualmente, com a facilidade de acesso à informação, literatura e cinema, a figura do lobisomem acaba sendo mais comumente relacionada à ideia europeia, de um ser híbrido humano-lobo.

entre os Daribi da Nova Guiné. Wagner comenta que seu trabalho era problemático e desconcertante para os Daribi, tendo seu próprio modo de vida suscitado pistas para compreender o porquê. Por não ser casado, teve sua residência construída ao lado da dos homens solteiros, um status não muito bem quisto. Também era de estranhar o fato de ter contratado um cozinheiro homem para preparar seus alimentos, já que para tal sociedade, o cozimento e preparo dos alimentos era uma tarefa exclusivamente feminina. Sua situação acabava por suscitar curiosidade e solidariedade.

Enfim, a questão é que o interesse que o antropólogo tem em determinada “cultura” ou temática de pesquisa e a forma como esse interesse é postulado em campo é o que definiria o seu trabalho como um pesquisador de campo, um etnógrafo (WAGNER, 2010). É certo que não me inseri em uma sociedade de pequena escala do outro lado do Pacífico, ágrafa ou “sem história”. Minha temática de pesquisa está dentro de um espaço urbano da cidade onde passei minha infância e que, apesar da distância e diferença entre os bairros onde fui criado e o bairro do Guamá, grande parte dos hábitos sociais corresponde aos mesmos. Com isso, não quero dizer que vejo uma forte proximidade entre mim, enquanto antropólogo, e meus colaboradores. Entendo que existe um afastamento entre as duas figuras, mas também entendo que tal afastamento não precisa ser de todo, algo negativo ou um ponto de enfraquecimento como talvez visse Lévi-Strauss (2012), ao escrever sobre o fim da supremacia cultural do Ocidente⁵⁵, onde indicara que o afastamento entre antropólogos e nativos⁵⁶ está não apenas em uma escala geográfica, mas intelectual e moral, o que reduziria a percepção do pesquisador sobre objetividades essenciais.

Vejo, contudo, como ponto de partida a exploração da conscientização de certo afastamento na busca pelo objetivo, que no caso é o de fazer uma etnografia da memória, para a percepção e análise da relação dos indivíduos com o espaço a partir dos mitos – sem a pretensão de ir além, ou forçar algo a mais.

⁵⁵ Primeira de três conferências que deram origem ao livro **A Antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. No tópico em questão, Lévi-Strauss afirma que os fenômenos estudados pelos antropólogos encontram-se muito longe: primeiro em uma escala geográfica pela necessidade de longas viagens até o alcance dos “objetos de estudo” e, segundo, em uma escala intelectual (psicológica) porque os detalhes em que os pesquisadores fixam a atenção estariam em motivações as quais os indivíduos não teriam consciência. Em suas palavras, é uma “distância psíquica interior que, em outro plano, duplica o afastamento geográfico” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 22). Contudo, para ele, a Antropologia convida a sociedade a respeitar outros modos de vida, colocando-a em questão de conhecer outros usos da práxis social.

⁵⁶ Sobre o uso da palavra nativos, neste momento, estou me referindo ao significado dado pelos antropólogos sobre os povos pesquisados, nativos e residentes de regiões distantes, tidas como não civilizadas, do ponto de origem dos pesquisadores.

Ainda no que se concerne aos mitos, Lévi-Strauss explicara, em uma conferência nos idos dos anos 1980, que,

Para os antropólogos, as religiões constituem um vasto repertório de representações que, na forma de mitos e ritos, se dispõem em combinações diversificadas. Salvo aos olhos dos crentes, essas combinações parecem de início arbitrárias e irracionais. A questão que se coloca, portanto, é a de se saber se é preciso se ater a isso e simplesmente descrever o que não é possível explicar, ou se, por trás da desordem aparente das crenças, das práticas e dos costumes é possível descobrir uma coerência (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 62).

É certo que o antropólogo francês está falando a partir de suas pesquisas em sociedades de pequena escala, mas sua noção de que o pensamento mítico toma de empréstimo ao mundo do sensível, imagens específicas que auxiliam na compreensão de uma ordem, nos são extremamente útil para refletir sobre de quais formas o pensamento mito – ou o próprio imaginário – ordena traços da mentalidade que serão aplicados e darão significados ao espaço.

Não me utilizo de uma abordagem estruturalista para analisar tais questões, principalmente por entender o mito enquanto primordialmente uma experiência, para então ser exposto como uma narrativa. Da mesma forma, ainda nesta conferência acima referida, Lévi-Strauss afirma que nossa sociedade já não comporta mitos, uma vez que, ao surgimento de qualquer problema de condição humana ou natural, recorre-se diretamente à ciência ou a disciplinas especializadas. Contudo, ele não descarta a possibilidade de, um dia, os pensamentos míticos e científicos virem a se juntar (LÉVI-STRAUSS, 2012).

Sobre isso, não vejo, na sociedade atual, uma forma de crença anulando a outra, necessariamente. É notável que a ciência empírica tem uma maior credibilidade quanto a questões práticas, mas as tradições e crenças míticas conseguem ainda persistir, sofrendo diversas alterações em seus modos de tradição, podendo ainda funcionar como lógica ordenadora do espaço.

Simone Norberto já dissera que o papel do mito é fazer com que o indivíduo volte para si mesmo e “para as representações mais arcaicas das sociedades para explicar as existências” (NORBERTO, 2014, p. 391). Para Loureiro (2015) e Durand (2001), o imaginário existe como ato da mentalidade a dar sentidos ao mundo. Ora, meu ponto aqui é justamente mostrar que em uma sociedade considerada de larga escala e complexa o imaginário, bem como as lendas, ainda pode continuar a funcionar como

elemento de ordenação cosmológica e espacial, atuando concomitante com a ciência e a ideia de racionalidade – o que infere dizer que de evasivo e irracional, o imaginário nada possui.

2.3 Relações espaciais e espaço mítico

A ideia de tratar o espaço enquanto construção da mente e, por assim dizer, do mito, não é nova. Yi-Fu Tuan, ao pensar a ideia de espaço e lugar, descreve o objeto do espaço mítico, dividindo-o em duas formas. Na primeira, o espaço funcionaria como uma área imprecisa do conhecimento, envolvendo o empiricamente conhecido, o que emolduraria o espaço pragmático. A segunda forma diz respeito a um componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas. Ambos os tipos encontram-se em atuação no mundo moderno (TUAN, 2012). Nesta pesquisa, focarei no segundo tipo de espaço mítico.

Neste tipo, o espaço atua como componente de uma visão de mundo ou cosmologia. Segundo Tuan,

A visão de mundo é uma maneira mais ou menos sistemática de as pessoas compreenderem o meio ambiente. Para que seja habitável, natureza e sociedade devem mostrar ordem e apresentar uma relação harmoniosa. Todas as pessoas requerem do seu meio ambiente uma sensação de ordem e de boas condições, mas nem todas procuram isso quando elaboram um sistema cósmico coerente. Em geral, as cosmologias complexas estão associadas às sociedades grandes estáveis e sedentárias (TUAN, 2012, p. 112-113).

Ao falar em ordem e relação harmoniosa, o autor não está preocupado com o ordenamento social em um senso comum, mas com as lógicas de ordenação que a mentalidade, ou cosmologia, apresenta para o molde do mundo e, conseqüentemente, do espaço.

Dessa forma, acredito que, ao trabalhar com a noção de espaço mítico, consigo trazer ao escopo da pesquisa uma modulação do espaço que transcenda a noção física e denote ao local de moradia e fixação dos indivíduos significados que são acionados em suas memórias, seja pela semelhança paisagística, seja pela tentativa de manutenção das tradições, um determinado tipo de vivência que está diretamente relacionado com os âmbitos socioculturais e do próprio tempo.

A memória é ponto chave na questão, uma que pode funcionar como um “museu de acontecimentos”, como escreveu Candau, associado a um nível de memorabilidade.

São marcos de uma trajetória individual que vai encontrar uma ordem justamente na demarcação memorial. Dessa forma a lembrança de uma experiência, seja individual ou coletiva, resulta de um processo simbólico de fatos que podem ser reais ou imaginários (a busca por qual não é o intuito em questão), que são qualificados eventos e acontecimentos, os quais regulam a organização cognitiva da experiência temporal (CANDAUI, 2011).

Quando falo em tempo, ainda tomo de empréstimo os escritos de Tuan à respeito, em que a experiência espaço-temporal é principalmente subconsciente. O indivíduo sente o espaço porque nele pode se locomover, e o tempo porque, enquanto ser biológico, passa por fases recorrentes de sentimentos diferenciados (TUAN, 2012).

Logo, percebe-se, mais uma vez, um forte debate entre os elementos (1) paisagem, (2) memória e (3) espaço, dentro de uma cosmologia, individual e coletiva, que organiza sob uma lógica qualquer as características desses elementos, aplicando-os sobre o espaço físico, denotando-o sentidos e, tornando-o, assim, o que Tuan chamaria de *lugar*.

Na história de dona Nemésia, o quintal de sua casa passou a ser um lugar de incômodo e medo de se estar durante às noites, mesmo que ali se encontrasse o banheiro, porque, a qualquer momento, o assobio da Matinta poderia ser ouvido, ou, quem sabe, outras coisas poderiam ali surgir. E, não esqueçamos, o assobio da Matinta é tido como algo agourento e que traz má sorte, ou a própria morte. Como escrevera o historiador Jean Delumeau, o medo é sinônimo de insegurança, que é símbolo da morte, enquanto a segurança representaria a vida (DELUMEAU, 2009). Ela estaria segura dentro de casa. Dona Lourdes nunca mais chegou perto de algum igarapé nos momentos em que se encontrava *abençoada*, e passou a respeitar aquele lugar, entendendo que, na sua crença, haviam seres encantados que presidem a lógica do espaço do igarapé e ela precisaria apenas respeitar e obedecer o que os *antigos*⁵⁷ apenas repetiam a ela.

As lendas podem ter diversos usos e símbolos dentre aqueles que as perpassam e os que as ouvem, sendo transformadas, em seguida, pela memória e por interesses individuais que possam acrescentar ou retirar determinadas informações, dependendo do objetivo da narração da história. Todavia, quando ouço alguém narrando uma

⁵⁷ O uso do termo *os antigos* – para denominar velhos moradores de algum local que possuem um conhecimento cosmográfico grande, entendendo das crendices populares, religiosas e, por vezes, xamânicas – é recorrente nas entrevistas.

experiência viva de contato com os elementos míticos, percebo dois pontos fortemente atrelados.

Em primeiro lugar, há um notável (mas rápido) desinteresse em contar as experiências, cujos motivos variam em gênero e grau. Um dos principais é a possível falta de credulidade de quem for ouvir, uma vez que, coletivamente, as lendas e os mitos não passariam de histórias fantásticas para *colocar medo em criança*. Dessa forma, o desconforto que senti vindo de algumas interlocutoras poderia ser bem justificado. Em alguns casos, ao procurar determinada pessoa para conversar por terem me dito que ela conhecia muitas histórias e já tinha *visto muita coisa*, o que eu recebia dela própria em informação é de que não conhecia direito dos mitos ou não se lembrava. Quando questionada se já havia experienciado alguma coisa de cunho sobrenatural, apenas dizia que não, e que só se lembrava de algumas coisas que os pais, ou os antigos, há haviam lhe contado.

Quando retornava ao encontro dos mediadores e contava o que havia (pouco) descoberto, eles se espantavam e imaginavam que ela poderia ter ficado *acanhada* ou com vergonha de falar das próprias experiências. Isso traz, a meu ver, mais uma reflexão sobre a presença e influência do antropólogo em campo sobre possíveis colaboradores. Um ser estranho, talvez um *outsider*, que não pertence àquele espaço e pretende, de repente, invadir um local e as histórias de vida. Dito isso, quando ia em busca de interlocutores junto com os mediadores, o trabalho se tornava muito mais facilitado porque, entre mim e o interlocutor, havia uma presença conhecida e familiar, que tornava a situação de pesquisa, conversa e entrevista mais branda ou menos formal⁵⁸.

Como me contou Joana Chagas, importante mediadora, do Espaço Cultural Nossa Biblioteca, o Guamá é um bairro cosmopolita que agrega durante o dia pessoas de todos os cantos de Belém. Ela própria não reside no bairro, mas parte todas as manhãs ao local para seu trabalho com a Nossa Biblioteca. É, também, um bairro em que a todo o momento está colhendo e apresentando informações aos que ali estão passando, evocando diversas preocupações como problemas de saneamento, educação e,

⁵⁸ Quando me utilizo da expressão *menos formal*, quero dizer que, quando chegava à casa de possíveis colaboradores, junto com algum mediador, já conhecido pela pessoa, este(a) colaborador(a) se sentia mais a vontade em conversar e compartilhar suas histórias e experiências, suas memórias, convidar para almoçar, oferecer biscoitos, tirar fotos etc. A atmosfera perde um pouco o denso ar de pesquisa e se tornava um momento mais descontraído, o que me permitiu, diversas vezes, conseguir informações importantíssimas sobre o cotidiano do bairro no passado, técnicas de curagem de plantas e experiências individuais com os personagens míticos.

principalmente, segurança. A falta de segurança é um ponto que cada vez mais se agrava e penetra no imaginário social, fazendo com que a crença ou o medo sobre os mitos fiquem em um segundo plano, o que corresponderia a outra causa na falta de interesse em expor essas experiências. Em todo caso, da mesma forma em que algumas pessoas agem assim, outras ainda perpetuam as experiências em narração, com o intuito de não deixar que os elementos míticos *morram*, outras, ainda, continuam tendo tais experiências, o que nos leva ao segundo ponto, a ideia de medo.

Uma vez exemplificado como um componente da maior experiência humana, o medo é um elemento ambíguo e inerente ao ser humano – uma defesa de garantia contra os perigos (DELUMEAU, 2009). Como afirmara Descartes, é uma perturbação e um espanto da alma que enfraquece a resistência aos males e que, como complementa Delumeau, “quando ultrapassa uma dose suportável, ele se torna patológico e cria bloqueios” (DELUMEAU, 2009, p. 24).

Assim, algo notável é que a experiência de medo, aterrorizante, não é algo que, necessariamente, se queria rememorar. Isso nos leva novamente ao ponto do contato entre o antropólogo e o interlocutor. Por que revelar traços de lembranças negativos a um forasteiro? Sobre isso, a presença de um mediador é extremamente importante por representar uma ponte favorável entre os interesses do pesquisador e a familiaridade, a confortabilidade e a confiança do interlocutor.

Quando eu mesmo me apresentava ou era apresentado, a palavra antropólogo nem sempre suscitava entendimento. Quando era dito que eu tinha vindo da *universidade* para fazer uma pesquisa, havia uma melhor compreensão. Em todo o caso, acredito que, ao entenderem que eu vinha da universidade, normalmente uma instituição de onde a produção de conhecimento científico é o centro, alguns dos interlocutores acabavam por achar que, por eu ser de um meio científico, não iria acreditar nas experiências de contato com elementos míticos e tentavam remediar de alguma forma, a narrativa. Este é um ponto que voltarei a comentar no terceiro capítulo.

Minha estratégia, quando isso ocorria, era de insistir que eu não estava ali para julgar ou desacreditar ninguém, mas ouvir e entender as memórias, as experiências, bem como sou uma pessoa “que não tem problemas em acreditar em nada, mas pelo contrário, costumo acreditar em tudo”⁵⁹, o que não difere muito do que sinto sobre mim mesmo e minhas crenças pessoais.

⁵⁹ Quando estou pesquisando a temática de mitos e lendas e preciso conversar com os interlocutores e fazer perguntas a respeito disso, costumo me utilizar dessa expressão. Ao mesmo tempo em que ela não

Enfim, a busca e análise por memórias que suscitam uma experiência de medo implicam na compreensão de que na narrativa existirão algumas lacunas ou transformações e atualizações sobre a lembrança do momento. Ao mesmo tempo, estimula a apreensão de outras sensações, após o medo, como o respeito. Na história de dona Zezé, mesmo tendo brigado com o filho para que não se brincasse com coisas desconhecidas, após o susto ao ver um velho homem pedindo tabaco à sua porta, passou a respeitar ainda mais a ideia do mito da Matinta Perera. Já dona Lourdes não voltou mais ao igarapé nos períodos específicos, por respeito às leis que os mais velhos lhe contavam, o que nos leva a entender a diversidade de informações, sentidos, experiências e sensações que dão sentido à formação de um espaço mítico.

Turner (1990), ao escrever sobre a *Necessidade do mito* já dissera que o principal fundamento deste é o medo ou humildade e submissão diante dos mistérios insondáveis da vida. Humildade, sobretudo, pela natureza e seus elementos viventes.

Em pesquisa realizada na região do rio Capim, no estado do Pará, Agnaldo Rabelo (2010) lidou diretamente com experiências que eram remetidas a seres (ou entidades) encantados, tidos como *companheiros do fundo*, durante sua etnografia, tendo a figura do boto como uma das mais marcantes. O autor relatou que logo após sua chegada em uma casa próximo ao trapiche, às margens do rio, sentou-se e para tomar um café e começar a conversar com os que estavam ali presentes quando sentiu um forte cheiro que o incomodava. Notou que, entre olhares dos outros, também estavam sentindo aquele mesmo odor, sem nada comentarem, porém. Ao perguntar sobre o cheiro, um dos presentes, seu Bonifácio, explicou que o odor não era nem de peixe e nem de aninga⁶⁰, mas de três botos que o acompanhavam onde quer que fosse, mas que não deveriam ter medo, já que aqueles encantados não eram maldosos. Este fato foi derradeiro para que Rabelo compreendesse a figura mítica dos seres encantados como parte da formação da identidade do agente morador dessa região, mais especificamente, no caso de sua empreitada, povos ribeirinhos.

No dia 25 de janeiro, uma quinta-feira, peguei um ônibus em torno das 9h e fui novamente à AMI para continuar meu contato com os participantes daquele espaço. Era uma manhã nublada e uma chuva fraca caía desde a madrugada. É válido notar que,

se configura como algo irreal, para mim – já que minhas crenças são as mais diversas, principalmente no que concerne ao sobrenatural –, ela também serve como uma estratégia para que o interlocutor consiga entender que minha finalidade é estritamente compreensão e análise, nunca a negação ou a tentativa de desacreditar das histórias narradas.

⁶⁰ Aninga-açu (*Montrichardia linifera*), planta comum na formação de ilhas aluviais dos rios da região amazônica. Muito habitual em igarapés no arquipélago marajoara.

apesar de Belém ser uma cidade em que as chuvas são constantes durante todo o ano, entre os meses de dezembro e abril, elas se tornam mais frequentes e fortes. Por algumas vezes, ao acordar, recebia alguma mensagem da Renata, pelo *whatsapp*, informando que, por causa da chuva, poucos alunos iriam até a associação, o que dificultaria qualquer conversa ou entrevista e, por isso, eu deveria voltar apenas na próxima terça ou na próxima quinta.

Naquele dia, acordei com a mesma mensagem no celular, mas decidi ir de qualquer forma, já que a chuva não estava forte. Chegando ao local, encontrei Renata junto a professora de Yoga trabalhando na parte burocrática. Dei bom dia e, para não atrapalhá-las, me dirigi aos fundos da associação, onde fica a piscina e, atrás, uma área coberta, onde funciona uma pequena cozinha, um almoxarifado e um vestiário.

Figura 3: Professor Rogério (de costas) e dependências da AMI.



Fonte: do acervo do autor.

Havia apenas três alunos na piscina, duas senhoras e um homem aparentemente entre seus 20 e 30 anos. Rogério, professor de hidroginástica e educador físico, estava dando aula e havia um som ligado, para auxílio e animação da aula. Sentei-me em uma

cadeira e puxei o caderno de campo para fazer algumas anotações sobre aquela manhã. Comecei a conversar com o Rogério, que já conhecia a temática da minha pesquisa, e ele aceitou conversar comigo e ter sua fala gravada. Ele abaixou o volume da música, passou uma série de exercícios aos alunos e se sentou ao meu lado.

Acionei a palavra Matinta e pedi que me contasse experiências que havia tido ou de conhecidos, familiares e amigos que já tivessem relatado ao a ele. Sobre o imaginário da Matinta permeava a mente das crianças do bairro, como ele contou, ao relembrar momentos de sua infância:

Meus parentes moram pra Santa Izabel, muita história pra aquele lado de lá deles. Da, lá perto da minha casa, na verdade, a gente cresceu com algumas casas antigas... antigas, antigas, antigas. Uns casarões antigos com [palavra não identificada] e porão. A gente moleque, correndo, ia pro lado da Fazendinha, lá embaixo da Cipriano Santos⁶¹ e passava por essa casa e ela tinha... e todo mundo queria porque queria pegar uma forquilha⁶² que tinha no porão, só que ela tinha uma caixa do lado e na época a gente não sabia o que era caixa e era um caixão. E... dizia que não podia entrar porque aquela forquilha era da Matinta, só que ela só pegava o pessoal num determinado horário e dava uma pisa nos moleques. Só que hoje essa casa ela foi adaptada. (Entrevista com Rogério, 25 de janeiro de 2018).

O que se tinha, naquela rua, era uma antiga casa, provavelmente mal cuidada, seja pelo tempo, seja pela falta de recursos em manutenção, habitada por uma mulher velha. A esta mulher, deram a alcunha de Matinta. Rogério não soube informar se diziam que a mulher se transformava em algum pássaro, mas pelo fato de possuir um caixão no porão de sua casa, era preferível que as crianças de mantivessem afastadas, tanto do local quanto da moradora. No ar, sobre mim, pairava a dúvida sobre a alcunha de Matinta sobre ela. Seria embasado em algo sobrenatural, visto por alguém, ou apenas uma forma dos pais de colocar medo nos filhos, para que não se aproximassem do local? Sobre isto, Rogério acredita na primeira opção, já que uma vez, após um ritual de captura da, conseguiram ver que era a mesma velha mulher:

⁶¹ A Avenida Cipriano Santos é uma importante via do bairro de Canudos, bairro vizinho ao do Guamá. Rogério, durante sua infância, morava com seus pais em uma casa que se localizava na confluência entre os dois bairros e, por vezes, as brincadeiras de rua com seus amigos ocorriam pelas ruas de Canudos.

⁶² A forquilha a qual Rogério se refere é um objeto comumente utilizado na agricultura, feito de uma haste de madeira com dois ou mais dentes, de madeira ou ferro. Também é conhecido como forcado.

E mais embaixo numa outra ruazinha, porque foram abrindo as ruas e o pessoal começou a morar, hoje se eu não me engano é uma casa de maçom, se não me engano, e lá também o povo conta muita história daquela área. O povo... só que dessa, dizem que era a Matinta Perera que morava nessa casa onde tinha a forquilha. De vez em quando aparecia um caboclo [palavra não identificada]. E o pessoal conta que uma vez pegaram tesoura virgem, agulha e linha e cruzaram e... pegaram uma mulher. Pegaram a tal da Matinta Perera. (Entrevista com Rogério, 25 de janeiro de 2018).

Dois importantes elementos são passivos de nota, neste momento: o aparecimento de um caboclo, no local onde se acreditava morar a Matinta, e o ritual utilizado para sua captura. O caboclo aparecia àqueles que tentavam se aventurar dentro da residência dela, provavelmente fruto da presença de um tajá no local (Rogério não tinha certeza se era por isso) – trataremos a respeito das propriedades encantadas do tajá no terceiro capítulo – assombrando e espantando os garotos intrometidos. Já o ritual, consistido no uso de uma tesoura virgem, agulha e linha, cruzados e enterrados, era fruto de uma cosmografia a respeito da lenda, para o qual se acreditava conseguir prender a mulher Matinta, afim de que sua identidade fosse descoberta.

Por algumas vezes fomos interrompidos por latidos altos de cachorros das casas no entorno e saída ou chegada de algum aluno. Apesar da chuva que caía, alguns alunos apareceram em torno das 10h para a aula. Esta turma era destinada à crianças e Rogério precisava falar com suas mães para a preparação das aulas. Em um determinado momento, uma das crianças começou a correr na beira da piscina e o professor precisou pular da cadeira e gritar para a mãe tomar cuidado para que nenhum acidente acontecesse.

Monteiro (2000), em sua pesquisa, relata que, para o ritual de captura da Matinta é preciso da posse de uma tesoura virgem, uma chave e um terço. A tesoura deveria ser aberta e enterrada no quintal de uma casa à meia-noite, com a chave no centro e o terço enrolado por cima. O ritual deveria ser seguido por algumas orações e, após o termino, os presentes deveriam se resguardar em casa até a manhã, quando o animal em que a Matinta se transformara, seria pego e se metamorfoseado novamente em ser humano. Note-se que na história relatada por Rogério não havia nem terço nem chave, mas agulha e linha, o que demonstra a variação na composição ritualística para um propósito em comum. Rogério também em nada comentou sobre orações feitas, talvez por ter se

esquecido ou achado não ser importante. O fato é que, de qualquer forma, dentro do que nos foi contado, a Matinta foi capturada e era a moradora daquela antiga casa.

Diferente do que apontara Galvão (1976), as Matintas Pereras nos bairros de Belém não são seres invisíveis. Nas pesquisas realizadas em Itá, no Amazonas, o autor informa que a Matinta é uma pessoa distinta que, assim como caboclos, possui um xerimbabo⁶³, materializado em um pássaro negro cujo assobio denuncia a presença desse ser. Sua visualização não é possível porque as unhas humanas são, para ela, como fogo e suas mãos deveriam ser cobertas por um pano preto para que as unhas estivessem devidamente cobertas e, aí sim, ela poder ser vista. Algo que poucos ou ninguém se atreveria a fazer. Alguns ainda dizem que a Matinta é uma mulher que, quando sai para vaguear na cidade, deixa sua cabeça na rede, tendo como embalo de suas andanças apenas o corpo.

Em estudo realizado na comunidade de Taperaçu-Campo, na região bragantina do estado do Pará, Silva Júnior (2014), descobriu que, para os moradores locais, o assobio mítico ouvido às noites pode não apenas indicar a presença de uma Matinta, como de outros seres encantados, como o Curupira ou a Mãe d'água. A identificação da Matinta ocorre pela “dobração” do canto dela, onde é possível ouvir o nome da *divindade*. Dentre os sujeitos interlocutores, além de tabaco e café, peixe também pode ser oferecido. Para eles, o assobio da Matinta é um pedido.

As diferenças percebidas dentro de um mesmo mito, mas com espacialidades geográficas distintas são enormes. Dentro da própria cidade de Belém é possível a percepção da diferença entre as personalidades das Matintas. No caso relatado por Rogério, ela não gostava de crianças e dava uma pisa nas que tentavam invadir sua casa; na história de dona Nemésia, o assobio do pássaro causou assombro e medo em nossa colaboradora, mas sem contato físico. Monteiro (2000), ao narrar sobre a Matinta Perera da Pedreira, informa que algumas Matintas, na realidade, protegem algumas pessoas e não são, de todo, seres malignos ou malinos⁶⁴.

Tal como Frederick Turner (1990) ilustrou acerca dos *seres primitivos* que viviam onde hoje é a América, no momento da chegada dos europeus, existiam relações com a natureza, ambiente e animais que perpassavam desde a crença de sentimentos e desejos a esses elementos não-humanos, a relações de parentesco. Para eles, animais e

⁶³ Um animal ou companheiro de estimação.

⁶⁴ Ver MONTEIRO, Walcyr. A Matinta-Perera da Pedreira. In: _____. **Visagens e Assombrações de Belém**. 3. ed. Belém: Banco da Amazônia S. A., 2000.

vegetais possuíam uma linguagem própria e vida espiritual próprias. Isso pode nos lembrar das pesquisas de Philippe Descola (1998) dentre os índios Achuar da Amazônia ocidental, na qual, a partir da ideia de um hiperrelativismo, empreende-se a crença de que todas as espécies alcançam a humanidade enquanto condição, em uma cosmologia que oferece uma diferença de grau entre humanos, animais e vegetais. Existem comunicações entre humanos e não-humanos a partir de sonhos e, dentro da sua cosmologia, todos os seres possuem uma espécie de alma (wakan). Outro exemplo está no estudo de Tânia Stolze Lima (1996), com os Juruna, a partir da ação de caça ao porco do mato, onde ela expõe a existência de uma cosmovisão em que os porcos do mato possuem divisão familiar e domiciliar, agem como seres humanos. Os porcos vêem a si mesmo como parte da humanidade. Dito isso, para Descola, as relações entre os seres oferecem uma dimensão sociológica que demonstra uma extrapolação dos níveis culturais e de natureza, anteriormente proposto por Lévi-Strauss, fazendo persistir a defesa de um fluxo contínuo da antiga dualidade natureza-cultura.

À primeira vista, a utilização do hiperrelativismo, proposto por Descola, e a semelhança com seus exemplos, pode parecer tentadora para explicar a ação dos seres encantados. Contudo, um olhar mais cuidadoso precisa ser feito para demonstrar que, nos casos referidos nesta pesquisa, os seres encantados nem se enxergam enquanto humanos, nem buscam humanidade como condição. Em certos pontos, há de se destacar que muitos deles já foram humanos, em um momento distante e distinto, mas ao passar pelo processo de encantaria, tornaram-se outra coisa: gente/companheiros do fundo, encantados, caruanas/caruanis, visagem. Os encantados não se associam em parentesco aos humanos – podem causar mal ou podem protegê-los. A condição humana não se faz mais presente e, mesmo no caso da Matinta, a qual se transforma em algum bicho para perturbar ou trazer agouro, a condição de visagem, na fala dos interlocutores, é mais comum e, portanto, melhor aplicada ao fato em questão. A mulher deixa de ser conhecida e tratada pelo nome próprio e a alcunha de Matinta recai como ponto principal de identificação sobre si.

Assim como em relação às Matintas, também estive interessado em ouvir histórias sobre os lobisomens, por vezes tidos como contrapontos masculinos deste ser. Sobre isso, Rogério não tinha muito o que comentar, mas se lembrou de outra história que envolvia Matinta. Dessa vez, algo que acontecera com seu cunhado:

A questão do lobisomem, a única vez que eu ouvi falar na questão de lobisomem foi só no Decoville, lá pro lado de Marituba, mas a história de um doido, estuprador, era uma situação assim. Mas fora isso... a Matinta, é... o cunhado de uma namorada minha teve uma experiência estranha. Aqui a gente tem o costume de procurar cultivar, principalmente no interior, cachorro “bisonho”. Já ouviu falar? (Entrevista com Rogério, 25 de janeiro de 2018).

Após responder que não, ele continuou:

É um cachorro que tem uma unha na canela. O cachorro, o animal por si só já tem um sentido muito aguçado e os antigos sempre procuravam ter esse tipo de cachorro, que tem uma unha a mais. Ele é mais, é... defensor dessa área. Protege mais. Então eu cresci com essa história, quando a gente ia atrás de um cachorro, quando era um cachorro “bisonho”, tinha duas unhas a mais, esse bicho era bom pra proteger. E na casa do meu sogro na época, né? Do pai da minha namorada, tinha esse cachorro lá, em Salinas⁶⁵, era uma tarde lá e ele (o cunhado) tava sozinho na casa e o quintal era todo cheio de mato. Ele conversou com alguém, sentiu uma situação estranha e entrou em casa. Quando ele entrou em casa, o cachorro começou a saltar em cima dele. Mas não era exatamente em cima dele. Ele saltava buscando algo por trás.

Ele até bateu no cachorro. Ele ficou lá, tadinho... aí ele começou a... a... a acuar. De uma certa forma ele acou a visagem no canto da parede. Ele começou a pular no vento e ele não enxergava nada. Como os parentes dele eram muito ligados a isso, ele lembrou... aí ele jogou lá um sal grosso com cachaça e sei lá mais o que. E ele não viu. Ele viu uma presença abrindo o mato e correndo na frente dele. Sabe quando o vulto passa e o vento bateu a janela. Eram aquelas janelas antigas, que a porta era dividida no meio, e a maioria das casas no interior aqui eram assim: você tem uma porta, que você serra ela no meio e ela vira janela. Quando a visagem passou, ela puxou tanta velocidade que bateu a janela e ele viu só o mato batendo. Tava atrás dele. Aí dizia que era uma coisa que ele devia, e aí foram lembrar que uma vez ele brincou em dar a cachaça e o fumo e não deu. (Entrevista com Rogério, 25 de janeiro de 2018).

Aqui temos um exemplo da Matinta como um ser invisível, de que Galvão já falara em suas pesquisas. Ela também estava ali para atormentar o indivíduo que não havia cumprido a promessa anteriormente feita. No caso, a presença e a percepção do cachorro os fez perceber que havia algo a mais no local, corroborando a sensação de estranheza de que já estava sentindo. Após a realização de um rápido ritual de afastamento, a visagem fugiu. Note-se que a atribuição da Matinta à visagem que o perturbou ocorreu após a lembrança de que, em algum momento, ele havia feito uma

⁶⁵ Município de Salinópolis, localizado na região nordeste do estado do Pará, no litoral. É comumente um local muito procurado para o veraneio pelas extensas praias, como Atalaia e Maçarico, forte sol e mar.

brincadeira com ela, oferecendo cachaça e fumo. Ele estava em dívida com a Matinta e ela havia ido cobrar e perturbar por causa disso.

Cada vez mais, torna-se interessante perceber os elementos e símbolos de que as pessoas se cercam para a proteção, como o uso do cachorro bizonhento por perto como mascote ou símbolo de sorte ou salvaguarda dos moradores de uma residência e, principalmente, de seu tutor.

2.4 A dinâmica com as crianças do Espaço Cultural Nossa Biblioteca

Durante minha segunda ida à Belém em 2018, estive em contato com a Joana Chagas, minha mediadora, via *whatsapp* para termos um encontro pessoalmente, de preferência na própria instituição Espaço Cultural Nossa Biblioteca, a fim de discutirmos posteriores projetos e atuações⁶⁶. Neste meio tempo, comecei a ter mais contato com amigos na cidade de Belém que estão diretamente envolvidos com a literatura. Alguns a partir de blogs de crítica literária, outros, escritores, parceiros, blogueiros.

Dentre eles estava Antonio, blogueiro, crítico e escritor. Conversamos muito sobre projetos pessoais e mencionei minha pesquisa de mestrado e tudo o que ela envolvia, os espaços, as instituições. Ele se interessou pelo projeto e, a partir disso, vi uma ótima oportunidade de conseguirmos uma atuação eficaz na ECNB. De que forma? Em nossas conversas, discutimos que existe uma necessidade de que as discussões dos termos literários locais precisavam ir além dos espaços comumente utilizados – majoritariamente, o auditório de duas livrarias na cidade, sendo uma localizada em um shopping center. Eram encontros por vezes nada inovadores, com o mesmo público, com discussões que não ultrapassavam tais ambientes.

Decidimos que uma parceria com o ECNB poderia ser uma chance de irmos para além desses espaços, e adentrar numa nova fronteira, para nós. É preciso frisar que o espaço onde fiz minha pesquisa já possui uma forte influência e organização dentro do bairro do Guamá, sendo um grande e importante ponto de confluência para a iniciativa do ato de ler, cuidado que os formadores do espaço mantêm até pelo intuito principal, que é o de fazer do Guamá um bairro de leitores. A chance de uma parceria, nesse sentido, seria um ganho para todos os lados.

⁶⁶ É importante salientar que durante o período em que estive em Natal (de março ao início de agosto do mesmo ano) não deixamos de manter contato, apesar de uma frequência menor, para saber como “andavam” as coisas no ECNB e com os interlocutores com quem tive contato anteriormente.

No dia 18 de setembro, havia combinado com a Joana de nos encontramos no Espaço Cultural às 17h, horário em que ela já estaria terminando suas atividades no local e mais livre para discutirmos algumas ideias. Caía uma chuva forte naquela tarde, mas à proximidade da hora de ir, ela afinava cada vez mais. Encontrei-me com o Antonio em um ponto próximo às nossas casas e de lá, pegamos um ônibus para o Guamá. Era uma tarde quente e o fim da chuva fazia com que ficasse mais abafado – principalmente dentro do ônibus.

Percorremos o mesmo caminho, seguindo a Avenida Gentil Bittencourt, arborizada e cortando os bairros de Nazaré e São Brás, entrando na Avenida Castelo Branco, já com poucas árvores e prédios, que davam espaço para casas e muitos pontos comerciais. Dobramos na rua Barão de Igarapé-Miri, centro do bairro do Guamá, pessoas e mais pessoas nas ruas, um contraste com as avenidas do centro, lotadas de carros e vazias em gente nas calçadas. Como ouvi em algumas das minhas idas ao bairro, às vezes de forma positiva, “o Guamá ferve a qualquer hora”, ou negativa, “parece a Índia, só faltam as vacas nas ruas”. De qualquer forma, o que ambas as falas têm a demonstrar, bem ou mal, é que o referido bairro é, de fato, muito bem experimentado pelos que ali vivem. Estar na rua não é apenas uma necessidade, mas um costume. Michel de Certeau certamente diria que as ruas locais são muito bem praticadas⁶⁷.

Descemos próximos ao destino, na praça Benedito Monteiro, local não muito grande, e pouco bem cuidado pela prefeitura, em forma de quadrado. Seu piso é coberto de cimento e tem duas grandes árvores próximas à rua principal e três outras menores espalhadas, um grande banco de concreto no centro, onde algumas pessoas estavam sentadas conversando e aparelhos de ginástica ao fundo. Quando estive fazendo pesquisa, no final de janeiro, na Associação da Melhor Idade dos moradores do bairro, os mediadores com quem tinha contato, Roberta e Rogério, me explicaram que pelas manhãs, existem grupos de ginástica com um professor, que utilizam o espaço para as aulas.

Andamos até o ECNB. Achei que o local já estivesse vazio por ser fim do “expediente” mas, para a minha surpresa, estava lotado de gente. A maioria alunos. Perguntei pela Joana e me disseram que ela estava em uma ligação na parte de trás do prédio. Respondi que a esperaria na recepção e, enquanto isso, saímos para tirar

⁶⁷ Sobre a relação entre espaço, lugar e prática em Michel de Certeau, ver CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer: Volume 1. 22. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

algumas fotos. Desde minha última ida, o espaço passou por mudanças – na parte interna, houve um relevante acréscimo no número de livros disponíveis para empréstimo. Externamente, a fachada fora pintada com desenhos que chamavam a atenção de quem ali passasse.

Quando a Joana apareceu, fomos sentar com ela no fim do grande corredor. O piso térreo é caracterizado, como já antes descrito nesta dissertação, com um grande vão, ao qual chamei de corredor, onde, ao lado direito está a recepção. Nas paredes encontram-se as estantes com os livros para empréstimo e, sobre elas, diversas pinturas. No meio deste grande corredor existem algumas cadeiras e grandes mesas redondas, onde as atividades do espaço acontecem. Ao final, uma parede de vidro separa este espaço de um escritório administrativo, onde naquele momento, cinco voluntárias da instituição estavam trabalhando e ao lado esquerdo, um pequeno corredor levava à um saguão com a escada para o andar superior.

Sentamos no final do grande corredor, apresentei o Antonio à Joana, disse que era um escritor e tinha um *blog* sobre literatura com um bom alcance de leitores em Belém e começamos a conversar sobre ideias para atuações nossas no Espaço e, certamente, se era do interesse deles que pudéssemos fazer isso. Como havia muita gente no momento, as conversas altas impediam nossa discussão e, então, decidimos ir a uma padaria próxima, fazer um lanche e continuar de lá o processo.

Chegamos e, em meio a refrigerante e sorvete, expliquei que achava interessante se pudéssemos fazer alguma atividade com as crianças que participavam da instituição porque tinha a vontade de fazer um percurso geracional sobre a ideia da Matinta Perera. Como já haviam adiantado para mim, as atividades da mediadora de teatro e as de contação de história, envolvem muito os mitos locais, dentre os quais, o da Matinta e, assim, sabia que as crianças já haviam obtido alguma forma de conhecimento e contato com este mito.

Joana foi além e propôs que também fizéssemos a mesma atividade com os adolescentes. Inicialmente a nossa ideia era de que fosse ao local um grupo de escritores conversar com as crianças sobre os mitos, ouvir o que elas tinham a dizer sobre e deixar que elas nos contassem suas próprias perspectivas. Dentro da atividade, além de ouvi-las, contaríamos algumas histórias e, por fim, eu iria pedir para que desenhassem essa história, para que eu pudesse observar, a partir do desenho, como elas expressariam esse conhecimento. Esse era o plano. Caso a Joana aceitasse, entraríamos em contato com o grupo de escritores próximos a nós para discutirmos melhor a atuação.

Concordamos com a nova proposta da Joana e voltamos à instituição para conversar com a Alana Lima, mediadora e professora de teatro, também participante de um grupo de palhaços contadores de histórias, conhecidos como Os Palhaços Trovadores. Ela prontamente disse sim e combinamos que usaríamos duas das aulas dela (que acontecem às terças e quintas) para a aplicação da atividade. Marcamos para a primeira semana de outubro, antes das festividades do Círio de Nazaré, cuja trasladação e a procissão ocorreram no fim de semana dos dias 13 e 14 do referido mês. Ao fim das conversas e dos planejamentos, voltamos para nossas casas.

Atuação com as crianças

No dia 2 de outubro, duas atividades estavam marcadas e confirmadas para atuação no Espaço Cultural Nossa Biblioteca. Uma das 16h às 17h com a turma das crianças e outra das 17h às 18h com a turma dos adolescentes. Antes, porém, de iniciar a descrição das atividades, é preciso informar que parte do que havia sido planejado por mim e pelo Antonio acabou por não dar certo.

Entramos em contato com escritores mais próximos e parceiros nossos e, infelizmente, no dia em questão, nenhum deles poderia participar da atividade, apesar de terem se mostrado interessados em participar de alguma forma com a instituição. Dessa forma, alguns dias antes, procuramos algum modo de apenas eu e o Antonio conseguirmos dar conta de completar nosso objetivo naquele espaço. Eu com minhas ideias sobre a pesquisa e o Antonio com a experiência em aulas e literatura local.

O trajeto foi o mesmo, mas ao chegarmos, a sensação era outra. Pelo menos para mim. Desde minha graduação, o contato com outras pessoas para pesquisa sempre ocorreu com grupos acima dos sessenta anos, de uma forma direcionada a entrevistas ou conversas formais cuja direção acabava por apontar para entrevistas. No dia em questão, a dinâmica de contato seria totalmente diferente, algo pelo qual eu nunca havia experienciado e o medo de saber o que iria encontrar quando chegasse aumentava, cada vez mais, meu nervosismo. Durante o caminho, apenas me lembrava das experiências de Flavia Pires, durante sua pesquisa no semiárido paraibano⁶⁸.

Lá, encontramos Joana muito atarefada e resolvendo problemas por *email* relacionados a uma rede conjunta de bibliotecas no Brasil. Ela nos indicou onde estava a

⁶⁸ Durante sua pesquisa, Pires esteve em contato direto com grupos de crianças e relata cada uma de suas atividades, sucessos e frustrações, assim como perceber que, no campo, apenas podemos esperar o inesperado. Para mais informações, ver: PIRES, Flávia Ferreira. **Quem tem medo de mal-assombro?** Religião e infância no semiárido nordestino. Rio de Janeiro: E-papers; João Pessoa: UFPB, 2011. 278 pp.

Alana Lima e fomos falar com ela. Faltavam ainda cerca de dez minutos para as 16 horas e começamos a organizar o espaço. Próximo à porta de entrada estava ocorrendo outra atividade, bem como um fluxo alto de pessoas, pais e crianças, entrando e saindo. Por isso, arrumamos duas mesas juntas no centro do grande corredor e juntamos cadeiras ao redor para formar um círculo, de forma que todos pudessem ficar com uma visão de todos. Alguns minutos depois do horário marcado, as crianças começaram a se juntar – um grupo de 15 crianças, sendo sete meninos e oito meninas, com idades entre seis e dez anos. Alana, no momento, explicou que naquele dia a aula seria diferente e, apontando para mim e para o Antonio, falou que estávamos ali para organizar uma pequena atividade com eles envolvendo os mitos amazônicos.

Após a breve apresentação foi a nossa vez de nos apresentarmos. Fiquei por um instante pensando de que forma poderia dizer o que estava fazendo ali e, por mim, falei meu nome e expliquei que eu era escritor. Um escritor com um livro em andamento dentro de uma missão: a de encontrar uma Matinta Perera. Nesse momento, a maioria das crianças olhou com espanto no rosto e percebi que o interesse surgia em saberem mais sobre essa missão. Antonio também se apresentou, explicando que estava me ajudando a encontrar a Matinta. Perguntamos de início se eles a conheciam, já tinham ouvido falar, sabiam se existia alguma pelo bairro. Para a minha surpresa, três crianças disseram que não sabiam o que eram. As outras já tinham ouvido falar, mas achavam que ali no bairro não existia. O interesse estava ali, e cada uma delas parecia querer falar por cima de outra, às vezes deixando o entendimento confuso. Quando uma não conseguia ser ouvida, falava mais alto, algumas gritavam para pedir para falar.

Perguntei os nomes de cada um e quantos anos tinham⁶⁹, também questionei se todas moravam no bairro, ao que responderam que sim. A dinâmica daquele dia estava programada da seguinte forma: apresentação nossa e do tema da atividade; questionamento sobre a Matinta Perera e outros mitos que eles eventualmente conhecessem; contação de alguma história de visagem do livro *Visagens e Assombrações de Belém*; desenho das crianças sobre a Matinta ao fim. Apesar do curto tempo de uma hora, conseguimos abarcar o que queríamos.

⁶⁹ Por motivos de serem menores de idade, optei, na escrita da dissertação, aplicar um nome fictício para as crianças, com base em nome de plantas.

Antonio leu a história da *moça do táxi* para eles e mostramos a foto do túmulo dela que está no final do livro⁷⁰. As crianças ficaram entusiasmadas e uma delas, o Almeirão, de oito anos, contou que sua mãe trabalhava no cemitério de Santa Isabel e era verdade que o túmulo dela estava lá. Ele também disse que sua mãe sempre falava que era muito bom trabalhar lá por causa do silêncio.

Figura 4: Atuação com as crianças nas dependências do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.



Fonte: acervo do autor , 2 de outubro de 2018.

Em um determinado momento, próximo ao final da atividade, contei uma história sobre a Matinta, com base na história da *Matinta Perera da Pedreira* presente no livro *Visagens e Assombrações de Belém*, mas propus algo de diferente: uma história sem um final. O final estaria na mente de cada um e eles me contariam a partir de desenhos. Assim, comecei a contar a história:

Há mais de 50 anos, quando aqui no Guamá tinham bem poucas casas, as ruas eram de terra, a luz elétrica era bem pouca, os postes também, não tinham tantos postes na rua, ainda não tinha muito asfaltamento, era cheio de igarapé aqui nessas ruas. As pessoas saíam mais tranquilas de casa, não tinha também tanta gente... morava uma velha, uma senhora, uma velhinha já, chamada Mariana, em casa. E ela era curandeira, ela fazia... benzia, ela entendia de planta. Só que ela não saía muito da casa dela e as crianças morriam de medo, porque ela não era bonita, ela viva sozinha. E na frente da casa dela morava um rapaz,

⁷⁰ Em Belém, diz-se que a moça do táxi era uma jovem de nome Josephina Comte que morreu aos 16 anos. Em seu túmulo, no cemitério de Santa Isabel, sua foto aparece com um broche de táxi pendurado na altura do tórax.

o João. E ele nunca teve nenhum problema com ela, esse João. A mãe dele já não gostava muito dela, ela falava “por que que aquela mulher mora sozinha, não tem marido, não tem filho, não tem ninguém? O que é que ela faz?” Todo mundo achava estranho. E de noite, de vez em quando, quando era sexta-feira, quando era lua cheia principalmente, todo mundo na rua ouvia aquele barulho de um pássaro, como se fosse uma coruja passando em cima das casas, né? E ele fazia um barulho bem característico. Como é que era esse barulho?

Antonio pediu para que todos fechassem os olhos e fez, com um assobio, o som do pássaro que seria a Matinta transformada. Perguntamos quem teria feito aquele som, ao que todos responderam: a Matinta. Continuei a narrativa:

Será que era a Matinta? Na época, todo mundo achava que era. Pois é, eles ouviam esse assobio e ficavam achando que era a Matinta, e ficava todo mundo morrendo de medo. E ficava assobiando, ficava fazendo esse som de noite e não parava, até que alguém tinha que prometer café ou tabaco pra ela pegar no dia seguinte. Aí parava esse som. No dia seguinte o que que acontecia? Na primeira hora da manhã, alguém batia na porta e pedia o que? Café e tabaco. E quem era que pedia? [...] Foi à muito tempo. Muito tempo. E aí teve uma noite que ia ter uma festa... ia ter uma festa lá no Jurunas e esse rapaz, o João, já tinha 15 anos, queria sair sozinho de casa... ele queria sair, a mãe dele deixou, e ele saiu sozinho de casa. Ele não tinha medo de nada, ele não tinha problema com a dona Mariana que morava lá na frente, se ela era Matinta ou se não era Matinta. Como ele nunca tinha visto nada, então não era um problema. E ele saiu de casa. E aí, o que vocês acham que aconteceu quando ele saiu de casa?

Angélica respondeu que ele viu a própria Matinta, Rosa-do-sertão disse que ele ouviu outro assobio, Buriti afirmou que ele havia ficado com medo. A história estava quase acabando:

Realmente ele ouviu um assobio, mas ele não viu nada. E aí ele chegou no Jurunas. Foi pra festa, curtiu a festa e voltou pra casa. Só que quando ele voltou pra casa já era bem mais de meia-noite. Já tava tudo muito escuro, não tinha mais ninguém na rua, e aí ele ouviu o assobio de novo. Lá no céu.

E aí ele ouviu esse assobio quando já tava chegando em casa aqui no Guamá, de novo. Ele morava pra ali depois da [rua] Barão de Igarapé-Miri. Só que aí eu não sei o que aconteceu depois com ele.

Antonio: agora vou querer a ajuda de vocês. O João tava numa rua, escura, aqui do Guamá, sozinho, não tinha luz na rua. E aí ele viu uma Matinta. Só ele a Matinta, na rua. A gente vai dar uma folha de papel pra cada um de vocês, a gente vai dar um tempinho, quem quiser desenhar.

As crianças ficaram atônitas em saber que a história não tinha um fim e que elas teriam que dar este fim. Algumas não queriam desenhar. Disseram que não sabiam o que fazer ou como fazer. Ficamos ao lado delas explicando melhor, detalhando e

enfatei sempre meu intuito maior, que era ver eu mesmo o que cada uma imaginava da figura da Matinta Perera. No fim, todos desenharam, ao que recolhemos os papeis porque já estava na hora da troca de turmas e os adolescentes logo chegariam.

Figura 5: Desenho retratando a Matinta.



Fonte: Acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

Observando os desenhos, vi que as interpretações mais variadas surgiam. Em dois casos, a Matinta foi retratada como uma princesa morando em um castelo no meio da cidade. Em outro desenho, ela era apenas um pássaro assombrando a noite. Na maioria dos desenhos, ela foi retratada como uma mulher velha de cabelos desgrenhados ou usando um capuz. O desenho da Matinta como uma princesa me lembrou imediatamente do que a pequena Dália havia me dito no início do ano quando estive no mesmo lugar: seu sonho era ser que como a Matinta, uma mulher forte.



Figura 6: Desenho retratando a Matinta. Fonte: acervo do autor.

Interpretações que fogem totalmente à imagem convencionada sobre este personagem do imaginário local.

Fonte: acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

Figura 7: Atuação com as crianças nas dependências do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.



Fonte: acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

O medo de fantasmas tem suas raízes no receio do desconhecido e do bizarro. Os espectros assombram as pessoas essencialmente da mesma maneira como o fazem outras forças misteriosas do meio ambiente. Para Yi-Fu Tuan (2005), os espíritos dos mortos podem ser uma força para o bem. Se tal é a crença, são venerados como os espíritos dos antepassados. Segundo ele, os fantasmas, assim como as bruxas são um conceito intermediário no qual as pessoas se movem para duas direções. De um lado, para o domínio sobrenatural de deuses e demônios, já entendendo muito da influência cristã sobre as sociedades; de outro, para o domínio natural das bestas selvagens e também de assassinos.

Tuan ainda informa que os sentimentos nossos sobre outros seres humanos também são ambivalentes. Sentimos necessidade de estar perto de outras pessoas, mas em outros momentos, quando as pessoas representam alguma forma de ameaça, como as feras, monstros e bruxas, queremos nos afastar e que eles se ausentem. Por conseguinte, essa ambiguidade se intensifica quando a relação é com os mortos. Para o autor,

O cadáver de uma pessoa querida é um corpo em decomposição, um antepassado ou um demônio potencial? Quando morre alguém muito chegado, podemos ficar genuinamente tristes, porém não nos agrada pensar que pode voltar na forma de espírito com cadáver ambulante espalhando cheiros de sepultura. [...] Nas sociedades em que existem

bruxas e fantasmas, a distinção entre eles não é clara. As bruxas estão intimamente ligadas com a morte, o morto e o espírito do morto. Mau tempo, montanhas ermas, caminhos solitários e casas abandonadas são ambientes tanto de bruxas quanto de fantasmas. [...] Tanto as bruxas quanto os fantasmas podem assumir a forma de animais selvagens. (TUAN, 2005, p. 180-182).

Ele explica que as bruxas são seres malvados, enquanto que os espíritos dos mortos nem sempre possuem esta característica, podendo às vezes agir de forma benevolente. De toda forma, a construção de categorias como deuses, espíritos ancestrais e bruxas, são para o autor, o que promove a vivência dos homens do campo em certa pacificidade com as forças imprevisíveis do seu universo (TUAN, 2005). Porém, como as crenças populares são desprovidas de alguma consistência lógica, tais categorias acabam por se sobrepor.

Neste ponto, não concordo com Tuan sobre a falta de consistência lógica sobre as crenças. Ao contrário, vejo que os elementos do imaginário funcionam e são construídos exatamente a partir de um conjunto de lógicas que provém tanto de conhecimentos prévios dos indivíduos que vivem o imaginário, quanto do espaço, paisagem e memória que estão em contato direto com as mentalidades locais.

No que concerne às cidades, o autor informa que este espaço, o urbano, é a tentativa mais ambiciosa do ser humano para a criação de ordem física e humana. Todavia, o sucesso dessa empreitada foi e continua sendo confuso. De que forma? Tuan responde que a aglomeração de pessoas, que pode gerar enormes realizações, pode também produzir a ocasião para o caos. Percebo com isso que as práticas e atuações humanas vão muito além das ansiedades e de uma lógica projetada e o distanciamento que se pretende do irracional do racional e civilizado não é alcançado porque na prática, tal distanciamento não existe. O problema começa, inclusive, na consideração do imaginário e dos medos antigos como algo irracional. Como estamos podendo ver nesta pesquisa a lógica está presente nas crenças, moldando-as e transformando-as quando necessário.

Figura 8: Desenho retratando a Matinta.



Fonte: acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

Além das Matintas, outros personagens e elementos permeiam o imaginário do mundo fantástico e encantado dos mitos amazônicos dentro do bairro do Guamá, como as plantas – tendo o tajá como exemplar mais típico, devido sua transformação em um índio ou caboclo a partir de um ritual – lobisomens, botos e outras visagens, como eu pude perceber a partir do contato com outros moradores locais. A este ponto, considero importante atrelar uma discussão a respeito do conceito de cultura popular, permeando, em todos os momentos, a relação entre indivíduo e espaço, tal como veremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3

O FANTÁSTICO IMAGINÁRIO DOS ESPAÇOS: ENTRE MEMÓRIAS DO INTERIOR E AS VIVÊNCIAS URBANAS

Sim, a Amazônia é um dos emblemas do Novo Mundo, em suas origens e transformações, promessas e frustrações. Simboliza a natureza, a gênese do planeta Terra. Aqui, Deus ainda não terminou a sua criação, dirá o poeta dos sertões. Simboliza a multiplicidade das espécies, os trabalhos e os dias das comunidades indígenas, a longa errática, “exitosa” e brutal tentativa de indivíduos e coletividades no sentido de conquista-la, transformá-la em objeto e meio de produção, propriedade e riqueza, território de exploração e expropriação, terra de cultura e civilização.

Octavio Ianni, Lendas do Novo Mundo, 2015.

Neste capítulo, tenho como intuito apresentar relatos do imaginário que permeiam alguns moradores do bairro do Guamá, principalmente no que concerne às suas memórias e vivências com o espaço urbano. Para tanto, realizei entrevistas informações com alguns moradores, bem como uma atividade com um grupo de adolescentes que frequentam as aulas do Espaço Cultural Nossa Biblioteca, afim de que a interação com os mesmos em uma dinâmica diferente da entrevista pudesse trazer uma maior facilidade à comunicação e, dessa forma, que compreensão do diálogo se tornasse clara, como em uma conversa.

Destaco como ponto importante, nos relatos apresentados, a influência dos conhecimentos tradicionais, por vezes aqui tratados como provindos dos intelectuais da tradição⁷¹, sobre a memória e suas relações com as vivências na cidade grande e o contato com os municípios do interior do estado. Uma vez que grande parte dos moradores do bairro do Guamá provém ou tem parentes que vieram de cidades menores no interior para a capital, existe uma forte relação de proximidade com essas pequenas cidades, praticadas quando um desses indivíduos ou toda a família consegue arranjar um tempo para passar um determinado período nessas localidades, juntos aos outros familiares.

Dentro disso, saliento para os detalhes de percepção das diferenças entre as paisagens na cidade grande na memória, bem como as diferenças paisagísticas entre os espaços do campo e os espaços urbanos atualmente, o que leva a uma transformação na

⁷¹ Conceito tão trabalhado pela professora e cientista social Conceição Almeida na obra *Complexidades, Saberes Científicos, Saberes da Tradição*.

compreensão e na própria formação dos espaços. Para isso, é necessário que não esqueçamos que, quando estamos trabalhando a ideia de espaço nesse trabalho, estamos o pensando como uma ideia abstrata que é formada por toda uma complexidade de ideias (TUAN, 2012), as quais implicam os conhecimentos do indivíduo e do grupo social e familiar ao qual ele está inserido, suas memórias e, certamente, as práticas sociais que ele realiza cotidianamente.

3.1 O imaginário em viagem: Dona Luzineide, plantas, fantasmas e lendas

No dia 10 de fevereiro de 2018, alguns dias após o carnaval deste ano, retornamos ao bairro do Guamá, diretamente ao Espaço Cultural Nossa Biblioteca, pela manhã, onde Joana já estava me esperando para irmos à casa da nossa próxima colaboradora. Joana havia me dito que achava melhor continuarmos conversando com as senhoras que fizeram parte do grupo de Carimbó do ECNB, já não mais existente, por, além de serem pessoas mais velhas, eram antigas moradoras do bairro e poderiam ter uma gama de histórias e um bom material de pesquisa para me apresentar.

Peguei o ônibus como de costume e em pouco menos de meia hora cheguei ao espaço. Encontrei-me com a Joana e a pequena Íris, que estava ao seu lado, e juntos fomos até a casa de dona Luzineide, antiga técnica em enfermagem, conhecedora dos efeitos das plantas e ervas da região e atualmente dona de um pequeno restaurante na parte da frente de sua casa. Passava pouco das dez horas da manhã e ainda não havia ninguém ocupando as sete mesas do local. Todavia, o cheiro de comida caseira sendo preparada já exalava e aumentava o apetite.

Dona Luzineide, nossa colaboradora, é oriunda do município do Acará, tinha 72 anos à época da pesquisa e havia se mudado para o bairro do Guamá, em Belém, logo após seu casamento, com 20 anos.

Encontramos dona Luzineide logo na entrada conversando com uma amiga. Ao ver Joana se animou e logo as duas se abraçaram. Joana me apresentou e explicou um pouco sobre meu trabalho ali e minha pesquisa e questionou se ela poderia colaborar, ao que prontamente assentiu. De início, sentamos em uma das mesas do restaurante e também me apresentei, expliquei mais um pouco da minha pesquisa e joguei alguns termos-chave que considero interessantes para começar a conversa, como falar sobre Matintas e Lobisomens. Especificamente sobre a Matinta-Perera, dona Luzineide acredita que seja apenas um pássaro por conta de pesquisas realizadas pela

Universidade, as quais teriam provado, ou chegado perto de provar, isso, como nos mostra no trecho a seguir:

Já foi feita uma pesquisa muito grande e não é [a Matinta Perêra]... é um pássaro que só sai a noite e assobia. A Matinta Perêra. Foi descoberto que é um pássaro, sabe? O negócio do... da Matinta Perêra foi descoberto, agora sobre o negócio do Labisomiu [Lobisomem] também não foi conseguido assim provar, mas eles acham que também é uma lenda... que é mentira. Agora, tem a lenda do boto, né? A do boto diz que é verdade. Dessa do boto é realidade.

Rudá: é mesmo?

Joana: conta pra gente.

Luzineide: o boto é realidade porque várias pessoas já contaram que gente que mora no interior já viu, né... ele, sempre ele sai da água, mas sai transformado em uma pessoa. Num homem. Ele tudo de branco, chapéu branco todo arriado que ele não mostra o rosto. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

É interessante a percepção de como uma pesquisa realizada por uma instituição de pesquisa pode funcionar para a quebra ou descrença de um certo conto ou da existência de um personagem mitológico, como a Matinta Perera. A confiança que uma pesquisa científica passa, nesse sentido, acaba por sobrepor a crença nas antigas histórias sobre Matintas que se ouvia. Em contrapartida, como nada foi provado em relação ao *lobisomem*, no sentido de ser uma pessoa que se transforma em outro animal, não sendo necessariamente um lobo ou híbrido de lobo com homem, e existe apenas um *achismo* de que a história não passe de uma lenda, a dúvida permanece. Mais adiante, dona Luzineide nos contou que quando chegou ao bairro do Guamá para fixar residência, existiam histórias de que havia um lobisomem rondando um pequeno bosque pela região, um homem que se transformava em porco e que perseguia as pessoas. Segundo nossa colaboradora,

Aí falavam que tinha esse Labisomiu. Mas nunca ninguém pegou, nunca ninguém descobriu. Os antigos que diziam que corriam atrás, corriam atrás das pessoas aí. Virava diz que um porco enorme e corria atrás das pessoas. Pode ser que seja uma realidade, né?

Rudá: Uhum. E eles diziam o porquê de ele virar lobisomem?

Luzineide: Eles diziam diz que o labisomiu era assim... aí isso aí é que não dá pra acreditar... porque... uma vez eu vi numa pesquisa que tinha um laboratório, um cara bonito no laboratório, ele fez umas aplicações, uns tóxicos, né? E ele ficou igualzinho a um bicho. As unhas cresceram, a sobrancelha.. ele ficou todo um animal. Aí ele já quebrou tudo do laboratório. Aí eu já fiquei assim imaginando, mas antes não tinha esses negócios de tóxicos, essas coisas, essas aparição. Diziam que eles aplicavam umas agulhas e virava um bicho, virava

um porco. Porque o lobisomem vinha na forma de um porco. Assim a história... a gente... contava né? Aí meu avô tudo contavam essas história, né. Tudinho essas história assim. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

Nesse momento, podemos verificar que existe um embate entre a pesquisa que ela leu e as histórias que ouvia antigamente. Por mais que acreditasse no material da pesquisa, sabe que existem algumas diferenças entre o que conhecia sobre os casos, o que continua a gerar dúvidas sobre a veracidade das histórias – principalmente pelo fato dessa pesquisa lida por ela não ter relação direta com a cidade de Belém. Ainda sobre o tema, dona Luzineide complementa:

Mas de todas essas histórias todinhas, a única que eu já pesquisei muito foi a do... do boto. A única lenda que eu sigo que é uma realidade, mas esses negócios de Matinta Perêra, do Lobisomem, não teve assim uma realidade em si, sinceramente. Uma vez eu tava na Universidade e fizeram uma pesquisa sobre isso, saíram um monte pelos matos pra.. pra fazer essa pesquisa sobre a Matinta Perêra e esse Lobisomem, aí foi quando eles descobriram que não era. A Matinta Perêra é um pássaro que geralmente só sai na parte da noite e ele sai assobiando igualzinho a uma pessoa. Aí no interior eles dizem que ofereciam tabaco, que no outro dia a mulher ia buscar o tabaco. Eles têm essa lenda, mas eu não tenho essa certeza de dizer assim, e era só tabaco, era só oferecer o tabaco que no outro dia a Matinta Perêra diz que ia pegar o tabaco. A primeira que chegava lá já dizia que era ela, a Matinta Perêra... e se fosse uma coincidência da mulher ir pegar [risos] mas a gente fica com dúvida, né.

Joana: mas o que te faz duvidar disso, ein?

Luzineide: do que? Da Matinta Perêra?

Joana: é, das coisas que você conta, mas por não ter visto... é isto? É por que você não viu?

Luzineide: é porque, é porque já teve várias pesquisas e nunca foi descoberto, na realidade. Então não tenho como saber se realmente... eu nunca vi. Eu via, já vi uma porção de tempo no interior, as vezes eu tava, as vezes quando fui pro interior, eu tava com um problema de gastrite, há muitos anos, e aí eu fui pro interior. E nós tava lá no quintal brincando quando eu vejo “ihhhhh” [som do pássaro rasga-mortalha/matinta]... ah meu irmão [risos].

Rudá: aí o medo bateu.

Luzineide: o medo bateu, rapaz... e o barulho levou a gente desesperada pra dentro do coisa [risos]. Mas ninguém viu, só ouviu o assobio. E na pesquisa dizia que era o pássaro, aí eu fico em dúvida. Agora o curupira... tem a história da curupira. Esse curupira... tem. O que o meu pai... meu pai, o meu avô ele ficou, rodou o dia todinho e não saiu do mesmo lugar.

Rudá: o curupira ele faz o que?

Luzineide: a curupira ele mundia a pessoa.

Rudá: mundia? Como assim?

Luzineide: ele mundia a pessoa, porque ele é um encantado e o pé dele é atrás. Assim ele eu não vi também, mas eu já vi a foto que já me deram e eu vi. Eu sei que o pé dele é assim pra trás. Eu lembro que eu vi, o papai mostrava o rastro dele. Então ele é assim, se ele quiser,

você fica, se ele entender que você tá ali pra mal, o dia todinho você fica naquele lugar, você não consegue sair do lugar. Não sai, não sai, não sai. Só sai quando ele deixar e o pessoal sair pra ir te buscar. Não sai... não sai. Uns disseram que o curupira é um moleque, outro já disseram que é... tipo um pombo... pombo, como é? Pomba-gira... não sei. Eu sei que esse da Curupira eu já vi falar. Esse é realidade. Ele mundia a pessoa assim por dentro do mato. Dentro das matas. Isso tem mesmo, os encantados de dentro do mato tem. É o mesmo que ser no rio. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

Já o que compete à lenda do boto, para dona Luzineide não resta dúvidas: não é apenas uma lenda, as histórias são realmente reais. Primeiro porque quem as conta não tem para quê mentir sobre e, segundo, porque ela mesma já foi testemunha e perseguida por um boto, atestando sua crença no animal encantado. Note-se que, aqui, o boto – diferente da Matinta Perera e do Lobisomem – não é um ser humano amaldiçoado ou encantado, tendo que cumprir sua sina se transformando em boto, mas um animal encantado que se transforma em homem em determinados dias do mês com o propósito de arrastar uma moça para o fundo do rio e engravidá-la.

Após cerca de quinze minutos de conversa, decidimos entrar para a residência de dona Luzineide porque estava começando a fazer muito barulho na parte do restaurante. A cada momento chegava uma pessoa e o fluxo de carros e motos na rua havia aumentado rapidamente, o que dificultava a gravação do áudio. A ideia de entrar partiu da própria anfitriã. Acatamos por ser melhor e também para deixá-la o mais confortável possível para que a conversa fluísse da melhor forma possível.

A casa tinha um espaço largo, com uma grande cozinha, de onde o cheiro de almoço sendo feito exalava mais forte. Entramos por um corredor e nos acomodamos em uma sala de jantar, e nos sentamos ao redor de uma grande mesa para a continuidade da conversa.

Notei que, apesar de acreditar nas pesquisas realizadas pela Universidade, até porque ela própria havia trabalhado no campus central da UFPA durante alguns anos e acreditava na seriedade das pesquisas ali realizadas, quando as lendas tomavam corpo com alguém de sua família, não havia como não acreditar – como nos casos do curupira e do boto. A ideia dos seres animais encantados se tornou muito interessante e pedimos para que ela nos explicasse melhor como as coisas se relacionavam, ao que ela nos contou que, por exemplo, todos os cantos da região amazônica são regidos por um *dono* que é um ser (animal) encantado: rios, florestas, bosques, igarapés. Para que se adentrasse em algum desses espaços é preciso que se peça autorização a um desses

donos para que nada de ruim aconteça à pessoa. Mas também é preciso que se respeite os horários dos espaços. Algumas horas são sagradas⁷² e, portanto devem ser respeitadas, evitando a entrada nesses mesmos espaços. Dona Luzineide nos informa:

Você, nunca você deve assim, se você vai pra um igarapé, você pede licença. “Dona do igarapé, dê licença pra eu tomar banho, defenda de todos os males” Você vai ali na praia, você pede licença.

Joana: tem alguma oração?

Luzineide: Tem. Quando você vai em alguma praia, antes de entrar você pede licença, pega um pouquinho de areia e você joga assim “senhora Iemanjá, dona do mar, dê licença de entrar no seu mar e me proteja de todos os perigos de lá”. Aí você pode entrar, você pediu licença. No igarapé a mesma coisa, é a mesma coisa pra você entrar no igarapé. Tudo, em qualquer lugar, na mata.

Joana: no igarapé é Iemanjá também?

Luzineide: Não. Não igarapé não é Iemanjá não. No igarapé, eles se pegam pela cobra... coral. A dona do Igarapé. É... é uma cobra pintada de preto, coral, ela... ela é toda misturada assim.

Rudá: vermelho também?

Luzineide: é... é isso mesmo, ela é toda vermelhinha assim. É.. é... nessa cor mesmo. Diz que essa é que é a cobra. É a dona do canto, eles dizem.

Rudá: mas ela é só uma cobra ou ela se transforma numa entidade, numa pessoa, numa... ou é só uma cobra mesmo?

Luzineide: eu acho que é só uma cobra. Nunca vi falar que ela se transforma, é só uma cobra mesmo. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

Na obra *Visagens e Assombrações de Belém* (2000), Walcyr Monteiro nos apresenta a história da mãe d'água do igarapé do São Joaquim (hoje conhecido como canal do São Joaquim), situado no bairro da Marambaia, em Belém e que ocorreu durante os anos 1950, quando o braço de rio ainda não era poluído e poucas casas existiam nas redondezas. Na época, era um bairro distante do centro da cidade, periférico, e o espaço do igarapé era utilizado, principalmente, para a lavagem de roupa pelas mulheres que ali perto moravam.

Na história, Anita e sua irmã haviam ido ao local acompanhar suas mães que estavam lavando roupa e decidiram brincar com a entidade protetora do igarapé, sendo avisadas pelas mães para não o fazerem, nem mexerem com o desconhecido. As meninas não deram ouvidos e continuaram com a brincadeira, até que avistaram uma cobra coral nadando nas águas, com um desenho de cruz acima dos olhos. As meninas

⁷² Por sagrado, se entende que em determinadas horas, como após as seis da tarde, um determinado espaço esteja livre dos seres humanos e volte a ser habitado por seus donos, os seres encantados, e outros animais cujo habitat natural seja a floresta e os rios.

logo adoeceram e tiveram febre forte, ao que disseram pelas pessoas entendidas⁷³, que haviam ficado assombradas pela mãe d'água daquele igarapé.

A oração, ou pedido de licença para adentrar no espaço do igarapé denota um ar de sacralidade ou de sagrado sobre o espaço. O espaço do outro que está sendo ocupado e este outro, por ser uma entidade sobrenatural e encantada, merece um devido respeito que uma oração (que serve como pedido de licença) denota.

Após ouvirmos a explicação de dona Luzineide, Joana se lembrou de uma experiência que havia tido recentemente em um igarapé no município de Ourém – localizado na região nordeste do estado do Pará – a qual ela relaciona a algum ser encantado. Vejamos:

Eu fui agora no Ourém, e a gente foi num igarapé lá, e no Ourém... eu não sabia que era essa, essa... cobra coral, que era a protetora dos Igarapés, e eu tenho uma relação muito íntima com as águas. Quando eu tou muito ruim é onde eu me... me reenergizo. E aí eu fui porque tava passando por uma fase muito difícil da minha vida. E aí quando a gente chegou lá, lá pra frente – depois eu fiquei sabendo – é... os meninos encontraram uma taturana. E aí eles... a taturana da terra.

Luzineide: sim.

Joana: eles jogaram no rio. Quando eu tava deitada, eu fui pra depois da represa. A gente foi pra depois da represa. E aí eu fiquei deitada lá me pedindo benção pra Iemanjá e tal. A rainha das águas, né?

Luzineide: a rainha das águas, sim.

Joana: aí eu já fiquei, fiquei... a água entrava no meu biquíni e.. e... como a gente foi... o nosso coordenador do projeto Barca dos Negros, ele sempre levava bombom pra jogar, pedindo que é a oferenda que ele faz, eu peguei o papel do bombom e botei aqui no meu sutiã, no meu biquíni pra não sujar o igarapé. E aí quando eu saio, tá lá, tomei banho e tal, fiz minhas orações, saímos e nós fomos embora. Eu vou saindo do... eu vou saindo do... a gente vai subindo, peguei umas pimentas no caminho, vou subindo a montanha, o pessoal já tá lá longe. Aí começou a incomodar e eu comecei a tirar porque parecia de... entra, entra sujo da água, né?

Luzineide: é.. é...

Joana: e aí que começou a incomodar demais aqui, assim. Aí eu digo “ah é o papel do bombom”. Aí eu tirei o papel do bombom, mas começou a coçar, assim, essa região. E aí quando eu tirei o papel do bombom, continuei me coçando e aí eu parei, larguei as coisas que tinha na mão, tirei meu sutiã e puxei o que tava... “credo, tem um lixo”. Quando eu puxei caiu um bicho assim. Eu tava com um vestido largo, aí eu afastei. Quando vi, era a taturana. Tava dentro do meu biquíni.

Luzineide: menina...

Joana: só que a taturana, o pêlo dela, pra se proteger ela solta, finca na pele assim. Então aonde pegou, tá tudo irritado meu isso aqui assim. Por onde caiu, ficou irritado. Muita dor, muita, muita... eu

⁷³ Pessoas mais velhas, normalmente vistas como curandeiras ou benzedeadas.

fiquei mal o resto do dia assim. E eu ainda tinha que contar histórias, né?

Luzineide: é.

Joana: o quê que eu analiso disso tudo? Eu pedi proteção pra o *ser* errado. Errado, se é que a gente pode dizer isso, né? E eu tinha um papel ali naquele momento. A taturana é da terra. As crianças jogaram ela lá na água. Jogaram ela lá em cima e ela foi parar dentro do meu sutiã lá embaixo da represa. Porque eles não sobrevivem na água. Muito tempo, né. E aí entrou, ficou, e aí quando eu tirei aí eu fiquei olhando que eu tava sem meus óculos, quando eu vi, ela se mexeu, aí ela cresceu e eu vi que era a taturana... que tinha que voltar pra terra. (Joana, 09/02/2018).

De acordo com os relatos, o principal motivo de ter de pedir autorização para entrar naquele espaço é porque não pertence a nós, seres humanos, e como em qualquer outro lugar que formos entrar, normalmente pedimos licença, nas matas, rios e igarapés não é diferente. Neste caso, a oração, ou pedido de licença para entrar no espaço foi feito, mas não atendido, uma vez que houve um erro na entidade encantada pela qual Joana deveria ter pedido a autorização.

Para Eduardo Galvão, a ideia de um ser encantado está diretamente ligada à crença local de que uma força mágica é atribuída por meio de um ser sobrenatural. Sendo assim, homens, mulheres, animais e objetos podem ficar encantados a partir dessa influência sobrenatural (GALVÃO, 1955). Walcyr Monteiro já informa que quando alguém é acometido de alguma assombração por um bicho encantado⁷⁴, a solução está em se procurar uma pessoa entendida, um curandeiro, que possa resolver o problema de alguma forma. Joana, em seu relato, não precisou procurar por auxílio especializado, porque seu problema havia sido pequeno, mas entendeu onde estava o erro – na confusão sobre a entidade encantada que regia aquele igarapé – e se desculpou, ajudando a taturana a seguir seu caminho, ao que tornou a situação normal novamente (MONTEIRO, 2000).

A conversa estava tão interessante que mal víamos a hora passar. O cheiro da comida cozinhando ficava mais forte, mas dona Luzineide continuava sentada conosco compartilhando seus saberes e experiências, e ainda tinha muita história para contar. Lembrou-se, inclusive, após o relato da Joana, de uma vez que foi atacada por um boto na beira do rio Acará, que corta o município de mesmo nome, local de nascimento da

⁷⁴ É importante atentar que os encantados podem diferir de *seres do fundo* ou *caruanas*. Enquanto os caruanas são seres encantados, o boto, por exemplo, apesar de ser um bicho encantado, não é necessariamente um caruana. Como explica Galvão, esses conceitos e idealizações podem variar de região para região (GALVÃO, 1955). Nos relatos que ouvi e tive contato direto, a palavra *caruana* não foi citada nenhuma vez.

nossa colaboradora. A narração começa de forma direta “o boto quase me mata uma vez”. Sob nosso espanto e curiosidade sobre o que viria a seguir, ela continuou:

O boto... sabe moça quando é teimosa, né? Eu fui daqui pro interior, já morava aqui, e fui daqui pro interior. Quando chegou no interior, lá na cidade, quando vai na cidade tem aquelas pontes, lá fora né? Cheguei na cidade...

Rudá: qual era a cidade?

Luzineide: do Acará. Era a cidade do Acará. Aquela água bonita né e coisa e eu tava menstruada. Aí eu pegava “mas eu vou já pegar um banho”, mano eu desci à praia. Na praia não, desci na ponte. A minha salvação é que a ponte vinha, vinha, vinha e ia até lá na parte do rio, sabe? Eu sempre fui pra nadar, fui nadar e cheguei numa parte assim. Quando eu tou tomando banho, eu tou lá do outro lado “vaaaaaahh” [som do esguicho da água, do boto] jogou aquela água pra cima, sabe? E eu já sabia da lenda, que tinham me contado que ele não suportava, né... mulher menstruada no rio. Quando eu vi ele buiou já mais pra cá “vaaahhh”, quando ele buiou mais pra cá, o que eu fiz? Eu vim me chegando pra beira do rio.

Ah mano, quando ele buiou foi numa distância acho que da porta pra cá da rua. Mas ele veio com tudo em cima de mim. A minha salvação é que eu peguei a ponte e peguei força pra correr, e corri. Ele veio até em cima da ponte, de fora, em cima de mim. Eu desmaiei lá pro outro lado. Agora a pessoa, o pessoal de lá disse que eles deram graças à Deus que ele não me fez mal. Porque ele mundia a pessoa, né? Ele vinha em cima pra me pegar. Porque dizem que ele leva... pro fundo. Por essa eu passei. Até hoje eu fico com pavor de boto, “tu é doido?!” [expressão local] [risos].

Joana: e tem alguma hora pra entrar na água?

Luzineide: não, não tem... agora... não, não tem não. Ele não vai, ele não suporta é a pessoa, a mulher menstruada. A pessoa quando sabe que está menstruada, ela não toma banho no rio, não. Só que agora devido ao movimento do... bem... naquele tempo era mais silêncio, tinha muito boto. Outro dia eu tava perguntando “o que foi que aconteceu?” fui pra lá e tava muito movimento de motor [de barcos nos rios] na hora, aquela voadeiras, e eles se sumiram...

Joana: espanta...

Luzineide: espanta. Quase ninguém vê mais nenhum de cor. Essa aqui deixou, ela dizia assim “acuda-me aqui, eu vou esperar o boto” [diz dona Luzeineide se referindo a uma amiga que se encontrada conosco na sala de jantas, mas que não estava participando diretamente da conversa] olha só, daqui a pouco aparece mais um boto aí pra ti. Ali era beira de rio mesmo. Beira de rio.

Joana: lá no Acará? Lá no Acará mesmo? Mas em que localidade?

Luzineide: mana, no interior, não é na cidade não. Passando da cidade. Não sei te dizer bem o nome, eu me esqueço daqui do nome das coisas. Mas só que é passando a cidade, na beira mesmo do... Pois é, só sei que é essas histórias que se... essa e aquela do peão foi, apanhei mesmo. Peão não, aquele...

Rudá: tajá-roxo.

Luzineide: tajá-roxo. Nem se vê mais, né? Eles subiam muito nas portas, ficavam na entrada da casa, né? (Luzineide, 09/02/2018).

Galvão, em *Santos e Visagens*, informa que os botos são temidos por alguns pescadores por afugentarem os peixes e poderem virar embarcações pequenas como uma canoa. Também conta que eles sentem atração por mulheres menstruadas e que elas devem evitar a aproximação de rios e igarapés, bem como viagens de barco, durante esse período (GALVÃO, 1955). O desmaio de dona Luzineide se deu pelas forças encantadas do boto, mas, para sua sorte, ela já havia alcançado a margem quando desmaiou, o que a privou de ter sido atacada pelo bicho. Segundo ela, dizem que o cheiro do sangue da menstruação atrai o boto, daí ela ter sido o alvo do ataque naquele dia.

Com ela, não houve aparição de boto em forma de homem, vestido de branco e com um chapéu de mesma cor na cabeça, para cobrir o furo que o boto tem, mas essa história não lhe era estranha, visto que, segundo dona Luzineide, já havia acontecido com suas amigas lá do Acará. Questionei-a, também, se o boto por ser um bicho encantado, poderia ser considerado como uma visagem, ao que ela me respondeu que não, “que visagem já era outra coisa”. Sendo assim, com as informações que tive de meus colaboradores, o boto não se enquadra na categoria de “bicho visagento” que Galvão utiliza como forma de classificação em *Santos e Visagens*, o que mostra as diferentes conceituações ou mesmo transformações de um conceito dentro de uma mesma região, revelando a heterogeneização deste espaço tão vasto no que diz respeito ao imaginário popular.

Ainda no que diz respeito ao boto enquanto animal encantado, o autor e poeta João de Jesus Paes Loureiro informa que,

O boto é um animal encantado da metamorfose por excelência, expansão de uma espécie de êxtase dionisíaco, que deixa as mulheres fora de si mesmas, fazendo-as esquecer todas as normas para seguir somente o impulso ardoroso desse ser de puro gozo, de amor sem ontem nem amanhã. [...] Sendo seres encantados, podem se transformar, em um momento de epifania humana, em belos rapazes vestidos de branco e grandes sedutores. Nessa nova e eventual condição, o único sinal identificador que guardam é um buraco no meio da cabeça, por onde respiram com certo ruído (LOUREIRO, 2015, p. 212-213).

Por ser um animal encantado e com poder de encantamento, quando uma jovem engravida do boto, dentro do imaginário da região amazônica, os termos de conduta familiares não se aplicam à normalidade das reações de um filho fora do casamento. Há uma conformidade com a situação, ao que Loureiro identifica como uma

situação onde é aceita uma circunstância sobrenatural-natural. Por isso, é possível depreender que, por mais que uma situação esteja evidenciada como algo sobre dos âmbitos normais, ou racionais, ou científicos, a crença sobre sua veracidade é tamanha que acaba por tornar-se algo natural ou comum.

É nisto que a força do imaginário popular implica sobre a mentalidade. Ao mesmo tempo em que é moldado por ela, ele a transforma e, com isso, também evidencia que as crenças e os conhecimentos que formam a tradição podem influenciar diretamente nos ritos sociais, alterando, por vezes, a dinâmica familiar, trazendo também transformações das relações entre as pessoas e os espaços de vivência e convivência. De acordo com o antropólogo Samuel Maria de Amorim Sá,

Se há conhecimento entendido como produto e objeto, há também conhecedores como sujeitos que observam, indagam, aceitam ou não aceitam, imaginam ao fazer associações e dialogam com outros conhecedores e com outros conhecimentos que equivalem a situações prazerosas e provocadoras de interlocução e admiração. Dialogar quer dizer estabelecer interlocução ultrapassando o diletantismo do “conhecer por conhecer”, supõe articular atos de fala que levam a atos “de fato” presentes ou em vista de ação futura. Desse modo, a realidade nascida em experiências dos outros pode gerar passividade e conformismos, mas pode igualmente provocar avanços no sentido de [...] simulações úteis e práticas (SÁ, 2000, p. 891).

Nesse sentido, o ato de imaginar oferece ao agente uma ampla gama de possibilidades que reverberam nas ações de fato deste agente, fazendo com que, dessa forma, não possamos querer realmente separar o que diz respeito ao imaginário (ou às mentalidades) do que está no campo do racional ou do raciocínio, como alguns historiadores do início do século XX pretendiam⁷⁵. Para isso, é importante que não esqueçamos que a formação do imaginário cultural e social, assim como do espaço, apesar de serem campo para um conjunto complexo de ideias, essas ideias não se encontram desajustadas ou espalhadas de qualquer forma. Elas obedecem a certa lógica, denotando um sentido com informações sobre esse imaginário que, por sua vez, implicará em ações nas práticas sociais, ou como Sá demonstra, nas ações *de fato*. A formação de um sentido, a partir da ordenação do conjunto complexo de ideias nada mais é do que o que Tuan informa sobre a construção e formulação do espaço. Uma vez

⁷⁵ Para mais informações sobre o distanciamento entre a racionalidade e as produções imaginárias da mente no final do século XIX e a busca pela compreensão das mentalidades, no movimento da Nova História Cultural, ver PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 6, n. 29, p. 9-27, 1995.

que o espaço está sendo compreendido na mentalidade e as ideias sobre ele estão sendo aplicadas afetando tanto o indivíduo quanto o espaço, este último torna-se o que o autor chama de *lugar*. O lugar é o espaço repleto de símbolos, ideias, memórias, numa convergência que denota um ou mais sentidos sobre ele.

Foi visto que as ações *do* e *sobre* o imaginário podem refletir ações de conformidade ou passividade em relação a um determinado objeto, como na lenda do boto, quando a jovem engravida. Porém, em outras lendas, o ser humano pode exercer um papel de domínio sobre um ser encantado ou mesmo uma relação de coleguismo a partir do convívio, como no caso de plantas específicas da região.

Ao fim da última transcrição, nossa colaboradora comentou sobre um tajá-roxo, uma planta que ficava pendurada nas portas das casas antigamente e pouco são vistas nos dias atuais. Em diversas partes da região amazônica, os tajás – também conhecidos em algumas regiões como tinhorão, são plantas de folhas grandes, rajadas, de duas ou mais cores – são tidos como possuidores de propriedades encantadas. Ele protege a residência e caso algum mal seja feito direcionado ao dono da residência, diz-se que o tajá absorve a maldade para que ela não atinja o dono, e murcha até morrer. Em alguns casos, é dito que ele pode se transformar em um índio ou caboclo caso seja *curado*, em um ritual que pode ser às sextas-feiras, ou em uma sexta-feira específica (não encontrei na literatura a respeito e nas entrevistas realizadas um consenso sobre qual o dia a *curagem* deve ser realizada), quando deve ser regado com a água na qual a carne consumida pelos residentes da casa tenha sido lavada. Faz-se uma oração enquanto o tajá é regado e após isso suas propriedades encantadas estão “ativadas” para a proteção da casa⁷⁶.

Joana, motivada pelo comentário sobre o tajá-roxo, comentou que é dito que ele vira um homem, um negro, que protege a casa, ao que dona Luzineide respondeu:

Eu acho que ele vira. Esse aí eu acho que ele vira, porque como é que eu peguei aquele tapa? E foi um tapa. Só que não era aquele tapa muito assim, pesado. Foi um tipo assim “vap”, bem aberto assim, parece que do tamanho da folha “vap” assim no coisa. Deixa eu... olha, deixei meu afilhado no sanitário e olha... [risos e gesto de quem caiu correndo, todos na mesa riem]. E ele ficou gritando lá. Ele ficou

⁷⁶ Walcyr Monteiro narra uma história ocorrida nos anos 1960 em Belém, onde um garoto tenta invadir a casa de uma senhora na rua e é assustado pela aparição de um enorme caboclo com olhos de fogo no lugar onde havia um tajá rio negro ornamentando a entrada da casa. Ver: MONTEIRO, Walcyr. *Morada de Caboclo*. In: **Visagens e Assombrações de Belém**. 3. ed. Belém: Banco da Amazônia S. A., 2000. Por outro lado, também existe uma lenda a respeito do tajá, a lenda do Tamba-tajá, que foi homenageada na letra da música de mesmo nome, do músico, compositor e maestro paraense, Waldemar Henrique. Para mais informações sobre a lenda, ver: < <http://herbologiamistica.blogspot.com/2015/01/o-encanto-dos-tajas.html> >. Acessado em 14/03/2019.

lá dentro gritando [mais risos] e eu corri, meti o pé. Foi, esse aí foi verdade, esse aí foi verdade. Essa daí do boto foi uma realidade. Realidade, isso aí foi uma realidade que eu passei. [risos] (Dona Luzineide, dia 09/02/2018).

De que tapa nossa colaboradora estava falando? Segundo ela, algo de muito estranho aconteceu consigo e seu marido algum tempo após fixarem moradia no bairro do Guamá, em um tempo em que os banheiros ficavam ainda fora de casa, nos quintais, e eram chamados de *casinha*. Eram idos dos anos 1960, dona Luzineide acredita que o ano certo era 62, mas não tem certeza. As ruas eram esburacadas e cheias de lama por causa das chuvas, nenhuma ainda era asfaltada. A rua Barão de Igarapé-Miri, principal rua comercial do bairro, “era um horror”. Dona Luzineide havia comentado que tinha conhecimento de algumas plantas que ajudam na cura e harmonização das casas, como o tajá-roxo (as vezes chamado de peão-roxo por ela nas gravações) e o capim-santo, como ela explica:

[Essas plantas] protegem de um monte de coisa, faz limpeza de casa, o pessoal usa pra fazer limpeza de casa, afastar as coisas, essas coisas. O cabim ele se... também, ele protege. Agora do tajá pintado, eu peguei uma... do pintado não, daquele tajá... o roxo. Eu peguei uma porrada uma vez desse tajá-roxo. Foi porque quando eu me casei, eu fui murar aqui na Silva Castro e o sanitário era lá no fundo do quintal, sabe? Aí o meu marido disse que queria ir, mas tinha medo de ir só. Eu disse “tá, eu vou contigo”. Rapaz, aí eu fui. Na porta do sanitário tinha uma árvore imensa desse [tangapi?]. Só que a gente tinha se mudado pra lá a pouco tempo, então não tava sabendo desse... aí rapaz, quando eu tava e fui chegando assim na porta assim do coisa, eu levantei assim a folha pra mim passar, quando eu só vi aquela porrada, um tapa que eu peguei, aí eu voltei [risos] nunca mais eu saí de noite! [mais risos]. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

O motivo pelo qual dona Luzineide apanhou é desconhecido. Ela pôde supor que poderia ter algo a ver com ela e o marido serem moradores novos daquela casa e o tajá ainda não tê-los reconhecido achando que eram invasores. Posteriormente, aquele tajá fora retirado da porta do banheiro sem ter causado novos problemas aos dois.

Ao longo dos anos, com idas constantes à sua cidade de origem, dona Luzineide começou a tomar um conhecimento maior sobre as propriedades encantadas das plantas e também a fazer uso delas no auxílio de pessoas que por ventura estivessem assombradas ou encantadas de alguma forma. Ela se entende como uma mulher católica, mas que respeita toda e qualquer forma de manifestação religiosa, o que a ajuda a desenvolver o que ela considera ser um dom. Joana me falou que ela não deixa de ser

uma benzedeira, mas a própria não se enxerga dessa forma. Segundo ela, as pessoas andam muito envoltas nas trevas e precisam sempre de oração. Junto ao auxílio das plantas, ela costuma rezar muito o *credo* católico e o *pai-nosso*, orações por ela consideradas muito poderosas e de grande ajuda no combate aos problemas.

É de grande notabilidade a presença do imaginário popular nas ações sobre os personagens e habitantes que permeiam e habitam o espaço onde estão inseridos, bem como a relação dos elementos da flora local com as crenças religiosas de base católica.

Uma espécie de catolicismo popular que permite a entrada de elementos não considerados sagrados pela Igreja, junto às suas práticas. Algo de frente oposta ao cristão evangélico, por exemplo, como demonstra o antropólogo Raymundo Maués, descrevendo a ideia de catolicismo popular no município de Vigia, no Pará, onde para seus interlocutores, esse catolicismo praticado por eles não teria restrições, nem privações (MAUÉS, 2011).

Nós a questionamos se ela benzia as pessoas, ao que nos respondeu:

Eu já... não, eu não... eu já passei por muito porque eu trabalhava, era menina, era a profissão, né. Eu já passei por muita, muita, muita já... muita assim... mau agouro. Uma vez vieram me chamar uma moça meio assim [áudio não identificado, barulho de caminhão na rua] ela passou 15 dias no hospital, os médicos não descobriram nada aí quando soltaram que foram me chamar que ela tava passando mal. Aí eu fui, quando eu cheguei lá ela tava virando bicho na rede. Aí eu fiquei assim na porta, não sabia se eu entrava ou se eu voltava, se entrava ou se eu voltava, o pessoal ficou nessa... dúvida, né. Mas aí eu pensei “senhor, já que tu me mandaste aqui, tu vais me dar forças, vai me dar luz pra libertação dessa criatura”. Aí eu entrei, e fizemos uma corrente de oração e ela ficou boazinha. Tinha passado 15 dias na clínica e não tinha jeito. Mas isso que eu digo, aí não sou só eu, isso aí é a força de Deus. Se ma chama pra uma coisa, de benzer eu não sei. Mas se me chamar pra fazer um curativo aqui, eu não posso deixar de pedir “senhor, tu me mandaste aqui, põe as mãos sobre as minha pra fazer este curativo”. Eu faço assim “ilumina as minhas mãos pra eu fazer esse curativo”. Se eu vou aplicar uma injeção ou algum medicamento eu peço que seja pra saúde dele. É assim que eu vou, assim que eu faço... eu nunca... eu trabalhei 50 e poucos anos de enfermeira, quase 60 anos. Nunca chegou um paciente e disse assim “olha veio a dona fulana e aplicou uma injeção errada”, muitos me chamam de doutora. Mas eu... graças a Deus, Deus sabe que por ele já deu pra tratar de muita gente. Curei muita gente, Deus me deu a Graça de curar muita gente. Agora que eu parei, mas ainda era todo canto que eu ia me falavam “venha por aqui doutora”.

Uma vez que mandaram me chamar, quando eu cheguei o cara tava embaixo da cama, ele saiu num embalo que chega está... chega estalou aquilo. Aí eu fiquei no quarto com ele... têm certas pessoas que deita, isso é ditado dos antigos, né? Deita como cavalo, levanta como burro,

né? Então, que que acontece? O bicho fica tentando... se tu deres uma brecha ele entra ali... pra destruir. Então não foi do... tudo o que você for dormir, tem que estar na oração, nem que seja a religião que for, mas tem que estar em oração pra você poder ajudar o seu irmão no seu suplício. Tem que ter fé de querer ajudar o seu irmão, isso é uma coisa muito importante... muito importante. Uma vez eu fui lá na Silva Castro e ele... ele levantou foi a cama... de casal, levantou a cama de casal. Ah a gente trabalhando assim nessa coisa, que a gente vê muita coisa. A gente vê muita coisa mesmo, vou te contar... mas com a graça de Deus, tudo se segue. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

A ideia de Deus como vista pelos cristãos está sempre presente nos relatos de dona Luzineide, uma vez que a mesma se considera católica, mas a introdução de outros métodos, popularmente difundidos entre indígenas e caboclos nos espaços não-urbanos da região amazônica nos mostra que a aproximação de elementos sagrados em duas vias distintas de crença podem atuar em conjunto sem maiores problemas, numa transformação temporal que vai além das noções de paisagem e espaço, mas que perpassa por todas elas. Nesse caso, principalmente por meio da fé.

Para a antropóloga Maria Cecília de Souza Minayo, apesar de o catolicismo popular não ser um fenômeno de monopólio das classes populares, ela o considera como uma condição sociocultural-religiosa, tomando como base a ideia de Durkheim de que a visão religiosa nada mais é que a substancialização da organização social (MINAYO, 1994). Daí a busca das pessoas por soluções em situações anômalas.

Ainda em análise sobre as festas religiosas na cidade de Vigia e a concepção da religião católica para os habitantes e praticantes, Maués informa que,

O catolicismo popular apresenta, assim, um componente lúdico que lhe é inseparável e que, a despeito das tensões que provoca na sua manifestação, permanece sempre presente. O que confere à categoria festa uma importância toda especial. É mesmo, no discurso do informante acima transcrito, a marca distintiva do catolicismo, por oposição ao pentecostalismo e ao protestantismo em geral; pois, para esse informante, “a nossa religião é a mesma do crente”, mas dela difere pelo grau de liberdade que confere a seus praticantes. (MAUÉS, 2011, p. 7).

Dona Luzineide, mesmo não sendo benzedeira, se utiliza dos materiais físicos e religiosos em convergência para alcançar o objetivo de curar ou trazer paz aos que procuravam e o seu conhecimento das técnicas de enfermagem (não esqueçamos que nossa colaboradora era técnica em enfermagem), aliados aos conhecimentos tradicionais da região, algo que a socióloga Conceição Almeida chamaria de *intelectuais da tradição*, atuam para o alcance desse objetivo. O que se tem é uma miscelânea de

instrumentos e objetos com definições, conceitos e usos diferentes, em teoria, que no cotidiano e dentro de um imaginário social em constante transformação, podem funcionar em articulação, a partir da liberdade da qual Raymundo Maués apresenta.

Dona Luzineide também nos contou porque parou com suas consultas. A idade já avançada fazia o cansaço aumentar mais rápido, mas é enfática em dizer que em seus anos ajudando as pessoas, a partir da graça divina, não fazia distinção de quem quer que fosse:

Sou católica. Mas eu sou católica assim, católica evangélica, católica da caridade, católica da umbanda. E católica do evangelho. Leio muito o evangelho, e suplicar pelos meu próximo e... olha quando eu trabalhava eu não escolhia... se fosse ladrão, se fosse assassino, prostituta, fosse rico, fosse pobre, tivesse lá pra dentro da bodega do matinho, pra socorrer, pra ajudar. Era a... a minha vida era assim. E mora, morei... moro aqui a quase 50 anos. Ia pro Tucunduba, ia pra Canudos, ia pra Cremação. Ia pro Jurunas... eu ia pra Cidade Nova, porque as vezes as pessoas se mudavam daqui pra Cidade Nova, pra Cidade Nova 8, muitos não conseguiam, assim, uma avaliação, uma consulta com outras pessoas. Preferiam vir me buscar e me deixar. Mas eu tinha que ir.

Aí por esse motivo e umas outras coisas também que eu parei. Porque eu me sentia muito, assim, cansada de ir pra longe assim, sabe? As vezes tinha que ir com chuva. Aí vem de noite me buscar. Às vezes vinha do pronto socorro, aí tinha que aplicar o soro. Às vezes ia pro médico que dava uma receita e não comprava, só comprava o remédio se eu dissesse “compra esse remédio”. Ahh menino, era muita coisa que me fez parar. Eu já tava muito na hora de parar. (Dona Luzineide, 09/02/2018).

Ela pode ter parado, mas continua sendo conhecida no bairro por isso. Agora toma conta apenas do seu pequeno restaurante e se sente realizada. Acredita que fez o que teve que fazer de importante nos anos anteriores, fez sua parte para tornar as coisas melhores e, por isso, continua sendo muito lembrada.

O bairro concentra uma quantidade enorme de pessoas. É o mais populoso da cidade de Belém, e algumas vozes também devem ser ouvidas porque têm muito que contar. Este é o caso dos adolescentes que são alunos do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.

3.2 Performances, histórias e a vontade de falar: a dinâmica com os adolescentes do ECNB

Em minhas idas ao ECNB em outubro de 2018, uma semana antes da festividade do Círio de Nazaré, realizei junto com um amigo uma oficina com crianças e, posteriormente, com os adolescentes que fazem parte da instituição, com o intuito de descobrir suas visões acerca da Matinta-Perera. Enquanto as crianças forneceram um vasto material a respeito disso, os adolescentes pouco tinham o que comentar sobre esta entidade. Porém, percebi que eles viram naquele momento, uma oportunidade de impor suas vozes, serem ouvidos e poderem contar experiências que envolvessem elementos sobrenaturais os quais muitos deles mesmos já haviam presenciado.

Após o término da atividade com as crianças, descrita no capítulo anterior, e a sensação de que, felizmente, tudo corria bem, chegava a vez de lidar, conversar e aplicar uma atividade semelhante com os adolescentes. O plano de atuação era bem semelhante ao anterior, com exceção do pedido de desenho ao final. Contudo, neste segundo momento, as ações não saíram como havíamos planejado.

Eram mais jovens desta vez, entre 15 e 20 – não pude contar um número exato, pois a cada momento daquela hora chegava um a mais, ou outro precisava sair – sendo a maioria mulheres. As idades variavam entre 12 e 16 anos. Apresentamo-nos, expliquei que sou historiador, antropólogo e escritor e estava fazendo uma pesquisa para a Federal⁷⁷ em Natal, onde moro no momento da realização deste trabalho. Antonio também se apresentou e começamos nossa conversa, mais uma vez, falando sobre os mitos amazônicos, questionando-os sobre a Matinta Perera, o que sabiam, o que imaginavam, onde ela vivia, se existia ainda alguma no bairro, se era algo do passado, se era um mito urbano ou do interior. Diferente das crianças, o grupo de adolescentes se sentia mais instigado a falar e a sobreposição de vozes acabava por confundir as histórias e relatos deles.

Decidimos que, para que cada um pudesse falar, deveria antes levantar a mão e pedir a fala, que ouviríamos a todos. Tal decisão foi em parte eficaz. Em parte porque eles atenderam, mas a cada comentário mais interessante que alguém fazia, vários outros começavam a falar alto e querer sobrepor outra história, não deixando quem estava na vez continuar ou terminar seu relato. Isto, porém, não quer dizer de forma

⁷⁷ A Universidade Federal do Pará, assim como outras Universidades Federais são conhecidas, popularmente, em Belém, como Federal. Frases como “eu estudo lá na Federal” são mais fáceis de serem ouvidas pela cidade à “eu estudo na UFPA”, por exemplo. Neste sentido, não há uma confusão com outros órgãos Federais.

alguma que a experiência tenha sido ruim. Pelo contrário, trouxe a mim um leque de situações interessantíssimas para a observação e, ao mesmo tempo, percebi que, com eles, eu não estava ali necessariamente para ser ouvido, mas para ouvir. Naquele momento, os jovens sentiam a vontade de falar, de contar, de se expressar e, acredito, encontraram no espaço, a oportunidade para tal.

Portanto, não conseguimos contar nenhuma história para eles, ou propor atividades dinâmicas. Prefiri, então, conduzir de outra forma a dinâmica, apenas questionando certas situações ou frases para o encaminhamento do assunto que nós estávamos interessados em saber a partir deles.

Figura 9: Atuação com os adolescentes nas dependências do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.



Fonte: acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

Os jovens sentaram de forma semelhante às crianças. Continuamos em volta das mesmas mesas, mas pela quantidade maior deles, não havia cadeiras suficientes e alguns ficaram em pé. Não houve reclamações sobre isso. Algumas meninas sentaram no colo de outras e, por fim, todos estavam acomodados em formato de círculo.

As histórias tinham o teor variado. Foram poucas envolvendo a Matinta Perera – sendo que uma delas teve um bom adensamento, a qual está relatada no capítulo anterior – e muitas relacionadas ao ambiente escolar. Para eles, a maioria das escolas do bairro foi construída sobre antigos cemitérios ou locais sagrados e isso é mantido em segredo pelos diretores dos locais para que não afastem os alunos ou seus pais de lá.

Essas histórias contadas por eles sobre o ambiente escolar geralmente tinham como foco sobrenatural algum personagem visagento referente ao fantasma de alguém que havia morrido no local, ou enterrado ali (correntes arrastando no chão, portas batendo, vultos passando).

Cacto e Íris, dois dos adolescentes participantes da dinâmica, se puseram a comentar sobre uma determinada escola onde eventos sobrenaturais ocorriam com certa frequência. Segundo eles,

Não sei se vocês conhecem a escola Humberto de campos, ali na Paulo Cícero. Ela foi construída perto de um cemitério. Lá no banheiro de trás sempre tem coisa escrita na parede. Num sei o que “presente”. Do lado do banheiro dos meninos tem tipo um coisa assim, e falaram que lá era um queima.. crematório. Aí uma prima minha pegou um celular pra ver e tinha uma corda pendurada. Aí desde esse dia, uma mulher foi bater foto e atrás do banheiro e aparece uma menina lá. (Cacto e Íris, 02/10/2018).

Note-se que estou relacionando as aparições fantasmagóricas ditas por eles com visagens e não apenas pensando este termo como algo exclusivo à alusão de mitos amazônicos como a Matinta, por exemplo. Neste ponto, acabo por me distanciar das explicações de Galvão (1976) e Monteiro (2000). Para os interlocutores com quem tive contato, a expressão visagem acaba por abarcar qualquer movimento ou manifestação sobrenatural com exceção ao diabo propriamente dito, que está posto em outro nível nas crenças locais.

Bromélia, ao ouvir a história, também tinha algo a comentar sobre o assunto e nos informando que,

Tem a escola (inaudível) sempre acontece coisa lá porque era um presídio. O forro tá sempre caindo uma coisa tipo um líquido vermelho. E a gente já perguntou se era cal, se era... já limparam o forro, já fizeram tudo o que era cacete e aquilo ali parece sangue mesmo e não pára de pingar. Já limparam o forro. Tem um banheiro que tá fechado lá também. (Bromélia, 02/10/2018).

Ao que Cacto complementou:

Dizem... a mamãe trabalha lá. A mamãe falou que ninguém, nenhuma das merendeiras, ninguém se atreve a chegar perto daquele banheiro. A diretora mesma falou que não era pra elas chegarem lá perto porque falaram que lá, antigamente, todo presidiário que entrava naquela cela,

ele era morto. Diz que costuravam a boca do preso e cortavam a garganta dele. (Cacto, 02/10/2018).

Ao fim deste momento, Butiá também quis compartilhar uma experiência, nos informando que,

Eu estudava lá no Edson Luís acho que desde que eu tinha um ano. Sempre que dava pra tocar para o intervalo eu ia no banheiro. Só que eu ia sozinha, não pedia pra ninguém ir lá. Aí quando eu tava indo no banheiro as meninas não quiseram ir comigo, aí eu falei “ah eu vou sozinha”, aí quando eu entrei lá no coisa do banheiro, tipo assim, eu vi tipo negócio saindo de lá perto da porta, porque a porta tava quebrada lá do lado do banheiro. Aí quando eu fui passando assim eu só ouvi aquele batido da porta. Aí eu falei pras meninas que vi alguém saindo daqui e elas disseram que eu tava doida, que não viram ninguém saindo de lá. Nisso eu voltei pro banheiro e a porta fechou e eu fiquei trancada lá dentro. Aí eu comecei a gritar, gritar, e só depois que arrombaram a porta e me viram lá dentro sentada chorando. Ainda disseram que eu tava doida e vendo coisa. (Butiá, 02/10/2018).

O que quero dizer é que o diabo e sua imagem não são considerados como visagem, porém, a ideia de um fantasma ou de alguma entidade sobrenatural fruto da fauna ou flora amazônica podem ser relacionados ao diabo, mas também podem ser tratadas como visagem – são variáveis possíveis e diretamente ligadas às práticas e crenças religiosas pessoais.

A própria expressão visagem parece ser uma variável, sendo perpassada às gerações a partir das transformações espaciais e temporais. Por isso, no interior do Amazonas, nos anos 1950, existia uma ideia sobre o conceito, em Belém nos anos 1970 existia outra ideia e em Belém de 2018 tenhamos outras aplicações. Observa-se o que já expus anteriormente: a tradição não é estática, ela transforma e é transformada – ou atualizada.

Quando os adolescentes foram questionados sobre as aparições das visagens, meu ponto era a tentativa de compreensão de onde as visagens costumavam aparecer, dentro deste imaginário que estava me sendo apresentado – se eram mais frequentes avistamentos nas ruas, nos espaços públicos, ou dentro de instituições ou residências. Como resposta, as aparições de rua, no bairro do Guamá, não são frequentes, sendo uma vez ou outra vista ou contada por alguém, como em um caso que Camélia nos compartilhou sobre uma brincadeira que estava tendo com seus amigos na rua em todos viram uma mulher vestida de preto perto de um poste que tentou “avançar” (atacar) um

menino, tendo desaparecido logo em seguida. Com todos assustados, foram devagar até o poste onde a mulher se encontrava e viram um ramo de flores colocado no chão. Pensaram que era o lugar que alguém tivesse morrido e que agora aparecia *fazendo visagem*.

Todavia, nas cidades do interior são onde os avistamentos de personagens sobrenaturais como visagens e encantados são mais frequentes nos espaços públicos. Isso me faz entender que o espaço, em especial o que concerne sobre a paisagem, está intrinsecamente relacionada às formas de aparição dessas visagens – apesar de aparecerem em pequena escala na cidade grande, aparentemente a preferência está nos municípios menores, nos bosques, nas áreas de mata, nos rios, nos igarapés e, principalmente, à noite.

Fomos perguntados se já estivemos em Colares, município do Pará localizado na região nordeste do estado, em uma ilha às margens da baía do Marajó, muito conhecido por ter sido palco de avistamentos de OVNI's nos anos 1970⁷⁸. Respondi que sim e que havia gostado muito do lugar. Estive com minha mãe e um amigo em janeiro de 2015 e achei fantástica a forma como os moradores utilizam a “fama” dos OVNI's em proveito do turismo local. Também fomos questionados se já havíamos conhecido a cidade de Primavera, também no nordeste do estado, próximo ao município de Salinas, litoral e local de veraneio dos moradores da região metropolitana de Belém. Respondi que não e Bromélia comentou:

Fica perto de Salinas, é uma cidadezinha, o meu avô falou, ele levava para lá eu e o meu primo. Meu primo agora tá com 20 e poucos anos, e meu avô falou que diz que meu primo tem esse negocio de falar com certas pessoas que são mortas. Aí meu primo falou que eles estavam brincando de *pira se esconde*⁷⁹, aí ele falou que do nada ele ouviu alguém chamar ele pra perto de um lago que tem lá. (02/10/2018).

⁷⁸ O município conta com uma população de cerca de 11 mil habitantes. Ficou nacionalmente popular após ter sido o cerne de uma investigação da Aeronáutica Brasileira em 1977 e 1978, conhecida como a Operação Prato, tema retratado em alguns programas televisivos como a série *Arquivos Extraterrestres*, do canal The History Channel, e do programa *Linha Direta Mistério*, da Rede Globo. Além de Operação Prato, o incidente também é conhecido como o caso do Chupa-Chupa e O Roswell Brasileiro. Na literatura, o caso é retratado na obra de Hélio Aniceto, *Corpos Luminosos: uma operação militar em busca de respostas* (2014), e também na obra de Agildo Monteiro Cavalcanti, *Ilha de Colares na Amazônia: fenômeno prato-voador* (2014). Dentre trabalhos acadêmicos, destaco a dissertação de mestrado em Comunicação e Cultura, de Phillipe Sendas de Paula Fernandes, *Luzes misteriosas cruzam os céus da Amazônia: memória e imaginário no fenômeno Chupa-Chupa* (2017).

⁷⁹ Pique-esconde ou esconde-esconde.

Cacto interrompeu comentando que parecia uma história de uma menina que estava pescando camarão com o matapi⁸⁰ e escutou uma voz a chamando. Bromélia continuou:

Aí ele falou que ele foi pra lá e viu uma mulher de trás dele pelo reflexo da água, só que ele falou que não ficou com medo porque já tinha visto coisas piores. Aí a mulher começou a guiar ele pra uma escolhinha, mas era bem caidinha, como é que se diz? Por causa de político corrupto, e ele foi pra lá e achou um corpo de uma menina lá. Só que por ele ter 15 anos acharam que ele podia ter matado ela. Foi uma investigação e tal, mas o policial disse que a menina não tinha marcas dele. (02/10/2018).

O que vemos como característica nessa história é a inclusão de elementos puramente humanos no que envolve o sobrenatural. O fantasma de alguém que havia morrido apareceu para alguém receptivo para que esta pessoa pudesse encontrar o corpo do morto. A finalidade disso variou dentre as respostas, podendo ser para que ela pudesse ter um enterro digno e adequado, trazendo paz à família, ou para que o próprio espírito pudesse ter a paz suficiente para fazer sua passagem ao *outro lado*.

Figura 10: Atuação com os adolescentes nas dependências do Espaço Cultural Nossa Biblioteca.



Fonte: acervo do autor, 2 de outubro de 2018.

O imaginário presente nos relatos demonstra exatamente o reflexo das experiências de vida e de mundo que esses adolescentes têm em casa, na escola e nos

⁸⁰ Armadilha cilíndrica artesanal utilizada para a pesca e captura de camarão nos rios da região amazônica.

espaços públicos, o que nos faz notar a superação de uma discussão que diferencia o imaginário do real e que aponta a própria ideia de imaginário como sinônimo de mera construção mental não fundamentada na realidade, a chamada crise dos paradigmas de análise da realidade do fim do século passado, por não configurar como um pensamento de cerne científico (PESAVENTO, 1995). Acredito que a compreensão da relação direta entre imaginário e realidade, como tento demonstrar nesta pesquisa, apresenta uma sofisticação da discussão acerca deste conceito. Se para Roger Chartier (1990), o imaginário é construído por um conjunto de representações, devemos nos questionar de que forma tais representações são formadas.

Essa formação, acredito, está no próprio cotidiano dos indivíduos e, conseqüentemente, nas suas experiências e sociabilidades: nas histórias que ouvem, nas trocas de conhecimentos e experiências, nas leituras, nos filmes assistidos, na visualização e experimentação de um espaço, nos significados de uma paisagem etc. A aceitação, ou melhor, a compreensão das que as experiências cotidianas formam as representações que compõem o imaginário já é, como mostra a historiadora Márcia Janete Espig algo inerente aos estudos atuais sobre o imaginário. Além da superação da dicotomia imaginário/real, os estudos já apresentam que “a própria realidade é vista como tendo sido instituída pelo imaginário [...]. Nesse sentido, observamos uma relação íntima e circular entre o real e o imaginário sendo praticamente impossível estabelecer com segurança os limites entre ambos” (ESPIG, 2004, p. 53). Se é que existem limites. Isso pode nos levar a entender que o que estamos percebendo como o imaginário auxilia diretamente na construção de realidades individuais, ou mesmo coletivas, na medida em que um sentido é conferido ao espaço e, por espaço, nesse momento, não estou apenas me referindo à paisagem, mas ao espaço conceituado por Yi-Fu Tuan (2010), que concebe o conjunto do espaço físico e material à experiência de mundo do indivíduo e/ou do coletivo.

Outro ponto importante a ser analisado é a alegria e a vontade de se expressar que os adolescentes nos apresentaram durante a dinâmica. Uma vez que esta dinâmica aconteceu em um momento que normalmente é regido por uma aula, acredito que eles tenham visto aquela oportunidade como um momento para falar e serem ouvidos, o que era exatamente o que eu havia ido fazer ali: ouvir as experiências. Esse conjunto de fatores traz à mente que a situação se equiparou a um movimento de performance, tal

como Turner (1987) a explica, a partir das ideias de ritual e drama social⁸¹, entendendo-a como o complemento de uma expressão. Um adolescente falar “por cima” do outro, querer contar uma história mais assustadora que a outra, como veremos adiante, e se sentir à vontade para compartilhar a experiência, pode ser observada pela ótica da performance.

A religiosidade é ponto essencial para a discussão dos mitos. Quando os questionei sobre o que era a Matinta, muitos responderam que era visagem, outros que era um fantasma, alguém disse que era um espírito da selva. Mas uma garota, de nome Camélia⁸², me chamou atenção quando disse que ela era um demônio. Vejamos, temos um personagem mitológico que era típico das cidades do interior amazônico e tido como um ser encantado (note-se que encantado não está diretamente ligado à índole da personagem, a Matinta pode ser boa, mas em alguns casos pode ser má). Com os movimentos migratórios para a capital, percebe-se um crescente avistamento desta personagem nos ambientes urbanos, nos bairros periféricos. Cinquenta anos depois o antigo ser encantado passa a ser percebido como um demônio. Por quê? Não acredito ter uma resposta precisa para isso, mas podemos refletir sobre.

Durante uma viagem ao interior do estado, um grupo de amigos e colegas da Escola Estadual de Ensino Fundamental Frei Daniel, dentre os quais alguns estavam participando da atividade no ECNB, nos relataram o seguinte:

Bromélia: lá na escola frei Daniel tem uma banda...

Mais gritos e todos falando por cima um do outro. Tentamos, mais uma vez, fazer com que cada um fale de uma vez.

Bromélia (para outra menina): tu foi pra esse passeio? (a menina responde que sim): No frei Daniel tem uma banda. Eu era de lá, mas saí. Aí teve um passeio que todo ano a gente faz.

Tajapanema: a gente vai tocar em outras cidades.

Bromélia: a gente toca nuns interiores. Num desses lugares era muito mato onde a gente ficou e no chão, perto da casa, tinha um negócio de macumba lá. Aí, tinha uma flor no chão e ninguém viu. E aí eles pisaram na flor. Foram pisando tudinho na flor. Aí tá, eles voltaram pra casa. Quando foi de noite, eles tavam lá e uma menina... eu não sei quantos anos ela tem..

Iris: a Alanis? A Alanis? Ela tinha 12 na época.

Bromélia: 12? Aí ela, tinha um espírito nela. Tinha um espírito dentro dela.

⁸¹ Os dois conceitos, amplamente trabalhados por Turner (*O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*, 1974; *Do Ritual ao Teatro: a seriedade humana da brincadeira*, 1982; *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*, 2005; *Dramas, Campos e Metáforas*, 2008), apesar de estarem no cerne da formação de seu entendimento sobre a ideia da performance, não estão sob o foco da análise da situação indicada na descrição acima e, dessa forma, não pretendo desenvolvê-los neste trabalho.

⁸² Também por serem menores de idade, optei por trocar seus nomes reais por nomes de plantas.

Íris: ela meio que tinha um guia com ela.

Bromélia: era um homem. E ela olhava assim pra gente, ela falava meio assim e daí ela conversava mesmo. Não era ela que tava falando, era a voz de um homem dentro dela. Era um espírito. O meu amigo que mora na rua de casa, ele era da igreja, o nome dele é Rafael. Nesse tempo ele tava muito na igreja.

Rudá: que igreja? Católica, evangélica?

Cacto: é... evangélica

Bromélia: era da quadrangular, aí ela era muito da igreja, a gente ia muito nessa igreja e tipo, ele foi nessa viagem, então ele era o único que era da igreja, então era ele que tirava. Mas se ela tocasse numa pessoa, a pessoa meio que desmaiava, então tudo o mais.

Íris: foi traumatizante, porque quando a gente chegou na escola...

Bromélia: calma, deixa eu continuar... aí quando a gente tava lá, fizeram uma oração, o meu amigo fez uma oração e tudo o mais. Aí parou. Aí eles foram tocar numa escola lá mesmo. Aí quando foi lá mesmo, na escola que eles estavam tocando, aí a menina tocando já começou a se tremer todinha, falava o nome de um monte de pessoa, falava “saí daqui” e depois os meninos falavam “quem é que tá aqui?”, aí ela dizia “ah eu sou tal pessoa” e falava, falava. Aí quando eles voltaram pra casa, tipo eles ficaram desesperados, né? Porque tava acontecendo essas coisas. Aí foi um homem, um macumbeiro que jogou a macumba na flor, que eles pisaram, ele falou que ele tinha feito uma macumba lá, naquela flor. Aí eles pisaram e não podia como sair, aquilo ia ficar lá neles. Aí um monte de gente tinha pegado, um monte de gente mesmo. Aí quando foi no ônibus pra voltar pra Belém...

Íris: aí nessa parte aí, tu citou nessa parte assim que ele falou que a gente entrou lá sem permissão.

Bromélia: sim, sem permissão. Eles entraram sem permissão, aí por isso que eles foram e ficaram assim, desse jeito. Então não tinha como desfazer, não tinha. Aí eles ficaram muito assim com medo, fizeram uma oração e tudo o mais. Aí na volta pra Belém tava tudo bem, super maravilha, até uma menina que ela era sapatão, ela pegou e ela não podia ficar com a menina que pegou, porque elas brigavam e fazia um monte de coisa. Se ela se juntasse, ia passando pra cada pessoa. Então ela foi num outro ônibus e eles foram no mesmo junto com a menina, entendeu? Aí a menina dentro do ônibus, as vezes ela ficava e voltava, que ela olhava, olhava assim. Aí o menino já orava, sabe? E ela ficava acalmada. Aí quando foi na escola que eles voltaram, acho que fizeram uma reunião, sei lá, e aí de repente, deu... o ataque nela. Foi num dia de aula assim normal, na hora do recreio.

Íris: Foi, a gente tava conversando e ela começou a se puxar, se puxar se puxar, e aí... vruuu, foi um milhão de gente pra uma sala só.

Bromélia: E ela começou a se bater no chão, e aí foi um desespero, a gente não podia chegar perto dela porque ela queria bater na gente, a gente tinha que ficar encostado na parede. Todo mundo começou a chorar.

Íris: eu cheguei em casa chorando muito.

Bromélia: e até hoje assim, as pessoas ainda tem um certo medo dela. Teve gente que saiu da banda por causa disso. Eu fui uma que saiu da banda por causa disso. (02/10/2018).

Nos interiores amazônicos, até o século passado, existia uma predominância do catolicismo popular na crença dos moradores das áreas. Sabe-se que, diferente do catolicismo propriamente dito, a vertente tida como popular tem como característica muitas aproximações com os conhecimentos tradicionais, com a relação com a natureza e, quando falo sobre natureza neste sentido, estou me referindo à fauna e à flora. Relação esta, fruto de um desenvolvimento, aproximação, transformação e atualização de saberes caboclos e indígenas. Em contrapartida, percebe-se, principalmente nas maiores cidades, um crescimento rápido e intenso de pessoas adeptas ao cristianismo protestante, mais especificamente evangélico e neopentecostal – no qual o diabo é o centro da maquinaria maléfica que assola o mundo e, portanto, está diretamente conectado a outras formas de manifestações sobrenaturais. Esta é uma longa discussão que ainda vale muita consideração a respeito.

Muito do que percebo é que as cidades do interior da Amazônia ainda parecem remeter, paisagisticamente, ao que eram nos anos 50 e 60 do século XX. Certamente que ocorreram mudanças, desenvolvimento tecnológico, industrial e comercial, bem como facilidade de acesso e interação com a capital do estado do Pará e de outros estados. Contudo, a relação com a floresta e os rios ainda se apresenta de forma muito forte, o que não é mais tão visto nos maiores centros urbanos, no que diz respeito às práticas sociais. Enquanto nos grandes centros começam a surgir políticas públicas de abraço à natureza, à fauna e à flora, com a manutenção de praças e construção de parques, há de maneira inversa, pouca interação direta em outros momentos com esse lugar. A poluição de riachos e igarapés já impede brincadeiras ou pescarias nesses locais, afastando a ação das pessoas dali.

O antigo igarapé que antes servia como lugar para lavagem de roupa, brincadeiras de criança e que não se deveria chegar perto após as 18h da tarde, tornou-se um depósito de lixo, está poluído e a imagem de representação dele já provoca afastamento por motivos diferentes do medo ou do receio em relação ao sobrenatural. De mesmo modo temos as áreas de mata e floresta que, ou foram derrubadas, ou também se tornam depósitos de lixo ou lugares a se evitar por medo de eventuais assaltos.

Nota-se, com isso, que o imaginário cultural e popular relacionado aos seres encantados e visagens sobre a região ainda existe em concretude, mas parece retornar ao ponto de origem: nos municípios do interior. Como demonstrou Gilbert Durand, o imaginário é um dominador fundamental no qual os procedimentos do espírito humano

são arranjados e ordenados (DURAND, 2001). Esse ordenamento ainda é possível e passível de se encontrar em determinados espaços. As histórias envolvendo possessões e seres encantados ainda ocorrem nesses lugares, mas dificilmente na cidade grande. Quando há a lembrança, foi de muitos anos atrás, num momento onde o espaço físico ainda se assemelhava ao da anterior área de moradia, o que permitia um florescimento, transformação e espaço para as aparições das antigas lendas. Como as tradições, medos e sensações não são estáticos, a ordem de significação do medo também se transforma e, o que antes era temido por ser de origem encantada ou *visageta*, se transforma em problemas voltados ao cristianismo – a visagem, por vezes, não mais é visagem, mas um demônio: isso não é coisa de Deus. Da mesma forma, o medo do desconhecido nos espaços públicos se transformou no medo da violência urbana⁸³. O escuro deu lugar a novos monstros.

Antonio Carlos Diegues, ao pesquisar sobre o imaginário formado sobre as ilhas do litoral brasileiro comenta que dentre as histórias ouvidas, havia uma que ocorria na ilha do Marajó, especificamente numa ilhota chamada Coroa Grande⁸⁴ de onde se avistava às um grande navio iluminado flutuando pelos rios, aos quais muitos moradores atribuíam ser a cobra grande, ou boiuna. Tal fato, no entanto, já não ocorria mais porque, segundo os próprios moradores, “a costa ficou mais povoada e iluminada” (DIEGUES, 1989, p. 246). A iluminação, a luz elétrica, representante do progresso científico e urbano, parece não ser compatível com a vivência desses seres sobrenaturais, o que culmina em seu afastamento ou desaparecimento, o que nos faz voltar às ideias de Gilbert Durand do imaginário como um conjunto das produções culturais, sendo que as figuras competem na formação de uma lógica (DURAND, 2001). São imagens, diálogos, mentalidades, culturas e atos em convergência para uma construção lógica de uma estrutura imaginativa.

A estrutura urbana está demasiadamente urbana e, com isso, quero dizer que o aparelhamento urbano superdesenvolvido (mesmo que de maneira precária social e economicamente) pode inferir no afastamento dos seres sobrenaturais, uma vez que a preocupação do cidadão está focada em outros pontos.

⁸³ Não quero dizer com isso que não existam mais relatos de aparições sobrenaturais no grande centro urbano que a cidade de Belém se tornou, mas chamar atenção para a grande diminuição das aparições e das transformações que alguns personagens antes conceituados como encantados ou visagens, sofreram ao longo dos anos. Da mesma forma, com isso, pretendo demonstrar como o imaginário popular é volátil, pode ser migratório e transformador.

⁸⁴ No capítulo *As Ilhas encantadas do Marajó*, Walcyr Monteiro apresenta as ilhas de C’roa Grande e C’roinha como duas ilhotas próximas ao rio da Fábrica as quais eram tidas pelos moradores da região como espaços reservados aos seres encantados, ou povos do fundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o desenvolvimento desta pesquisa, meu intuito foi apresentar a um grande público as implicações que as mentalidades, junto ao imaginário popular presente na região Norte do Brasil, pode implicar de forma efetiva nas relações dos indivíduos com o espaço em que estão inseridos, reverberando em ações práticas na vida social.

Para tanto foi – e continua sendo – de extrema importância entendermos o contexto histórico no qual a região passou, principalmente durante a segunda metade do século XX, onde grandes mudanças estruturais, políticas e econômicas tomaram conta daquele espaço, implicando em situações drásticas à vida social das pessoas que moravam em pequenos municípios e outras comunidades do interior.

Como foi visto, os Planos de Desenvolvimento da Amazônia não foram efetivos em concretizar as promessas de que os recursos gerados com os investimentos para as empresas instaladas nas capitais proporcionariam retorno às pequenas cidades, o que fez com que um montante de pessoas migrassem de seus locais de origem para as cidades de maiores importâncias econômicas na região. Tal fato fez com que a cidade de Belém recebesse uma grande massa de migrantes tanto da região nordeste do estado do Pará, quanto da ilha do Majoró e de partes do estado do Maranhão. Em duas décadas Belém viu sua população crescer acima do dobro e, em pouco tempo, de menos de 400 mil habitantes, a cidade já contava com mais de um milhão de pessoas.

O excesso de pessoas, sem a devida estrutura urbana para acompanhá-las em sua nova morada, levou-as a ocupar as áreas não bem vistas pela população de alto poder aquisitivo, até então, que eram as áreas adjacentes aos rios e florestas. Essas áreas, tidas como periféricas para a cidade de Belém, entre os anos 1960 e 80 ainda, em partes, remetiam em muito, paisagisticamente, aos locais de origem desses migrantes e, com isso, muitas das práticas sociais, bem como do imaginário, também migram e passam a ser aplicadas ao novo espaço, algo semelhante ao que Agenor Sarraf Pacheco e Jerônimo Silva (2015) indicaram como *diáspora dos encantados* em suas pesquisas.

Novos usos e sentidos são impostos ao espaço, tornando-o um lugar com sentidos únicos e específicos para aquela população.

Dessa forma, os mitos e lendas que compõem o imaginário popular local, que antes desse período não eram tidos ou contados como tomando o espaço da área urbana de Belém, passam a acontecer nessa cidade e, diferente dos seres sobrenaturais, aos quais chamo aqui como *visagem*, que costumavam aparecer no centro – cujas características físicas eram estritamente humanas e seus locais de aparecimento remetiam a objetos urbanos como, por exemplo, a moça do *táxi*, o *carro* assombrado, ou ainda visagens que andavam de *bonde*, as que apareciam nas periferias possuíam características de transformação, de metamorfose. Transformações que remetiam aos seres encantados que habitam o seio da floresta amazônica. Daí então termos os exemplos da Matinta-Perera, do Lobisomem (como contraponto masculino da Matinta em alguns casos), das propriedades mágicas e encantadas das plantas regionais como o tajá.

A Matinta, nesta pesquisa, se tornou um caso de grande importância por ter sido a forma, ou o gancho, para que os interlocutores se sentissem mais à vontade para compartilhar suas histórias e experiências. Assim, a pesquisa etnográfica realizada no bairro do Guamá, periferia da capital paraense, foi extremamente rica e ilustrativa, uma vez que este bairro proporciona um mundo completo de histórias, pessoas, casos, serviços e instituições que contribuem pra formação dos cidadãos, uma vez que diversas vezes o poder público não se faz presente como deveria. Dentro de duas dessas instituições, a Associação da Melhor Idade do Bairro do Guamá e o Espaço Cultural Nossa Biblioteca, encontrei um mundo que não esperava e recheado de informações que precisavam ser compartilhadas e, com toda a certeza, analisadas.

Voltando à Matinta, foi interessante perceber o quanto um determinado personagem encantado do imaginário sofre transformações em seu cerne ao longo dos anos e, assim, pude verificar casos em que a Matinta era uma velha mulher que se transformava em uma coruja rasga-mortalha por ser um ser encantado, outras vezes por esta ser a sua sina (cujos motivos variavam, mas frequentemente era a venda da alma ao diabo, já tendo características cristãs sobre a lenda), uma bruxa, ou uma mulher forte e guerreira. As transformações que este personagem sofreu e ainda sofre são de grande relevância para a pesquisa porque, a partir disso, verificamos o quanto a cultura e a tradição não são estáticas. Não param no tempo sem qualquer desenvolvimento ou mudança. Ao contrário, as informações adquiridas ao longo do tempo são e estão

constantemente sendo aplicadas ao imaginário e isso implica em transformações sobre o que se conhece. Alguns jovens de religião evangélica tomam a Matinta como uma bruxa, como um personagem que possui relação com o diabo. Aqui, verifica-se forte influência da religião sobre o personagem de uma lenda antiga. Para uma criança, por ver sua professora e contadora de histórias sendo chamada de “Matintona”, vê na Matinta uma mulher de fibra cujo exemplo deve ser seguido por outras mulheres. Joana certamente não toma a alcunha de Matintona por ver nesta personagem uma figura negativa.

É nisto que os conhecimentos tradicionais e os adquiridos ao longo dos anos remete sobre as pessoas e o que sustento aqui é que o conjunto desses conhecimentos, na formação da memória, implicam em transformações que irão compor um determinado espaço. Daí tanto voltar à ideia de espaço como um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias (TUAN, 2013). Tento mostrar que a paisagem, enquanto componente do espaço físico, causa implicações e referências na mente, na memória e na formação das mentalidades que, a partir de então são aplicadas dentro de uma lógica sobre um espaço em questão, dotando-o de significados e experiências, fazendo deste espaço um *lugar* significativo, mas nunca estático. Os significados e a própria memória não permanecem parados e imutáveis. Da mesma forma que um significado é aplicado sobre tal espaço, outros podem ser. Da mesma forma que sentimentos e sensações são aplicadas sobre um espaço, o significado ou a origem desses sentimentos podem se transformar.

Quando, no capítulo 3, falávamos sobre outras formas de visagens na cidade, praticamente tudo o que se ouvia eram histórias que tomavam espaço dentro de residências ou outros espaços privados. Essas visagens ainda remetem medo nas pessoas. Contudo, no que concerne ao espaço público, nos dias atuais o medo está voltado à violência urbana. Quanto àquelas visagens, diz-se que elas não se acostumam com ambientes demasiadamente urbanos, que gostam mais de lugares escuros e, por isso, não são muito mais vistas em Belém. Ainda assim, quando os interlocutores continuam sendo questionados a respeito dessas visagens que aparecem em espaços públicos, eles se lembram de diversas histórias que estão sendo reverberadas nos interiores dos quais suas famílias se originam. Em um caso, no rio que banha um município, os botos ainda aparecem com suas propriedades encantadas; em outro lugar, um igarapé ainda é tido como pertencente a uma mãe d'água.

Essas lendas, quando contadas atualmente, além de diferirem do que estava sendo difundido em Belém, também não são mais iguais ao que se contava nos idos da segunda metade do século XX. Com o acesso à informação mais facilitado, bem como melhor urbanização desses pequenos municípios, as visagens tendem a se afastar mais do centro desses lugares e habitar as margens.

Longe ainda de esgotar qualquer possibilidade de discussão sobre este assunto, pretendi com esta pesquisa mostrar que o estudo sobre lendas, mitos e imaginário ainda tem muito a ser explorado e analisado e compreendido que a partir dessas análises, podemos depreender diversos pontos que percorrem a vida social dos nossos interlocutores, muito além do ponto original de pesquisa. Passamos a descobrir e entender suas necessidades, seus desejos, seus lugares de formação, o porquê moram ali, o porquê de suas famílias terem migrado para a cidade grande, o porquê de um bairro destinado ao recluso de doentes tem sua estrutura totalmente transformada e repaginada. Enfim, passamos a compreender como o espaço social é construído, reinventado e constantemente transformado.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRASIL, Rachel Paterman. Imagens de natureza e classificações de espaço: problematizando a “paisagem”. In: Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (RBA), 2014, Natal. **Anais 29a RBA**, 2014.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. USP, São Paulo, 1996, v. 39, n. 1. pp. 13-37.
- CASCUDO, Câmara. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global Editoras, 2001.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, pp. 411-440, nov. 2013.
- CAVIGNAC, Julie Antoniette. **A literatura de cordel no Nordeste do Brasil: da história da escrita ao relato oral**. Natal: EDUFRN, 2006. (Coleção Nordestina).
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1330-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. IN: CASTRO, Edna e PINTON, Florence (orgs.). **Faces do trópico úmido: Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Belém: CEJUP, 1997. pp. 243-261.
- _____. 1998. Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, vol.4, n. 1, p. 39.
- DIAS JR., José do Espírito Santo. **Cultura Popular no Guamá: um estudo sobre Boi-Bumbá e outras práticas culturais em um bairro de periferia de Belém**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém, p. 161.

- FARES, Josebel Akel. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. **Boitatá**, v. 2, n. 3, 2007.
- DIEGUES, Antonio Carlos. **Ilhas e Mares**: simbolismo e imaginário. Hucitec, São Paulo, 1998.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. **Revista de Antropologia**. USP, São Paulo, v. 53, n. 2, pp. 565-610, ago./dez., 2010.
- FERREIRA, Clélio Palheta. **Sociabilidades e espaço público**: experiências de ações culturais educativas na Passagem Pedreirinha do Guamá – Belém-Pará. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais-Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- FRAXE, Therezinha J. P. **Cultura Cabocla-Ribeirinha**: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.
- GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais LTDA., 1990.
- HITA, Maria Gabriela; GLEDHILL, John E. Antropologia na análise de situações periféricas urbanas. **Cad. Metrop.** São Paulo, v. 12, n. 13, pp. 189-209, jan./jun., 2010.
- LANGDON, Esther Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes antropológicos**. [online]. 1999, vol.5, n.12, p. 13-36. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n12/0104-7183-ha-5-12-0013.pdf>>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, vol.2, n.2, p.21-47.
- LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. 4. ed. Belém: Cejup, 1998.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. 4. ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.
- MAUÉS, Raymundo. Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, vol. 2, n. 1, pp. 1-26, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O velho e bom caderno de campo. **Revista Sexta Feira**, v. 1, n. 1, p. 8-12, 1997.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; ANDRADE, José Agnello A. D. Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (orgs.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

MIDGLEY, Mary. **A presença dos mitos em nossas vidas**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MITSCHEIN, Thomas A.; CHAVES, Jadson F.; MIRANDA, Henrique R. **Crescimento, pobreza e violência em Belém**. Belém: NUMA/UFPA; POEMA, 2006.

MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e Assombrações de Belém**. 3. ed. Belém: Banco da Amazônia S. A., 2000.

NAME, Leo. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **GeoTextos**, Salvador, vol. 6, n. 2, p. 163-183, 2010.

NASCIMENTO, Aldenize Pinto de Melo do. **O mito e sua importância na formação da cultura amazônica: estudo dos mitos amazônicos numa aproximação com os mitos gregos – os mitos na práxis educacional da cidade de Manaus**. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

NORBERTO, Simone. Mitos ribeirinhos: A lenda de Matinta Perera nas narrativas orais de Nazaré. **Revista Eletrônica Igarapé**, Porto Velho, v. 3, n. 2, 2014. pp. 390-402.

PACHECO, Agenor Sarraf; SILVA, Jerônimo da Silva e. Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 129-156, jan./jun. 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, pp. 9-27, 1995.

PINTO, Corrêa. **Belém (Imagens & Evocações)**. Rio de Janeiro: Companhia Gráfica LUX, 1968.

OLIVEIRA, José Coutinho. **Imaginário Amazônico**. SILVA, Ana Paula Rebelo; REBELO, Maria Madalena de Oliveira; CORRÊA, Paulo Maués (orgs.). Belém: Paka-Tatu, 2007.

- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. vol. 2. n. 3. pp. 3 – 15. Rio de Janeiro, 1989.
- PRICE, Richard. Memória, modernidade, Martinica. **Ilha**. n. 2, 1999. [online]. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14637/13386>>.
- RABELO, Agnaldo Aires. **Os meandros da memória**: um mergulho no imaginário às margens do rio Capim. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais/Área de Concentração em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- RAMOS, José Messiano Trindade. **Entre dois tempos**: um estudo sobre o bairro do Guamá, a Escola “Frei Daniel” e seu Patrono. Belém, 2002.
- STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In:_____. **Cultura, percepção e ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. pp. 31-48.
- RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. Metrôpoles, reforma urbana e desenvolvimento Nacional. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz; SANTOS JR., Orlando Alves dos. **As metrôpoles e a questão social brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, Fase, 2007. p. 21-50.
- RODRIGUES, Lea Carvalho. Dramas sociais como ferramenta metodológica e analítica no estudo de processos de mudanças contemporâneos. In:_____. **Rituais, Dramas e Performance**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.
- SÁ, Samuel Maria de Amorim. O imaginário social sobre a Amazônia: antropologia dos conhecedores. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, vol. 6 (suplemento), pp. 889-900, set. 2000.
- SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na encantaria**: narrativa de mestres na Amazônia Bragantina. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SILVA JÚNIOR, F. A. da. O mito da Matinta Perera de Taperaçu Campo e o conceito de dádiva: aproximando-se de um conceito antropológico. **Amazôn., Rev. Antropol.** (Online), v. 6, n. 2, pp. 484-502, 2014.
- SLATER, Candace. **A festa do boto**: transformação e desencanto na imaginação amazônica. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

TURNER, Frederick. **O espírito ocidental contra a natureza**: mito, história e as terras selvagens. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência. Tradução de Herbert Rodrigues. **Cadernos de Campo**, n. 13, pp. 177-185, 2005.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Construindo memórias, tecendo trajetórias. **Revista Vivências**, n. 28. 2005. pp. 115 – 122.

ANEXO I

[Interlocutores(as) e mediadores(as)]

Roberta Gonçalves

Uma das responsáveis pela administração da Associação da Melhor Idade do Guamá (AMI), Renata tem 40 anos, é moradora do bairro do Guamá e tem um filho. Atua junto à comunidade local na luta por serviços básicos aos moradores que mais necessitam e aos participantes da Associação. Dentre os serviços que Renata busca frente aos políticos estão a entrega de cheques-moradia, doações de remédios, cestas básicas, serviços de busca e resgate de pessoas em condições extremas. Foi uma importante mediadora com os participantes do local.

Professor Rogério

Educador físico e professor de hidroginástica, Rogério tem 35 anos e atua com participantes da terceira idade e crianças. Mora no bairro do Guamá desde sua infância. Além de importante mediador para minhas conversas com suas alunas, também foi interlocutor. Foi responsável por me apresentar às suas alunas e explicar o motivo das minhas idas à Associação.

Joana Chagas

Mediadora de minha pesquisa, Joana é colaboradora e professora no Espaço Cultura Nossa Biblioteca. Tem duas filhas e mora no bairro do Souza. Todos os dias, dirige-se ao Espaço para sua atuação com crianças e jovens, como contadora de histórias. Também trabalha na parte administrativa do local. Foi responsável de me indicar possíveis interlocutores e me acompanhar até suas casas, me apresentando e facilitando a interação e diálogo entre pesquisador e interlocutor.

Dona Júlia

Dona Deuzila, ou como prefere ser chamada, Dona Júlia (que também é o nome de uma de suas filhas), tem 91 anos e mora no bairro do Guamá desde sua adolescência. Junto com sua família, vieram do município de Igarapé-Açu em busca de melhores condições de vida. É conhecida como a moradora mais velha do bairro, ainda viva. Tem quatro filhos e é viúva. Uma vez que é conhecida por todos como Dona Júlia e assim prefere ser chamada, optei por identificá-la assim ao longo da pesquisa.

Dona Zezé

Moradora do bairro há 20 anos, dona Maria José, ou simplesmente, Zezé é aposentada e tem um filho. Não tinha costume em acreditar em lendas, mas passou a respeitá-las após um incidente envolvendo seu filho. Não me revelou sua idade. Frequenta as aulas de hidroginástica, do professor Rogério, da AMI.

Dona Nemésia

Aos 64 anos, Dona Nemésia mora sozinha. Reside no bairro há 43 anos, é aposentada, viúva e tem dois filhos. Frequenta as aulas de hidroginástica, do professor Rogério, da AMI.

Dona Maria de Lourdes

Moradora do bairro há 51 anos, Maria de Lourdes também é aposentada. Contou-me que é casada, mas não comentou nada a respeito de filhos. Também optou por não revelar a idade, preferindo focar sua narrativa apenas na memória dos acontecimentos que ela considera como sobrenaturais, ou fruto de encantaria. Frequenta as aulas de hidroginástica, do professor Rogério, da AMI.

Dona Luzineide

Cozinheira e dona de um pequeno restaurante no pátio de sua casa, no bairro do Guamá, dona Luzineide era técnica em enfermagem, tendo trabalhado também como chefe de ASG na Universidade Federal do Pará. Mudou-se do município do Acará para Belém em sua adolescência. Entende de propriedades medicinais de diversas plantas, mas não se considera uma curandeira, ou algo do tipo. Em compensação, durante anos, era chamada por vizinhos e conhecidos para tratar problemas que médicos não conseguiam encontrar a causa, como doenças causadas por visagens e encantados. Fazia parte do grupo de carimbó do ECNB.

ANEXO II

| Imagens desenhadas da Matinta |









ANEXO III

| Roteiro de entrevista semi-estruturada |

A maioria das entrevistas que realizei partiram de um pequeno roteiro esquematizado para a compreensão de alguns pontos que considerei essenciais para a formação da pesquisa. Contudo, algumas vezes não segui o roteiro de forma fiel, com já expliquei na dissertação, por preferir que o/a interlocutor/a se sentisse à vontade para falar sobre o que quisesse e não pensasse estar apenas respondendo a um questionário – o que levou a realização de algumas entrevistas abertas. Priorizei a ideia de formar e manter uma conversa a um questionário.

PONTOS DE ROTEIRO

Informações pessoais

- Nome; idade (caso quisesse falar); e local de moradia;
- À quanto tempo reside no bairro do Guamá;
- Origem familiar: cidade de Belém, interior do estado do Pará, outros estados?
- Possui alguma religião? Qual?

Informações sobre o imaginário

- Quais histórias de visagem ouvia quando criança?;
- Ainda se contam histórias sobrenaturais pelo bairro?;
- Caso não tenha nascido no bairro, como era o local quando chegou para morar, pode descrever o ambiente e a moradia?;
- Quais os medos que permeiam a vida atualmente? Violência urbana, visagem?;
- E durante a infância, quais eram os medos?

Quando percebi que a acionar a lenda da Matinta era um gatilho para que alguns interlocutores se sentissem mais aptos a conversar sobre o assunto, acrescentei:

- Existe Matinta no Guamá?
- Matinta é visagem? Qual a sua ideia sobre esse ser?
- Existe lobisomem no Guamá?
- Ainda existe Matinta no interior?
- Existem plantas com propriedades encantadas?

ANEXO IV

| Termo de Consentimento Livre e Esclarecido |

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu Denzila da C. Galdino, de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada *ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ*, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Jurunas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha anuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.

Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 09/02/2018

Denzila da C. Galdino
Assinatura do entrevistado

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu RENATA GONCALVES MACIEL, de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada *ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ*, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Jurunas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha anuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.


Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 25/03/18

RENATA GONCALVES MACIEL

Assinatura do entrevistado

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu  de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada *ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ*, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Juntas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha anuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.

Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 25 / 04 / 2022


Assinatura do entrevistado

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu maria gese gendreau ferrão de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Jurunas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha assuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.

Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 30/03/18

maria gese gendreau ferrão
Assinatura do entrevistado

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu Veneria Régia Machado de Souza de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada *ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ*, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Jurunas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha anuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.

Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 30/04/16

Assinatura do entrevistado

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Belém/PA)

Eu M^o de Lourdes B. Costa, de forma livre e espontânea, aceito participar da pesquisa intitulada *ESPAÇOS E MEMÓRIAS: CONSTRUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DAS RELAÇÕES DIANTE DO SOBRENATURAL EM BELÉM DO PARÁ*, realizada pelo pesquisador Rudá Silva de Pinho, aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizado nos bairros do Jurunas e Guamá, na cidade de Belém, Pará.

Declaro que fui informado/a pelo pesquisador responsável pela investigação, o estudante da Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, Rudá Silva de Pinho. Estou ciente de que, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, manifesto legalmente minha anuência à participação nesta pesquisa, de modo voluntário, embora possua liberdade de, em qualquer fase da pesquisa, retirar o meu consentimento sem nenhuma penalização ou prejuízo.

Entendo que me é garantido o sigilo que assegure a minha privacidade e anonimato, caso desejado, e que terei direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes desta pesquisa. Assim, autorizo o pesquisador a divulgar e publicar em eventos científicos, inclusive periódicos, os resultados advindos desta pesquisa.

Belém, 30/03/38

M^o de Lourdes B. Costa
Assinatura do entrevistado