

O pai da mata que cuida da floresta, espírito do imaginário pan-amazônico

Leonardo Júlio Ardaia
Ronilson de Sousa Lopes
(Universidade Federal de Rondônia, Brasil)¹

Resumo: A vida dos povos da floresta, das comunidades ribeirinhas e do homem do interior da Amazônia é marcada pela ação do imaginário, concretizado em narrativas orais, os causos, os mitos e as lendas. Longe de uma ideia comum de narrativa como ficção ou de mito como mentira, nesses espaços as histórias orais figuram com plena força social, agindo como regulador de atividades entre humanos e iguais, mas também, e principalmente, entre humanos e os não-humanos. Esse fator cultural subsiste na cultura amazônica em alguns lugares em que o imaginário amazônico não foi substituído por uma mentalidade ocidentalizada. A partir de tais considerações, buscamos investigar como esse imaginário regula as ações dos humanos sobre a natureza a partir da figura do Pai da Mata. Partindo de um estudo de caso, selecionamos algumas narrativas sobre esse ser mítico para refletir sobre sua relevância no imaginário e seu papel de regulador entre o homem e a natureza. Para tanto, partimos inicialmente da retomada do pensamento de autores que refletem sobre a cultura amazônica, como Paes Loureiro (2015) e Neide Godim (2012); para refletir sobre o mito amazônico dialogamos com autores que o estudam, como Valdir Vegini (2014, 2018) e Heloísa Correia (2015); e para refletir sobre a atividade humana na natureza permeada por esses mitos retomamos alguns autores ecocríticos, sobretudo Leonardo Boff (2011).

Palavras chave: Mitos, Amazônia, Pai da Mata, Cultura, Ecocrítica.

Abstract: The life of the forest peoples, the riverside communities, and the man of the interior of the Amazon is marked by the action of the imaginary, concretized in oral narratives, the folk tales, the myths, and the legends. Far from a common idea of narrative as fiction or myth as a lie, in these spaces' oral stories figure with full social force, acting as a regulator of activities between humans and equals, but also and mainly between humans and non-humans. This cultural factor persists in Amazonian culture in some places where the Amazonian imaginary has not been replaced by a Westernized mentality. Based on these considerations, we seek to investigate how this imaginary regulates the

1. Leonardo Júlio Ardaia: Bacharel em Direito, mestrando do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários (PPG/MEL) da Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR.

Ronilson de Sousa Lopes: Licenciado em Filosofia, mestrando em Estudos Literários da Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR.

actions of humans on nature from the figure of the *Pai da Mata*. Starting from a case study, we selected some narratives about this mythical being to reflect on its relevance in the imaginary and its role of regulator between man and nature. To this end, we initially started from the resumption of the thought of authors who reflect on the Amazonian culture, such as Paes Loureiro (2015) and Neide Godim (2012); to reflect on the Amazonian myth we dialogue with authors who study it, such as Valdir Vegini (2014, 2018) and Heloísa Correia (2015); and to reflect on human activity in nature permeated by these myths we resumed some ecocritical authors, especially Leonardo Boff (2011).

Keywords: Myths, Amazon, Pai da Mata, Culture, Ecocritics.

Recibido: 29 de octubre. *Aceptado:* 11 de diciembre.

Introdução

A vida na região amazônica, espaço geográfico demarcado pela extensão da floresta de mesmo nome, é permeada por aspectos culturais específicos que garantem uma vivência cultural determinada aos seres humanos que ali estão inseridos. Vários povos dividem esse espaço em constante contato, embora nem sempre pacífico uns com os outros, em trocas culturais e sociais. Ainda que culturalmente haja diferenças entre os povos originários, os ribeirinhos e outras populações tradicionais,² a vida nesse espaço esfumado cria certo determinador comum entre eles. Dentre tais denominadores, a oralidade é um traço compartilhado. Além das pessoas que habitam esse espaço esfumado, há os seres não-humanos, coabitantes do lócus geográfico e habitantes de muitas das narrativas orais da região.

As narrativas que envolvem seres não-humanos constituem o que culturalmente denomina-se de imaginário amazônico.³ Além de se fazerem presentes nas rodas de contação de histórias ou nas festas em sua homenagem, os seres míticos ou lendários permeiam o mundo dos humanos, convivendo cotidianamente com as pessoas.

Na vivência amazônica, muitas narrativas adquirem funções específicas como reguladoras da vida social. Assim, adotam um caráter ético-social, a fim de estabelecer as normas de uso, de trato e troca entre os próprios humanos e na relação de humanos e não-humanos.

2. Os povos originários são as etnias indígenas, os ribeirinhos são aqueles que habitam à margem dos rios enquanto o termo população tradicional inclui tanto indígenas como os ribeirinhos, porém, está incluso os quilombolas caiçaras.

3. Conceito desenvolvido por Jesus Paes Loureiro, na obra *Poética do imaginário*, onde defende que o cotidiano do homem amazônico é perpassado por seres extraordinários, como o Curupira, entidade sobrenatural que cuida da floresta, o Boto, rapaz bonito que seduz as moças, etc.

Pesquisadores se debruçaram sobre tais questões culturais, como João de Jesus Paes Loureiro (2015), que busca compreender o caráter mais geral da cultura partilhada na Amazônia; Heloísa Correia (2020), que estuda modos de compreender a relação entre humanos e os não-humanos a partir das narrativas míticas e literárias de expressão amazônica; e Zélia Bora (2020), que se debruça em obras literárias, mas não apenas da região, para investigar a relação entre os humanos e a natureza, bem como sua estreita relação com a ecologia e a preservação.

A partir do diálogo com tais pesquisadores, no presente artigo buscamos refletir sobre a relação entre o imaginário amazônico e a ética ambiental. Para isso, partimos de um relato oral em que um caçador amazônico do Estado do Maranhão narra seu encontro com um ser não-humano, e um relato colhido no município de Cujubim, em Rondônia, em que o mesmo ser surge como mediador das relações entre os humanos e a natureza.

A cultura Amazônica

Segundo João de Jesus Paes Loureiro, em seu livro *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2015), a cultura amazônica ainda sobrevive, principalmente, pela circulação oral de seus saberes e sua proximidade com o ambiente rural. Segundo o autor, tal cultura “está mergulhada num ambiente onde predomina a transmissão oralizada. Ela reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural” (Loureiro, 2015 65). Assim, para Paes Loureiro, a transmissão oral da cultura reflete a relação entre as pessoas e a natureza, inseridos na atmosfera privilegiada criada pelo imaginário, constituindo um espaço ideal para uma vivência estetizante, através do devaneio.

A vida em devaneio,⁴ ou seja, a imersão no imaginário, proporciona aos humanos amazônicos a aquisição de um olhar familiarizado com o insólito, o não-ordinário e o incomum. Ainda segundo o autor:

Depara-se este homem noturno com situações de impressões limites, de variadas circunstâncias geográficas que vão motivando a criação de uma surrealidade real, à semelhança do efeito provocado pelo maravilhoso épico, que é um recurso de poetização da história, nas epopeias. Uma surrealidade cotidiana, instigadora do devaneio, na qual os sentidos permanecem atentos e atuantes, porque é próprio desse estado manter a consciência atuante. (Loureiro, 2015 68)

4. O devaneio aqui refere-se, segundo a concepção de Jesus Paes Loureiro, a transfiguração da realidade para um imaginário poético.

A visão acima descrita por Loureiro está presente nas narrativas orais, as quais transmitem saberes de geração em geração e, dessa forma, se tornam basilares a vida das pessoas no interior do espaço amazônico.

Na vivência amazônica, o mito compreende o eixo central das relações. O mito, conforme afirma José Alcimar de Oliveira e Marcos Frederico Krüger Aleixo, “é a religião, o conjunto de leis, a organização social –tudo, enfim” (Oliveira, e Aleixo, 2010 11). Ou seja, o mito está inserido no cerne das relações entre humanos e de humanos e não-humanos, ainda que não seja possível afirmar que esteja presente na totalidade dessas relações.

Nesse sentido, cabe ressaltar a importância das narrativas orais para a sobrevivência da cultura ou das culturas amazônicas. O dinamismo da oralidade se encontra no próprio processo de transmissão, por onde perpassam valores relevantes às comunidades: “a História Oral está atrelada a processos culturais, sociais e históricos, que são problematizados por meio do diálogo com as experiências dos sujeitos, narrativas estas impregnadas de significações apropriadas ao longo da vida” (Aragão et al., 2013 30). Assim, é a partir da oralidade que os mitos são revividos e reconstituídos, contribuindo para a sua continuidade como fator orientador ou inspirador nas relações socioculturais. Através das narrativas orais, as vivências e experiências dos sujeitos amazônicos são transmitidas de uns para outros e através dos tempos das gerações.

O professor Valdir Aparecido de Souza afirma, sobre a região, que “é na oralidade de seus povos, que o cantar, o narrar, a escuta e a roda de conversa são muito mais vitais para se entender o pensamento amazônica” (Souza, 2015 399). Dessa forma, ainda que outros meios de comunicação de massa se insiram nas Amazônias, as culturas amazônicas vinculam-se visceralmente à relação oral entre os seus sujeitos, de uma mesma geração ou de gerações sucessivas, e, principalmente, à relação de compartilhamento das narrativas entre sujeitos amazônicos que habitam espaços diferentes dentro da mesma região.

A visão que enxerga o maravilhoso na Amazônia existe, como afirma Neide Godim (2019), desde a chegada dos primeiros invasores europeus no território que hoje a compõe. A autora afirma que “a primeira viagem ao Novo Mundo fez-se acompanhar por esse imaginário e influenciou a visão do europeu sobre aquelas terras jamais vistas” (Godim, 2019 9). Desse modo, o homem europeu aporta na floresta amazônica com um imaginário específico, diverso do imaginário a que estamos nos referindo, com uma visão já determinada daquele espaço e do que encontrar ali, buscando naquela terra mais a si próprio do que o encontro com o outro, os sujeitos de outras culturas. Assim, o homem europeu buscava o Éden, as guerreiras Amazonas (nome que comporá a nomeação da região), ou o *El Dorado*, cidade inexistente que representava os anseios de ouro e riqueza dos europeus.

Contudo, a Amazônia estava habitada por outros povos. Os indígenas que aqui viviam possuíam, todos eles, suas próprias visões de mundo, seus próprios deuses, suas normas sociais, culturas e, igualmente, seu próprio imaginário. Foi o embate violento entre as diversas culturas autóctones e a cultura europeia que deu origem, para o bem ou para o mal, ao que Paes Loureiro denomina cultura cabocla. Ainda que não se possa chamar de encontro o que ocorreu entre os europeus e os indígenas, e sim invasão, é a partir daí que começa a se configurar uma outra cultura que, a despeito da influência europeia, tem na oralidade o meio de transmissão e cultivo da memória, pois que carrega conceitos, normas e ideias depositárias da cultura indígena que existia antes e durante invasão. Esta carrega determinados tipos de vivência com os não-humanos que não são compartilhados pelos europeus e ocidentais de um modo geral. Todavia, como dito, as relações entre humanos e não humanos, em moldes desconhecidos aos europeus na época da invasão, sobrevivem alimentadas pela oralidade e alimentadoras dela, o que prova hoje, ainda que não integralmente, a existência desse mundo outro e autóctone.

A partir das relações de familiaridade entre humanos e não humanos, podemos recorrer ao pensamento ecocrítico para compreender em que medida as narrativas se relacionam com a ecologia, uma vez que, segundo Greg Garrard, “a Ecocrítica singulariza-se, entre as teorias literárias e culturais contemporâneas, por sua estreita relação com a ciência da ecologia” (Garrard, 2006 16). Dessa forma, inspiramo-nos no trabalho que o pesquisador desenvolve acerca das relações entre literatura e ecologia, para pensarmos as narrativas orais em diálogo com a ecologia.

Não à toa, Paes Loureiro considera que o imaginário sempre se encarregou do “[...] papel de dominante no sistema de produção cultural amazônico. Como consequência, a contribuição amazônica à literatura brasileira se fez e se faz, predominantemente, por meio de produtos desse imaginário” (Loureiro, 2015 74). Então, se concordarmos com o pesquisador, a partir do imaginário amazônico podemos acessar a literatura de expressão amazônica. E acrescentamos que, independentemente da discussão especializada da crítica literária acerca do estatuto da literatura, assunto para outro momento, é possível considerar que as narrativas orais são parte da literatura viva da região.

Resultados e discussões

De acordo com nossa hipótese, as relações das narrativas orais com a ecologia se manifestam principalmente através da configuração de uma ética ambiental subjacente às ações de determinados personagens, seres que habitam a floresta. Com o fim de ras-

tratar a possibilidade de confirmação de tal hipótese, passamos, agora, a ler a transcrição do relato oral de um caçador que narra seu encontro com o ser não-humano denominado Pai da Mata, ser vivo no imaginário amazônico.

O relato inicia com o Nunes contando que, junto a outro companheiro de caça, decidiram caçar na Semana Santa, tradição cristã que celebra a Paixão, a Morte e a Ressurreição de Jesus Cristo.

Como toda história tem fundamento, esse dia foi um dia da Semana Santa, não me lembro mais qual foi. Sair para caçar eu e um companheiro chamado Ronaldo. Nós tínhamos quatro cachorros. Dois cachorros que eram considerados mais ou menos, um muito bom, que nós considerávamos e um cachorro novo, começando a aprender caçar. Esse cachorro bom nós levamos amarrado. (Nunes, 2020)

Esse início do relato serve para estabelecer uma relação de causa e efeito entre a decisão de caçar e o encontro com o Pai da Mata. Nunes, o narrador, atribui ao fato de ser Semana Santa como explicação do encontro com o ser não-humano, em uma relação entre o cristianismo e a cultura cabocla. Isso se dá em razão da colonização europeia através das ordens religiosas que se estabeleciam na região e catequizavam as populações autóctones. Ato mantido até os dias atuais, em menor escala pela Igreja Católica que outrora comandava esses esforços, e em maior escala pelas religiões protestantes que visam à Amazônia como territórios cheios de pagãos.

Fruto desses anseios evangelizadores, a religiosidade cristã se impregnou no imaginário amazônico, estando presente até mesmo entre aqueles que mantiveram suas crenças nativas. Conforme relata Eduardo Galvão, ao falar acerca dos indígenas Tenetehara: “Os Tenetehara não são católicos; eles mantêm até o presente sua religião tribal. Contudo influências cristãs são aparentes e se acentuam à medida que esses índios se transformam em caboclos brasileiros. [...] Em algumas aldeias desses índios, a Sexta Feira Santa é considerada um dia aziago para a caça” (Galvão, 1995 161). Assim, a relação entre a Semana Santa e a caça, ou seja, entre a religiosidade cristã e a prática cabocla, se estabelece como fundamental para a experiência atravessada. É essa dicotomia que permite o ingresso dos caçadores nesse espaço esfumado, em que os seres do imaginário são capazes de se tornar visíveis.

Contudo, o elemento religioso não é o único que permite essa relação entre os humanos e os seres míticos da floresta. No relato de Nunes, os caçadores se utilizam de outros não-humanos para adentrar na mata, os cães.

Essa parceria entre os humanos e os animais permite, através dos últimos, que os primeiros reconheçam mensagens, avisos e agouros dos seres míticos, como o Curupira.

No caso em questão, foram os cães que, inicialmente, serviram de intermeio entre o Pai da Mata e os caçadores. Assim relatou Nunes, acerca dos cães:

Dissemos assim, quando chegar lá na mata alta a gente solta ele, porque senão ele vai para outro rumo que nós não vamos. Quando subimos na chapada, os dois cachorros que nós considerávamos mais ou menos latiram como se estivessem acuados, aí nós soltamos o bom e o pequeno estava conosco, cachorro novo tem medo de andar, sempre estava conosco. Aquele cachorro mais novo saiu correndo atrás do grande, quando nós soltamos, do bom. Aí nos animamos os cachorros, caçador tem a mania de gritar os cachorros, animar quando está caçando. (Nunes, 2020)

Todavia, o comportamento dos cães não foi reconhecido pelos caçadores, ainda que contraditório, como narra Nunes, ou seja, os cães experientes latiram acuados; o cão mais novo e medroso seguiu o mais experiente, mata adentro.

Esses fenômenos, a partir do relato oral, passam a adquirir características narrativas. O caçador reflete acerca dos fenômenos transcorridos dotando-os das percepções do imaginário amazônico que, no momento do encontro, estiveram disponíveis apenas aos que ali estavam. Assim, é a partir do relato oral que essa vivência amazônica sobrevive através das gerações, perpetuando o imaginário amazônico entre os seres humanos que dividem esse espaço. Pelo relato, podemos perceber o modo de engendramento do imaginário amazônico na literatura a partir do relato oral.

Aí nós corremos para lá, chegando lá, o cachorro mais novo, era um cachorro preto, ele estava em um pau na altura de dois metros e meio. Um pau linheiro, numa forquilha. E, os outros cachorros latindo com ele. Aquilo me deu um medo, me arrepiei todinho, só que eu não falei do meu medo para o companheiro. E o companheiro depois, me afirmou que estava morrendo de medo também, por conta que era Semana Santa, bem, eu falei assim, Ronaldo tira esse cachorro daí, moço vamos saí daqui logo, Ronaldo é altão, né. Aí ele subiu num galho lá para poder tirar ele, tirar o cachorro. (Nunes, 2020)

Inicialmente, os caçadores presenciam apenas fenômenos que, talvez em outro momento que não no meio da mata na semana santa, eles entenderiam como ordinários. Todavia, dentro do espaço da floresta amazônica e na Semana Santa, esses fenômenos adquirem características insólitas, causando medo e arrepio aos caçadores, conforme ressaltado pelo narrador no início do relato.

Doutro modo, outro fenômeno chama atenção dos caçadores, a dissociação do comportamento do cachorro mais novo e, principalmente, do reconhecimento entre esse e os outros cães. Assim, o insólito surge no relato a partir da caçada na Semana Santa, visto como agourenta e fonte de encontros entre seres humanos e não-humanos, e passa a se configurar ainda mais nos comportamentos dos animais que acompanhavam os caçadores.

No trecho destacado acima, um cachorro escala uma árvore, coisa que não condiz com sua natureza, portanto, não se trata de um comportamento incomum ou raro, mas sim um comportamento extraordinário, reconhecido como sobrenatural pelo narrador, motivo que causou seu arrepio. Da mesma maneira, os outros cães passaram a latir para o mais novo como se, eles mesmos, reconhecessem aquilo como estranho à realidade, mais uma vez, agindo como intermediários entre os humanos e o mundo invisível.

Vejam os mais uma parte da descrição do relato onde os fenômenos vão adquirindo outras nuances e fazendo com que aqueles a vivenciaram ficassem tomados de espanto, de pavor.

Quando ele tirou o cachorro seguimos a diante, seguimos para a mata e logo que entramos na mata o cachorro começou a correr atrás de um bicho, aí nós ficamos bem no centro da mata alta, com árvores enormes, de noite, apagando as lanternas não se enxergava nada não. Aí aquele bicho começou a correr arrodando assim, fazendo um círculo da gente, e cada vez que ele passava ele passava mais próximo da gente. Isso ele arrodou assim umas dez vezes. Eu fiquei com muito medo, nervoso. Ai eu falei assim, Ronaldo vamos embora, aqui já deu o que tinha que dá, ai ele falou assim, vamos. Quando saímos da mata os cachorros pararam até de latir. Eu disse para ele quando chegamos em casa que eu estava com medo era de pegar uns esfregas. (Nunes, 2020)

Posteriormente, à medida que os caçadores permanecem na mata, os fenômenos adquirem características mais fortes, até a materialização do “bicho”, a princípio não identificado, mas que, após a constância de elementos estranhos ao cotidiano dos caçadores, embora não veem propriamente, reconhecem como o Pai da Mata.

Embora seja um relato que busca narrar o insólito, ainda que ele não seja observável, apenas intuído ou sentido a partir dos indícios mencionados, percebe-se que há uma lógica no texto que conduz quem escuta o relato à noção de veracidade. A este respeito, Valdir Vegini e Rebecca Louize Vegini, no artigo *O Pai da Mata: uma narrativa da tradição oral Cujubiniana*, afirmam:

No modo lógico-científico ou paradigmático, são empregados argumentos, que procuram convencer “alguém de sua veracidade”, apelando “a procedimentos para estabelecer provas formais e empíricas”. Nesse tipo de pensamento, sua linguagem é regulada por necessidades de consistência e de não-contradição” e “seu domínio é definido não apenas por elementos observáveis aos quais suas afirmações básicas se referem, mas também pelo conjunto de mundos possíveis que podem ser gerados logicamente e testados contra os elementos observáveis”. Esse modo de pensamento vem sendo utilizado ao longo dos milênios e presentemente podemos facilmente observá-lo, constató-lo e praticá-lo pelo emprego da lógica, da matemática e das ciências teóricas e práticas em geral. (Vegini, e Vegini, 2018 270)

A partir do segundo relato, podemos perceber que não se trata de uma narrativa que acompanha os preceitos da lógica ocidental, o pensamento em ação é outro. De

início, o comportamento dos cães alerta os caçadores de que algo não está certo, algo foge ao ordinário. A lógica da narrativa nos remete ao insólito a partir de dois fenômenos narrados, do cão na árvore e de um “bicho” que dá voltas ao redor deles. Esses fenômenos são interpretados pelo caçador narrador como sinais que o levam a desistir da caçada, como prova seu comentário posterior, quando afirma que teve medo de “pegar uns esfregas”, ou seja, uma surra. Portanto, podemos considerar que o “bicho” agiu com o intuito de interromper a caçada.

É interessante observar que o ser que amedronta o grupo não quis fazer mal aos animais. O cão mais novo é encontrado sobre a árvore, mas sem sinais de violência ou ferimento, o que reforça, portanto, a compreensão de que o intuito era apenas assustar os seres humanos, ainda que para isso, tenha se valido de um animal.

Também cabe ressaltar que os outros animais latem com o companheiro de caça, como se ele fosse um outro bicho e não um cachorro como eles. Essa sensação de alteridade, de tornar-se outro ser além do que se é, um devir-visagem,⁵ é compreendida pelos outros animais, mas não pelos humanos que, a partir do comportamento, apenas pressentem algo de diferente, de extraordinário.

A partir dessas considerações, podemos inferir também que o fenômeno possui um cunho ético-moral, de proteção e cuidado com a natureza. Essa dimensão, de não se caçar em dias santos, pode ser investigada a partir de um olhar ecocrítico, uma vez que, faz pensar que em certos períodos não se deve praticar a caça. Assim, podemos considerar os relatos orais também como ecocríticos, apropriando as palavras de Zélia Bora, no artigo *Natureza e poeticidade no romance amazônico, Chove nos campos de Cachoeira* (2020), embora a pesquisadora esteja se referindo à escritores como Euclides da Cunha e Dalcídio Jurandir, acreditamos que suas palavras podem ser aplicadas aqui também, quando diz que “é possível considerar-se esses textos como precursores da Ecocrítica na América Latina, que demarcam os limites entre o discurso social e o ecológico, em que a natureza emerge como um subtexto (BORA, 2020 37). Podemos afirmar que não só escritores mencionados, mas também os relatos orais, os quais os elementos são transmitidos desde a antiguidade até os dias de hoje.

Perguntado ao entrevistado que tipo de ser amedrontou o grupo, ele responde, “eu não vi, mas eu acredito que seja o Pai da Mata” (Nunes, 2020). A conclusão de que os fenômenos foram originados pela interferência de um ser não-humano e mítico, deve ser compreendida como parte integrante do imaginário amazôni-

5. O conceito de devir, aqui utilizado, refere-se à transformação pela qual o ser torna-se real. Nesse sentido, o cachorro em questão deixa de ser um simples cachorro enquanto age como uma visagem, mesmo que não seja propriamente uma visagem, transformando-se, então, nesse ser que causa estranhamento no relato.

co. Alguns pesquisadores, como Felipe Vander Velden e Ari Miguel Teixeira Ott os consideram como criaturas insólitas e afirmam que elas “abundam na Amazônia” (Velden, e Ott, 2015 11). Mas além de criaturas insólitas, os seres não-humanos da Amazônia podem ser vistos como integrantes ordinários desse espaço, como afirma Paes Loureiro:

Analisando-se a Amazônia na busca de encontrar o dominante que a mobiliza, depara-se com um verdadeiro universo povoado de seres, signos, fatos, atitudes que podem indicar múltiplas possibilidades de análise e interpretação. Trata-se de um mundo de pescadores, indígenas, extratores consumidos em longas e pacientes jornadas de trabalho; de uma geografia de léguas de solidão e dispersão entre as casas e as cidades; de um viver contemplativo em que predominam a linguagem e a expressão devaneantes, como se seus habitantes caminhassem entre o eterno e o cotidiano. (Loureiro, 2015 77)

Dessa forma, a narrativa contada pelo caçador está em consonância com a concepção de Loureiro, uma vez que o relato nos remete ao devaneio, ao mito. Certamente, o conceito de mito no espaço amazônico poderia configurar um trabalho à parte, todavia, para investigá-lo em conjunto com o pensamento ecocrítico, tomaremos o mito narrado acima de acordo com a concepção de mito de Leonardo Boff: “o mito constitui uma forma autônoma de pensamento, diferente da razão. É tão legítima como qualquer outra. Constitui uma expressão da inteligência emocional” (Boff, 2011 57).

Assim, a partir da narrativa, podemos considerar o mito do Pai da Mata como uma das manifestações do pensamento amazônico em que o cuidado com a natureza se expressa. Como aludido, o narrador da história concluiu referindo-se ao medo de levar “uns esfregas”, uma surra. Esse mesmo sentido está elencado no relato da indígena Cujubim, abordado por Valdir Vegini e Rebecca Louize no artigo anteriormente citado. No relato em questão, a mulher afirma que “esse espírito ele protege a floresta, se ele vê assim, caçador que fica caçando, maltratando os animais, ele bate né, que não é pra tá coisando assim, [...] cuida da floresta” (Vegini, e Vegini, 2018 279).

A partir desse outro relato, podemos caracterizar o mito do Pai da Mata como característico da região amazônica ou, melhor dizendo, da Pan-Amazônia, visto que os relatos ocorrem em estados diferentes e, inclusive, regiões geopolíticas distintas, mas que compartilham a floresta amazônica como denominador comum.

Dessa forma, a narrativa oral do caçador que conta sua experiência ao presenciar algo extraordinário, incomum, traz uma carga moral, de apelo para que não se cace, para que não se mate os animais em dias específicos ou em condições específicas, comprovando assim a importância dos mitos para a regulação da natureza.

Considerações finais

O espaço amazônico é percebido, principalmente na zona rural, a partir de um imaginário, o qual integra o olhar estético dos povos que aqui habitam. Esse imaginário é perpassado, através do tempo, pelas histórias orais, as quais, por sua vez, estão carregadas de sentidos simbólicos e míticos que, confluem para a percepção dos seres não-humanos que coabitam no mesmo espaço. Dessa forma, o artigo apresentado não busca esgotar as discussões acerca da relação entre o imaginário amazônico e os relatos orais dos seres humanos da região. Tampouco discutir profundamente a relação entre os seres humanos e os seres não-humanos que dividem esse mesmo espaço. Buscamos, ainda que em conjunto com essas reflexões, estudar a relação entre esses relatos e a ideia de respeito à natureza e aos seres que habitam o espaço amazônico.

A partir do relato oral do caçador maranhense, podemos estabelecer essa relação entre a potência do imaginário amazônico, os seres que a habitam e o respeito mútuo, o cuidado que os humanos precisam ter com esse espaço. Isso porque, a partir do relato, ou seja, da vivência e da narração, o imaginário amazônico pode ser transmitido aos outros humanos que, ou não habitam a região ou não tiveram encontros com esse imaginário tornado visível, para que, assim, eles também recebam esse contato, preservando a própria cultura em que estão inseridos.

Essa cultura, por sua vez, possui valores relativos ao meio-ambiente, ao cuidado com a floresta, o respeito aos dias santos, no sentido geral e não necessariamente cristão, e aos seres que habitam a mata.

Portanto, a partir desse estudo apresentado, podemos inferir que o relato oral serve aos diferentes povos que habitam a Amazônia como maneira de transmitir sua cultura e conhecimentos, garantindo a sobrevivência de valores que permeiam a relação dos humanos com a natureza e os seres que a habitam.

Ainda que, de um ponto de vista ocidentalizado, essas narrativas pareçam fantasiosas e inverídicas, o relato nos demonstra que o imaginário e o devaneio não são ferramentas de ficcionalização da realidade, mas sim, mecanismos que percebem a própria realidade amazônica em que aqueles agentes estão inseridos. Através deles que, os humanos amazônicos são capazes de compreender os sentidos da mata e, de igual modo, transmitir esses conhecimentos adquiridos através da experiência.

Assim, os relatos orais da cultura caboclas permitem o acesso e o contato com os mitos. É por meio dessas narrativas que ocorre a transmissão das vivências, experiências e conhecimentos da floresta e das comunidades rurais.

Transmissões essas que, em menor grau, alcançam o ambiente urbano, transmitindo-lhe os conhecimentos necessários acerca das relações entre os humanos e a natureza e, convocando-os para refletir sobre elas, como o “bicho” do relato que ameaça dar um sacode aqueles que insistem em perturbar o equilíbrio do ecossistema.

Bibliografia citada

Aragão, Milena et al. “A história oral e suas contribuições para o estudo das culturas escolares.” *Conjectura: Filosofia e Educação*. vol. 18, nº 2, 2013, pp. 28-41.

www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/1900.

Boff, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano. Compaixão pela terra*. Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

Bora, Zélia. *Natureza e poeticidade no romance amazônico, Chove nos campus de Cachoeira*. *RILI. Revista Interdisciplinar de Literatura e Ecocrítica*. vol. 4, nº 1, pp. 32-45, jan.; 2020.

asle-brasil.com/journal/index.php/aslebr/article/download/92/57/

Entrevista concedida por Silvério Nunes, gravada em áudio, no dia 14.10.2020. drive.google.com/file/d/1bcPa774xxKesyGiOkjqQgaM88-NJYreM/view?usp=sharing.

Galvão, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Campanha Editora Nacional, São Paulo, 1955.

Garrard, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. UNB, Brasília, 2006.

Godim, Neide. *A invenção da Amazônia*. Editora Valer, Manaus, 2019.

Loureiro, João Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Cultura Brasil, Belém/PA, 2015.

Oliveira, José Alcimar, e Frederico Krüger Aleixo. *Filosofia da educação I: mitos, ciência e educação*. UEA Edições, Manaus, 2010.

Souza, Valdir Aparecido. “Amazônia: região depositária de objetos imaginários, insólitos e fantásticos.” *Isto não é um Mapinguari: fronteiras moventes, relações, saberes e poderes*. Org. Heloísa Helena Siqueira Correia et al. Poiesis, São Paulo, 2015, pp. 399-401.

www.researchgate.net/publication/338902128_isto_nao_e_um_mapinguari_Fronteiras_moventes_relacoes_saberes_e_poderes.

Vegini, Valdir, e Rebecca Louize Vegini. “O Pai da Mata: uma narrativa da tradição oral Cujubiniana.”. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade: Igarapé*. vol. 5, nº 2, 2018, pp. 265-86. periodicos.unir/index.php/igarape/article/download/2843/2199.

Velden, Felipe Vander, e Ari Miguel Teixeira Ott. “Mitos e narrativas indígenas: entre a antropologia e a literatura.” *Isto não é um Mapinguari: fronteiras moventes, relações, saberes e poderes*. Org. Heloísa Helena Siqueira Correia et al. Poiesis, São Paulo, 2015, pp. 11-14.

www.researchgate.net/publication/338902128_isto_nao_e_um_mapinguari_Fronteiras_moventes_relacoes_saberes_e_poderes.