

## O MITO DA MATINTA PERERA E SUAS FORMAS VARIANTES EM CURUÇAMBABA, BUJARU (PARÁ, BRASIL)

Rubens da Silva Ferreira<sup>1</sup>  
Cleide Furtado Nascimento<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente estudo tem como foco a Matinta Perera, ente amazônico dotado de poderes zoomórficos e comumente associado ao gênero feminino. Nessa direção, pretende-se analisar essa figura mítica no contexto das narrativas orais que falam sobre possíveis “avistamentos” ocorridos na comunidade de Curuçambaba, área rural do município de Bujaru, região Nordeste do Estado do Pará, Brasil. No plano teórico, o estudo mobiliza uma bibliografia que incorpora as contribuições de Cascudo, Fares e Silva Júnior para contextualizar o mito em seus diferentes significados e auxiliar a compreensão do que foi ouvido entre os locais. Em sua concepção empírica, o estudo é desenhado com base nas narrativas orais recolhidas em 2015 na área em foco. Segundo os narradores, em Curuçambaba existem matintas vivendo entre eles, envolvendo situações de “avistamentos”. De um modo geral, as narrativas recolhidas sobre a Matinta Perera apontam para representações amazônicas sobre gênero, velhice e pobreza transmitidas pelo gesto de narrar uma história que, ao mesmo tempo, assusta e educa os mais jovens, sobretudo nas áreas rurais da Amazônia paraense.

**Palavras-chave:** Mitos amazônicos. Bujaru – Pará – Brasil. Matinta Perera.

**ABSTRACT:** The present study focuses on the Matinta Perera, an Amazonian entity endowed with zoomorphic powers and commonly associated with the female gender. In this direction, we intend to analyse this mythical figure in the context of oral narratives that talk about possible "sightings" that occurred in the community of Curuçambaba, which is a rural area of the municipality of Bujaru, in the north-eastern region of the state of Pará, Brazil. At the theoretical level, the study uses a bibliography that incorporates the contributions of Cascudo, Fares and Silva Júnior to contextualize the myth in its different meanings and to help the understanding of what was heard among the local people. In its empirical conception, the study is drawn based on the oral narratives collected in 2015 in the area in focus. According to the narrators, in Curuçambaba there are Matintas living among them, involving situations of "sightings". In general, the narratives collected about the Matinta Perera point to Amazonian representations on gender, old age and poverty transmitted by the gesture of a story narrating that at the same time scares and educates the younger ones, especially in the rural areas of the Paraense's Amazon.

**Keywords:** Amazon myths. Bujaru - Pará - Brazil. Matinta Perera.

### 1 Introdução

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Informação. Mestre em Planejamento do Desenvolvimento. Docente no Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (UFPA/ICSA/FABIB). E-mail: profrubensf@gmail.com

<sup>2</sup> Mestranda em Ciência da Informação (PPGCI/UFPA). Especialista em Gestão e Docência na Educação Superior. Bibliotecária (UFPA). E-mail: kleidefurtado@hotmail.com

A produção de um estudo pelo qual se pretende interpretar uma figura mítica é sempre tarefa desafiadora do ponto de vista autoral e acadêmico. Isso porque o saber popular, em toda sua riqueza e expressão, concebe narrativas múltiplas sobre os entes que povoam e alimentam o imaginário em diferentes culturas, as assim chamadas formas variantes do mito, que contrastam com a racionalidade científica (BRANDÃO, 1986). Em situações de escuta no campo, não cabe ao pesquisador submeter as narrativas orais recolhidas ao estatuto da verdade; mas, buscar compreendê-las em seu potencial informativo e semântico em relação às pessoas e ao espaço no qual são (re)produzidas e vivenciadas. Nesse sentido, ao apresentar e descrever a mítica mulher amazônica conhecida como *Matinta Perera* – Matintapereira, como registra Cascudo (2002), ou, simplesmente Matinta –, têm-se as muitas faces de um ente que é plural por natureza. Talvez por isso seja mais apropriado referir-se a ele como *Matintas*. Provavelmente entre os mitos amazônicos talvez nenhum outro seja tão popular quanto a Matinta Perera, haja vista a circularidade que possui não somente nas comunidades rurais, mas também nas periferias urbanas da Região Norte do Brasil por onde ela anda ou sobrevoa ao avançar da noite.

Circulando pelas áreas rurais e urbanas da Amazônia brasileira, o mito da Matinta Perera fala de uma mulher que se move tanto pela terra quanto pelo céu, mas que, por vezes, faz-se presente também no fogo e nas águas (FARES, 2007). Todavia, seja qual for o espaço sobre o qual ela movimentava-se ou os elementos em que se manifesta, é preciso que se reconheça que estamos tratando de uma figura mítica que ainda vive e ocupa lugar entre os amazônidas. Mesmo as pessoas que chegam de fora, em passagem pela Região Norte, ou que nela se estabelecem – em definitivo ou temporariamente –, mais cedo ou mais tarde acabam entrando em contato com o mito da Matinta Perera.

Bastante popular, o mito da Matinta Perera encontra-se difuso sob muitas formas na Amazônia brasileira, notadamente no Pará. Nesse estado ela é representada em performances teatrais e de dança, no cinema<sup>3</sup>, nas artes plásticas ou na iconografia encontrada, por exemplo, em algumas cidades paraenses, como a capital Belém. Mas é nas áreas rurais dos demais municípios desse Estado que o mito ganha vida, enriquece-

---

<sup>3</sup> Como o curta-metragem *Matinta* (2010), do cineasta Fernando Segtowick, exibido e premiado no Festival de Cannes. Nesse filme, a atriz Dira Paes interpreta uma matinta que cisma com um vizinho casado, interpretado pelo ator Adriano Barroso. Disponível em: <<https://goo.gl/SjFwkS>>. Acesso em: 27 maio 2018.

se e multiplica-se, tal como mostram as narrativas coletadas no Ramal do Curuçambaba, Município de Bujaru. Espaço de roçados de mandioca (*Manihot esculenta*, Crantz), de floresta ombrófila densa, de capoeiras e de igarapés, em contato com o rio Guamá, que, segundo contam, é local de avistamentos e de convívio com a Matinta Perera.

Do ponto de vista metodológico, este trabalho é desenhado com base na pesquisa realizada em fontes bibliográficas, complementada pela escuta e pelo registro de narrativas orais contadas por populares bujaruenses. No acesso que se teve às fontes escritas, aliás, verifica-se a existência de uma produção de livros, artigos de periódicos, dissertações e trabalhos apresentados em congressos que nos informam sobre a Matinta Perera em suas diferentes manifestações (RODRIGUES, 1890; CASCUDO, 2002, 2009; FARES, 2007; SALES, 2014; SILVA JÚNIOR, 2014). Fontes essas selecionadas que, em uma perspectiva acadêmica, ajudam-nos a conhecer e a pensar as origens e os outros sentidos desse mito regional na vida das populações da Amazônia paraense.

Quanto às narrativas orais, a decisão por recolhê-las em Bujaru deve-se à relação que a coautora deste trabalho possui com esse município. Lá ela nasceu, brincou durante a infância, viveu a adolescência e tornou-se mulher. Ao longo desses estágios de vivência, ela sempre ouviu muitas histórias sobre a Matinta Perera. Em razão disso, na atividade de recolha das narrativas foi fundamental a colaboração de pessoas da família da coautora, os Furtado. Pessoas que têm suas vidas ligadas ao trabalho agrícola, e, nos momentos de descanso, quase sempre ao escurecer, compartilham histórias fabulosas sobre mulheres e pássaros agourentos que seriam a expressão mais comum da Matinta Perera vivendo e agindo no Ramal Curuçambaba.

No sentido da tradição da Antropologia visual, ou seja, de efetivamente mostrar aquilo que se pesquisa, importa falar sobre os recursos imagéticos aqui utilizados. A fotografia pela qual a Matinta Perera é apresentada ao leitor foi produzida em um logradouro público da cidade de Belém. Trata-se de uma escultura em bronze que, em monumento erguido na Praça Waldemar Henrique, coloca a Matinta Perera ao lado de outras figuras míticas amazônicas como a Iara, o Boto, o Curupira e o Uirapuru, entes fantásticos bem conhecidos desde a infância pelos que nascem ou que passam a residir nas cidades da Região Norte do Brasil. Outras fotografias convidam o leitor a conhecer o ambiente bucólico de Curuçambaba, com destaque para a arquitetura vernacular e para os caminhos pelos quais circulam os moradores e, talvez, a matinta. Tem-se, ainda, uma imagem feita sob encomenda para ilustrar este trabalho. Ela corresponde à leitura de Dorival Moraes sobre o mito em tela. Em linguagem imagética própria dos HQ, o

artista plástico paraense oferece ao leitor uma matinta inspirada em uma das narrativas recolhidas em Bujaru.

Assim, uma vez apresentados estes elementos introdutórios, o trabalho segue composto por outras três partes. Na sequência, o artigo ocupa-se das origens e da caracterização da Matinta Perera, o que se faz de acordo com a bibliografia a que se teve acesso. Posteriormente, utilizando conversas informais e algumas narrativas orais recolhidas em Bujaru, o trabalho concentra-se na exposição sobre o que dizem os populares do Ramal Curuçambaba sobre essa mulher mítica. Por fim, são feitas as considerações finais acerca deste exercício interpretativo que se configura tão somente como uma leitura autoral possível sobre mito da Matinta Perera.

## **2 Algumas fontes bibliográficas sobre a Matinta Perera**

Embora exista uma literatura consistente sobre *mito*, para a qual contribuem autores como Roland Barthes, Carl Gustav Jung, Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade, entre outros, considera-se aqui o que nos diz o mitólogo Junito de Souza Brandão. Para ele, o mito é o modo pelo qual as pessoas buscam explicar o mundo e a realidade humana em toda a sua complexidade, consistindo fundamentalmente em uma representação coletiva, que se transmite ao longo das gerações (BRANDÃO, 1986). Contrapondo-se à lógica e à racionalidade científicas, explica Brandão que o mito não carrega em si uma única interpretação, abrindo-se a muitas leituras e a diversos sentidos tanto para quem o narra quanto para quem o escuta. Conforme Brandão (1986), no ritual de narrar o ouvinte assume o compromisso social de retransmitir o mito aos mais jovens, a fim de preservá-lo na memória coletiva (HALBWACHS, 2003). Assim, é sob essa ótica que se pode entender as variações e as contradições que existem em torno de um mesmo ente mítico quanto às suas origens, características e significados, tal como acontece com a Matinta Perera, essa figura mítica bem conhecida nos estados da Região Norte, sobretudo no Pará.

Na literatura existem algumas explicações para o mito da matinta. Na obra de Cascudo (2009), por exemplo, a Matinta Perera (*Mati*; *mati-tapererê*) aparece como uma ave (*Tapera nevia*, Linn). Nesse caso, a origem do mito residiria na cultura indígena, associando-se aos pajés e aos feiticeiros que se metamorfoseiam em animais alados para realizarem suas vinganças. Aliás, tal como registra Rodrigues (1890, p. 19),

Matinta Perera ou Matinta-Pereira é a forma aportuguesada de *Maty-taperê*, correspondendo à versão feminina do Saci-pererê, mito mais conhecido nas regiões Sudeste e Centro-Oeste do Brasil, onde *Çacy* (mãe das almas) e *taperê*, derivado de *tapererê* (no caminho), significa “mãe das almas que sai nos caminhos”. Na acepção indígena, a matinta liga-se ao mundo dos desencarnados, impondo, assim, respeito e medo entre os vivos que cruzam com ela nas trilhas das matas.

Precisamente entre os Mundurucu, Cascudo (2002) registra que a Matinta significa a visita de um antepassado falecido, que retorna à aldeia na forma física de uma ave. Cabe dizer que, em muitas culturas, aves e/ou pássaros simbolizam almas de pessoas mortas. Desprendidas do corpo físico elas podem se deslocar pelo céu na forma seres alados ao longo da noite. Para fins de ilustração e de relativização mítica com outras culturas, Chevalier e Gheerbrant (2003) falam da tradição dos Semang da península malaia, segundo a qual os mortos retornam do além como pássaros, com seus cantos aterrorizantes, o que aponta semelhanças com a Matinta Perera, quer pelo dom de metamorfosear-se em criatura alada, quer pelo assobio que os populares interpretam como sinal de mau agouro.

No mito amazônico que se (re)produz ainda hoje nas áreas rurais e nas periferias urbanas, a Matinta Perera é mais amplamente conhecida como pessoa viva, tal como é representada nas **Figuras 1 e 2**. Falam os amazônidas de uma mulher velha que, durante a noite, assume forma ornitomórfica com um assobio assustador que associam à uma espécie de “pedido”. Sob essa forma, ela sobrevoa as casas das pessoas para delas obter prendas, tais como café, tabaco, cigarro, peixe ou cachaça, entre outras, retornando ao seu aspecto humano sempre ao alvorecer.

Segundo informam Albuquerque e Faro (2012), quando não atendida, a Matinta Perera pode lançar um malefício sobre o(s) morador(es), a exemplo de um feitiço, de uma doença ou mesmo a morte, o que a tornaria uma espécie de pajé ou de feiticeira amazônica, que, como nos estudos de Cascudo (2009), utilizam o dom ornitomórfico para perpetrar vingança.

Reconhecidamente brasileira e natural de algum estado da Região Norte que não se pode precisar ao certo por se tratar de uma entidade imemorial, a Matinta Perera contém as marcas do que Cascudo (2002) refere-se como uma *infixidez*, ou seja, a qualidade mítica de não enraizar-se em solo algum, nem mesmo em uma única forma. Esse aspecto observado pelo folclorista converge para o pensamento de Brandão (1986), segundo o qual os mitos só vivem e atualizam-se ao longo das gerações graças à riqueza

das formas variantes que permitem a sua circulação social, isto é, a sua sobrevivência ao longo do tempo. Com efeito, fixar os mitos em uma narrativa canônica é prática que os empobrece, o que sempre ocorre quando eles são reduzidos à obra de arte e, assim, eternizados somente em uma de suas facetas possíveis.

Uma vez admitidas as variações do mito da Matinta Perera, no tempo e no espaço, ao menos um traço revela-se imutável. Como Cascudo (2009) descreve e Fares (2007, p. 7, grifo nosso) amiúda, o mito tem elementos que se mostram invariantes como “a *aparição da personagem* mítica desassossegando os humanos com o assobio; o *oferecimento de uma prenda* e o restabelecimento da ordem; [e] a *cobrança* da dádiva prometida”. Fares (2007) também coloca a entrega da prenda como uma característica mítica invariável, tal como Silva Júnior (2014) constata entre populares da comunidade de Taperuçu do Campo, Bragança, Pará, que relataram avistamentos de matinta ao autor.

**Figura 1** - A imponente Matinta Perera em monumento na Praça Waldemar Henrique, em Belém, ladeada por outros entes míticos amazônicos que inspiraram o famoso compositor paraense.



Foto: C. F. N. D., 2015.

**Figura 2** - A Matinta Perera na leitura *comics* do artista Dorival Moraes, elaborada para este trabalho inspirada em uma das narrativas ouvidas em Bujaru. Na imagem ela aparece fugindo dos disparos de espingardas, arma de fogo utilizada em caçadas nos interiores do Pará.



Crédito: Lourival Moraes, 2015.

Como um dos aspectos invariantes no mito, há de se notar que as prendas estão envolvidas em ações que Silva Júnior (2014) associa ao conceito de *dádiva*, proposto por Marcel Mauss<sup>4</sup>. Com efeito, para esse autor, a obrigação de *dar e receber* é uma relação que os populares e a Matinta Perera constroem de modo peculiar, precipuamente quando ela faz-se anunciar pelo assobio: “*fuiite, fuiite, fuiite, Matiinta Perera*” (SILVA JÚNIOR, 2014, p. 491, grifo do autor). Quem escuta esse assobio sente-se obrigado a oferecer algo em troca de sossego. E como se costuma ensinar aos paraenses, sobretudo aos que vivem nas áreas rurais e nas periferias urbanas, deve-se dizer: – Matinta, vem buscar (informa-se aqui a coisa a oferecer) amanhã. No dia seguinte, a identidade da Matinta Perera é revelada pela mulher que bate à porta para buscar aquilo que lhe foi prometido. É desse modo que os interesses revelam-se nessa relação de obrigações: (i) o propósito da Matinta, em ganhar algo de quem assombra e o dever de buscar o que lhe foi oferecido; e (ii) os propósitos da pessoa assombrada que consistem em obter sossego e descobrir a identidade da matinta.

---

<sup>4</sup> Mauss (2003) concebe a *dádiva* como uma relação social (dar/receber) não necessariamente livre de desinteresse (retribuir), sendo muito comum nas trocas em diferentes sociedades. Basicamente a *dádiva* consiste na obrigação moral de retribuir aquilo que se recebe. Se esse acordo é violado, o resultado pode ser um conflito, uma desarmonia nas relações capaz de gerar algum efeito ruim.

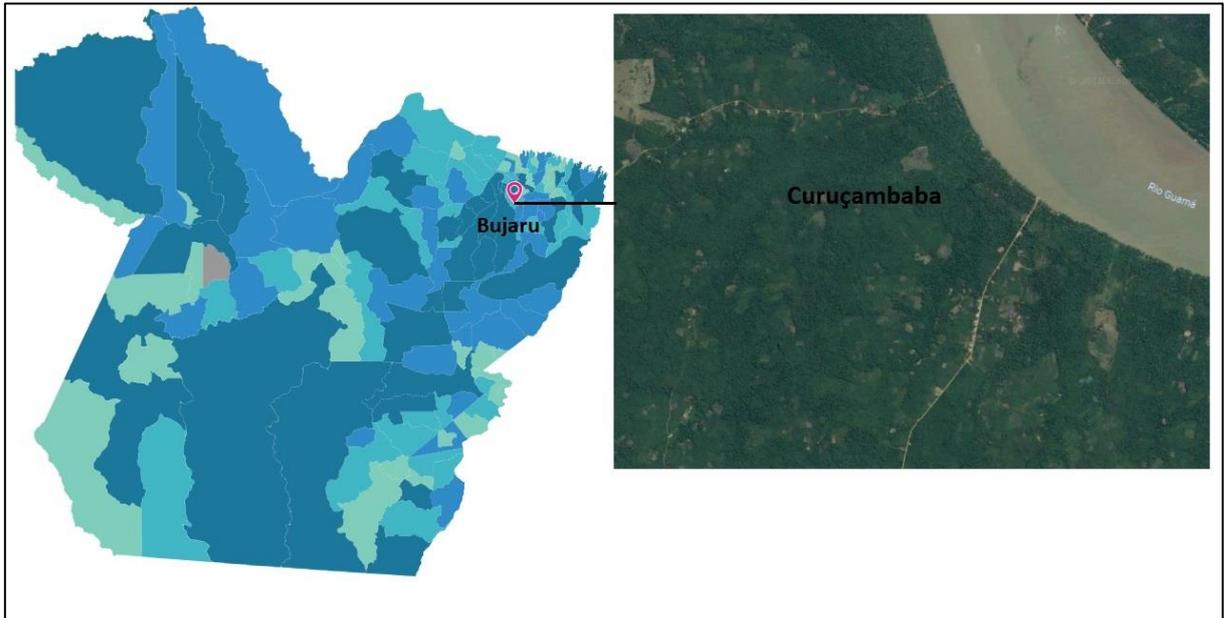
Como ente nascido em tempos imemoriais, a Matinta Perera chega à atualidade não somente por meio das narrativas que circulam na oralidade popular, multiplicando-se em suas versões, mas também como ser real, que vive, anda e voa pelos povoados, vilarejos e pelas periferias das cidades amazônicas. Nessa direção, é Fares (2007) quem nos ajuda a elucidar a continuidade física dessa mulher mítica entre os paraenses, o que se faz pela transmissão genética do fardo, ou por sua aquisição.

A transmissão genética do fardo aponta para pessoas que nascem em família de matinta, o que em uma linha de sucessão se daria de modo linear ou em saltos, entre avós, mães, filhas, netas, bisnetas e tataranetas. Como fardo adquirido, a condição de matinta surge de dois modos. Um deles corresponde à violação de um interdito moral e/ou religioso, como a criança originada de uma relação incestuosa, do intercuro sexual com um padre, ou como a sétima criança seguida do sexo feminino que não é batizada pelos pais, conforme nos explica Fares (2007). Outro modo de tornar-se matinta ocorre por encantamento. Nesse último caso, o ente utiliza-se de um estratagema: perguntando aos gritos “Quem quer? Quem quer?”, aquele(a) que responde “Eu quero!” herda o fado automaticamente. É, pois, segundo esses meios que a Matinta Perera eterniza-se, movendo-se pelos céus e pelos caminhos e trilhas em solo amazônico, tal como se ouviu falar em Curuçambaba, Bujaru, estado do Pará.

### **3 A Matinta Perera em Curuçambaba: narrativas de escuta e de avistamentos**

As narrativas produzidas sobre a Matinta Perera que emergem do imaginário popular amazônico suscitam muitas versões e mistérios. Elas se multiplicam, sofrem alterações, complementam-se e atualizam-se, ganhando elementos novos, mas sempre particularizando esse ente mítico em cada local de escuta e/ou de avistamento. O caráter diverso da Matinta Perera depende dos locais nos quais ocorrem os testemunhos, sejam estes vivenciados pelos narradores ou por terceiros. Na comunidade de Curuçambaba, indicada nas **Figuras** de **3** a **5**, os relatos não fogem à regra. Entre os locais, as narrativas recolhidas singularizam-se e nos ensinam um pouco mais sobre o mito.

**Figura 3** – Comunidade de Curuçambaba, Bujaru (PA), em contato com rio Guamá: local de escuta e de avistamentos de matintas.



Fonte: IBGE Cid@des (2017) e Google Earth (2018), adaptado pelos autores.

**Figura 4** – À esquerda, uma habitação da comunidade de Curuçambaba, com vegetação ao fundo. Casas como essa são bastante representativas da arquitetura vernacular na Amazônia brasileira.

**Figura 5** – À direita, um dos muitos caminhos de Curuçambaba por onde os moradores – e talvez a Matinta Perera – circulam.



Fotos: C. F. N. D., 2018.

Em Curuçambaba, conversas, entrevistas e narrativas foram recolhidas durante uma estadia no dia 12 de outubro de 2015. Familiares da coautora deste artigo sugeriram que ela procurasse por uma tia que teria muitas informações para fornecer sobre a Matinta Perera. As informações foram obtidas com essa tia, mas, sob a condição de que

o nome de batismo dela não fosse mencionado no estudo. Diante desse compromisso ético, nos referiremos a essa narradora apenas como “Tia”. As demais pessoas que contribuíram com este trabalho consentiram o uso das informações e a menção aos nomes pelos quais são conhecidas em Curuçambaba, tal como são mencionados ao longo desta seção.

Sobre a origem da Matinta Perera, em Curuçambaba, os populares não sabem dizer ao certo. Porém, contam que essa figura mítica pode ser tanto um homem quanto uma mulher, embora esta última forma seja predominante nas narrativas que por lá se ouviu. Também ela não tem uma idade determinada, fugindo, por vezes, ao padrão mítico da pessoa velha. Seja como homem ou como mulher, jovem ou adulta, os bujaruenses reconhecem a Matinta Perera como alguém que é possuidor de um dom metamórfico, permitindo que se transforme em diferentes animais e não somente em pássaro, como se costuma ouvir na tradição mítica.

Ao modo como aparece nos estudos de Fares (2007) e de Cascudo (2009), em Bujaru fala-se tanto de pessoa que nasce quanto daquela que se torna matinta. Conforme se ouviu durante a conversa com Tia (agricultora; 49 anos), quem assim nasce recebe “[...] um dom dado por Deus [...]”. Já a pessoa que adquire essa condição, ao aceitar a transferência do fardo de uma matinta em final de vida é chamada por Tia de *aprendiz*. Conforme ensina essa narradora, as Matintas aprendizes estão associadas a uma série de malvadezas. Elas podem provocar inclusive a morte de uma pessoa, tal como ocorre na leitura do mito para o cinema feita por Segtowick (2010). Na narrativa desse cineasta, o ente leva a esposa de um vizinho a óbito para poder ficar com ele, em uma demonstração de que a matinta também possui aspirações amorosas.

Como já foi dito, o assobio é uma característica importante da Matinta Perera, também estando presente nas narrativas contadas pelos bujaruenses. Dizem os locais que, por meio dele, é possível identificar o sexo da Matinta Perera. Assim, “aquela que assobia fino é mulher; a que assobia grosso é homem”, ensina dona Zezé (agricultora; 60 anos). Ainda segundo ela, o assobio permite saber a que distância se está da matinta: quando longo e baixo, diz-se que ela está longe; quando é curto e forte, diz-se que a Matinta Perera está perto. É exatamente essa sensação de proximidade que provoca nas pessoas os arrepios que costumam descrever em suas experiências de escuta e/ou de avistamento.

De acordo com as narrativas recolhidas, a noite é o momento no qual a Matinta Perera surge em Bujaru, movendo-se por cemitérios, percorrendo o céu da cidade e

assumindo a forma de animais para assustar aqueles(as) que se colocam em seu caminho. Conforme narra Carlinho (agricultor; 50 anos), nesse município a matinta tem certas particularidades:

[A matinta] Só não atravessa rio. [Por que] Eu não sei. Só vejo dizer que não atravessa rio. Mas eu acho que atravessa é tudo [...]. Tinha uma aí que vinha perturbar o Luís. Morava lá pro outro lado do rio. Era do Jandiaí. O Luís sabe tudinho. Nós todos sabia. Ela ia [...] quando pensava que não, ele tava na rede [...] morto! Quando ele se espantava aquilo saía. Aí quando foi um dia nós estava caçando lá pra banda dali do [...] perto do São Raimundo. Aí nós vinha vindo do mato lá [...] aí o Luís, vinha eu, era eu, o Zeca, o Luís parece. Não sei se o Raimundo do Oscar tava no meio. Sei que nós vinha vindo, aí quando chegou lá numa certa parte disque vinha aquele cavalo atrás do Luís. Aí ele vinha. Tava tão lerdo já que quando ele se espantou disque “Égua! O cavalo do seu Oscar tá atrás dele. A besta”. Aquilo se empurrou de volta na carreira. Disque era a Matinta Perera que já vinha atrás dele. Aí ele mexeu com ela. Nós vinemos embora. Aí ela assobiou pra banda de lá e nós vinemos embora. Quando nós chegamos lá, no terreiro do seu Oscar, nós se espalhamos, que era pra nós, disque, atirar ela lá, quando ela vinhesse. Disque era pra nós ver, pra atirar ela. Ela veio de lá. Tinha um pimental grande lá, que tinha do seu Oscar com o Raimundo Didi. Ela veio, passou bem no lado do Zeca parece um cachorrão, virado num cachorro que tinha do Raimundo Didi. Aí o Zeca ainda olhou e disse “É o cachorro do Raimundo Didi”. Quando chegou bem perto do Luís, o Luís se espantou. Se espantou daquele bicho. Saiu parece [...] saía com caramba, disque correndo. Saiu! O Luís ainda quis atirar atrás, mas quando que pega!

A narrativa de Carlinhos apresenta uma matinta que se aproxima da leitura de Segtowick (2010), uma vez que ela deseja e seduz. Isso é evidenciado pela experiência de Luís, que a recebia em sua rede sem poder fazer nada, a não ser esperar que ela fosse embora, sugerindo, então, o intercuro sexual. Se assim for, em Curuçambaba a matinta não quer somente tabaco, peixe, farinha ou café, mas também prazer, ainda que no breve desfrute do corpo masculino.

Ainda segundo a narrativa de Carlinhos, em Bujaru tem-se uma Matinta Perera que se transforma em outros animais não alados, tais como cavalos e cães. Um dado que remete ao estudo de Fares (2007), segundo o qual esse ente amazônico transita por entre dois domínios, o aéreo e o terrestre, determinando, então, o tipo de animal em que se transforma. Essa informação amplia a visão que se tem dos poderes da matinta. Assim, os testemunhos apontam não só para o ornitormorfismo, mas também para o poder de metamorfosear o corpo em outros animais que fazem parte do dia das comunidades em que é avistada como cães, cavalos e porcos.

Sobre a relação do mito com a água, ao que tudo indica, a razão que impede a Matinta Perera de atravessar rios, lagos e córregos está associada ao próprio. Como se

sabe, o domínio das águas é normalmente habitado por botos, iaras e mães-d'água, condição esta que não lhe permite a passagem. É possível falar ainda de uma ética mítico-espacial que, se violada, pode resultar na perda dos poderes da Matinta Perera, haja vista o simbolismo da água como elemento associado à purificação: “Por sua virtude, a água apara todas as infrações e todas as máculas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2003, p. 18). Como no mito parece não haver o desejo de livra-se da condição de Matinta Perera, ou seja, da busca pela purificação, a um ente associado à terra e ao ar cabe evitar a invasão do domínio das águas para preservar seus poderes zoomórficos.

Como foi ouvido em outras narrativas, os esforços de se proteger da Matinta Perera com uma espingarda repete-se entre os bujaruenses. Nessa direção, sobre uma matinta aprendiz, Nito (agricultor; 44 anos) recorda do que acredita ter sido uma experiência de avistamento. Como ele mesmo relata:

Ouvi batendo nos cachorros, aí de noite eu acordei assim com aquele barulho, né, que tavam batendo nos cachorros lá. Aí eu disse “Que caramba é isso já!?”. Aí eu peguei, me levantei. Aí a mamãe disse “Dá logo um tiro nesse bicho aí. Não sei o que é”. Aí eu peguei [a espingarda], só abri a janela e atirei. Também aquilo acalmou com os cachorros pra lá [...]. Tem até uma vez também que nós íamos pro Curuça mbaba, no carro do Juca. Aí, quando chegou bem numa parte a gasolina acabou. Ah! Mas nesse dia, não sei se ele ainda se lembra. Era assobio de matinta pra frente, pra todos os lados, pra todo canto assim ela assobiava, mas não encostava por causa do pessoal, né? Mas só que, no caminho, ela nunca me mexeu. Só em casa que ela me mexeu. Mas aí também depois ela parou mais. Mas é muito ruim: a pessoa não tem força pra gritar, pra fazer, não pode fazer nadinha, não vê. A pessoa não pode gritar, se mexer. Pode querer dizer: – Ah! Eu vou agarrar. Mas não pode. Não pode fazer nadinha. É muito ruim! Só sei que o menino também [...] o André, [ela] mexeu com ele também. Com o André, com o Augusto. As pessoas dizem que [a Matinta] vem de outros lugares também. Acho que essa uma era daí de próximo mesmo [...] rssss. Porque no outro dia, dois dias depois vinha uma pessoa, parou lá em casa, disse que era pra mim ir caçar lá, passando a casa dela, mais pra lá. Aí o pessoal disse “Olha. Não vai! Depois [ela] vai te agarrar no caminho”. Aí sei que eu não fui pra lá; mas falavam que ela se transformava em matinta [...] essa pessoa. Mas falam que se transforma, mas acho que não dá pra pessoa acreditar, né? Ao mesmo tempo dá pra acreditar.

Como na narrativa de Carlinho, Nito fala em uma matinta que parece preferir manifestar-se para os homens. André e Augusto já tiveram experiências com a entidade. No relato de Nito, observa-se que a identidade dela é conhecida. Sabe-se quem é a mulher que porta o fardo da matinta, mas o narrador prefere ocultar o nome, referindo-se a ela apenas como “pessoa”. Quando avistada, quem a vê sempre fica imóvel. Nesses encontros, em que pese o uso da espingarda, a entidade sempre escapa ileso aos disparos

que podem feri-la e/ou matá-la. Mas haveria de fato a intenção de ferir a matinta? Mesmo que houvesse essa intenção, Nito diz que nesses avistamentos o medo provocado pelo assobio ou pela presença da matinta desabilita até mesmo o caçador mais hábil, o que permite que ela sempre fuja.

A fuga da morte e/ou de ferimentos também particulariza o mito da matinta. Na Região Norte existem entidades míticas que buscam pelo ferimento ou pela morte com o propósito de se libertarem de um encantamento. É o que ocorre nas narrativas que falam da Cobra Grande, Boiúna ou Cobra Norato. De acordo com Cascudo (2009, p. 290) “A tradição das Cobras Encantadas vive em quase todo o Brasil num plano diverso das formas anteriormente registradas. É uma princesa condenada a viver num corpo de serpente, até que um homem quebre o encanto, restituindo-lhe a forma humana”. Nos municípios paraenses que possuem praias oceânicas ou fluviais, ou em contato com rios e igarapés circulam narrativas míticas sobre mulheres e homens encantados na forma de serpente que só podem ser libertos se forem feridos ou mortos. Em alguns casos, a pessoa que quebra o encantamento acaba assumindo a forma de cobra para, deste modo, perpetuar o mito. Como a matinta reproduz-se de outra forma, com potencial para envelhecer, a morte por ferimentos graves é algo a ser evitado por ela, pois, conforme já explicou Fares (2007), ela não busca libertar-se do seu fardo uma vez que vive bem com sua condição.

Em Curuçambaba as pessoas também falam em certos artifícios para capturar a Matinta Perera ou para afastá-la dos caminhos por onde andam. A armadilha mais simples é empregada para descobrir de quem se trata, normalmente oferecendo prendas que são recolhidas no dia seguinte. Nesse ponto, Nito ensina outro ardil com recursos tidos como capazes de afastar o ente:

O pessoal e a mamãe dizem que era matinta que coisava lá [...] me mexia. Aí depois ela apitava. Aí me mexia. Passou umas quantas noites me mexendo, até que veio uma senhora com a tia Lili. Ela ensinou um remédio pra fazer: era água benta com alho, passar em cruz na porta da sala, nas janelas, tudinho. Aí desde essa vez ela não me mexeu mais.

Tia é outra pessoa quem ensina como enganar a Matinta Perera, pois ao andar pelos caminhos à noite é possível afastá-la. Nesse caso, basta fazer uma cruz utilizando dois ramos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) – que aparece nas **Figuras 6 e 7** – e deixá-la no caminho para que a matinta não siga mais a pessoa. Entretanto, adverte a entrevistada que esse recurso só funciona nos encontros com matintas aprendizes, pois

elas não têm seus poderes plenamente desenvolvidos. Para as Matintas Pereras natas esse recurso seria inútil, pois passariam por cima da cruz sem qualquer dificuldade.

Outra armadilha mencionada pelos moradores ouvidos em Curuçambaba consiste em espalhar grãos no terreiro da casa imediatamente ao ouvir o assobio da Matinta Perera. Então, pede-se a ela que busque a prenda na manhã seguinte. Ao alvorecer, o ente é flagrado em sua forma humana, recolhendo os grãos um a um. De cabeça baixa e com os cabelos compridos sobre o rosto, a Matinta Perera sente-se envergonhada quando o(a) morador(a) fica sabendo de quem se trata. Ainda assim, mesmo que descoberta, não se pode sair revelando a identidade dela aos outros, sob o risco de sofrer algum tipo de retaliação, razão pela qual Nito prefere manter a identidade da matinta em sigilo.

**Figuras 6 e 7** – O pião-roxo, planta de uso medicinal e tóxica. Em Curuçambaba, Bujaru, dizem os locais que as folhas podem ser utilizadas como armadilha para desviar-se da Matinta Perera. Curiosamente o pecíolo das folhas do pião-roxo possui uma substância pegajosa, talvez incômoda para a matinta. Há também quem diga que o pião-roxo afasta o mau-olhado e os maus espíritos.



Fotos: C. F. N. D., 2015.

Em conversa com Tia, perguntou-se se haveria modo de uma Matinta Perera anular o fardo, o que foi respondido negativamente. De acordo com as memórias dessa narradora, dizia-se que se os pais levassem a criança aos setes anos de idade a sete casas revelando a sina do(a) filho(a) aos moradores, o fardo cessaria. Porém, essa interlocutora destaca que isso não funcionaria, como se já soubesse de alguma tentativa malsucedida no passado. A esta altura do estudo, importa dizer aqui que durante a estadia em Bujaru ouviu-se de alguns narradores que Tia é irmã de uma Matinta Perera.

Assim, faz sentido quando ela diz que não há uma forma eficiente de acabar com o fardo da matinta.

Como a irmã de Tia, os bujaruenses ouvidos dizem haver outras pessoas identificadas na comunidade de Curuçambaba como possíveis matintas, o que na maioria dos casos não passa de mera “brincadeira”, como eles mesmos se encarregaram de explicar. De todo modo, há moradores que acreditam no mito, normalmente reconhecendo o ente mítico como mulheres velhas e/ou viúvas que moram nas áreas mais afastadas da localidade. Seja como for, tal como em outros municípios paraenses e amazônicos, em Bujaru a Matinta Perera vive, quer como mito ou como pessoa, inspirando a imaginação de crianças e de adultos sobre formas de conviver com ela quando sua presença é anunciada pelo assobio sempre descrito como arrepiante. Assobio agudo certa vez ouvido pelos autores em uma performance da atriz Maria Borges que, em Belém, promove a educação ambiental interpretando a Matinta Perera em escolas e grandes eventos.<sup>5</sup>

#### 4 Considerações finais

Como mito vivido pelas populações amazônicas, a Matinta Perera suscita muitas questões sobre a realidade nessa região do Brasil, especialmente aquelas que se referem ao gênero, à velhice e à pobreza. Nessa direção, tida como mulher a que se atribui a prática de artes mágicas, a matinta expressa, entre outros aspectos, o estigma que se reproduz sobre quem foge aos valores e aos dogmas do Cristianismo, esse modelo religioso predominante na sociedade brasileira para o qual o conceito de pecado e de perdão desempenham papéis centrais. Porém, como bem analisa Fares (2007), no caso da Matinta Perera o ciclo castigo-arrependimento-perdão não se completa, uma vez que ela segue sua sina *ad aeternum*. Logo, fugir da condição de matinta é coisa impossível, tal como ensinou a interlocutora Tia, apontada por familiares como pessoa “conhedora do assunto”.

No que diz respeito à representação da Matinta Perera como pessoa idosa, essa imagem torna-se crítica se considerarmos o quadro de pobreza que afeta a Amazônia brasileira, sobretudo nas áreas rurais e nas periferias precarizadas das áreas urbanas.

---

<sup>5</sup> É possível ver essa atriz em performance no seguinte endereço: <https://goo.gl/asQgez>. Acesso em: 6 jun. 2018.

Isso nos leva a interpretar o *pedir* (expresso pelo assobio) como um recurso de sobrevivência. Nessa perspectiva, ele seria o último meio para escapar à fome quando a capacidade do autossustento fica comprometida, principalmente nas atividades que envolvem grande esforço físico como o plantio de roça, a caça e/a pesca, todas elas ainda bastante comuns na vida das comunidades amazônicas. Talvez disso resulte a vergonha da Matinta Perera quando identificada na manhã seguinte ao assombro: à luz do dia, a assustadora entidade noturna converte-se em simples pessoa pedinte, recolhendo algo para comer, beber ou fumar. Além disso, como os moradores de Curuçambaba associam as matintas às mulheres velhas ou sozinhas, às vezes viúvas, portanto, sem o apoio de maridos ou de filhos para cuidarem de si nas situações de doença ou na impossibilidade de praticarem a roça, de caçar ou de pescar, ainda que constrangedor o pedir consiste em uma forma de obter alimento pela solidariedade das pessoas dos locais.

Por outro lado, o gesto de *oferecer/dar*<sup>6</sup> (café, peixe, tabaco, etc.) surge como resposta solidária aos que têm menos recursos, como os mais pobres e os idosos que vivem sozinhos. Esses gestos simples estão presentes nas narrativas orais recolhidas em Curuçambaba, regulando as relações dos narradores com o ente em questão. Assim, diante do que foi ouvido de alguns bujaruenses, concluímos que o mito contém em si um saber transmitido aos mais jovens que é bastante simples: ajudando a Matinta Perera, ajuda-se o *outro*. Forma de educar essa que, pelo medo<sup>7</sup>, coloca a solidariedade na ordem do dia nas comunidades rurais e urbanas da Amazônia paraense. Enfim, em lugares nos quais a vida segue tocada pelo poder criativo, explicativo e didático do mito da matinta em suas formas variantes.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista**

---

<sup>6</sup> Lembramos aqui do generoso gesto de oferecer café às visitas e/ou aos viajantes. Das férias escolares vividas por um dos autores, em Ponta de Pedras, Ilha de Marajó, Pará, recorda-se das paradas para descanso no trajeto feito a pé e a barco até o sítio localizado no Rio Fábrica. Nessas paradas, os moradores sempre ofereciam café ao autor.

<sup>7</sup> Nos interiores do Pará, por exemplo, pessoas mais velhas ainda dizem às mais jovens para não irem à beira de poços e rios a partir das 18 h, sob o risco de serem encantadas pelos entes do domínio aquático. Para além desse risco, há o cuidado para evitar o afogamento de crianças nos horários em que os adultos não estão por perto.

**Brasileira de História das Religiões**, Curitiba, v. 5, n. 13, maio, p. 57-72, 2012.  
Disponível em: <<https://goo.gl/RhbPK4>>. Acesso em: 8 fev. 2018.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mito, rito, religião. In: \_\_\_\_\_. **Mitologia grega**.  
Petrópolis: Vozes, 1986. V. 1. p. 35-41.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. 2. ed. São Paulo:  
Global, 2002.

\_\_\_\_\_. Matintapereira. In: CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore  
brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Ediouro, 2009. p. 567.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. 18. ed. Rio de Janeiro:  
José Olympio, 2003.

FARES, Josebel Akel. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. **Revista  
Boitatá**, Londrina. n. 3, jan./jun. 17 f, 2007. Disponível em: <<https://goo.gl/TrNiJY>>.  
Acesso em: 28 ago. 2017.

MATINTA. Produção e direção: Fernando Segtowick. Intérpretes: Dira Paes; Adriano  
Barroso; Astrea Lucena; Nani Tavares; Marina de Paulo; Andrea Rezende; Belém: Marahu,  
2010. 1 curta-metragem (20 min). Disponível em: <<https://goo.gl/SjFwkS>>. Acesso em: 27  
maio 2018.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.  
In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 283-314.

RODRIGUES, J. Barbosa. **Poranduba amazonense ou kochiyama-aura porandub:**  
1872-1887. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger e filhos, 1890.

SALES, Maria da Luz Lima. **A presença das narrativas tradicionais no imaginário  
dos jovens em idade escolar**. 2014. 186 f. Dissertação (Mestrado em Educação) -  
Departamento de Pedagogia e Educação, Escola de Ciências Sociais, Universidade de  
Évora, Évora, 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/rDDRgq>>. Acesso em: 7 jan. 2018.

SILVA JÚNIOR, Fernando Alves da. O mito da Matinta Perera de Taperaçu Campo e o  
conceito de dádiva: aproximando-se de um conceito antropológico. **Amazônica:** revista  
de Antropologia (Online), Belém, v. 6, n. 2, p. 484-502, 2014. Disponível em:  
<<https://goo.gl/uAmTaH>>. Acesso em: 19 dez. 2017.

[Recebido: 27 maio 2018 – Aceito: 08 jul. 2018]