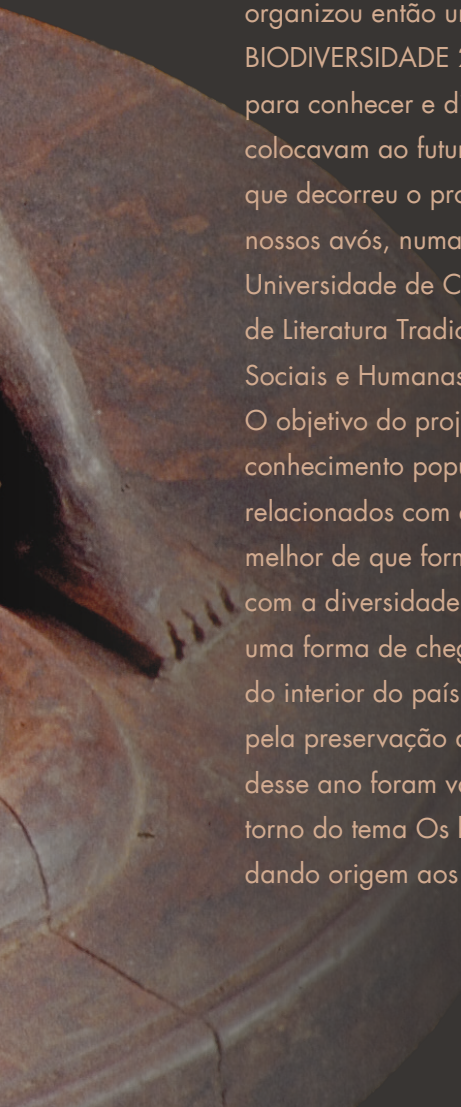




iu

BICHOS VIVIDOS

CARLOTA SIMÕES
ANA PAULA GUIMARÃES
COORD.

A close-up photograph of a fossilized animal track in a rock surface. The track is a series of small, dark, oval-shaped impressions, likely from a small mammal or insect, set against a lighter, textured rock background. The track curves slightly to the left.

O Ano Internacional da Biodiversidade proclamado pelas Nações Unidas foi celebrado em 2010. Já então a ONU afirmava que o mundo estava pouco familiarizado com o papel vital que a biodiversidade desempenha no bem-estar humano e na manutenção do planeta, acrescentando ainda que não estávamos a dar passos suficientes para preservar a biodiversidade ainda existente e garantir uma vida sustentável no planeta. O Museu da Ciência da Universidade de Coimbra organizou então um programa de atividades, BIODIVERSIDADE 2010, destinado a chamar o público para conhecer e discutir os problemas que já se colocavam ao futuro da biodiversidade. Foi neste âmbito que decorreu o projeto intitulado Os bichos no tempo dos nossos avós, numa parceria entre o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra e o então Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (IELT) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O objetivo do projeto era recolher e divulgar o conhecimento popular e a literatura tradicional relacionados com animais, permitindo-nos perceber melhor de que forma os nossos antepassados lidaram com a diversidade biológica à sua volta. Era também uma forma de chegar até às pequenas comunidades do interior do país e alargar o esforço de mobilização pela preservação da biodiversidade. Ao longo desse ano foram várias as sessões organizadas em torno do tema Os bichos no tempo dos nossos avós, dando origem aos textos reunidos neste livro.



I N V E S T I G A Ç Ã O



EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

INFOGRAFIA DA CAPA

Carlos Costa

EXECUÇÃO GRÁFICA

KDP – Kindle Direct Publishing

ISBN

978-989-26-2280-4

ISBN DIGITAL

978-989-26-2281-1

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2281-1>

BICHOS VIVIDOS

CARLOTA SIMÕES
ANA PAULA GUIMARÃES
COORD.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
<i>Paulo Gama Mota</i>	
INTRODUÇÃO	11
<i>Carlota Simões, Ana Paula Guimarães</i>	
COBRAS E LAGARTOS	15
FOLCLORE E USOS TRADICIONAIS DE ANFÍBIOS E RÉPTEIS EM PORTUGAL	17
<i>Luís Ceriaco</i>	
OS RÉPTEIS NA OBRA DE MÁRIO DE CARVALHO – ENTRE O REAL, O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO.....	51
<i>Natália Constâncio</i>	
AS COBRAS NO MUNDO, O MUNDO DAS COBRAS: NARRATIVAS DE TEMOR E REVERÊNCIA EM TIMOR-LESTE E UM EVENTO ETNOGRÁFICO.....	75
<i>Lúcio Sousa</i>	
BICHOS E MITOS DA AMAZÓNIA	99
<i>Anete Ferreira</i>	
O LOBO	121
PROVA DE VIDA - DO B.I. DO LOBO AO CARTÃO DE CIDADÃO	123
<i>Ana Paiva Morais</i>	
QUANDO O LOBO DESCE À ALDEIA: DIMENSÃO CULTURAL DUM PREDADOR JUNTO DAS COMUNIDADES RURAIS IBÉRICAS.....	139
<i>Francisco Álvares</i>	
GENTES E LOBOS: HISTÓRIAS E VIVÊNCIAS DO BARROSO E DE OUTROS LUGARES	161
<i>Margarida Lopes-Fernandes</i>	

BICHOS E HUMANOS	191
MENSAGENS DE BICHOS NOS TESTOS DO POVO WOYO DE CABINDA	193
<i>Carlota Simões, Maria do Rosário Martins, Maria Arminda Miranda</i>	
ARTES DE CURA ATRAVÉS DE BICHOS (COMIDOS, BEBIDOS, VIVIDOS)	217
<i>Ana Paula Guimarães</i>	
BICHOS: VIVOS, MANSOS E BRAVIOS, LOUVADOS E PROSCRITOS	233
<i>Carlos Augusto Ribeiro</i>	

PREFÁCIO

A Vida surgiu na Terra há 3,8 mil milhões de anos e, desde então, nunca parou de evoluir nas mais diversas e extraordinárias formas, umas capazes de extrair energia da radiação solar, outras de explorar os recursos disponibilizados pelas primeiras, umas formadas por uma única célula, outras por muitos milhões, incluindo as fantásticas células do sistema nervoso, capazes de responder plasticamente ao ambiente e de armazenar informação. Ao longo deste tempo imenso, o planeta sofreu inúmeras transformações, que foram acompanhadas por mudanças nas formas de vida que o animavam. Algumas dessas transformações corresponderam ao desaparecimento de muitos organismos de diversos tipos, em seguida substituídos por outras novas formas de vida. Estes acontecimentos de relativamente rápida extinção em massa, as grandes extinções, marcam as grandes transições dos períodos geológicos da história da Terra. E foram cinco até agora. Mas, hoje vivemos uma sexta grande extinção, tal a dimensão da perda de biodiversidade, exclusivamente causada por nós, seres humanos, a mais inteligente e auto-consciente espécie de todas, o que parece um paradoxo.

Esta sexta extinção é causada pela explosão demográfica da nossa espécie e pela forma como nos últimos duzentos anos temos vindo a explorar os recursos do planeta. Estima-se que a taxa de desaparecimento de espécies seja agora de mil vezes superior à que se registava quando a nossa espécie surgiu – cerca de 1/4 dos vertebrados terrestres e 40% dos anfíbios estão ameaçados de extinção; em número de indivíduos também há grandes reduções: na América do Norte registou-se uma diminuição de 30% do número total de aves, desde os anos 70. É uma biodiversidade que se perde para sempre. São formas de vida únicas, combinações que não se voltarão a repetir, uma perda irrecuperável. E não é apenas uma perda de património biológico, pois, em muitos casos, a nossa vida, presente e futura, depende destas formas de vida, dos ciclos biológicos que geram e dos complexos ecossistemas em que interagem. Todas as espécies de organismos dependem, de uma forma ou de outra, de outras espécies; não há vida numa redoma.

A perda de biodiversidade na Terra é uma das maiores crises e problemas que a humanidade enfrenta para atingir um futuro equilibrado e possível, em que a beleza da vida, que evoluiu ao longo de tanto tempo, possa continuar a fazer parte da nossa vida e da vida dos outros organismos que conosco ocupam o planeta.

A UNESCO escolheu o ano 2010 para ser o Ano Internacional para a Biodiversidade, como uma forma de chamar a atenção do maior número possível de pessoas e de regiões da Terra para a crise de perda de biodiversidade e para a necessidade de tomarmos medidas que invertam este processo tremendamente destrutivo e que coloca em risco a sobrevivência da nossa própria espécie. Os objectivos do acordo de Aichi (Japão) são de uma visão para 2050 em que “a biodiversidade é valorizada, conservada, restaurada e bem utilizada, mantendo os serviços dos ecossistemas, sustentando um planeta saudável e providenciando benefícios necessários essenciais para todas as pessoas”.

Desenvolveram-se milhares de iniciativas no âmbito do Ano Internacional da Biodiversidade, para celebrar a biodiversidade, dar a conhecer o seu valor, a realidade da destruição que vivemos e a necessidade de tomarmos medidas para alterar o curso dos acontecimentos.

O Museu da Ciência da Universidade de Coimbra considerou ser esta uma chamada à acção a que não podia deixar de responder, tendo em consideração a capacidade de transformação do pensamento e da atitude das pessoas de que os museus podem ser capazes. A actividade do ano 2010 do Museu da Ciência centrou-se em torno deste grande tema e do desafio que a UNESCO colocou a todos os que intervêm como comunicadores, divulgadores, mediadores do conhecimento, para fazerem chegar ao maior número de pessoas, e com a maior eficácia, a mensagem de que é preciso salvar a biodiversidade do planeta. As actividades desenvolvidas pela equipa do Museu da Ciência foram inúmeras, diversas e destinadas a diferentes públicos. Realizou-se um ciclo de conferências, ao longo de todo o ano, com a participação de vários especialistas nacionais e estrangeiros – Milton Costa (UC), Alan Covich (U. Georgia), Rafael Marquez (Madrid), Henrique Pereira (CIBIO), Helena Freitas (UC), Emanuel Gonçalves (Lisboa), Teresa Borges (Faro) e alguns

grandes promotores da preservação da biodiversidade, como Stuart Pimm, que recebeu em 2010 o prestigiado Tyler Prize for Environmental Achievement. Para procurar despertar os mais novos para a necessidade de olhar à nossa volta para compreender o significado de ‘biodiversidade’ e ter uma atitude participante na sua preservação, desenvolveu-se um programa específico, que incluiu o concurso *Diários da Biodiversidade*, que convidava os mais jovens ao contacto directo com a natureza e à observação de seres vivos. Outras actividades incluíram ateliers, propostas para *Um Mundo Mais Sustentável* durante a Semana Cultural da UC e férias no *Chimico* sobre *A Biodiversidade à minha volta*. Celebrou-se a *Noite Europeia dos Morcegos*, que reuniu cerca de seis centenas de pessoas, crianças e adultos, no Paço das Escolas e na Biblioteca Joanina. Assinalou-se ainda o dia internacional da Biodiversidade, colaborando com o Jardim Botânico da UC, tendo sido proposta às escolas do país a iniciativa ‘Planta uma Árvore na tua Escola’. Realizou-se, ainda, no Museu da Ciência, o colóquio ‘O desperdício dos desperdícios’ sobre os desperdícios que diariamente geramos, a sua gestão e as formas de contribuir para os reduzir e reciclar mais.

Para o final deixo a referência ao projecto ‘Os Bichos no tempo dos nossos avós’, uma parceria entre o Instituto de Estudos de Literatura Tradicional da Universidade Nova de Lisboa e o Museu da Ciência da UC, destinado a recolhas de literatura tradicional relacionada com animais, falando-nos da forma como os nossos antepassados lidaram com a diversidade biológica à sua volta, com várias sessões realizadas ao longo do ano. A obra que aqui se apresenta é o produto desse conjunto de palestras, conversas, debates, que trouxeram uma outra dimensão acerca da forma como a nossa convivência com a diversidade biológica foi sendo apropriada ao longo das gerações passadas, e que agora adquirem uma forma mais duradoura sob a forma de escrita.

O futuro da biodiversidade no Planeta depende essencialmente de nós, da consciência dos impactos do nosso modo de vida sobre as outras formas de vida, dos comportamentos que soubermos ter e da cooperação que conseguirmos estabelecer para atingir objectivos que nos ultrapassam em muito, individualmente e como

espécie. Bastaria meia Terra para preservar o essencial da biodiversidade do planeta e isso é perfeitamente atingível, como propôs o notável Edward Wilson.

Paulo Gama Mota

INTRODUÇÃO

Há doze anos, em 2010, o mundo celebrava o Ano Internacional da Biodiversidade proclamado pelas Nações Unidas. Já então a ONU afirmava que o mundo estava pouco familiarizado com o papel vital que a biodiversidade desempenha no bem-estar humano e na manutenção do planeta, acrescentando ainda que não estávamos a dar passos suficientes para preservar a biodiversidade ainda existente e garantir uma vida sustentável no planeta.

O Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, na altura sob a direção de Paulo Gama Mota, organizou um programa de atividades, BIODIVERSIDADE 2010, destinado a chamar o público para conhecer e discutir os problemas que já se colocavam ao futuro da biodiversidade. Foi neste âmbito que decorreu o projecto intitulado *Os bichos no tempo dos nossos avós*, numa parceria entre o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra e o então Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (hoje, Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – Patrimónios, Artes e Culturas) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, dirigido então por Ana Paula Guimarães.

O objetivo do projecto era recolher e divulgar o conhecimento popular e a literatura tradicional relacionados com animais, permitindo-nos perceber melhor de que forma os nossos antepassados lidaram com a diversidade biológica à sua volta. Era também uma forma de chegar até às pequenas comunidades do interior do país e alargar o esforço de mobilização pela preservação da biodiversidade. Ao longo do ano foram várias as sessões organizadas em torno do tema *Os bichos no tempo dos nossos avós*; uma delas foi a sessão *Cobras e Lagartos*, na qual participaram os autores do primeiro conjunto de textos deste livro, outra o *Dia do Lobo*, que contou com os autores do segundo conjunto de textos deste livro, e ainda *Os Bichos*, que tratou do papel dos animais como intervenientes na vida doméstica dos humanos e que deu origem ao terceiro conjunto de textos deste livro.

Na secção *Cobras e Lagartos* participam Luís Ceríaco, que nos dá a conhecer diversos usos tradicionais de anfíbios e répteis em Portugal, Natália Constâncio, que

apresenta os répteis na obra do escritor Mário de Carvalho, Lúcio Sousa, que traz narrativas sobre cobras em Timor-Leste e Anete Ferreira, que fala de bichos e mitos da Amazónia.

Na secção *O Lobo* participam Ana Paiva Morais, que nos apresenta a identidade e características do Lobo a partir do (alegado) Cartão de Cidadão deste ser, com a agilidade de um técnico do Instituto dos Registos e Notariado, Francisco Álvares, que nos dá a conhecer a dimensão cultural do lobo, como predador, junto das comunidades rurais ibéricas e Margarida Fernandes, que nos apresenta histórias de lobos contadas pelas gentes do Barroso e de outros lugares de convivência entre lobos e humanos.

Enquanto nos dois primeiros conjuntos de textos se reúnem histórias e testemunhos associados a seres que tememos e queremos ver longe das nossas casas, na última secção, *Bichos e Humanos*, apresentam-se relatos de vida doméstica associados a animais. No primeiro texto, de Carlota Simões, Maria do Rosário Martins e Maria Arminda Miranda, dá-se a conhecer uma coleção etnográfica, em depósito no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, na qual representações de animais servem de conselheiras às gentes do povo Woyo de Cabinda. Nos dois últimos textos, Ana Paula Guimarães e Carlos Augusto Ribeiro fazem uma pequena seleção das muitas receitas recolhidas por Michel Giacometti e reunidas em *Artes de Cura e Espanta-Males – Espólio de Medicina Popular*, permitindo-nos vislumbrar o uso de animais na cura de maleitas dos humanos e dos seus animais domésticos, em receitas muitas vezes combinadas com rezas e tradições cristãs. Aqui reencontramos répteis e lobos, ora como agentes ameaçadores ora fazendo parte do acto de cura.

Estranhará o leitor atento que se tenha passado mais de uma década entre o Ano Internacional da Biodiversidade e a publicação deste livro. Na verdade, foi preciso a natureza intervir, na forma da pandemia COVID 19, que nos obrigou ao confinamento em nossas casas por diversos períodos durante os anos de 2020 e 2021, para que as coordenadoras desta obra finalmente reunissem os textos e solicitassem

as necessárias actualizações juntos dos seus autores para que reunidos constituíssem este livro que agora se publica.

Agradecemos à Imprensa da Universidade de Coimbra, na pessoa do seu diretor, Doutor Alexandre Dias Pereira, o interesse que colocou na publicação deste volume e à Dra. Maria João Padez de Castro o apoio dado durante a sua concretização.

Coimbra 5 de maio de 2022

Carlota Simões

Ana Paula Guimarães

COBRAS E LAGARTOS

FOLCLORE E USOS TRADICIONAIS DE ANFÍBIOS E RÉPTEIS EM PORTUGAL

FOLKLORE AND TRADITIONAL USES OF AMPHIBIANS AND REPTILES IN PORTUGAL

Luís M. P. Ceríaco

Universidade do Porto

Museu de História Natural e da Ciência da Universidade do Porto

ORCID: 0000-0002-0591-9978

Resumo: Os anfíbios e répteis em Portugal povoam o imaginário coletivo e sobre eles se perpetuam histórias, crenças, lendas e mitos. Na sua maioria estas histórias não têm qualquer fundamento científico, mas têm tão forte presença na cultura local que se propagam de geração em geração. Este capítulo apresenta uma revisão geral destas ideias e pretende contribuir para o seu estudo e apontar potenciais implicações na conservação das espécies de anfíbios e répteis portugueses.

Palavras-chave: Herpetofauna, etnografia, entozoologia, etnoherpetologia, conservação, medicina tradicional.

Abstract: Amphibians and reptiles in Portugal are part of the collective imaginary and several stories, beliefs, legends and myths are usually associated with them. Most have no scientific basis but are so deeply present in local culture that are shared among generations. This chapter presents a general revision of these ideas, and aims to contribute to its study and point to potential implications in the conservation of the Portuguese herpetofauna.

Keywords: Herpetofauna, ethnography, ethnozoology, ethnoherpetology, conservation, traditional medicine.

Etnoherpetologia: relação entre o Homem e os anfíbios e répteis

Inserida no mundo natural desde as suas origens, a espécie Humana tem uma relação simbiótica com a natureza que a rodeia. Esta relação é complexa e apresenta diferentes camadas – das relações biológicas, ecológicas e tróficas, à economia, cultura e religião. Se nos focarmos no mundo animal, com o qual o Homem tem uma ligação evolutiva, estas relações são o objeto de estudo da Etnozoologia (ALVES & ALBUQUERQUE 2018).

Devido a uma maior proximidade evolutiva, mas também por representarem alguns dos animais com que nos cruzamos e relacionamos diariamente de forma mais intensa, o grupo dos vertebrados é aquele que não só conhecemos melhor, mas de que mais apropriámos na nossa Cultura. Entre estes, os répteis e os anfíbios são talvez aqueles com os quais temos uma relação mais intensa e pouco consensual. Nenhuma cultura no mundo é indiferente aos anfíbios e répteis, usando-os como símbolos, fontes de inspiração artística e espiritual, ou tendo sobre eles ideias e reações emotivas muito fortes (CRUMP 2015). São também usados como fonte de alimentação e fazem parte da medicina tradicional de vários povos (ALVES *et al.* 2008; ALVES *et al.* 2013). Como uma subparte da Etnozoologia, a Etnoherpetologia foca-se na relação entre homens e anfíbios e répteis.

Portugal alberga uma diversidade considerável de espécies de anfíbios e répteis. Esta diversidade traduz-se numa grande variedade de formas, tamanhos e cores, comportamentos e ecologias, adaptações e particularidades, conferindo à herpetofauna portuguesa um carácter único e de grande interesse científico a nível mundial. Mas esta diversidade não se limita ao ponto de vista biológico, morfológico e ecológico, mas reflete-se também ao nível do folclore, dos mitos e das histórias relacionadas com estas espécies. Algumas destas ideias certamente brotam das interpretações feitas sobre a biologia e ecologia destes animais, enquanto outras poderão ter origens mais rebuscadas.

Este capítulo pretende apresentar uma síntese breve e preliminar sobre esta interessante relação etnozoológica, entre os anfíbios e répteis Portugueses e as populações humanas, e, quiçá, servir de ponto de partida para estudos futuros sobre a temática.

Anfíbios e Répteis em Portugal

A Península Ibérica é um importante *hotspot* de biodiversidade a nível mundial. Em termos práticos, isto significa que esta península, quando comparada com outras regiões do planeta, apresenta uma elevada riqueza de espécies de animais, plantas e fungos, sendo que uma considerável percentagem destas são endémicas, ou seja, não ocorrem em qualquer outro lugar senão aqui. Esta diversidade é transversal a todos os grupos taxonómicos e não encontra nas fronteiras políticas entre Portugal e Espanha qualquer tipo de barreira biogeográfica. A fauna portuguesa é, portanto, consideravelmente rica, especialmente se considerarmos o tamanho do país.

Dois dos grupos faunísticos mais icónicos do país são os anfíbios e os répteis. Embora evolutivamente bastantes distintos, os anfíbios e os répteis são, no geral, bastante mal vistos pela maioria da população portuguesa e erroneamente considerados como pertencentes a uma única classe para-taxonómica – a classe dos animais rastejantes, perigosos e feios. Esta classificação, embora sem valor taxonómico ou qualquer base científica atual, é, no entanto, um resquício da forma como estes animais foram organizados nos primórdios da classificação científica, algo que foi perpetuado na própria denominação que estuda estes dois grupos de animais – a herpetologia, ou seja, a ciência dos animais rastejantes.

No entanto, um olhar mais atento revela diferenças importantes entre estes dois grupos de animais. Os anfíbios (Classe *Amphibia*) que comumente conhecemos como os sapos e as rãs (ordem *Anura*), as salamandras e os tritões (ordem *Caudata*) ou as cecílias (ordem *Gymnophiona*) são animais vertebrados de “pele nua” e que dependem da água para a sua sobrevivência. Atualmente conhecem-se cerca de 8.300 espécies de anfíbios por todo o mundo (FROST 2021), estando este número em constante crescimento devido à descoberta de novas espécies por todo o planeta. Por seu lado, o grupo dos répteis (Classe *Reptilia*) é ainda mais rico e complexo. Os répteis atuais encontram-se divididos em cinco ordens taxonómicas: a dos *Rhyncocephalia*, de onde as Tuataras da Nova Zelândia se apresentam como o único representante vivo; a dos *Squamata* (“animais com escamas”), onde podemos encontrar todo o tipo de lagartos, osgas, camaleões, anfisbenas e serpentes; a dos *Testudines*, composta por todas as tartarugas (terrestres ou marinhas) e cágados; a

dos *Crocodylia*, que tal como o nome indica representa os crocodilos, aligatores e caimões; e por fim, a ordem das *Aves*. Esta últimas, devido às suas características singulares (presença de penas, voo, etc.) são geralmente tratadas à parte dos répteis, tendo mesmo uma disciplina científica inteiramente dedicada ao seu estudo – a Ornitologia – e contrariamente aos demais membros do grupo, são globalmente apreciadas. Sendo um grupo tão diverso, é difícil descrever com exatidão o que é um réptil, mas de um ponto de vista mais lato, podemos considerar como répteis todos os animais vertebrados, ectotérmicos, amniotas e com o corpo coberto por algum tipo de escamas e/ou material ósseo. Os últimos dados disponíveis indicam que se conheçam atualmente cerca de 11.340 espécies e 2.220 subespécies de répteis (UETZ *et al.* 2021), embora, e ainda mais que nos anfíbios, estes números estejam constantemente em crescimento.

Este aumento constante do número de espécies de anfíbios e répteis faz-se sentir também em Portugal. Só na última década, vimos aumentar o número de espécies de anfíbios e répteis nos catálogos de espécies nacionais. O último levantamento de anfíbios e répteis a nível nacional e que deu origem ao *Atlas dos Anfíbios e Répteis de Portugal* (LOUREIRO *et al.* 2010), apontava para a existência de 17 espécies de anfíbios e 30 espécies de répteis nativas em Portugal. Destes, dois répteis ocorrem apenas nas regiões autónomas dos Açores e da Madeira. Somam-se ainda cinco espécies de tartarugas marinhas que ocorrem nas águas Portuguesas e ainda cinco espécies de anfíbios e répteis não nativas, infelizmente introduzidas no país e com carácter invasor. Desde então foram descritas novas espécies e subespécies para o país (FITZE *et al.* 2012; GENIEZ *et al.* 2014; DIAZ-RODRIGUEZ *et al.* 2017; CERÍACO & BAUER 2018), e várias revisões taxonómicas revalidaram espécies ibéricas que anteriormente se julgavam iguais às suas congéneres europeias (KINDLER *et al.* 2017). Estas alterações foram recentemente compiladas, a nível europeu, na mais recente lista de referência da Sociedade Europeia de Herpetologia (SPEYBROECK *et al.* 2020) e Portugal vê assim os seus números crescerem para um total de 20 espécies de anfíbios nativos e 32 espécies de répteis nativos (excluindo as tartarugas marinhas; veja-se Tabela 1).

Como a classificação etnoherpetológica não é totalmente concordante com a classificação científica, as “fichas” que se apresentam de seguida obedecem à

primeira, na tentativa de compilar as principais ideias, crenças, lendas e usos dados pela população humana a estes animais.

Sapos

Os sapos (Figura 1) são dos anfíbios mais presentes na cultura popular portuguesa. Feios, nojentos, perigosos e associados a bruxedos, estes animais completamente inofensivos para o ser humano fazem parte de um sem número de histórias milenares.



Figura 1 – Sapo-corredor (*Epidalea calamita*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

Como resume o antropólogo Moisés Espírito Santo:

Os sapos, que incarnam a monstruosidade e a fealdade, entram em quase todas as receitas que visam provocar uma infelicidade a alguém. O demónio “pactua com o sapo; com ele faz o Diabo os alimentos para os que estão no inferno”, diz o Livro de São Cipriano onde as feiticeiras vão buscar as receitas. A sua aversão pelo Sol-pai torna-o suspeito de provocar a cegueira às pessoas lançando-lhes aos olhos uma

“mijadela” (gesto sexual), acusação que atinge igualmente as libelinhas, insectos conhecidos por “tira-olhos” (ESPÍRITO SANTO 1990: 46)

Por sua vez, FELGUEIRAS (1956) explora com grande detalhe as mais variadas histórias e lendas associadas aos sapos, principalmente no norte de Portugal. Nas várias histórias que enumera é atribuída aos sapos uma toxicidade potencialmente fatal para o ser humano, que “empeçonha” as águas; diz-se que o seu bafó é nocivo para as crianças, que o contacto com as mãos humanas leva ao aparecimento de rugas, que tem a capacidade de encantar com os olhos potenciais presas para as caçar, que consegue “escancarar desmedidamente a bocarra” para comer doninhas (!), que o simples contacto visual entre um ser humano e um sapo leva ao aparecimento de “sapinhos na boca”, que persegue as pessoas para lhes “mijar na cama” enquanto dormem, o que é um elemento fundamental em bruxarias, etc. Destes usos rituais, conta-nos FELGUEIRAS (1956) que:

São espetados [os sapos] em canas aguçadas que depois cravam nos campos de cultivo, à maneira de espantalhos para afugentar as “coisas ruins”. Por vezes, são trespassados da boca à barriga, e postos na terra de “papo acima”, isto é, de ventre para o ar; acredita-se que quem os tirar daquela posição, tornará desafortunado o autor de semelhante malfeitoria e insensatez. (FELGUEIRAS 1956: 74)

As mulheres do Alto Douro e de Trás-os-Montes, para se vingarem dos namorados transviados que as deprimem, ou de pessoa a quem tenham aversão instintiva, capturam um sapo, cosem-lhe os olhos com linha de cor viva – vermelha ou amarela – e metem-no num púcaro de barro, onde previamente deitaram algum leite. A pessoa odiada ou por quem sentem aversão ou incompatibilidade – “sapeira” – começa a esmadrigar-se e a definhar pouco a pouco, conforme o sapo-feitiço vai mirrando. No acto de o coserem, proferem um esconjuro mágico. Igualmente a criatura a quem se quer mal ficará sofrendo até morrer, desde que se meta na boca de um sapo um cibo de pão mordiscado por essa pessoa que nos é desafecta, e se espetem alfinetes na cabeça do mesmo sapo. (FELGUEIRAS 1956: 77-78)

Mas existem algumas ocasiões onde os sapos são bem considerados pela população. Conta-nos o mesmo autor que:

Não obstante a monstruosa fealdade do sapo, certos rústicos mais cordatos abstêm-se de o maltratar, por lhe atribuírem bons augúrios. Têm a persuasão de que ele traz consigo a felicidade, quando busca refúgio na loja térrea, “baixos”, de uma moradia recentemente construída. (FELGUEIRAS 1956: 79)

Esta crença explica, em parte, a presença de vários sapos de louça nas montras e entrada de vários estabelecimentos comerciais por todo o país (Figura 2). Por outro lado, é também dito que a presença destas representações serve para “desaconselhar” a entrada de fregueses indesejados, que veem na figura do sapo um elemento sobrenatural diabólico. Esta prática afeta especialmente a comunidade cigana, cuja grande aversão ao sapo é sobejamente conhecida.



Figura 2 – Sapo de louça numa montra, para afastar clientela indesejada e dar sorte ao estabelecimento. Foto de Luis M.P. Ceriaco.

Rãs

Contrariamente aos sapos, as rãs são dos anfíbios com menor número de histórias ou mitos associados. Não são consideradas como venenosas nem perigosas e a maioria das pessoas ou têm uma apreciação positiva (adjetivando-as como bonitas, elegantes, úteis) ou, no máximo, completamente neutra.



Figura 3 – Rã-Verde (*Pelophylax perezi*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

De acordo com FELGUEIRAS (1956):

Em certos concelhos do Douro-Litoral (Paços de Ferreira e Marco de Canavezes, entre outros), as camadas populares designam as rãs por “galinhas do Senhor” e corre na tradição oral a lenda de que vão todos os dias ao Céu lavar os pés a Jesus Cristo. É,

por isso, pecado matá-las e, quem o fizer, será torturado com dores violentas de cabeça. (FELGUEIRAS 1956: 88)

As Rãs-Verdes, *Pelophylax perezi* (Figura 3), não só são das espécies de anfíbios mais comuns e conhecidas no país, como fazem parte da tradição culinária do país, sob a forma das apreciadas “perninhas de rã” (observação pessoal). As outras duas espécies de “rãs”, a Rã-Ibérica, *Rana iberica*, e a Rã-de-focinho-pontiagudo, *Discoglossus galganoi*, têm uma distribuição geográfica reduzida e um estilo de vida que faz com que raramente se cruzem com o ser humano, pelo que é compreensível que sobre elas recaiam poucas ou nenhuma histórias.

Relas

Embora morfologicamente parecidas com as rãs, as Relas (género *Hyla*; Figura 4) são conhecidas pela população portuguesa, que lhes atribui vários nomes locais que variam de região para região – relas, rainetas, loucas, lucas, rã de Santo António, rebenta-bois, etc.



Figura 4 – Relas-Meridionais (*Hyla meridionalis*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

De acordo com FELGUEIRAS (1956):

Os lavradores nortenhos veem com certo repúdio este batráquio, correndo entre os mesmos a versão de que os bois morrem estoirados se as ingerirem. (FELGUEIRAS 1956: 90)

Esta crença não é exclusiva do norte de Portugal, sendo também largamente difundida por todo o país.

Salamandras

Das três espécies de Salamandras que ocorrem em Portugal, a Salamandra-Comum (*Salamanca salamandra*; Figura 5), também conhecida por salamandra-do-fogo, salamandra-de-pintas-amarelas, saramantinga, saramaganta, etc., é sem dúvida a mais conhecida. As outras duas, a Salamandra-de-Costelas-Salientes (*Pleurodeles waltl*) e a Salamandra-Lusitânica (*Chioglossa lusitanica*) são menos conhecidas devido aos seus hábitos mais crípticos e, no caso da última, devido às suas pequenas dimensões e a uma mais restrita área de distribuição.



Figura 5 – Salamandra-de-Pintas-Amarelas (*Salamanca salamandra*).

Foto de Luis M.P. Ceriaco.

A Salamandra-Comum, devido à sua coloração impressionante, tem sido alvo de inúmeras lendas e histórias em Portugal e no resto da Europa. Associada à mítica Salamandra dos bestiários medievais, a espécie é associada ao fogo, e a sua coloração marcadamente amarela e/ou vermelha sobre um fundo negro ajuda. É comum ouvir-se que estes animais “nascem do fogo”, remetendo para as lendas medievais. Esta situação pode, em parte, ser explicada pela própria biologia do animal. As Salamandras costumam refugiar-se dentro de troncos e madeiras que, quando coletadas e usadas nas braseiras e fogueiras, fazem com que o animal fuja do fogo, dando a ideia de que está a “nascer do fogo”. Esta associação ao fogo leva a que, na medicina popular, também seja usada para curar queimaduras (CERÍACO 2012). Para tal, as cinzas de uma salamandra morta devem ser aplicadas diretamente na área afetada. Mas para além desta ligação ao fogo, a espécie sofre ainda de outras histórias. Acredita-se que se alguém sorrir e mostrar os dentes a uma salamandra, estes apodrecerão (CERÍACO 2012).

Por sua vez, a Salamandra-de-Costelas-Salientes é geralmente apreciada, acreditando-se que limpa e purifica as águas dos poços (CERÍACO 2012).

Tritões

Devido aos seus hábitos maioritariamente aquáticos, grande parte dos tritões (Figura 6) é desconhecida da maioria da população portuguesa, o que justifica não se conhecerem casos reportados de histórias ou mitos relativos a estes animais.



Figura 6 – Tritão-Marmorado (*Triturus marmoratus*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

Cágados

As duas espécies de cágados, o Cágado-Comum (*Mauremys leprosa*; Figura 7) e o Cágado-de-Carapaça-Estriada (*Emys orbicularis*) que ocorrem em Portugal são dos répteis sobre os quais a população tem uma menor aversão. Não se conhecem muitos mitos ou histórias sobre estas espécies, e era comum, até há pouco tempo, que alguns indivíduos fossem capturados e transformados em animais de estimação. Esta prática desvaneceu com a introdução no mercado de animais de estimação de várias espécies exóticas (na sua maioria norte-americanas). Em algumas zonas do país os cágados são conhecidos como Sapos-Conchos. Na medicina popular os cágados são usados contra a icterícia, aplicando sangue das suas patas na face, ou mesmo contra a febre, colocando um cágado vivo dentro de uma Cana-do-Reino e pendurando-o ao pescoço (CERÍACO 2012).



Figura 7 – Cágado-Comum (*Mauremys leprosa*). Foto de Luis M.P. Ceríaco.

Osgas

As Osgas são, a par das serpentes, os répteis mais odiados e mal compreendidos em Portugal. As duas espécies que ocorrem em Portugal continental, a Osga-Moura (*Tarentola mauritanica*) e a Osga-Turca (*Hemidactylus turcicus*) (Figura 8), são consideradas animais peçonhentos e perigosos para o ser humano (CERÍACO *et al.* 2011).



Figura 8 – Osga-Turca (*Hemidactylus turcicus*). Foto de Luis M.P. Ceríaco.

Corre na tradição oral portuguesa a história de que estes répteis, ao caírem para dentro de um bule de chá cujo conteúdo seja inadvertidamente consumido por pessoas, envenenam e podem levar à morte (CERÍACO *et al.* 2011). Há várias variações desta história, onde o bule de chá é substituído por café, leite ou sopa e geralmente quem a conta assegura que o episódio aconteceu a alguém conhecido ou a algum parente. De forma semelhante, existe a história da queda de uma osga sobre o corpo de alguém enquanto a pessoa dormia descoberta, ou ainda a osga que se encontrava escondida na roupa de alguém, levando ao aparecimento de uma perigosa

doença de pele denominada de “cobro” (CERÍACO *et al.* 2011). Embora não haja qualquer fundamento científico que suporte estas histórias – uma osga cozida, por mais desagradável que possa parecer, não envenena nem mata um ser humano e o contacto de uma osga com a pele humana não provoca qualquer tipo de doença – o facto é que estas histórias são contadas por todo o país, em particular no sul. Estas zonas são aquelas que tiveram e têm uma forte influência e herança cultural árabe, o que explica estes mitos: a osga é considerada um animal demoníaco e perigoso na cultura árabe e islâmica e o mais interessante é que as mesmas histórias que referimos acima são contadas por todo o norte de África e no mundo árabe em geral (CERÍACO *et al.* 2011). O mais provável é que estas histórias sejam um legado árabe que se manteve vivo na nossa tradição oral. Um outro facto reforça esta ideia – o vocábulo português “Osga” é um arabismo, visto que em árabe se diz “Whazaga” (SERRA 1974).

Lagartos e lagartixas

Em Portugal, os lacertídeos são classificados aos palmos – os de grandes dimensões, como o Sardão (*Timon lepidus*; Figura 9) ou o Lagarto-de-Água (*Lacerta schreiberi*) são chamados vulgarmente de *sardões* ou *lagartos*, enquanto os demais lacertídeos de dimensões mais pequenas (todos os representantes dos géneros *Podarcis*, *Psammodromus* (Figura 10) e *Acanthodactylus*) são apelidados de *lagartixas*.

As lagartixas são talvez das espécies de répteis mais conhecidas e conspícuas com a população humana, sendo comuns nas cidades e vilas, ativas durante as horas de sol dos dias quentes da primavera, verão e outono. Talvez por isso sobre elas recaiam tão poucas histórias ou ideias erradas. A maioria das pessoas não lhes liga muito, nem tem medo delas. Tal como refere BREY (1949), uma das poucas histórias que se contam sobre estas apresenta-as como augúrios de boa sorte, nomeadamente aquelas que apresentam “duas caudas”, resultado do crescimento de uma nova cauda após uma ferida na cauda original.



Figura 9 – Sardão (*Timon lepidus*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

Já os sardões apresentam uma simbologia mais complexa no imaginário popular português, sendo muitas vezes associados à masculinidade e ao homem. A ligação do Sardão ao homem apresenta uma óbvia simbologia sexual. Em várias localidades portuguesas são confeccionados pães e bolos zoomórficos, nos quais o lagarto e/ou o sardão estão presentes. Em Lousada, pela altura da Páscoa, são produzidos *pitãs* e *sardões*, pães em forma de ninho de galinha e sardão, respetivamente. As *pitãs* são indicadas para as mulheres, enquanto os *sardões* são para os homens, enquanto em Guimarães, pela altura da romaria de Santa Luzia (a 13 de dezembro) se vendem doces na forma de *passarinhas* e *sardões* (BREY 1949; MOTA 2014). Contrariamente aos pães de Lousada, as formas destes doces remetem respetivamente para os órgãos sexuais femininos e masculinos e durante esse dia os

rapazes oferecem o seu *sardão* às suas pretendentes que, caso o aceitem, lhe oferecem a sua *passarinha* (BREY 1949; MOTA 2014). Por sua vez, é uma ideia comum que os sardões atacam as mulheres que andam pelo campo, especialmente se estas estiverem na altura da menstruação, subindo-lhes pelas pernas acima (BREY 1949). Esta relação sexual, ou quiçá uso metafórico do animal sardão/lagarto como representação fálica, está presente nos mais variados usos na cultura popular portuguesa – não nos podemos esquecer que “*a saia da Carolina tem um lagarto pintado*” e que a menina tem de ter cuidado pois “*o lagarto dá ao rabo*”.



Figura 10 – Lagartixa-do-Mato (*Psammodromus algirus*).

Foto de Luis M.P. Ceriaco.

Contrariamente às serpentes que, como veremos mais adiante, “são solidárias das mulheres e inimigas dos homens” (ESPÍRITO SANTO 1990: 48), os sardões/lagartos são o contrário. São várias as igrejas portuguesas que conservam ainda hoje como relíquias as peles de grandes sardões ou lagartos que um dia

aterrorizaram as gentes da região. Estas relíquias – na sua maioria peles de crocodilos de outras paragens – merecem uma investigação própria e mais detalhada, mas é interessante ver a apropriação que as culturas locais fizeram delas, enleando-as nas histórias e folclore local, transformando-as em sardões. É esse o caso do “Lagarto” do Santuário da Lapa em Sernancelhe onde um crocodilo, trazido de alguma paragem do antigo império colonial português, é conhecido como o Lagarto da Lapa que se diz ter sido morto por Nossa Senhora acudindo ao pedido de aflição de uma jovem pastora que o terá encontrado e terá sido atacada por ele. História semelhante é contada em Cárquere, em Resende, Viseu, onde na sua Igreja Matriz também se encontra uma pele de crocodilo. Já em Lisboa, associada à Igreja da Penha de França, uma outra lenda afirma que um homem que dormia no campo terá sido acordado pelas chicotadas da cauda de um grande lagarto que o alertou para o ataque iminente de uma cobra que se preparava para o engolir enquanto dormia. Esta história é comum por todo o país – levando alguns dos seus “contadores oficiais” a afirmar que a serpente tinha até sido criada pelo próprio homem e que todos os dias se estendia ao lado deste para perceber se já teria tamanho suficiente para o comer. Também na Igreja de Penha de França existia um “lagarto” embalsamado, que se terá perdido no terramoto de 1755. Em (PAPAVERO & SANTOS 2012) apresenta-se, no entanto, outra história sobre o dito Lagarto da Penha, segundo a qual seria o próprio lagarto a querer comer um pobre homem adormecido e que só a atempada intervenção de Nossa Senhora lhe terá valido. Espírito Santo conta-nos ainda uma outra tradição ligada aos lagartos (1956):

Esmagar répteis da família dos lagartos “favorece a queda da chuva”. Como só são ativos durante o tempo de calor, estes animais são acusados de provocar as secas. Em Monção, esta imolação é um rito colectivo – no dia do Corpo de Deus, uma representação gigante de um lagarto (a Coca), transportada por vários homens é abatida por um figurante vestido de São Jorge. A supressão do monstro parece libertar as águas cósmicas, que ele retém numa época em que são necessárias para os campos (ESPÍRITO SANTO 1990: 46).

Serpentes (e lagartos ápodes ou quase ápodes)

De todos os répteis, as serpentes (Figura 11) são aquelas que maior impacto e presença têm no imaginário popular (VASCONCELOS 1941). Delas se diz que são todas venenosas, perigosas e agressivas para o ser humano. Há quem afirme que têm a capacidade de hipnotizar as suas vítimas! Do mito fundador do Génesis, na Bíblia, onde o Diabo personificado numa Serpente tenta Eva e conduz à expulsão da Humanidade do Paraíso, ou às antigas religiões ibéricas onde a serpente fazia parte da mitologia (FERREIRA 1935, 1939; FERREIRA & SANTOS JÚNIOR 1932), a serpente tem um papel de relevo na cultura dos povos ibéricos.



Figura 11 – Cobra-de-Escada (*Zamenis scalaris*). Foto de Luis M.P. Ceriaco.

A multiplicidade de histórias e lendas associadas às serpentes em Portugal é tão grande que daria material suficiente para se escrever um livro inteiramente dedicado ao assunto. No geral, são animais para os quais se assume terem uma grande ligação com o passado, com os “antigos”:

A serpente está ligada à memória dos antepassados. Por toda a parte onde viveram os “Mouros” se encontram cobras “aladas e peludas”, os túmulos das personagens

históricas podem estar “cheios de cobras”, que neles penetram para devorar as ossadas (ESPÍRITO SANTO 1990: 48).

Os “Mouros” são aqueles que estiveram na Península “antes de nós”, não sendo obrigatoriamente verdadeiros mouros ou outros habitantes do Norte de África. As “Mouras Encantadas” são também elas criaturas antigas, que por cá ficaram, escondidas em montes e castelos antigos abandonados, que guardam tesouros antigos, encantam homens, e que, na maioria das vezes, se transformam em serpentes (CRISTOVÃO 2010). Esta associação apresenta outra faceta sobre a serpente na etnozoologia portuguesa – a serpente é associada à mulher, de quem é amiga e protetora (contrariamente ao lagarto, como vimos anteriormente).

Na visão mítica da serpente existe um elemento importante: elas “não têm sexo”, reproduzem-se por autocriação, por divisões sucessivas, pelos seus excrementos ou pela “saliva” (como os deuses que criam todas as coisas a partir do seu “verbo”). Diz-se também que os cabelos das mulheres caídos num meio húmido dão origem a cobras. A ideia da autocriação da serpente liga-se à antiga ideia da mulher que engendra sem a participação do macho; este mito contribui, entre os católicos dos meios populares, para que se admita mais facilmente o dogma católico da Imaculada Conceição, segundo o qual a mãe de Jesus deu à luz sem o concurso de um homem (ESPÍRITO SANTO 1990: 47).

Esta associação feminina está também patente na crença de que as serpentes “bebem leite”. Esta crença não é exclusiva de Portugal ou sequer da Europa, mas está bastante difundida no meio rural.

As mulheres que amamentam introduzem uma tija de leite debaixo do soalho “para a cobra”, porque existe uma em todas as casas – se a serpente não recebe esse tributo, “vem uma noite mamar em vez da criança e esta definhará” (as crianças raquíticas são “chupadas das cobras”). Os pastores, por seu lado, despejam leite de cabra num buraco de rocha, também para a cobra, e assim “as ovelhas reproduzem-se melhor”. Quando se ordenham as vacas, o primeiro esguicho deve cair por terra, para ela [a cobra], e num recipiente de leite ainda quente, deitam-se algumas gotas de água para que a

cobra não venha beber, uma vez que a água é um elemento a que, segundo se diz, as serpentes têm horror” (ESPÍRITO SANTO 1990: 47).

Para além de venenosas, as serpentes podem ainda atacar as pessoas de outras maneiras, como enfiando-se dentro da boca de quem dorme. Mas podem também servir como base em mezinhas e na medicina tradicional.

As serpentes podem penetrar na boca dos que adormecem no campo e também na dos bebés, dentro de casa – para as expulsar é preciso ir a certas fontes que brotam em grutas. Ao caldo de cobra atribui-se o poder de facilitar os partos. Cabeças secas de serpentes são vendidas por todo o lado inclusivamente nos ervanários, para alquimias populares, e a “pomada-de-jibóia” (ou a “banha-de-cobra”) é ainda uma panaceia para todas as espécies de males. Em casa, uma serpente seca é garantia de felicidade (ESPÍRITO SANTO 1990: 47).

De todas as espécies de serpentes que ocorrem em Portugal, apenas duas são venenosas o suficiente para causar preocupação ao Homem – as Víboras (família *Viperidae*). A Víbora-Cornuda (*Vipera latastei*; Figura 12), assim chamada pelo pequeno “corno” que tem na ponta do focinho, ocorre por todo o país (embora mais abundante no Norte de Portugal), enquanto a Víbora-de-Seoane (*Vipera seoanei*) ocorre apenas numa estreita faixa do norte de Portugal, na fronteira com a Galiza. Sobre estas aplicam-se a maioria dos mitos associados às demais serpentes, existindo, no entanto, a noção generalizada de que são mais perigosas que as demais. Um fenómeno que parece estritamente associado às víboras é a prática do uso de cabeças de víbora como amuletos (BRITO *et al.* 2001).

No entanto, existem outros répteis que, não sendo serpentes, são considerados pela população em geral como seus parentes próximos. É o caso das anfíbenas (género *Blanus*; Figura 13), das chamadas “cobras de pernas” (género *Chalcides*; Figura 14), e dos licranços (género *Anguis*; Figura 15). Entre eles partilham apenas o facto de serem répteis e terem um corpo “serpentiforme”, em alguns ápodes (sem patas), noutros casos com membros muito reduzidos.



Figura 12 – Víbora-Cornuda (*Vipera latastei*). Foto de Diogo Parrinha.

As anfisbenas, também conhecidas como Cobras-Cegas, são animais pertencentes à família *Amphisbaenidae*, um grupo de répteis com o corpo fortemente segmentado (assemelhando-se a minhocas) e que habitam geralmente o subsolo. O género foi descrito pelo zoológo italiano (naturalizado português) Domingos Vandelli que, em carta ao seu mestre Carlos Lineu, assumia que a espécie portuguesa era “venenosíssima” (CERÍACO & BAUER 2018). O nome da família refere-se ao monstro dos Bestiários medievais – a temível Anfisbena – uma serpente com duas cabeças (uma em cada extremo de corpo) que tinha a capacidade de se movimentar em qualquer dos sentidos. Este “monstro”, acredita-se, é venenoso e, caso se enrola à volta de um dos membros do ser humano, provoca-lhe instantaneamente a morte.



Figura 13 – Cobra-Cega (*Blanus cinereus*). Foto de Diogo Parrinha.



Figura 14 – Cobra-de-Pernas-Tridáctila (*Chalcides striatus*). Foto de Bernardo Lam.

Já o caso das “Cobras-de-Pernas”, por vezes também chamadas de “fura-pastos” ou “fura-penascos”, é totalmente diferente. Pertencentes à família *Scincidae*, a família mais diversa de répteis em todo o mundo, estas “cobras-de-pernas” não são serpentes, mas sim escincos ou, se quisermos simplificar, lagartixas. As duas espécies que ocorrem em Portugal, a Cobra-de-Pernas-Tridáctila (*Chalcides striatus*) e a Cobra-de-Pernas-Pentadáctila (*Chalcides bedriagai*), como a maioria das espécies deste género, apresentam membros muito reduzidos e que à primeira vista podem passar despercebidos. Tal como o nome indica, distinguem-se entre si principalmente pelo número de dedos. Pela sua aparência morfológica às “cobras”, muitas vezes recaem sobre eles muitas das ideias relacionadas com estas.



Figura 15 – Licranço (*Anguis fragilis*). Foto de Bernardo Lam.

No entanto, quer as “Cobras-Cegas” quer as “Cobras-de-Pernas” são também elas muitas vezes apelidadas de “Licranço”. Este nome é maioritariamente aplicado à espécie *Anguis fragilis*, uma espécie de lagarto ápole da família *Anguidae*. Por vezes são também conhecidos por Cobra-de-Vidro. Em Portugal a espécie apenas ocorre nas zonas norte e centro do país, pelo que no Sul o nome Licranço é geralmente usado para referir as espécies do género *Blanus*. Apesar de serem talvez

dos animais mais pacíficos, inofensivos e calmos da fauna portuguesa, os Licranços são acusados de ser bastante venenosos. São vários os ditados populares (e centenas de variantes destes) que o atestam, tais como: “Se a Víbora ouvisse, e o Licranço visse, não havia quem existisse”, ou ainda “mordedura de Licranço não têm cura nem descanso”.

Camaleões



Figura 16 – Camaleão-Comum (*Chamaeleo chamaeleon*). Foto de Joana Anjos

Ocorrendo numa estreita faixa de distribuição no litoral Algarvio, a única espécie nativa de camaleão, o Camaleão-Comum (*Chamaeleo chamaeleon*; Figura 16) é talvez a espécie de réptil que maior curiosidade desperta na população portuguesa. Não se conhecem histórias ou mitos sobre a espécie. Pelo contrário, os camaleões são bastante apreciados pela população, o que lhes traz um outro problema de conservação – são muitas vezes retirados do meio natural para serem transformados em animais de estimação.

Impacto na conservação

A maioria das histórias, folclore e ideias associadas aos anfíbios e répteis em Portugal são de índole negativa. Boa parte das espécies são consideradas perigosas, venenosas ou símbolos de azar ou bruxaria. Outras ainda são consideradas feias, desagradáveis ou nojentas. Sabendo-se que, à partida, as pessoas têm uma maior afinidade por animais mais carismáticos, como os grandes mamíferos ou as aves, colocava-se a questão de como é que estas ideias associadas aos anfíbios e aos répteis, bem como as preferências estéticas, afetariam o apoio que as pessoas demonstrariam à preservação destas espécies. Dois estudos realizados em Portugal demonstram inequivocamente que a presença de ideias erradas e folclore negativo associado a estes animais afetam negativamente o apoio que as populações dão à conservação de anfíbios e répteis (CERÍACO *et al.* 2011; CERÍACO 2012). Para o caso de certas espécies, como as osgas ou as serpentes, a presença destas ideias não só conduz a um não apoio à sua preservação, como leva a ações deliberadas de perseguição e morte dos animais (FERRAND DE ALMEIDA *et al.* 2001; CERÍACO *et al.* 2011; CERÍACO 2012), ou ainda à coleta (e consequentemente morte) de víboras para uso em atividades de medicina tradicional (BRITO *et al.* 2001). Estas ações podem ter um forte impacto nas populações de anfíbios e répteis que, por si só, já sofrem inúmeras outras pressões tais como a perda e destruição de habitat, a poluição, a competição com espécies invasoras ou as alterações climáticas (CABRAL *et al.* 2006; LOUREIRO *et al.* 2010).

Embora a perseguição e morte das espécies de anfíbios e répteis da fauna portuguesa seja proibida por lei e os prevaricadores sujeitos a coimas e outras ações judiciais, é praticamente impossível combater este fenómeno por via legal e judicial. A solução reside na educação científica e ambiental direcionadas e bem planeadas, de modo a explicar às populações que a grande maioria dos anfíbios e répteis portugueses não só é completamente inofensiva para o ser humano como bastante útil para a natureza e para o homem. Nunca desprezando ou demonstrando sobrançeria sobre o folclore e ideias locais, é importante desconstruir essas histórias, explicando-as no seu contexto e cruzando-as com o conhecimento científico. No caso das Osgas, um estudo piloto com crianças de infantário demonstrou que uma

estratégia de educação ambiental bem planeada pode, em pouco tempo, alterar ideias negativas que as crianças possam ter sobre estes animais, ao mesmo tempo que as ensina acerca da biologia e da ecologia das espécies (CERÍACO & MARQUES 2013).

Que futuro para o estudo dos anfíbios e répteis de Portugal e do seu folclore?

Os poucos estudos e fontes de dados disponíveis são bastante antigos (FERREIRA & SANTOS JÚNIOR 1932; FERREIRA 1935, 1939; VASCONCELOS 1941; BREY 1949; FELGUEIRAS 1956), demasiado generalistas (ESPÍRITO SANTO 1990; CRISTÓVÃO 2010), ou focados em grupos taxonómicos muito particulares (BRITO *et al.* 2001; CERÍACO *et al.* 2011). Outros trabalhos, tais como guias de campo (FERRAND DE ALMEIDA *et al.* 2001), teses (LEITE 2004; CERÍACO 2010) ou revisões (CERÍACO 2013) fornecem dados interessantes, mas avulsos, não existindo um levantamento sistemático acerca deste folclore e dos mitos associados.

Seria porventura oportuna a elaboração de um *Atlas EtnoHerpetológico de Portugal* onde se pudesse compilar e mapear a nível nacional a diversidade deste folclore, compreender as suas especificidades locais e regionais, realizar um levantamento dos diferentes nomes populares associados às diferentes espécies, estudar as possíveis origens e afinidades etnoculturais destas ideias, etc. Um trabalho deste género seria um contributo fundamental para a preservação deste importante património etnográfico, mas também uma importante ferramenta para melhor compreender a relação entre as populações humanas e estes animais, com vista à adequação de melhores estratégias de conservação das espécies e programas de educação ambiental.

Um projeto deste género pode certamente beneficiar de abordagens de ciência cidadã e utilizar os importantes recursos já disponíveis nas redes sociais, em particular os vários grupos de Facebook dedicados à partilha de dados sobre anfíbios e répteis de Portugal, para além, está claro, do apoio de equipas de especialistas de diferentes áreas científicas, da biologia à antropologia.

Tabela 1 – Lista das espécies de anfíbios e répteis nativas de Portugal Continental e sua respetiva classificação Etnoherpetológica.

Anfíbios			
	Nome científico	Nome comum	Classificação Etnoherpetológica
ORDEM ANURA			
FAMÍLIA Alytidae			
GÉNERO <i>Alytes</i>			
	<i>Alytes cisternasii</i> (Boscá, 1879)	Sapo-Parteiro-Ibérico	“Sapo”
	<i>Alytes obstetricans</i> (Laurenti, 1768)	Sapo-Parteiro-Comum	“Sapo”
GÉNERO <i>Discoglossus</i>			
	<i>Discoglossus galganoi</i> (Capula et al., 1985)	Rã-de-Focinho-Pontiagudo	“Rã”
FAMÍLIA Bufonidae			
GÉNERO <i>Bufo</i>			
	<i>Bufo spinosus</i> (Daudin, 1803)	Sapo-Comum	“Sapo”
GÉNERO <i>Epidalea</i>			
	<i>Epidalea calamita</i> (Laurenti, 1768)	Sapo-Corredor	“Sapo”
FAMÍLIA Hylidae			
GÉNERO <i>Hyla</i>			
	<i>Hyla meridionalis</i> (Boettger, 1874)	Rela-meridional	“Rã”/“Rela”
	<i>Hyla molleri</i> (Bedriaga, 1889)	Rela-Ibérica	“Rã”/“Rela”
FAMÍLIA Pelobatidae			
GÉNERO <i>Pelodytes</i>			
	<i>Pelodytes atlanticus</i> (Díaz-Rodríguez et al. 2017)	Sapinho-de-Verrugas-Atlântico	“Sapo”
	<i>Pelodytes ibericus</i> (Sánchez-Herraiz et al. 2000)	Sapinho-de-Verrugas-Ibérico	“Sapo”
GÉNERO <i>Pelobates</i>			
	<i>Pelobates cultripes</i> (Cuvier, 1829)	Sapo-de-Unha-Negra	“Sapo”
FAMÍLIA Ranidae			
GÉNERO <i>Pelophylax</i>			
	<i>Pelophylax perezii</i> (López-Seoane, 1885)	Rã-Verde	“Rã”
GÉNERO <i>Rana</i>			
	<i>Rana ibérica</i> (Boulenger, 1879)	Rã-Ibérica	“Rã”

Anfibios (cont.)			
	Nome científico	Nome comum	Classificação Entoherpetológica
ORDEM CAUDATA			
FAMÍLIA Salamandridae			
GÉNERO <i>Lissotriton</i>			
	<i>Lissotriton boscai</i> (Lataste, 1879)	Tritão-de-Ventre-Laranja	“Tritão”
	<i>Lissotriton helveticus</i> (Razoumovsky, 1789)	Tritão-de-Patas-Espalmadas	“Tritão”
	<i>Lissotriton maltzani</i> (Boettger, 1879)	Tritão-de-Monchique	“Tritão”
GÉNERO <i>Pleurodeles</i>			
	<i>Pleurodeles waltl</i> (Michahelles, 1830)	Salamandra-de-Costelas-Salientes	“Salamandra”
GÉNERO <i>Triturus</i>			
	<i>Triturus marmoratus</i> (Latreille, 1800)	Tritão-Marmoreado	“Tritão”
	<i>Triturus pygmaeus</i> (Wolterstorff, 1905)	Tritão-Marmoreado-Pigmeu	“Tritão”
GÉNERO <i>Chioglossa</i>			
	<i>Chioglossa lusitânica</i> (Bocage, 1864)	Salamandra-Lusitânica	“Salamandra”
GÉNERO <i>Salamandra</i>			
	<i>Salamandra salamandra</i> (Linnaeus, 1758)	Salamandra-de-Pintas-Amarelas	“Salamandra”
Répteis			
ORDEM SQUAMATA			
FAMÍLIA Chamaelonidae			
GÉNERO <i>Chamaeleo</i>			
	<i>Chamaelo chamaeleon</i> (Linnaeus, 1758)	Camaleão-Comum	“Camaleão”
FAMÍLIA Anguidae			
GÉNERO <i>Anguis</i>			
	<i>Anguis fragilis</i> (Linnaeus, 1758)	Licranço	“Cobra” / “Licranço”
FAMÍLIA Gekkonidae			
GÉNERO <i>Hemidactylus</i>			
	<i>Hemidactylus turcicus</i> (Linnaeus, 1758)	Osga-Turca	“Osga”
GÉNERO <i>Tarentola</i>			
	<i>Tarentola mauritanica</i> (Linnaeus, 1758)	Osga-Comum	“Osga”
	<i>Tarentola bischoffi</i> (Joger, 1984)	Osga-das-Selvagens	“Osga”

Répteis (cont.)			
	Nome científico	Nome comum	Classificação Entoherpetológica
FAMÍLIA Lacertidae			
GÉNERO <i>Timon</i>			
	<i>Timon lepidus</i> (Daudin, 1802)	Sardão	“Lagarto” / “Sardão”
GÉNERO <i>Lacerta</i>			
	<i>Lacerta schreiberi</i> (Bedriaga, 1878)	Lagarto-de-Água	“Lagarto”
GÉNERO <i>Iberolacerta</i>			
	<i>Iberolacerta monticola</i> (Boulenger, 1905)	Lagartixa-da-Montanha	“Lagartixa”
GÉNERO <i>Acanthodactylus</i>			
	<i>Acanthodactylus erithrurus</i> (Schinz, 1833)	Lagartixa-de-dedos-denteados	“Lagartixa”
GÉNERO <i>Psammodromus</i>			
	<i>Psammodromus algirus</i> (Linnaeus, 1758)	Lagartixa-do-Mato	“Lagartixa”
	<i>Psammodromus occidentalis</i> (Fitze et al., 2012)	Lagartixa-do-Mato-Ibérica	“Lagartixa”
GÉNERO <i>Podarcis</i>			
	<i>Podarcis guadarramae lusitanicus</i> (Geniez et al., 2014)	Lagartixa-do-Noroeste	“Lagartixa”
	<i>Podarcis virescens</i> (Geniez et al., 2014)	Lagartixa-Verde	“Lagartixa”
	<i>Podarcis bocagei</i> (Lopez-Seoane, 1885)	Lagartixa-de-Bocage	“Lagartixa”
	<i>Podarcis carbonelli</i> (Perez Mellado, 1981)	Lagartixa-de-Carbonel	“Lagartixa”
GÉNERO <i>Teira</i>			
	<i>Teira dugesii</i> (Milne-Edwards, 1829)	Lagartixa-da-Madeira	“Lagartixa”
FAMÍLIA Scincidae			
GÉNERO <i>Chalcides</i>			
	<i>Chalcides bedriagai</i> (Boscá, 1880)	Cobra-de-Pernas-Pentadáctila	“Cobra-de-pernas” / “Cobra”
	<i>Chalcides striatus</i> (Cuvier, 1829)	Cobra-de-Pernas-Tridáctila	“Cobra-de-pernas” / “Cobra”
FAMÍLIA Amphisbaenidae			
GÉNERO <i>Blanus</i>			
	<i>Blanus cinereus</i> (Vandelli, 1797)	Cobra-cega-comum	“Cobra-cega” / “Cobra”
	<i>Blanus vandelli</i> (Ceriaco & Bauer, 2018)	Cobra-cega-de-Vandelli	

Répteis (cont.)			
	Nome científico	Nome comum	Classificação Entoherpetologica
FAMÍLIA Lamprophiidae			
GÉNERO <i>Malpolon</i>			
	<i>Malpolon monspessulanus</i> (Hermann, 1804)	Cobra-Rateira	“Cobra”
FAMÍLIA Viperidae			
GÉNERO <i>Vipera</i>			
	<i>Vipera latastei</i> (Boscá, 1878)	Víbora-Cornuda	“Cobra” / “Víbora”
	<i>Vipera seoanei</i> (Lataste, 1879)	Víbora-de-Seoane	“Cobra” / “Víbora”
FAMÍLIA Colubridae			
GÉNERO <i>Natrix</i>			
	<i>Natrix astreptophora</i> (Seoane, 1884)	Cobra-de-Água-de-Colar	“Cobra”
	<i>Natrix maura</i> (Linnaeus, 1758)	Cobra-de-Água-Viperina	“Cobra”
GÉNERO <i>Zamenis</i>			
	<i>Zamenis scalaris</i> (Schinz, 1822)	Cobra-de-Escada	“Cobra”
GÉNERO <i>Macroprotodon</i>			
	<i>Macroprotodon cucullatus</i> (Saint-Hilaire, 1827)	Cobra-de-Capuz	“Cobra”
GÉNERO <i>Coronella</i>			
	<i>Coronella austriaca</i> (Laurenti, 1768)	Cobra-Lisa-Europeia	“Cobra”
	<i>Coronella girondica</i> (Daudim, 1803)	Cobra-Lisa-Bordalesa	“Cobra”
GÉNERO <i>Hemorrhois</i>			
	<i>Hemorrhois hippocrepis</i> (Linnaeus, 1758)	Cobra-de-Ferradura	“Cobra”
ORDEM Testudines			
FAMÍLIA Geomydidae			
GÉNERO <i>Mauremy</i>			
	<i>Mauremys leprosa</i> (Schweigger, 1812)	Cágado-Comum	“Cágado”
GÉNERO <i>Emys</i>			
	<i>Emys orbicularis</i> (Linnaeus, 1758)	Cágado-de-Carapaça-Estriada	“Cágado”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, R.R.N., VIEIRA, W.L.S. & SANTANA, G.G. (2008). 'Reptiles used in traditional folk medicine: conservation implications'. *Biodiversity and Conservation*, 17, 2037-2049.

ALVES, R.R.N., VIEIRA, W.L.S., SANTANA, G.G., VIEIRA, K.S. & MONTENEGRO, P.F.G.P. (2013). 'Herpetofauna used in traditional folk medicine: conservation implications'. In R.R.N. Alves & I.L. Rosa (Eds.), *Animals in Traditional Folk Medicine* (109-133). New Haven: Springer.

ALVES, R.R.N. & ALBUQUERQUE, U.P. (2018). *Ethnozoology. Animals in our lives*. London: Academic Press.

BREY, F.B. (1949). *El lagarto em el folclore galego-portugués*. Edições Bracara Augusta: Braga.

BRITO, J.C., REBELO, A. & CRESPO, E.G. (2001). 'Viper killings for superstitious reasons in Portugal'. *Boletín de la Asociación Herpetológica Española*, 12, 101-104.

CABRAL, M.J., ALMEIDA, J., ALMEIDA, P.R., DELLINGER, T., FERRAND DE ALMEIDA, N., OLIVEIRA, M.E., PALMEIRIM, J.M., QUEIROZ, A.I., ROGADO, L., & SANTOS-REIS, M. (2006). *Livro vermelho dos vertebrados de Portugal*. Instituto da Conservação da Natureza/Assírio & Alvim: Lisboa.

CERÍACO, L.M.P. (2010). *Human attitudes towards herpetofauna: How preferences, fear, and beliefs can influence the conservation of amphibians and reptiles*. Tese de Mestrado em Biologia da Conservação, Escola de Ciências e Tecnologias da Universidade de Évora: Évora.

CERÍACO, L.M.P. (2012). 'Human attitudes towards herpetofauna: the influence of folklore and negative values on the conservation of amphibians and reptiles in Portugal'. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 8(8), 1-12.

CERÍACO, L.M.P., MARQUES, M.P., MADEIRA, M.C., VILA-VIÇOSA, C.M., & MENDES, P. (2011). 'Folklore and traditional ecological knowledge of geckos in Southern Portugal: implications for conservation and science'. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 7(26), 1-9.

CERÍACO, L.M.P. & MARQUES, M.P. (2013). 'Deconstructing a southern Portuguese monster: the effects of a children's story on children's perceptions of geckos'. *Herpetological Review*, 44(4), 590-594.

CERÍACO, L.M.P. & BAUER, A.M. (2018). 'An integrative approach to the nomenclature and taxonomic status of the genus *Blanus* Wagler, 1830 (Squamata: Blanidae) from the Iberian Peninsula'. *Journal of Natural History*, 52, 849-880.

CERÍACO, L.M.P. (2013). 'A review of fauna in zootherapeutic remedies in Portugal: historical origins, current uses, and implications for conservation'. In R.R.N. Alves & I.L. Rosa (Eds.), *Animals in Traditional Folk Medicine* (317-345). New Haven: Springer.

CRISTOVÃO, A. (2010). *La Moira Enchantée au Portugal. Mémoires d'un récit mythique*. Lisboa: Edições Colibri.

CRUMP, M. (2015). *Eye of the Newt and Toe of Frog, Adder's Fork and Lizard's Leg. The lore and mythology of amphibians and reptiles*. Chicago: The University of Chicago Press.

DIAZ-RODRIGUEZ J., GEHARA, M., MARQUEZ, R., VENCES, M., GONÇALVES, H., SEQUEIRA, F., MARTINEZ-SOLANO, I. & TEJEDO, M. (2017). 'Integration of molecular, bioacoustical and morphological data reveals two new cryptic species of *Pelodytes* (Anura, Pelodytidae) from the Iberian Peninsula'. *Zootaxa*, 4243, 1-41.

ESPÍRITO SANTO, M. (1990). *A religião popular Portuguesa (2ª edição)*. Assírio & Alvim: Lisboa.

FELGUEIRAS, G. (1956). 'Os batráquios no conceito popular e na superstição'. *Actas do Primeiro Congresso de Etnografia e Folclore de Braga*, 2, 65-92.

FERRAND DE ALMEIDA, N., FERRAND DE ALMEIDA, P., GONÇALVES, H., SEQUEIRA, F., TEIXEIRA, J. & FERRAND DE ALMEIDA, F. (2001). *Guia dos anfíbios e répteis de Portugal*. Guia Fapas & Câmara Municipal do Porto: Porto.

FERREIRA J.B. & SANTOS JÚNIOR, J.R. (1932). 'A Pedra de Cobra. Algumas considerações sobre medicina popular das mordeduras de víbora'. *Revista Lusitana*, 29, X-XX.

FERREIRA, J.B. (1935). *O ofidismo no seu aspecto histórico e actual*. Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa.

FERREIRA, J.B. (1939). 'Contribuição para o estudo das representações da serpe no culto ofiolátrico'. *Anais da Faculdade de Ciências do Porto*, 24(4), 230-244.

FITZE, P.S., GONZALEZ-JIMENA, V., SAN-JOSÉ, L.M., SAN MAUERO, D. & ZARDOYA, R. (2012). 'A new species of sand racer, *Psammotriton* (*Squamata: Lacertidae*), from the Western Iberian Peninsula'. *Zootaxa*, 3205, 41-52.

FROST, D. R. (2021). *Amphibian Species of the World: an Online Reference*. Version 6.1 (12.04.2022). Electronic Database accessible at <https://amphibiansoftheworld.amnh.org/index.php>. American Museum of Natural History, New York, USA. doi.org/10.5531/db.vz.0001

GENIEZ, P., SÁ-SOUSA, P., GUILLAUME, C.P., CLUCHIER, A. & CROCHET, P-A. (2014). ‘Systematics of the *Podarcis hispanicus* complex (*Sauria, Lacertidae*) III: valid nomina of the western and central Iberian forms’. *Zootaxa*, 3794, 1-51.

KINDLER, C., CHÈVRE, M., URSENBACHER, S., BOHME, W., HILLE, A., JABLONSKI, D., VAMBERGER, M. & FRITZ, U. (2017). ‘Hybridization patterns in two contact zones of grass snakes reveal a new Central European snake species’. *Scientific Reports*, 7, 7338.

LEITE, M.C.V.A. (2004). *Cobras e sapos: esses bichos malditos”! Um estudo sobre a relação entre saberes populares e saberes acadêmicos na educação ambiental*. Tese de Mestrado em Ciências da Educação, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto: Porto.

LOUREIRO, A., FERRAND DE ALMEIDA, N., CARRETERO, M.A. & PAULO, O.S. (2010). *Atlas dos Anfíbios e Répteis de Portugal*. Esfera do Caos: Lisboa.

MOTA, R.M.S. (2014). ‘Tradições da Páscoa em Lousada: as pitas e os sardões’. *Oppidum*, 8(7), 181-193.

PAPAVERO, N. & DOS SANTOS, C.F.M. (2012). ‘A estranha história da cobra narrada na “Relaçam prodigiosa da navegação da não chamada S. Pedro, e S. Joam da companhia de Macao” (Fascunh, 1743) – Uma obra Portuguesa sobre herpetologia’. *Arquivos de Zoologia*, 43(1), 1-108.

SERRA, P.C. (1974). ‘Um arabismo Português: Osga’. *Boletim de Filologia*, 23, 277-279.

SPEYBROECK, J., BEUKEMA, W., DUFRESNES, C., FRITZ, U., JABLONSKI, D., LYMBERAKIS, P., MARTÍNEZ-SOLANO, I., RAZZETTI, E., VAMBERGER, M., VENCES, M., VOROS, J. & CROCHET, P-A. (2020). ‘Species list of the European herpetofauna – 2020 update by the Taxonomic Committee of the Societas Europaea Herpetologica’. *Amphibia-Reptilia*, 41, 139-189.

UETZ, P., FREED, P, AGUILAR, R. & HOŠEK, J. (eds.) (2022). *The Reptile Database*, <http://www.reptile-database.org>, acessado a 12.04.2022.

VASCONCELOS, J.L. (1941). ‘Dizer de alguém cobras e lagartos’. *Revista Lusitana*, 7, 230-239.

OS RÉPTEIS NA OBRA DE MÁRIO DE CARVALHO – ENTRE O REAL, O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO¹

REPTILES IN MÁRIO DE CARVALHO'S WORK – BETWEEN THE REAL, THE IMAGINARY AND THE SYMBOLIC

Natália Constâncio

Universidade Nova de Lisboa

IELT / NOVA FCSH

ORCID: 0000-0001-6154-1626

Resumo: O elo que une literatura e ambiente surge, cada vez mais, como uma realidade indubitável, não sendo, contudo, apanágio dos textos coevos, pois essa figuração surge em textos antiquíssimos. O presente ensaio centra-se na inserção dos répteis na geografia literária de Mário de Carvalho, a que subjaz uma tripla intenção: retratar o habitat natural em que se movem e que papel desempenham estes bichos, ao nível dos ecossistemas, com o claro intuito de levar os humanos a refletir sobre a consciência ambiental. Num segundo nível, e na esteira dos bestiários antigos, a presença dos répteis anuncia um intuito moralizante, surgindo como metáfora dos comportamentos repreensíveis e desviantes dos humanos. Mas a representação destes animais, enquanto seres fantásticos, de compleições híbridas e aterrorizadoras assume, igualmente, um papel simbólico ou alegórico. Irrupendo de forma assombrosa no quotidiano, emergem como aparições estranhas e sobrenaturais, facilmente relegadas, ou dessacralizam a coorte celestial representada na iconografia cristã.

Palavras-chave: Ecossistemas, répteis, ironia, fantástico, paródia, simbologia.

Abstract: The link that unites literature and environment is, more and more, an undoubted reality; however, it is not a prerogative of the contemporary texts,

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do Projeto Atlas das Paisagens Literárias de Portugal Continental:

<https://ielt.fcsch.unl.pt/Projetos/atlas-das-paisagens-literarias-de-portugal-continental/>

because this figuration appears in ancient texts. This essay focuses on the insertion of reptiles in Mário de Carvalho's literary geography, which underlies a triple intention: to portray the natural habitat in which they move and what role these animals play, in terms of ecosystems, with the clear intention of leading humans to reflect on environmental awareness. On a second level, and in the wake of the old bestiaries, the presence of reptiles announces a moralizing purpose, emerging as a metaphor for the reprehensible and deviant behaviors of humans. But the representation of these animals as fantastic beings, of hybrid and terrifying complexions, assumes, equally, a symbolic or allegorical role. Bursting in an astonishing way in the daily lives of human beings, they desecrate the figures of the celestial cohort of Christian iconography, or appear only as easily relegated strange and anomalous apparitions.

Keywords: Ecosystems, reptiles, irony, fantastic, parody, symbology.

Introdução

Desde tempos imemoriais, o convívio entre humanos e não humanos, exibindo uma natureza afetuosa ou uma relação antagónica, surge plasmado em lendas, mitos e relatos antiquíssimos. No que aos seres rastejantes concerne, suscitam uma impressão que se divide entre o medo e a repulsa, ou a admiração. Personificados, nos bestiários medievais e no imaginário tradicional, incorporam atitudes e condutas repreensíveis, com o intuito basilar de “corrigir o *modus vivendi* humano” (CONSTÂNCIO 2011: 165).

No trabalho que nos propomos realizar, trataremos à colação os répteis que irrompem das obras de Mário de Carvalho e analisaremos o papel que lhes cabe na geografia literária do autor. Procuraremos, também, discernir se essa inclusão figura como um enquadramento natural, remetendo para os ecossistemas a que efetivamente pertencem e estão vinculados, ou se emergem como elementos simbólicos e metafóricos, sob a égide da transfiguração. Integram-se nesta abordagem a tartaruga, o camaleão, a osga, a lagartixa, o basilisco e outros prodigiosos monstros, de compleição híbrida ou de categorização indefinida.

Se atentarmos nos estudos realizados por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, a tartaruga encerra, simbolicamente, uma cosmografia e a função de suporte do mundo. Diversas culturas a associam às estrelas e às constelações, outras atribuem-lhe os poderes da adivinhação e do conhecimento. Evocando a alquimia realizada por Hermes – o mensageiro das deidades residentes no Olimpo – que, a partir da carapaça de uma tartaruga, fabricou uma cítara, muitos povos utilizam-na como instrumento musical, com grande relevância nas cerimónias iniciáticas. Quanto ao camaleão, os Dogons [Mali] respeitavam-no e honravam-no como aquele que “recebeu todas as cores”, relacionando-o com o arco-íris, o mediador etérico que estabelece a ligação entre o céu e a terra (*apud* CHEVALIER & GHEERBRANT s/d: 148-149). Na tradição dos Pigmeus do Ituri, o camaleão criou os homens e nomeou todas as espécies de bichos. Outra lenda di-lo um dos seres mais vetustos, surgindo antes da separação da Terra das águas primordiais. Uculunculu, o criador e homem original, delegou no camaleão a tarefa de anunciar aos outros humanos uma existência perpétua. No entanto, pela sua vagareza, o demiurgo enviou outro emissário. Tendo chegado antes do camaleão, o lagarto não proclamou a vida eterna, mas a “palavra de morte” (*apud* CHEVALIER & GHEERBRANT s/d: 148-149).

Retrocedamos, agora, no tempo. Na obra *De divinatione*, Cícero afirma que a ocorrência de portentos e de outros fenómenos extraordinários tem origem sobrenatural, porque evidencia uma transgressão moral grave e, portanto, indicia um castigo divino (COSTA 2010: 63). O mesmo entendimento surge preconizado nas *Histórias Prodigiosas*, do humanista Pierre Boaistuau (BOAISTUAU 2010), onde se explica que os monstros anunciavam a última oportunidade de remissão dos humanos, que deviam alterar a sua conduta. De entre esses seres maravilhosos, destaca-se o basilisco, o “pequeno rei” [grego: ὁ βασιλικός; latim: *regulus*], que Lucano (séc. I) faz descender – e a todas as serpentes da Líbia – do sangue de Medusa. Fontes antigas dizem-no proveniente do ovo de uma cobra ou de um pássaro; outras conceções fazem-no brotar de um ovo posto por um galo e incubado por uma serpente ou um sapo.

Na *História Natural* de Plínio-o-Velho (séc. I) surge igualmente plasmado como uma serpente falaz e venenosa, capaz de cuspir fogo, tal como os dragões, e menciona-se que o seu hálito destruíra todos os seres vivos, envenenando, por

séculos, a água dos rios onde bebia. Uma das gravuras que ilustram a *História Natural das Serpentes e Dragões*, de Ulisse Aldrovandi, atribui-lhe escamas, oito patas, e cabeça de galo coroada (Figura 1). Nos registos efetuados na Idade Média – crença que perdurou até pelo menos ao século XVIII – dizia-se que os olhos do basilisco eram tão venenosos que fulminava as pessoas, quebrava as pedras e queimava os pastos, só por os fitar. Outras menções referiam que, se um cavaleiro trespassasse o basilisco com a sua lança, ele próprio sucumbiria, pois o objeto absorveria imediatamente o veneno – letal –, que infetaria o seu organismo (GRAFTON *et al.* 2010: 121).

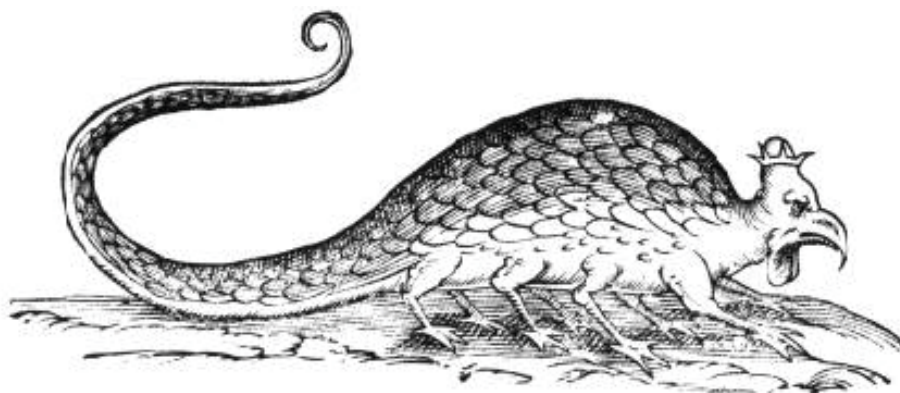


Figura 1 - *Basilisco*. Xilogravura de Ulisse Aldrovandi, 1640. (Fonte: Wikipedia)

Pela análise comparativa dos textos é possível concluir que, de todas as características aduzidas ao monstro, ao longo dos tempos, há uma que não sofre alterações e que concerne ao seu olhar: petrifica os seres. Na Idade Média, surgem relatos de viajantes que se dizem munidos de galos, sempre que atravessam comarcas, pois *fama erat* que o seu canto fazia tombar o basilisco; vários outros testemunhos corroboram que apenas a doninha é capaz de o enfrentar, como surge representado na arte pictórica, de que é exemplo a gravura do séc. XVII de Wenceslaus Hollar (Figura 2). Outras tradições lendárias certificam que a única

forma de destruir o *rex serpentium* (“rei das serpentes”), como o denomina Santo Isidoro de Sevilha, era colocando um espelho que refletisse o seu próprio olhar.

O significado alegórico do basilisco ancora na exegese bíblica, surgindo sete vezes referenciado na Vulgata, sempre integrado num contexto apocalíptico e pecaminoso, personificando a injustiça, a mentira, a inveja e a luxúria, ou o próprio Anticristo, de que somente a proteção angelical pode resguardar (CHEVALIER & GHEERBRANT s/d: 116).



Figura 2- O basilisco e a doninha. Gravura de Wenceslaus Hollar, séc. XVII.

(Fonte: Wikipedia)

O surgimento de répteis (in)vulgarmente prodigiosos

Entre o imaginário e o metafórico (ou simbólico)

O *incipit* de “*O Basilisco*” (CARVALHO 1986) enquadra a narrativa numa temporalidade que se adivinha próxima ou coeva dos leitores, mas que é indeterminada, e tem lugar num dia de fevereiro. O texto inaugura, *ab initio*, um clima de magia, e que, de forma implícita, brota como uma chamada de atenção, antecipada pelo paratexto. De facto, o título aponta, inequivocamente, para o sobrenatural ou o maravilhoso. Nesse dia, Lisboa acorda amaldiçoada, o que se manifesta “sob a forma de quebranto” (CARVALHO 1986: 25) –, aliado a um estranho nervosismo que se repercute em inúmeros acidentes de toda a espécie. Não existe uma causalidade racional para o facto – o que, na senda de Tzvetan Todorov (TODOROV 2006), prenuncia a instauração do fantástico – e especula-se sobre a sua origem e natureza. Ao terceiro dia, não obstante o quebrantamento dos humanos, a capital portuguesa apresenta-se dominada por um cheiro nauseabundo e pela visão negra de um céu “toldado e escuro” (CARVALHO 1986: 25).

Se a delimitação temporal do conto é imprecisa, o mesmo não ocorre com a referência aos *topoi* espaciais. Vários são os locais afetados: Xabregas e Chelas, nos bairros marginais de leste, e o Areiro, na parte nordeste da cidade. Com o mapa de Lisboa na mão, o jovem astrónomo verifica que o epicentro daquele calor “opressivo” e do “cheiro pestilencial” era Chelas. O desprezo a que há alguns anos se votou a zona contrasta com um passado aliado à oração e à penitência: naquele espaço erigiu-se, outrora, um convento de freiras regrantes, da ordem de Santo Agostinho e da invocação de São Félix e Santo Adrião, constituindo a mais antiga clausura de Lisboa e seus arredores. Xabregas foi, também, palco de religiosidade: o Teatro Ibérico – a antiga Fábrica de Tabacos, instalada em 1845 – corresponde ao convento ali fundado no século XV (DIONÍSIO 1979: 588; 323).

A ambiência de assombro relativamente aos factos ocorridos é introduzida no diálogo que se instaura entre as personagens e com o próprio leitor, através de um enunciado metalinguístico. Falamos do pacto ficcional estabelecido entre narrador e leitor – e que, neste caso, se estende às personagens, ou, melhor, deriva do seu

próprio discurso, tornando plausível a aceitação dos limites que separam (ou vinculam) o mundo empírico e o universo pretensamente (ir)real que o conto edifica. Não podemos ignorar – como sustenta Lubomír Doležel (DOLEŽEL 1990) – que os mundos literários são mundos possíveis, constructos. No entanto, o universo diegético procura remeter para o mundo empírico, levando o leitor a embrenhar-se na narrativa e a (pretensamente) crer no que é dito, na senda do chamado *make-believe*, teoria preconizada por Kendall Walton, na obra *Mimesis as Make-Believe* (WALTON 1990). No contexto citado, frisando a sua admiração ante o prodígio, um dos astrónomos, assevera: “– Isto não é um caso médico, acredita. É mesmo um fenómeno, em absoluto, estranho à medicina” (CARVALHO 1986: 27).

Os dois amigos dirigem-se ao Hospital de Cascais, onde conversam com o médico-chefe, tentando solucionar o mistério conjuntamente. O binómio médico-astrónomo imprime, no plano da diegese e no universo factual que procura retratar, um valor de ordem científica. No entanto, no texto em análise, pela convicção do astrónomo, instaura uma colisão entre valores de duas ordens. De um lado, impõe-se a ordem racional, de fundamentação lógica; do outro, espreita uma natureza distinta, alheia ao entendimento, imbricada no maravilhoso – como bem notou Flávio García (GARCÍA 2010), a propósito do insólito presente noutras obras do autor. No caso concreto, assumidamente se aponta para valores sustentados por crenças e lendas, defendidos pelo jovem astrónomo e admissíveis pelo colega, mas relegados pelo médico: “– (...) Cada mocho a seu souto. Além disso não trazem nenhuma credencial da Direcção Geral de Investigação, pois não?” (CARVALHO 1986: 28). Não convencido com o afastamento, o astrónomo surripia dois fatos de proteção, ante o aturdimento do outro. A explicação dada pela personagem reveste-se de pendor mítico ou místico, pois a confirmar-se a sua suspeita, é imperativo encontrarem-se em estado de graça.

Depois de lhes ter sido administrado o sacramento da confissão numa Igreja do Alto da Ajuda, e após terem concluído a penitência eclesiástica imposta pelo sacerdote, os amigos atravessam a área afetada, continuando pela marginal, no sentido de Xabregas e Vale João Escuro (zona oriental, no Alto de São João), onde se deparam com animais exterminados: “Muitos cães, gatos, ratos, uma jerico pequeno (sic)...” (CARVALHO 1986: 30). O astrónomo pede ao camarada que

proteja o rosto e, ante a sua estupefação, escreve, num bloco: “*Vê se percebes por que eu te fiz confessar. Um homem em pecado pode morrer se vir um basilisco. É o que dizem os antigos...*” (CARVALHO 1986: 30). De máscara de soldar, foram caminhando, até que, surpreendentemente, encontraram o basilisco atrás de um monturo: “[F]itava-os, imóvel, amarelo, meio serpente, meio dragão, com uma cabeça triangular, cristada, mais avantajada que a duma víbora. (...) Dos olhos desprendiam-se chispas oblongas, avermelhadas.” (CARVALHO 1986: 30).

Num estudo dedicado ao fantástico e ao sobrenatural, Filipe Furtado (FURTADO 1980: 45) salienta que, para que o enredo e a manifestação meta-empírica nele encenada sejam verosímeis, a narrativa procura envolver a “*falsidade de tal proposta*” numa aura de credibilidade. Destarte, o narrador declara que, em vésperas do surto, o jovem cientista lera o livro dos prodígios de Boaistuau, onde se referenciava as análises do doutor Jerónimo Cardan – astrólogo e mago – sobre os basiliscos. Esta evocação aponta, de imediato, para uma perspetiva ideológica dominada pela plausibilidade, uma vez que a leitura pretende legitimar, aos olhos do leitor, tal existência. Não podemos sonegar a dívida que a literatura hodierna mantém com a tradição milenar que a precede – e de que deriva –, por constituir a matriz palimpséstica que lhe subjaz, de forma explícita ou implicitamente. Não será anódino destacar que Pierre Barbéris (BARBÉRIS 1991) e Umberto Eco (ECO 1991) sublinham a pertinência dessa interação dialogal, porque um texto sempre convoca outros, não brota *ex nihilo*.

Consideremos a relação paradigmática que se estabelece entre estes heróis e o herói de contos antigos: a hagiografia católica e a tradição germânica e indo-europeia surgem eivadas de exemplos de entidades – seres emblemáticos –, como São Jorge e o Arcanjo São Miguel, que aniquilam prodígios. Esse combate – com dragões ou outros animais fabulosos – reveste-se de um caráter espiritual ou intelectual e implica técnicas de purificação (DURAND 1989: 112). Para vencer o monstro, que ameaça a integridade de um ser, de uma estirpe ou de uma cidade, o herói socorre-se de meios que lhe permitam abatê-lo, de entre os quais se destacam o gládio e outras armas cortantes (DURAND 1989: 112), não raro munido de coberturas que o protegem, como o elmo ou a couraça. No caso em estudo, cabe ao

fato surripiado e aos pulmões de oxigênio a função protetora e a catarse resulta do ato de confissão.

Se tivermos em conta os relatos consignados nos tratados antigos, ao basilisco desta história sobrevém uma morte inusitada: é ferozmente atacado pelo astrónomo, com uma manivela de ferro. O animal “estorcendo-se na agonia, rolou, mostrando o ventre escamoso, lívido, repugnante” (CARVALHO 1986: 31) e o jovem aplicou-lhe “o golpe de misericórdia” e logo o ar, outrora “cinzento”, “opaco”, “espesso” e “pútrido” se desvanece. A purificação do ar inscreve-se numa *metafísica do puro*, associada a inúmeras doutrinas de fisiologia pneumática (DURAND 1989: 123) e, no texto citado, Lisboa emerge da conotação funesta de cidade prodigiosa, maldita, ressurgindo como cidade de Deus, onde tudo regressa à normalidade: “Os ares corriam limpos e sadios” (CARVALHO 1986: 31).

Entretanto, os amigos rumam à Faculdade de Ciências e constataam que a cidade despertava da letargia. Regressam ao vale daí a uma hora, acompanhados de dois guardas do jardim zoológico e de um contínuo da Faculdade de Ciências. Mas o basilisco desaparecera... Se evocarmos os preceitos defendidos por Filipe Furtado (FURTADO 1980: 37), a díade que se institui entre o fantástico e “o mundo natural” em que irrompe revela sempre uma antinomia indecidível, nunca efetivamente resolvida e, por conseguinte, ambígua: “– Para onde terá ele ido? A bem dizer, nada sabemos dos hábitos destes animais. Nem sabemos se estava morto...”, ao que o outro prontamente responde: “– Nem sabemos sequer se eles morrem...” (CARVALHO 1986: 32).

O final da narrativa acentua a perplexidade do recetor do enunciado: a intrusão do sobrenatural no universo diegético – que supostamente reflete o empírico – valida o desconcerto e a incerteza. Quem não presenciou o insólito fenómeno, julgá-lo-á produto da imaginação dos cientistas, uma ilusão dos sentidos, uma história incrível, no sentido de *muito-mal-contada*. Repare-se que a façanha heróica apenas é admitida pelo leitor real e pelos dois astrónomos, que banalizam a ocorrência e se remetem ao silêncio, uma vez que as especulações gerais se patenteiam inconclusivas. A vida na cidade regressa à “normalidade pacata”, como num passe de mágica: “Os dois cientistas retomaram o seu trabalho tranquilo no observatório,

examinando sóis, planetas e luas, e nada disseram a ninguém, porque nada havia a dizer.” (CARVALHO 1986: 32).

À semelhança do que analisámos no conto “*O Basilisco*”, “*Ignotus Deus*” (CARVALHO 2009) surge eivado de manifestações insólitas e tautológicas, que alertam o leitor para a eclosão do fantástico, desde o primeiro instante da tessitura narrativa. E a revelação que imediatamente o antecipa é a abordagem irónica do título. Mas outros sinais o anunciam. Na semana de Pentecostes, uma epidemia dizima todos os monges de um convento, exceto frei Abel e frei Domingos. Apesar da fatalidade, estes permanecem serenos, muito embora novos incidentes venham a afetá-los diretamente. Nessa altura, acabam por atribuir o que presenciam a desígnios divinos ou a artes demoníacas: frei Domingos não consegue abrir o portão, por mais que se esforce; na torre, precisamente à mesma hora, frei Abel puxa a corda do sino de bronze, todavia, a resposta que escuta é o silêncio. Depois de muito refletirem, os monges correm até às seteiras, de onde observam a paisagem que circunda(va) o mosteiro e constataam que agora ali “havia o nada” (CARVALHO 2009: 19). Inquieto e muito curioso, Frei Domingos levanta uma escada, que apoia nos altos muros e, debruçando-se para o exterior, desaparece nos ares.

Certo dia, o único residente do mosteiro orava no lugar mais sagrado do edifício: a capela. De súbito, uma intensa e anormal luminosidade colorida, projetada a partir do vitral, parece “deflagrar em pequenas chamas fosforescentes” (CARVALHO 2009: 20), o que convoca, ainda que subtilmente, a competência ideológica do leitor, os pressupostos enciclopédicos e culturais que possui, no que aos textos bíblicos concerne. A fulgência antecipa a irrupção do fantástico que atravessa os interstícios do (ir)real para que aponta. Não será despidiendo invocar, neste âmbito, alguns relatos dos Evangelhos que mencionam o surgimento de uma luz, de um fogo, seu correlato, ou de uma voz, sempre que Deus se anuncia aos humanos.² Ao leitor mais atento, não surge como anódino o aparecimento desse fulgor; a personagem, já acostumada a insólitas ocorrências, depara-se, agora, com seres extraordinários, que inundavam a capela, fazendo coalescer o real e o fantástico. Algumas dessas figuras

² O Anjo de Javé apareceu a Moisés numa chama de fogo (Ex., 3. 1-12); depois do batismo de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre Ele, em forma corpórea de pomba, e do céu surgia uma voz que dizia: “Tu és o Meu Filho amado!” (Lc.3, 22).

– poucas –, tinham aspeto humano, evidenciando, as demais, múltiplos membros e olhos, ou a sua carência, “peles rugosas ou tufadas de estranha lã”, “as mãos em forma de garra, e em algumas ondulavam cristas e caudas” (CARVALHO 2009: 20). Muitas eram “escuras” ou “baças” e outras resplandiam, alumando o espaço. Aterrado, o monge ergue uma cruz para exorcizar a “sexta legião dos demónios” (CARVALHO 2009: 20), a serpente do mal: “– *Abjurgo ab te Serpens Imundissima...*” (CARVALHO 2009: 20).

É delicadamente preendido por uma criatura blandiciosa, que ostenta garras, cauda, pés “disformes e escamados” e uma “cabeçorra enorme e rugada”, mas o frade mostra-se incapaz de resistir “àquela solicitação serena” (CARVALHO 2009: 21). Nesse momento, o ente interpela um outro, amigável e luminoso, “de feição sorridente e amplas barbas brancas” (CARVALHO 2009: 21). Caminhando pela nave com “os dedos dos pés mal aflorando o lajedo” (CARVALHO 2009: 21), este aproxima-se, reverenciando-o, e logo é admoestado, por ter persuadido os humanos esses “pobres seres”, durante séculos, de que era um deus único. Tem sido defendido que a ironia requer uma tripla competência: linguística, retórica (ou genérica) e ideológica (KERBRAT-ORECCHIONI 1980: 116), forçando o leitor a entender aquilo que é realmente afirmado e o que está *implícito*, o que, no caso concreto, é muito notório. A competência ideológica que aduz a iconografia cristã é, agora, explicitamente convocada ao leitor, que, estupefacto, assiste à declaração do ser supremo daquela hierarquia: “– Bom, leva lá este para o teu céu, ou lá como se chama, e procura-me depois, que temos contas a ajustar...” (CARVALHO 2009: 21).

Inúmeros povos concebem o demónio como um ser de pêlo negro ou barba escura, ou como um réptil. Quanto ao inferno, é representado como um mundo cinzento, caótico e aterrador, imagens que podemos observar no fresco da Capela Sistina, na *Dulle Griet*, de Breughel (Figura 3), ou nas representações de Jerónimo Bosch, em que a agitação “vai de par com a metamorfose animal” (DURAND 1989: 54). Ao dessacralizar a coorte celeste da mitologia cristã e a suprema divindade, Mário de Carvalho parodia, analogamente, o quadro da derradeira morada – o paraíso –, que congrega os bem-aventurados, aqueles que se dedicam a Deus e que permanecerão eternamente sentados à “direita do Pai” (cf. CONSTÂNCIO 2017:

221-222 e 2009: 30-34). Frei Abel não tem onde se refugiar, sendo aquele o compartimento mais sagrado do mosteiro... E, no entanto, é como se a noção de tempo-espaço que conglomerava a existência espiritual do frade se distorcesse, perturbando a noção de espacialidade, no que à vida pós-morte concerne. A imagética que desponta a seus olhos provoca no monge uma estranheza que o integra num não-espaço – ou num espaço não recognoscível no seu imaginário religioso, de alguma forma racionalizado na sua estrutura mental – o que é equacionado pelo leitor como um drama interior vivenciado por frei Abel, que não tem para onde se evadir. Ressalve-se, contudo, e na senda do que preconiza Linda Hutcheon (HUTCHEON 1981: 147), que o conceito *paródia* se assume como “une forme littéraire sophistiquée” e não integra, obrigatoriamente, um sema de comicidade, podendo assumir uma índole reverencial. Os dicionários etimológicos fazem remontar o vocábulo *paródia* ao substantivo grego *παρωδία*; quanto ao prefixo *παρά*, que surge na base da sua formação, pode traduzir-se por “ao lado de” (BAILLY 1989: 1456), evidenciando, assim, o *ethos* respeitoso nele contido.



Figura 3 - *Dulle Griet* (1563), de Pieter Bruegel, o Velho - Museu Mayer van den Bergh, Antuérpia. (Fonte: Wikipedia)

Na esteira do que foi suprarreferido, o paratexto “*Dies Irae*” corresponde a uma expressão latina retirada dos livros sagrados. No início da narração – de pendor autodiegético –, Teles declara que, nessa manhã, ao entrar na casa de banho, se deparara com um animal muito peculiar, no rebordo da banheira. Estava dado o mote... A aparição funciona como uma espécie de introito que acautela o leitor para a manifestação de outras ocorrências extraordinárias, que terão lugar nesse dia. O animal era “grande, sapudo, grotesco”, e guinchava estridentemente. Possuía a pele “verde, rugosa, mosqueada de manchas pretas”; a “cabeça disforme”; os olhos “descomunais, semelhantes aos dos camaleões, em meio de uma amálgama indiscernível de pêlos, empolas e espinhos” e garras (CARVALHO 2009: 37). Apresentava um “papo túrgido, por baixo da boca” e o interior das fauces pareceu ao narrador “garridamente escarlate” (CARVALHO 2009: 37). Comprida, a cauda era coberta de escamas. Mas o narrador, procurando agir com normalidade, persistiu na higiene habitual e, para espanto do leitor, cerrou a porta, evitando a fuga do bicho. Preferia tê-lo ali que a cirandar pela casa.

A determinada altura, já no escritório, Nunes, o patrão, muito afogueado, sacudindo as escamas do casaco de tweed, queixa-se de que as árvores estavam repletas de lagartixas, répteis acostumados a deambular por locais quentes e batidos pelos raios do sol. De forma subtil, critica a Câmara: “Um tipo farta-se de pagar impostos e alcavalas e depois...” (CARVALHO 2009: 40). O narrador alude a um enorme aquário “encastado no arranha-céus” do Ministério do Trabalho, no prédio em frente. Ao observar a “tartaruga gigante”, de “barbatanas espalmadas”, que nadava por entre um “cardume de peixes coloridos” (CARVALHO 2009: 41), é interpelado por Nunes, em cujo discurso perpassa outra crítica velada: a existência daquele réptil exótico, “um monstro” – logicamente importado –, dava mau aspeto à cidade.

E quando, à noite, Teles entra em casa, acompanhado pelo patrão, refere o que nessa manhã lhe sobreviera. Mas, surpreendido, o narrador constata que o *monstrozeco*, “desses vulgares”, havia desaparecido, como num passe de mágica. Incrédulo com a conversa de Teles – que ultimamente lhe parecia esquivo e “cabisbaixo” – e procurando uma explicação lógica que justificasse a ocorrência, o patrão aventa a possibilidade de a porteira o ter removido.

À semelhança do que se verifica noutras obras do autor em foco, no desfecho da narrativa, o protagonista encara o facto como banal e passageiro: “Folhee um livro qualquer e adormeci, pensando que aquele tinha sido um dia bem frustrante” (CARVALHO 2009: 47). Aludindo às ocorrências insólitas do Beco das Sardinheiras e à inusitada reação dos seus habitantes face a todas as anormalidades com que são confrontados, em entrevista, Mário de Carvalho declara ser tal característica apanágio da identidade portuguesa: “[U]ma grande e típica capacidade de nos adaptarmos às situações e aos outros” (PORTO 1997: 80).

O Livro Grande de Tebas, Navio e Mariana (CARVALHO 1996), o primeiro livro de Mário de Carvalho (a primeira edição é de 1982), assume uma matriz palimpséstica, porque a sua análise permite equacionar relações de isotopia temática ou metafórica entre as várias obras do autor. Nesta história, o narrador conta a deambulação que efetua para encontrar Lisbela (Lisboa), a cidade “mais louçana dos mundos” (CARVALHO 1996: 237), mas inatingível. Aos olhos de Mariana, uma das personagens, aquele espaço corresponde a um lugar infecto e malsão. Ali, os humanos exibem uma morfologia antropofórmica, de compleição híbrida, e revelam comportamentos abjetos, muito próximos dos dos animais, que a chocam – e ao leitor (CONSTÂNCIO 2011: 181; 2017: 345). Neste contexto, os répteis são a base nutritiva dos humanos, que andam nus e se alimentam “de coisas imundas como salamandras e osgas e têm duas pequenas barbatanas nos pulsos de tanto os mergulharem na água e são tão primitivos que nem sabem falar”, pois emitem “assobios e grunhidos” e dão “estalos ritmados com a boca” (CARVALHO 1996: 236).

O procedimento dos répteis como metáfora da atuação humana

As “fábulas fingidas” (*apud* SAMPAIO 1988: 3) – como as denomina o autor – inseridas em *Fabulário* (CARVALHO 1988) traduzem pequenas histórias alegóricas e simbólicas em que o comportamento animal espelha, as mais das vezes, atitudes dos humanos, reiteradamente apresentados numa faceta extremamente negativa e pouco dignificante, quer nas relações interpessoais, quer na forma como tratam os

bichos. Como sabemos, este aproveitamento filia-se na Antiguidade, sendo prodigamente utilizado por Esopo.

Tomemos como exemplo a quase altercação ocorrida entre um camaleão e uma osga, que disputam a ancianidade. Cada um dos répteis frisa, insistentemente, a sua razão, procurando convencer o outro da vetustez da sua espécie na Terra. Mas, já enfadado da conversa, ao ver passar uma “sardanisca, ladina”, o camaleão aquiesce, ironicamente: “– Hum, tens razão, o mais velho animal do mundo és tu”. E desaparece, “lampeiro, atrás da sardanisca” (CARVALHO 1998: 34). Todas as definições retóricas e clássicas do termo “ironia” fazem da antífrase a sua estrutura de base, garante Philippe Hamon (HAMON 1996: 19). No seguimento desta asserção, facilmente constatamos que a fábula citada opera como alegoria da dissimulação humana. Em detrimento dos seus interesses, as pessoas relegam valores éticos basilares, como a retidão e a verdade, e prosseguem naturalmente, tergiversando as suas convicções.

Também do *incipit* de *A Arte de Morrer Longe* (CARVALHO 2010) refulge, sorratamente, a ironia, essa doura e acutilante ironia a que nos habituou Mário de Carvalho. O viso irónico e zombeteiro deste *cronovema* advém-lhe “da sua componente de crónica” (GOMES s/d: 21). Não sendo uma cópia fiel da realidade, a literatura ancora, pretensamente, no universo empírico, pelo que importa sublinhar, na esteira de Kathryn Hume (HUME 1984), que a literatura é, simultaneamente, produzida por impulsos de mimese e de fantasia. Ao equacionar o papel e a função da literatura, qualquer que seja a época em que os textos são produzidos, Lubomír Doležel (DOLEŽEL 1990: 243) realça que esta nunca se encontra divorciada do contexto social, sendo, ao invés, uma parte integrante “do sistema dos sistemas semióticos que é a cultura humana”. Mikhaïl Bakhtin (BAKHTIN 2003: 362) assegura a pertinência do binómio cultura-literatura, no sentido de que a literatura, enquanto veículo de transmissão de valores, é inseparável da “totalidad de una cultura y no puede ser estudiada fuera del contexto total de la cultura.”

Nesta senda, constatamos que o narrador inicia o discurso referindo que “a moda das tartarugas exóticas começou um dia a fatigar” (CARVALHO 2010: 11). Os animais “foram crescendo desmedidamente, a termos de ocupar todo o espaço dos aquários domésticos, embatendo à toa nos vidros, com risco de os partir e de

perturbar o sossego íntimo das famílias” (CARVALHO 2010: 11). Está, assim, anunciada a mais-que-razão que legitima os donos a livrarem-se das “tartarugas desativadas”, como se de objetos se tratasse, procedimento muito banalizado entre os lisboetas. Em “ofegantes sortidas nocturnas”, clandestinamente, distribuem os “répteis bojudos pelos tanques e charcos de Lisboa e não poucos couberam ao lago do Campo Grande” (CARVALHO 2010: 11).

É, então, altura de anunciar Bárbara e Arnaldo, um jovem casal desavindo. Aquando da separação, repartem os bens, inclusive os “últimos vasos de flores”, as “latas de conservas” e os “frascos de salsichas alemãs da despensa” (CARVALHO 2010: 16). Em certo momento, questionam-se, incomodamente, sobre o destino a dar ao réptil, que se estremava ao silêncio, e cuja interação com eles se limitava a “trombadas no acrílico” (CARVALHO 2010: 78). Sublinhe-se: um animal passivo, uma “negra”, “granulosa” e “gorda tartaruga”, de origens “pretensamente exóticas e preço condizente” (CARVALHO 2010: 16). O leitor confronta-se, de novo, com o jogo – *euforizante e estimulador* – que implica a decodificação desta ironia e, obviamente, para que tal aconteça, é necessário que compartilhe o mesmo sistema de valores morais e sociais que o autor (BOOTH 1974).

Algum tempo antes, Arnaldo aventara a possibilidade de esvaziar a água do aquário e de o colocar junto ao ecoponto, mas inúmeros fatores, de entre os quais pena do bicho, receio de ser surpreendido por um vizinho e – sobretudo – por preguiça, acabaram por o dissuadir de tal cometimento. No término da diegese, o casal viaja até à Lagoa Moura, território que, na geografia ficcional, corresponde ao Alentejo, e Bárbara, secamente, instrui o (ainda) marido para que vá depôr a tartaruga na lagoa, de manhã cedo, ordem que Arnaldo declina, pois conhece as leis: “– A dar cabo do ecossistema? Podia ser preso!” (CARVALHO 2010: 120). Optam por se desfazer dela na escuridão da noite, à semelhança do que faziam os lisboetas, transportando-a num saco de plástico, como se abraçassem, finalmente, a liberdade. Extasiada com a reconciliação que, entretanto, ocorrera, Bárbara pondera o abandono da tartaruga, mas logo o marido retorque que falta não lhes fazia. Neste contexto familiar, o animalejo assume um papel dicotómico, operando, simultaneamente, como o motivo que os distancia e como o laço que os faz unir.

Já na floresta, no meio do alvoroço que a aproximação de um vulto que se arremete contra a lagoa provoca, a tartaruga cai na água, quase silenciosamente. Mas não passa despercebida a uma coruja-das-torres, e acabará por ser devorada, sancionando-se, ironicamente, essa *arte de morrer longe*, expressão que intitula o *cronovalema*, “espécie de crônica jocosa da vida portuguesa” atual (GOULART 2010: 4). O dia seguinte raia esplêndido e na floresta mantém-se o ciclo predatório, evidenciando a intersecção do binómio vida/ morte, que sempre caminham a par. A tartaruga serve de alimento a um milhafre, ave de rapina que a arrebatava de um banco de areia: “A carapaça vazia lá está, cheia de terra e formigas, à sombra dum chaparro” (CARVALHO 2010: 123-24).

Concluimos este ensaio avocando *Fantasia para dois Coronéis e uma Piscina* (CARVALHO 2003), onde se narra a história de dois coronéis que, cansados da vida citadina – por distintas causas –, rumam ao Baixo Alentejo, uma das regiões mais quentes do país, na época estival. O coronel Bernardes restaura a habitação do monte e constrói uma piscina no extenso descampado, o que trará repercussões nocivas à zona, outrora silente e calma.

Muito embora não exista, efetivamente, uma situação de paridade entre os seres vivos (FRIEDBERG 1997), personificados, um melro e um mocho, tudo observam e criticam o desrespeito dos humanos para com os ecossistemas e o meio ambiente, pois “mal conseguiam dormir, um de dia, outro de noite” (CARVALHO 2003: 112). Não obstante a poluição sonora que tal construção inaugura, o mocho acusa os humanos pela carência de alimento, arguindo que, entre muitos outros bichos, a piscina consumia “toneladas de lagartixas”, engolidas por aquelas “águas envenenadas” que “tresandavam a químicos” (CARVALHO 2003: 143). Consideremos, a título parentético, que os humanos deixam morrer os animais propositalmente, como o besouro, pois, de acordo com o coronel Bernardes, ninguém o mandou “enfiar o trombil na água e espernear e desasar” (CARVALHO 2003: 22).

Através dos mecanismos da ironia e da paródia, neste *cronovalema* o autor satiriza a sobrançeria declaradamente assumida pelos humanos, que desrespeitam a biodiversidade e a destroem, levando o leitor a refletir sobre tal conduta, pela voz dos não humanos.

Conclusão

De entre os teóricos que postulam a correlação existente entre literatura e realidade, Linda Hutcheon (HUTCHEON 1989: 141) chama a atenção para o facto de a literatura, no seio de outras artes, se servir dos mecanismos da paródia e da ironia para comentar o “mundo”: a forma como é observado, questionado e apreendido. Na contemporaneidade, fala-se da verosimilhança de uma obra na medida em que ela tenta fazer-nos “crer que se submete ao real e não às suas próprias leis”, ou seja, que o verosímil é “a máscara com que se dissimulam as leis do texto, e que nos daria a impressão de uma relação com a realidade”, afiança Todorov (TODOROV 1979: 97-99).

À semelhança de vetustas narrações, que apontam para a dualidade relacional existente entre os humanos e os seres não humanos que abundam na Terra, também a literatura hodierna repercute essa focalização. De seres repugnantes a estranhas aparições, os répteis assumem, as mais das vezes, uma vertente alegórica ou simbólica.

No presente ensaio, aludimos a relatos sobre a aparição de criaturas assombrosas, onde se menciona que estas surgiam, frequentemente, em ambientes degradantes, não raro dominados pela adversidade, e antecipavam castigos ou, em alternância, exigiam uma mudança de atitude, por parte dos humanos. É o caso do basilisco. Na ficção narrativa homónima, como em “*Ignotus Deus*” ou “*Dies Irae*”, a irrupção do fantástico, que (pretensamente) ancora no universo factual que conhecemos, afasta-se dos parâmetros das leis empíricas do mundo real, o que inviabiliza a sua explicação. As estratégias de inclusão do fantástico utilizadas pelo autor implicam uma relação causa-efeito que advém da magia. Em “*O Basilisco*”, a natureza altera-se, os humanos apresentam uma grande lassitude e alguns bichos morrem; no conto “*Ignotus Deus*”, algumas dessas manifestações traduzem-se na ausência de paisagem, no surgimento de um nevoeiro opaco, ou no enigmático desaparecimento de frei Domingos; em “*Ignotus Deus*”, a coorte celeste surge personificada, instituindo-se a referência do irreferente; na história “*Dies Irae*”, um ser monstruoso posta-se, inexplicavelmente, na banheira do Teles e acaba por desaparecer misteriosamente.

Embrenhados nestes surtos prodigiosos, pudemos verificar, com surpresa, que, após a estranheza que inicialmente as aparições destes animais fabulosos reptílicos ou as situações anómalas acarretam, os humanos relegam tal excepcionalidade, trivializando-a ou silenciando-a. As personagens encaram as situações como contratempos normalíssimos, convivendo (quase) em harmonia com elas. No caso de *O Livro Grande de Tebas, Navio e Mariana*, os répteis fazem parte da cadeia alimentar dos habitantes de Lisbela, seres com hábitos e aptidões próximos dos dos bichos, igualmente deserdados da linguagem verbal.

Pudemos ainda constatar que Mário de Carvalho se serve de expressões latinas retiradas da *Bíblia*, como “*Dies Irae*” ou “*Ignotus Deus*”, para antecipar e reforçar o paradigma irónico que lhes subjaz, utilizando-as de forma paródica, desafiando a estrutura mental que reproduz determinados códigos, a matriz que as incorpora. Em “*Ignotus Deus*”, o escritor subverte e desconstrói o universo divino idealizado no imaginário cristão ocidental, dessacralizando as figuras celestes, pelo pendor descritivo que delas se realiza. E, numa espécie de clímax trágico que envolve, eufemisticamente – melhor: disfemisticamente – a partida de Frei Abel, para aturdimento da personagem – e espanto do leitor – o ser mais elevado daquela coorte revela-se, afinal, um ser demoníaco. Na esteira dos preceitos caucionados por Jaime Alazraki (ALAZRAKI 2001) no que à inclusão do fantástico nas narrativas contemporâneas respeita, Maria João Simões (SIMÕES 2005: 584) alerta para a evidente provocação endereçada ao recetor do enunciado. Na literatura coeva os factos narrados não inquietam nem apavoram o leitor, como sucede na tradição novecentista, mas geram em si uma perplexidade que deriva da subversão “do comumente aceite, conduzindo o leitor para uma leitura metafórica.”

O retrato do camaleão abrange uma simbologia de ordem cósmica. Muitas lendas ou mitos apresentam-no como um réptil que assume, em termos alegóricos, uma bipolaridade que o categoriza como um ser diurno ou noturno, expressando fracassos ou poderes: em *Fabulário*, evidencia uma perspetiva simbólica de ordem ética e psicológica, assumindo a verdade do que lhe convém.

Para além desta configuração, os répteis que pululam as obras de Mário de Carvalho surgem como elemento integrante do quotidiano rural ou citadino. Servem, igualmente, de pretexto para se proceder a críticas acerbas ao comportamento

desviantes e sobranceiros dos humanos, desrespeitadores do meio ambiente e indiferentes aos estragos que produzem nos ecossistemas. Provam-no a lástima pungente do melro e do mocho que ocupam a oliveira do coronel Bernardes.

Pelo exposto, facilmente descortinamos que a literatura, em geral, e os textos que trouxemos à colação, em particular, surgem como veículos de transmissão de valores que possibilitam uma reflexão sobre a preservação do património ambiental. É apanágio da escrita do autor em foco a utilização da ironia como um mecanismo discursivo que procura desconcertar o leitor, levando-o, no caso concreto, a refletir sobre alguns problemas que assolam o ambiente. O abandono das tartarugas demonstra grande inconsciência, por parte dos humanos, mas não menos grave se revela a compra destes bichos a um preço exorbitante, o que surge plasmado com grande engenho e astúcia no *incipit* do cronovelema *A Arte de Morrer Longe*. Sob o signo da ironia, Mário de Carvalho remete para a questão filosófica que implica a responsabilidade moral dos humanos relativamente a todas as criaturas sencientes que habitam a Terra. A posição hierarquicamente superior dos humanos não os autoriza a uma total liberdade de atuação para com os outros seres (FEIJÓ 2005), no entanto, como testemunha Christopher Manes (*apud* RAGLON 2009: 66), o ser humano é, *ipso facto*, o elemento mais letal para a natureza. Dizem-no o melro e o mocho de *Fantasia Para Dois Coronéis* e *Uma Piscina*, e dizem-no os próprios humanos, repassados de ideias e sentimentos antagónicos: “Devemos temer é os homens” (CARVALHO 2003: 211).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAZRAKI, Jaime (2001). “Qué es lo neofantástico?”. In Roas, David (comp.) *Teorías de lo fantástico* (265-282). Madrid: Arco Libros.

BAILLY, Anatole (1989 [1950]). *Dictionnaire Grec-Français*. Édition 41. Paris: Librairie Hachette.

BAKHTIN, Mikhaïl (2003 [1983]). *Estética de la creación verbal*. México: Edición Siglo Veintiuno Editores [Versión española de Tatiana Bubnova].

BARBÉRIS, Pierre (1991). *Prélude à l’utopie*. Paris: PUF-Écriture.

BERNÁLDEZ, Fernando González (1981). *Ecología y paisaje*. Madrid: H. Blume.

BOAISTUAU, Pierre (2010). *Histoires prodigieuses (édition de 1561)*, texte établi par Stephen Bamforth et annoté par Jean Céard, Genève: Droz («Textes Littéraires Français»). Web. Consultado em <http://crm.revues.org/12303>, a 03.01.2021.

BOOTH, Wayne (1974). *A Rhetoric of Irony*. Chicago & London: University of Chicago Press.

CARVALHO, Mário de (1996 [1982]). *O Livro Grande de Tebas, Navio e Mariana*. Lisboa: Editorial Caminho.

CARVALHO, Mário de CARVALHO (1986). *Contos Soltos*. Lisboa: Quatro Elementos Editores.

CARVALHO, Mário de (1998 [1984]). *Fabulário*, 2ª edição, Lisboa: Editorial Caminho.

CARVALHO, Mário de (2009 [1992]). “*Ignotus Deus*”. In *A Inaudita Guerra da Avenida Gago Coutinho* BIS. Leya S.A., 15-21.

CARVALHO, Mário de (2009 [1992]). “*Dies Irae*”. In *A Inaudita Guerra da Avenida Gago Coutinho* BIS. Leya S.A., 35-47.

CARVALHO, Mário de (2003). *Fantasia para dois Coronéis e uma Piscina*. Lisboa: Editorial Caminho.

CARVALHO, Mário de (2010). *A Arte de Morrer Longe*. Lisboa: Editorial Caminho.

CHEVALIER, Jean, e GHEERBRANT, Alain (s/d.). *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Teorema [Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra].

CICERO. *De senectute. De amicitia. De divination* (1927). With an English Translation by W. A. Falloner. William Heinemann Ltd.

CONSTÂNCIO, Natália (2008). *B.I. dos bichos em Mário de Carvalho* Lisboa: Apenas Livros.

CONSTÂNCIO, Natália (2011) “*Humanos, Animais e Seus Iguais: Epítome de uma Morte Anunciada, em Mário de Carvalho.*” In Ana Isabel Queiroz e Inês de Ornellas Castro (coord.s), *Falas da Terra no Seculo XXI. What do we see green?* (163-187). Lisboa: Esfera do Caos Editores.

CONSTÂNCIO, Natália (2017). *A Ironia e a Paródia como Mecanismos de Subversão na Obra de Mário de Carvalho*. E-book. Coolbooks (Porto Editora): outubro.

COSTA, Palmira Fontes da (2010). ‘Livros sobre monstros e prodígios’. In Cardoso, Adelino, Oliveira, António Braz de & Marques, Manuel Silvério (coord.) *Arte médica e imagem do corpo: de Hipócrates ao final do século xviii*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. 63-78. Consultado em <http://www.fctsh.unl.pt/chc/pdfs/nature3.pdf>, a 09.08.2016.

DIONÍSIO, Sant’anna (2014 [1924]). *Guia de Portugal I. Generalidades. Lisboa e Arredores*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DOLEŽEL, Lubomír (1990). *A Poética Ocidental. Tradição e Inovação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [Trad. de Viviana de Campos Figueiredo].

DURAND, Gilbert (1989). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. Lisboa: Editorial Presença [Tradução de Hélder Godinho].

ECO, Umberto (1991). *Porquê “O Nome da Rosa”*. 2a Edição, Lisboa: Difel [Trad. de Maria Luísa Rodrigues de Freitas].

FEIJÓ, Anamaria (2005). *Utilização de Animais na Investigação e Docência. Uma reflexão ética*. São Paulo: EDIPUCRS.

FRIEDBERG, Claudine (1997). ‘Diversité, ordre et unité du vivant dans les savoirs populaires’, *Natures Sciences Sociétés*, Elsevier. 5 (1), 5-17.

FURTADO, Filipe (1980). *A construção do fantástico na narrativa*. Lisboa: Livros Horizonte.

GARCÍA, Flavio (2010). “Novos sólitos passeios pelos insólitos bosques da narrativa curta de Mário de Carvalho: uma leitura crítico-interpretativa de “o basilisco”, ser imaginário”. In *Anais do XXII Congresso Internacional da ABRAPLIP*. ISBN: 978-85-60667-69-7, 450-461.

GOMES, Luísa Costa (s/d). Entrevista a Mário de Carvalho. “Liberdades da Crónica.” *Homem Magazine. It’s Time To Change* #250+1 (Publicação de Inverno), 45-51.

GOULART, Ana (2010). Mário de Carvalho, escritor: “Há interesses que configuram o que de pior Portugal tem”. *Revista Seara Nova*, nº 1712. Publicado em “Cultura”. *Web*. Consultado em www.searanova.publ.pt/pt/1712/cultura/159, a 11.12.2020.

GRAFTON, Anthony, MOST Glenn W., SETTIS Salvatore (2010). *The Classical Tradition*. Vol. 21. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

HAMON, Philippe (1996). *L'Ironie Littéraire. Essais sur les formes de l'écriture oblique*. Paris: Hachette.

HUME, Kathryn (1984). *Fantasy and Mimesis. Responses to Reality in Western Literature*. Routledge: New York and London: Methuen.

HUTCHEON, Linda (1989 [1985]). *Uma teoria da paródia: ensinamentos das formas de arte do século XX*. Lisboa: Edições 70 [Trad. de Teresa Louro Pérez].

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1980). “L’ironie comme trope.” In *Poétique* 41: 108-127.

PORTO, Paulo Cunha (1997). "Ein interview mit Mário de Carvalho / Uma entrevista com Mário de Carvalho". In CARVALHO, Mário de. *Der ungläubliche Krieg in der Avenida Gago Coutinho/ A Inaudita Guerra da Avenida Gago Coutinho* [edição bilingue]. Frankfurt am Main: Verlag Teo Ferrer de Mesquita. pp. 28-93.

RAGLON, Rebecca (2009). “The Post Natural Wilderness & Its Writers”. *Journal of Eco-Criticism*, January 1 (1), 60-66.

RAMOS, Manuel João (1977). “O Pensamento Sizígio: Confronto, Combinação e Transformação nos Bestiários Medievais”. *Etnográfica*, 1 (1), 97-112.

SAMPAIO, Ernesto (1988). Entrevista a Mário de Carvalho. “A Transfiguração da Realidade.” *Diário de Notícias*, 11 de fevereiro, 3.

SIMÕES, Maria João (2005). “Coalescência fantástico/ real em Mia Couto e Mário de Carvalho”, In Pires Laranjeira, Maria João Simões e Lola Geraldés Xavier (org.). *Cinco povos, cinco nações* (581-589). Coimbra: Novo Imbondeiro. Web. Consultado em <http://hdl.handle.net/10316/23375>, a 09.08.2020.

TODOROV, Tzvetan (1979). *Poética da Prosa*. Lisboa: Edições 70 [Trad. de Maria de Santa Cruz].

TODOROV, Tzvetan (2006). *Introducción a la literatura fantástica*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós [Tradução de Elvio Gandolfo].

WALTON, Kendall L. (1990). *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press.

**AS COBRAS NO MUNDO, O MUNDO DAS COBRAS:
NARRATIVAS DE TEMOR E REVERÊNCIA EM TIMOR-
-LESTE E UM EVENTO ETNOGRÁFICO
THE SNAKES IN THE WORLD, THE WORLD OF SNAKES:
NARRATIVES OF FEAR AND REVERENCE IN EAST
TIMOR AND AN ETHNOGRAPHIC EVENT**

Lúcio Sousa

Universidade Aberta

IELT / NOVA FCSH

ORCID: 0000-0002-8619-8673

Resumo: Este texto analisa a representação e narrativas sobre as cobras em Timor-Leste, procurando descrever os sentimentos ambivalentes, o temor e a reverência, associados à sua presença e interação com os humanos, vivos e antepassados.

Palavras-chave: Cobras, temor, reverência, narrativas, rituais.

Abstract: This text analyses the representation and narratives about snakes in Timor-Leste, seeking to describe the ambivalent feelings, fear and reverence, associated with their presence and interaction with humans, living and ancestors.

Keywords: Snakes, awe, reverence, narratives, rituals

As cobras³, os indícios e os presságios

Em 2005, no primeiro dia da minha estadia de um ano em Tapo, aldeia localizada nas montanhas do distrito de Bobonaro (Timor-Leste) onde desenvolvi o meu trabalho de campo para doutoramento, surgiu, ao anoitecer, uma cobra na janela do meu quarto⁴. A janela estava aberta e ela deambulava calmamente entre o peitoril e

³ No texto o termo *cobras* será usado de forma sinónima ao de *serpentes*.

⁴ Este texto foi elaborado com base em revisão de literatura e trabalho etnográfico desenvolvido em Timor-Leste para a minha tese de doutoramento (efetuada com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e bolsa de doutoramento da Fundação Oriente); e pesquisa no

as persianas de vidro. Fui chamar os meus anfitriões, mas quando chegámos ela tinha desaparecido. Anoitecia, ainda procurámos no quintal em frente, mas não a descobrimos. Disseram-me então que a presença da cobra era um bom sinal pois ela era a guardiã da nascente sagrada que se encontrava a montante da casa, a uns cem metros, e tinha vindo saudar-me na primeira noite da minha estadia de um ano na aldeia.

Apesar do meu receio, deparei-me ao longo daquele ano com outras cobras mas nunca consegui ver a famosa *foho rai*, em tetum, cobra-terra, ou *zi masak*, em bunak⁵, que significa cobra enorme (a serpente-pítton - *Python reticulatus*), que me diziam existir nas florestas, a montante, no topo da montanha Datoi. Naquela aldeia as cobras fazem parte do imaginário local, podendo revelar indícios de bons ou maus augúrios. O meu anfitrião contou-me um episódio em que participara no período de guerrilha contra as tropas indonésias, no qual a coluna que integrava, que se dirigia para um assalto, se deteve quando uma cobra cruzou o caminho que seguiam. Os responsáveis resolveram interromper a missão pois o incidente foi considerado um mau sinal.

Alguns guerrilheiros das FALINTIL usaram o nome da grande cobra como o seu, de guerra, como é exemplo o comandante *L Foho rai boot (L7)*⁶ ou, na resistência clandestina, o caso de Aleixo da Silva Gama, conhecido por *Cobra*⁷. Fátima Guterres (GUTERRES 2014: 263), rememorando o tempo de resistência, narra uma outra experiência ao chegarem a um local denominado “*We labak*, sítio do ninho das jiboias”:

espólio de Ruy Cinatti na Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica de Lisboa e no Museu Nacional de Etnologia, instituições às quais agradeço toda a ajuda prestada. Este trabalho de arquivo foi efetuado no âmbito do Projeto Ruy Cinatti, etnógrafo e poeta, apoiado pela Fundação Calouste Gulbenkian (P^o 222465).

⁵ Os Bunak são um grupo etnolinguístico que habita a região fronteiriça central de Timor-Leste e Timor Ocidental, Indonésia. Estima-se que haja 80.000 falantes de Bunak (SCHAPPER, 2011:163).

⁶ (1983), Sem Título, Fundação Mário Soares / Arquivo da Resistência Timorense – AMRT. <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09526.002.094>
Consultado a 12.04.2022

⁷ (s.d.), "Aleixo da Silva Gama (Cobra), Resistência Juvenil ouvindo uma gravação, em Dili", Fundação Mário Soares / Arquivo da Resistência Timorense – TAPOL. <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05733.012.085>
Consultado a 12.04.2022

Atravessámos um matagal de espinhos que crescia sob o terreno lodoso, mesmo assim, resolvemos estacionar, estávamos perturbados, as folhas secas rangiam e os pequenos ramos partiam-se com o fraco sopro produzido pelo vento e, de vez em quando, ouviam-se gritos alarmantes das pessoas, por causa das *fohorai* que deslizavam de um lado para o outro ou se escondiam debaixo das esteiras e dos sacos.

Três meses após a minha chegada outro episódio viria a chamar a atenção para as cobras no mundo, e permitiu antever o mundo das cobras. Ao final da tarde estava a trabalhar no meu quarto quando ouço os gritos aflitivos da filha mais velha dos meus anfitriões, a alguns metros da casa. Tinha sido mordida por uma cobra venenosa. O seu irmão mais novo foi em seu socorro e matou a cobra. Passadas uma hora ambas as pernas da jovem ficaram inchadíssimas e ela permaneceu prostrada na cama durante alguns dias. Ouvi então, no meio do alvoroço, os primeiros lamentos: não se deveria ter morto a cobra. Este ato poderia desencadear o infortúnio para os membros da casa. Voltaremos a este episódio. Para já vamos explorar as representações da cobra em vários contextos para compreender as razões dos bons e maus presságios com elas relacionados.

Representações contemporâneas

Em novembro de 2010, o então Primeiro-Ministro Xanana Gusmão lançou os novos modelos de selos para Timor-Leste. A coleção compunha-se de seis selos postais: dois de um dólar (um com a Serpente Cor de Bronze (*Dendrelaphis inornatus timorensis*) e outro com o Crocodilo de Água Salgada), dois de 75 cêntimos (um com a Vipérida da Ilha (*Cryptelytrops insularis*) e outro com o Monitor de Timor (*Varanus timorensis*)) e dois de 50 cêntimos (um com a Rã de Timor (*Limnonectes timorensis*) e outro com a Tartaruga de Timor *Chelodina timorensis*)) (Figura 1)⁸. Entre os diversos selos destacam-se o da Serpente-Cor-de-Bronze e o da Vipérida-da-Ilha, que assinalam o reconhecimento social da relevância destes seres na fauna local, objeto crescente de pesquisa, como revela,

⁸ Fonte: <http://timor-leste.gov.tl/?p=4343>. Consultado a 12.04.2022

por exemplo, o estudo (KAISER, CARVALHO, CEBALLOS *et al.* 2011). Numa perspectiva literária, Luís Cardoso retrata o crescimento contemporâneo da cidade de Díli, capital de Timor-Leste “(...) como a jiboia depois de ter engolido um búfalo.” (CARDOSO 2002: 73).



Figura 1 - Coleção de selos comemorativos do 35º Aniversário da Proclamação da Independência de Timor-Leste em 2010 (Fonte: Sítio do Governo de Timor-Leste).

No plano mitológico vários animais estão associados aos mitos de origem de diversas comunidades etnolinguísticas. O mito do crocodilo que se transforma em ilha e do menino levado no seu dorso, o primeiro habitante da nova ilha, é o mais conhecido, elevado à categoria de fundador da nação (SOUSA, APOEMA & PAULINO 2020). A cobra não adquiriu o estatuto imagético e simbólico alcançado pelo sáurio, omnipresente na estatuária tradicional, no seu uso como recurso didático em manuais, na publicidade e na literatura. De facto, a cobra está, de uma forma geral, ausente visualmente do espaço público e literário.

Porém, a alusão à sua existência pode ser observada no debate e discurso político, como o termo *politika ulun samea*⁹, política de cabeça de cobra, associada a astúcia,

⁹ <https://gmntv.tl/politika/11/2017/fretilin-konsidera-formasaun-amp-laiha-baze-legal/>
Consultado a 12.04.2022

a sua equiparação à elocução feroz de um político ou quando se emprega a referência às mudas da pele da cobra para descrever as alianças políticas e as suas reviravoltas¹⁰. Num artigo sobre a participação dos religiosos na vida política, o Padre Martino Gusmão usa a frase “*Matenek hanesan samea*”, que traduz como “sede prudente como serpente”, uma alusão à delicada ação participativa de religiosos na vida pública¹¹. A cobra está também, claro, presente no discurso religioso e, em particular, na análise do seu papel como a desestabilizadora do paraíso e perda de Eva¹². Outra área em que há um uso metafórico do nome cobra é no contexto de anatomia reprodutiva. Os termos *Samean* (cobra) e *Samea ulun mean* (cobra de cabeça vermelha) são usados no discurso masculino como sinónimo de pênis (WALLACE *et al.* 2016: 51).

A cobra é usada ainda como alegoria para relatar a história recente de Timor-Leste. A *Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação* (CVAR) escolheu como título de um dos seus livros “*Snakes on the loose*”, cobras à solta. O livro é dedicado à história das violações dos direitos humanos ocorridas em Timor-Leste entre 1975 e 1999 (CVAR 2015) e recorre a estas para simbolizar a ocupação indonésia. O livro, ilustrado, didático, apresenta no final um resumo em três tempos: o da invasão, o da ocupação e o da partida. Assim, num primeiro momento, 1975, as tropas indonésias são equiparadas às cobras que entram na casa: Timor-Leste. Entram e mordem quem quer que esteja à porta. Na fase de ocupação do interior, entre 1978 e 1981, e as campanhas mortíferas realizadas, as tropas indonésias são como que uma cobra que faz o ninho na cozinha, já instalada na casa, e morde quem quer que passe. Por fim, em 1999, as cobras abandonam a casa, mas mordem todos

¹⁰ Exemplo da notícia sobre o impasse político vivido em Timor-Leste em fevereiro de 2020. Notícia da GMNTV de 14.02.2020: <https://gmntv.tl/politika/02/2020/hakotu-impase-politiku-pn-rekonese-pr-iha-ona-preferensia-hodi-solusiona/> Consultado a 12.04.2022

¹¹ Martino Gusmão. *Padre no política: bele ka labele?* Diariu Timor Post, 06.05.2020: <https://timorpost.com/opiniaun-padre-no-politica-bele-ka-labele/> Consultado a 12.04.2022

¹² Exemplo da notícia sobre a homilia do Bispo D. Virgílio, notícia de 8 de dezembro de 2020: <https://gmntv.tl/sosiedade/12/2020/dom-virgilio-dalabarak-ita-brani-kontra-lei-maibe-la-brani-rekonese-sala/> Consultado a 12.04.2022

os que se atravessassem à sua frente, uma alusão à ação das milícias pró-indonésias, apoiadas pelo exército indonésio. Para além das mortes, a presença da serpente foi marcada por detenções ilegais, violência sexual, deslocação forçada e violência económica e social (CVAR 2015: 64-68).

A imagem da cobra como uma invasora foi retomada num discurso recente do Chefe de Estado Maior, Major General Lere Anan Timur, ao arguir sobre a necessidade da proteção do mar de Timor e a necessidade de dotar as forças armadas de meios para assegurar a sua soberania. Ele retoma o exemplo da casa, dizendo que é necessário que a casa (o mar) seja habitada, caso contrário “(...) *samea ka samodok no fohorai bele tama fali uma laran*”¹³ – a cobra, a serpente ou a jibóia podem entrar de novo dentro de casa.

Em sentido contrário, uma reabilitação da imagem das cobras, da sua existência e a necessidade de as conhecer, na linha das pesquisas sobre a fauna timorense, pode ser antevista no seu uso didático. Dois exemplos deste processo, ambos de 2015, são o pequeno livro “*Há`u Leno Na*”, escrito por um coletivo de autores e ilustrado por David da Silva (SOARES *et al.* 2015) e o livro “*Samea*” – cobra, escrito por Kirsty Gusmão e ilustrado por Adelino Gama (GUSMÃO 2015). O primeiro livro apresenta a cobra entre os quatro animais, uma borboleta, um cão e um búfalo, que se reveem na água e que respondem à questão “O que estão a fazer”, retorquindo cada um deles: “*Há`u leno ha`u-nia na*”, eu estou a ver-me a mim própria, acrescido, no caso da cobra com “*kór-makerek ma ha`u nia*”, a minha cor é listrada. Por fim, é a água a responder e a mostrar a todos os animais a sua cor (SOARES *et al.* 2015: 5; 6). O livro de Kirsty Gusmão conta a história de Manuela, uma jovem que conhece os diversos tipos de cobras e que, ao contrário de outras pessoas, não tem medo destas. O seu interesse pelas cobras faz com que seja olhada na escola como “*bulak*”, doida. Só falava de cobras e aproveitava o seu tempo livre para as procurar. Quando a atividade era desenho ela só esboçava cobras. Todavia, tudo vai mudar quando, um dia, durante as aulas, se ouvem gritos de aflição vindos da casa de banho. Ali tinha aparecido uma cobra. Todos correram e viram, prostrada no chão, desmaiada, a

¹³ Notícia de 6.02.2019, “Lere: F-FDTL presiza Ró kontrola tasi Timor”: <https://gmnvtv.tl/en/justica-e-seguranca/02/2019/lere-f-fdtl-presiza-ro-kontrola-tasi-timor/> Consultado em 12.04.2022

diretora da escola e a cobra. Todos, adultos e crianças, estavam com medo de ir buscar a cobra, até que Manuela entrou, observou a cobra e colocou-a, com calma, num balde, levando-a de seguida para longe. Todos a felicitaram e disseram que ela era muito valente. A partir dessa altura, ninguém mais gozou com a jovem, e todos quiseram saber mais sobre as cobras, incluindo o professor¹⁴.

Representações ambíguas: o temor e o sagrado

Apesar da necessidade contemporânea de valorizar a cobra e reconhecer o seu papel, o temor que as cobras infundem manifesta-se em variadas circunstâncias. Osório de Castro, na sua obra *Flores de Coral* (1908) refere que as “pytons” não são objeto de veneração, mas são temidas (CASTRO 1908: 167). Este medo é, sobretudo, associado com as florestas: “(...) onde o cavalo trota horas e horas, onde ha serpentes e sombras que ferem como ventosas.” (METELLO 1923: 33). Na obra de Paulo Braga, reminiscência da sua estadia forçada em Timor, a presença da cobra, do seu rastejar, assobio, silvo ou sibilar é recorrente e, como ele declara, torna-se uma “obsessão” (BRAGA s.d.: 25). A descrição mais intensa a este respeito é a que narra a passagem pela “selva”:

Pensa-se em todo o instante nas cobras, nos repteis viscosos. Verde, presa nos ramos, a cobra espera-nos. Ao passarmos por debaixo da mais inofensiva árvore, qualquer coisa, que julgaríamos um ramo, pode distender-se e morder-nos. Preta, confundindo-se com as ervas secas, ela dorme ao sol. Pisamo-la, ergue-se na vertical e morde-nos. Outras enroscadas e saltarão (...) Há ainda as jiboias.” (BRAGA, s.d.: 25).

Este risco de mordedura é também mencionado por José Martinho:

¹⁴ Um exemplo extremo deste destemor é o da reportagem “Timorense vive com jibóia no quarto”, da LUSA, datada de 8.06.2010, e que narra a história de um jovem estudante em Díli que recolheu no seu quarto uma jibóia, que trata, perante o temor e admiração dos seus vizinhos. Todavia, entre as razões que alega para não a abandonar, está o receio de que algo possa ocorrer de mal consigo:

<http://videos.sapo.pt/hkZsW9jmKJd2OoIzgirp>

Consultado em 12.04.2022

A cobra verde (*samódo*) vive no capim; aparece ao anoitecer, junto dos caminhos, onde os indígenas, não poucas vezes, são vítimas das suas mordeduras. A cobra preta (*samêa*), de grande volume, alimenta-se de pequenos veados, leitões, galinhas, etc. (MARTINHO 1943: 127)

Ruy Cinatti faz uma descrição similar, embora menos aterradora. Numa carta a um amigo na qual se refere às cobras como “mambas ancestrais”, afirma:

Aqui há enormes, reluzentes, quase sempre enroscadas nos ramos brenhosos da floresta, - cerca de 8 a 10 m. de coleio e uma aparência nada atrativa. Dão pelo nome de *Python reticulatus*, as quais, como poderás confirmar, são das maiores do mundo. A par delas existem as cobras verdes (*Trimesurus sp.*), “uma coisinha” com meio metro que, quando morde, envenena e outras, inofensivas, do tipo “rateira”. Parece, - oxalá a suposição seja permanente – que entre mim e as cobras há um entendimento tácito: nunca nos encontramos, não obstante, a imprudência com que eu me meto nos sítios do seu poiso, - sítios húmidos, viscosos, sombreados, ou então terra seca, pedregosa, com luras, - depende da espécie. (BJPII, IV.2/05 caixa 48).

O temor tem uma dimensão de reverência a certas cobras dada a sua vertente esotérica, a sua dimensão sagrada, a *lulik*, sinónimo de sagrado, interdito. Ruy Cinatti (CINATTI 1996: 100), na sua experiência e conhecimento etnográfico, desvenda em vários dos seus textos poéticos este domínio onde o respeito se mistura com devoção:

Foi um momento sagrado
de exaltação e de medo.
julguei ver ...vi ao vivo
o dorso de uma serpente
mosqueado de oiro inciso,
cabeça erguida a montante,
caminho de uma nascente.

De facto, a cobra tem um papel como antepassado interlocutor com os humanos e com a natureza, é parte dos mitos de origem e encarna a divindade. Segundo Ruy Cinatti (CINATTI 1987:145), a inserção da cobra num “panteão” de divindades adquire um “sentido religioso mais profundo (...) a expressão oculta de *Maromak*, a

divindade suprema associada ao Sol, o seu oposto no dualismo simbólico que a concretiza”. Para o autor o domínio da cobra “(...) é a terra, mais propriamente o mundo inferior, subterrâneo (...)” (CINATTI 1987: 145). Ainda que associada à terra, a sua dimensão lunar, e origem num relâmpago que fere a terra, é referida por Cinatti (CINATTI 1996: 149). Numa expressão poética, que liga o *habitat* humano e o da cobra, Cinatti refere (CINATTI 1970: 47):

Casa dos mortos, casa do sagrado
Terror que atrai-repele,
Afunda o sentir dos homens
fundo, onde a serpente é o altar da terra¹⁵.

Retomando Osório de Castro, o autor relata que, em Lautem, no Leste da ilha, são adoradas umas pequenas cobras escuras, a que chama “*Rai-náin*” (CASTRO 1908: 167), que pode ser traduzido por “senhor da terra”. Por seu turno, Menezes afirma que as jiboias eram equiparadas, igualmente no Leste, a “*Bé-nain*”, “senhor da água/nascente” (MENEZES 2006: 95). O autor reporta que, nos 20 concelhos em que trabalhara, havia uma crença generalizada de que “matando uma cobra verde, enguia ou jiboia, junto a uma fonte, a água secava, por esses répteis serem donos da água” (MENEZES 2006: 95).

A conexão da cobra (ou enguia) com a água e a terra está também visível na interpretação do “*baur*”, o arco-íris. Segundo Fidalgo Castro (CASTRO 2012: 4), considera-se que, se uma das pontas do arco-íris toca em água, numa ribeira, por exemplo, ali se encontrará uma enguia. Caso contacte com a terra deparar-se-á com uma cobra. Em ambos os casos, estes são considerados senhores desse local e não podem ser molestados pois são considerados *lulik*.

A cobra tem, no entanto, uma capacidade de metamorfose que a leva a aproximar-se dos humanos e a interagir com estes. No poema de Ruy Cinatti, “*Rimance de Irabere*” (CINATTI 1996: 96-97), demasiado extenso para ser

¹⁵ A obra poética de Ruy Cinatti sobre Timor tem várias referências à cobra/serpente, nomeadamente em (CINATTI 1970: 47, 75, 86) e (CINATTI 1996: p.29, 73, 87, 97-98, 100-101, 142). A edição original da última é de 1974.

reproduzido integralmente, é referida uma nascente protegida por uma mulher-serpente:

mito dador de vida
veículo de uma mulher
conformada a uma serpente
amiga de comer homens (...)

Em estudos etnográficos mais recentes, esta noção de senhor/a da terra permanece. Andrew McWilliam (MCWILLIAM 2011:70) menciona a presença espiritual do “Senhor da terra”, manifestada de várias formas, entre as quais as pitons e outras cobras, nomeadamente as míticas *aka*, que podem aparecer como parte-humano-parte-cobra. Por sua vez, A. Molnar, no seu estudo sobre as origens de *Atsabe* menciona uma das versões, na qual o herói possui três objetos sagrados: “*the tablet, a rattan staff that could change into a snake and a special weapon—a gun from which lightning emitted*” (MOLNAR 2011: 98). É de assinalar a associação do bastão, a rota, elemento honorífico e símbolo de poder concedido a régulos, com uma cobra, numa apropriação simbólica de exercício de ordem e respeito.

Esta transmutação não se restringe à forma humana. Elisabeth Traube (TRAUBE 2011: 126) referencia uma narrativa sobre a deslocação forçada de Hohul, uma aldeia tradicional, localizada numa montanha, para um local a jusante, na planície¹⁶. A mudança obrigou ao corte de uma árvore que seria transformada em poste para colocar a bandeira na nova localidade. Todavia, uma vez colocada no novo local, a árvore – poste - transformou-se em cobra, e retornou à aldeia de origem, lugar onde reganhou a forma de árvore. O mastro da bandeira regressa ao local onde se localiza a verdadeira autoridade, as suas raízes verdadeiras. Esta transformação em árvore também se observa no mito de *Sé-mea*, relatado por Jorge Barros Duarte. No mito, *Sé-mea* procura a fertilidade e é apanhado por uma cobra, disfarçada de árvore, que lhe exige que entregue a sua mulher para o libertar. *Sé-mea* irá pedir ajuda a um

¹⁶ A mudança de certas povoações, tradicionalmente localizadas no topo de montanhas, tem uma tradição do tempo colonial português, com continuidade durante a ocupação Indonésia, sendo alegadas razões sanitárias, mas que são, sobretudo, medidas de cariz securitário.

caranguejo que derrotará a cobra. Do seu corpo esquartejado nascerá um acadiro, de cuja bebida *Sé-mea* irá obter a fertilidade (DUARTE 1984: 213-214).

Outro exemplo desta dimensão *lulik* é destacada por King, que relata o caso em que a cobra assume a forma humana e mantém relações sexuais com mulheres, justificando para a existência de pessoas com cabelos ruivos, característicos de uma determinada região. Como refere a autora, a crença existia mesmo entre pessoas convertidas ao cristianismo (KING 1963:150).

A sua dimensão venerável está, como referido, associada à ideia de que a cobra participa na origem de alguns grupos etnolinguísticos ou de comunidades específicas (CINATTI 1987, ALMEIDA 1984, PASCOAL 1967, BARBOSA 2014). Um exemplo destas narrativas de origem é dado por António de Almeida (ALMEIDA 1984, 588-589), que relata um mito escutado dos “velhos” ou “avós” de Laleia, no qual um seu “longínquo antepassado, sob a forma de cobra” partiu de Manufahi, na costa sul, para Manatuto, na costa norte, até chegar à “pedra Laleia” considerada *lulik*, sagrada. Daqui seguiu até Baucau, fixando-se no monte Quelicái. Neste local chega, entretanto, outra cobra procedente da montanha de Matebian. Ambas se transformaram em pessoas, homem e mulher, e tiveram sete filhos. Próximo de onde habitavam, uma porca teve igualmente sete filhos. Volvido algum tempo a cobra - mulher, foi dar comida aos porcos varões e ao seu marido e perante a insistência dos filhos em saber onde estava a sua cobra-homem, levou-os a uma cova onde aquele se encontrava. Este ordenou que os filhos o matassem, sepultassem e desenterrassem seis dias depois. Os filhos assim o fizeram e a mãe transformou-se de imediato em mulher. Quando foram desenterrar a sua cobra-pai, encontraram joias variadas, que recolheram e, acompanhadas pela mãe, voltaram a Baucau, onde se separaram em três grupos, que se dispersaram e são os antepassados dos Fatalukos, Nái Dâmos e Na-Ines, os Makasai e os Uái Má`as.

Ezequiel Pascoal apresenta a cobra em diversos contextos, desde a cobra verde, guardiã do acesso à casa sagrada (PASCOAL 1967:63), àquela que se enrola a um cordão que, levado por um milhafre, a leva consigo à lua, de onde cai, não como cobra, mas como uma lua de ouro (PASCOAL 1967:118). Há ainda a *Samodo*, a cobra verde venenosa. Nascida de uma mulher, Cassa-Léqui, que ainda a pondera matar, acaba por a proteger e criar como filho. *Samodo* viria a transformar-se num

esbelto rapaz que traz riquezas e que se casa com a última das sete irmãs que aceitou casar-se com ele ainda enquanto cobra (PASCOAL 1967: 273-275). Há ainda a história do gigante que se transforma em cobra e é morto pela sua mulher (PASCOAL 1967: 199), ou *Bau Meta*, o vagabundo que se casa com uma rapariga depois de interpelado por duas jiboias, os pais da rapariga (PASCOAL 1967: 235-237). Ou a jiboia de quatro patas com cabeça humana, que fala e que pretende devorar crianças, para ser iludida por milhafres que a levam a fugir até alcançar a fonte de *Bé-Dois* (PASCOAL 1967: 248-250).

Vitor Barbosa (BARBOSA 2014) efetua uma revisão da cobra ou serpente nos mitos com base no acervo documental, mas também apresenta outras veiculadas contemporaneamente, como o caso da Lenda do Homem-Cobra, recolhida por si na região de Viqueque: um jovem que pede em casamento a filha do velho Leki e que acaba casado com a mais nova das filhas, vindo a assumir um papel de relevo na comunidade, pela sua sabedoria, transmitindo essa função à sua descendência.

Uma narrativa obtida recentemente (CAVALCANTE & CUNHA, 2018: 47-50), reporta a lenda da origem da aldeia Loirubi e Lakurubi, recolhida junto do *lia na`in* Januário da Costa, de 96 anos, no suco de Wai-laha, Venilale, na região de Baucau. Nesta lenda, o aumento de população da localidade levou a que fosse ponderada a possibilidade de se fazer a secagem de um lago para a expansão do território. Para o fazer surge a ideia de “quebrar uma montanha” para que as águas escoassem para o *tasi fetu*¹⁷. Para o fazerem os antepassados foram pedir ajuda às populações de *tasi mane*. Aqui, os dois anciãos, sob a forma de jiboias, encontram a ajuda de dois crocodilos fêmeas, que se dispõem a ajudar, contanto algo lhes fosse oferecido. A dádiva foi o corpo dos dois anciãos. No regresso todos adquirem a sua forma humana. Uma vez no local, as mulheres–crocodilos realizaram um ritual do qual surgiu um relâmpago que, após sete repetições, abriu a montanha e levou a água a correr para o *tasi-feto*, durante sete dias e sete noites, até secar o lago. Os anciãos, jiboias, e as mulheres–crocodilos, casaram. Só um dos casais teve filhos, e são os seus descendentes que habitam hoje as duas povoações. É interessante comentar o

¹⁷ *Tasi-feto* significa mar-mulher, é o mar a norte da ilha de Timor. A sul situa-se o *tasi-mane*, o mar-homem.

facto de as jiboias serem associadas à montanha, e os crocodilos-fêmeas ao litoral, ao mar.

Para além das narrativas orais, a cobra faz também parte do acervo das danças tradicionais, como é o caso da dança da cobra, filmada em 1953 em Laclubar pela Missão Antropológica de Timor, liderada por António de Almeida¹⁸, e que continuam a fazer parte das coreografias apresentadas contemporaneamente nas festas e cerimónias¹⁹. Nesta dança, oito mulheres e dois homens dançam até à morte simbólica da cobra. Esta é, como refere SOUSA (2018: 77-78), uma das danças mais recriadas em eventos públicos e políticos. Uma descrição desta dança, no Suai, é feita por CINATTI, ALMEIDA & MENDES (1987: 42):

Estrugem os tambores e gongs para a famosa dança da cobra do Suai, revolteiam as dançarinas agrupadas em fila, duas a duas, coleantes, tangendo os leves tamborins suspensos do ombro, dirigidas por um bailarino de braços abertos empunhando um lenço branco numa mão e uma catana na outra, marcando os movimentos e direcção pelo batimento e pequenos passos dos pés e artelhos cobertos de chocalhos.

Outro contexto onde a figura da cobra assoma é nas casas sagradas timorenses, representativas de uma linhagem, mas igualmente de uma determinada autoridade na estrutura sociopolítica tradicional (SOUSA, 2008; 2010b). Em 1908, Osório de Castro faz a alusão a um caso (CASTRO 1908: 163-164):

O sr. Governador mostrou-me um debuxo que tirou do singular *Uma-Lúllic* do régulo de Laga (...) Sobre esteios, sustentando a meio uma plataforma em madeira, aberta, assenta um andar coberto de um alto tecto (...) Por uma escada móvel se sobe á porta, lavrada de ornatos, com a figura de um tòké numa das meias portas, de uma cobra na outra.

¹⁸ <https://audiovisualarchives.org/post/102371849858/dan%C3%A7a-da-cobra-em-laclubar-timor-realiza%C3%A7%C3%A3o>

Consultado a 12.04.2022

¹⁹ Jornal da Lusofonia (2018). ‘Timor celebra 16 anos sobre a restauração da independência. Jornal da Lusofonia’, 20.05.2018.

Cinatti, Almeida e Mendes também constataam a sua representação nas casas da região de Lautem (CINATTI, ALMEIDA & MENDES 1987: 146). No lado oposto, na região fronteira de Bobonaro, o mesmo ocorre em algumas situações. Nos seus apontamentos de 1962²⁰, ano em que se encontrava em Timor para efetuar trabalho de campo para a sua tese em antropologia, Ruy Cinatti escreve a 23.02.1962:

os *buna* da montanha não tem animal sagrado embora quando vão para a planície respeitem o crocodilo: *bei*.

No entanto, se a piton aparece nas hortas é venerada por ser protectora dos produtos da terra.

Neste mesmo caderno há dois apontamentos interessantes: a referência à *zi massa* e à *lôa*, nomes em bunak da piton e a segunda a cobra-verde, venenosa. Cinatti retrata de seguida a parede frontal de uma casa sagrada registando a presença de duas cobras, uma identificada como cobra chefe: *zi dato*; e outra como cobra soldado”, *zi mila*, o que nos remete para o valor defensivo, mencionado anteriormente por Pascoal (PASCOAL 1967: 63). A palavra *Dato* corresponde de facto ao “chefe”, mas também a um título de cariz nobiliárquico. Por sua vez “*mila*” tem também a aceção de povo. Se esta relação hierárquica retrata simbolicamente uma estratificação social, ela pode ser igualmente uma alusão a uma outra realidade: o mundo das cobras.

O mundo das cobras, narrativas e práticas rituais

Em Timor-Leste, a mordedura de algumas cobras pode ser fatal nas crianças. Nos jovens e adultos há a ideia de que tal não acontece, embora se reconheça que tem efeitos dolorosos. Na altura em que fiz o meu trabalho de campo, a maioria das casas da aldeia onde vivi tinha os telhados cobertos com *dut* – capim, quer nas casas sagradas quer nas casas comuns. Os meus interlocutores diziam com jocosidade que nestas casas as cobras podiam entrar e sair, ao contrário do que acontecia nas de

²⁰ Espólio de Ruy Cinatti no Museu Nacional de Etnologia. Doc. 195 cx.21.

tijolo com telhado de zinco. Assim, podiam apanhar ratos (que ameaçam as colheitas ali armazenadas) e abandonariam depois o espaço. Uma situação que parece refletir um equilíbrio que harmonizava a convivência entre os seres humanos e as cobras.

Todavia, nem sempre é assim, e para o ilustrar, retornamos ao fim de tarde de outubro em que a filha mais velha dos meus anfitriões foi mordida. Acudindo aos seus gritos de aflição, o seu irmão mais novo matou a cobra de imediato e, pouco depois, queimou-a frente à casa. A jovem tinha chegado nesse mesmo dia de Maliana, onde estudava. Uma coincidência, ou talvez não, como alguém comentou. Durante cerca de uma semana ela ficou na cama, recuperando, com as pernas muito inchadas, com visitas de médicos tradicionais e responsáveis da sua casa sagrada, e da sua casa aliada, para procederem a atos de cura ou a recitação de preces.

Na sequência do sucedido a situação foi entendida como, por um lado, a revelação de que algo não estaria bem com a jovem e, por outro, que a morte da cobra faria recair sobre os membros da família uma ameaça.

As circunstâncias que envolviam a vinda da jovem foram então reveladas. Ela estava grávida. A sua relação com um jovem natural da aldeia, que estudava também em Maliana, foi firmada pouco meses depois por um casamento tradicional, com a presença dos responsáveis das Casas sagradas de ambos. Em março de 2006 foi realizada, na casa dos pais da jovem, onde ela e o marido habitavam, uma outra cerimónia: *bai balas*, um ritual através do qual se procura preservar e receber o bem, assegurando a manutenção da saúde dos membros da casa e, entre estes, a jovem.

Em abril a jovem deu à luz um rapaz. O seu parto decorreu no *dapur*, a cozinha, que nas casas de tijolo comuns se localiza, por norma, na retaguarda, numa pequena divisão isolada, com telhado de capim (SOUSA 2010b). O seu interior, negro, é onde se guardam as colheitas de milho, os cestos sagrados, e onde a lareira é mantida. Esta divisão manifesta a dimensão interior, feminina, associada à continuidade da vida. A varanda, na frente da casa, é o local tradicionalmente associado ao exterior, aos de fora, e estava repleta de homens, a aguardar.

O parto decorreu bem, e ainda nessa noite, mãe e bebé tomaram um banho de água quente, e foi aceso o toro de madeira, designado *oto po'* – fogo sagrado, dado pela família do pai, e que vai arder durante cerca de um mês, o período de reclusão

da mãe e do recém-nascido. Todavia, os seus dois primeiros dias de vida revelaram-se complicados. Não mamava, uma manifestação de inquietação dos antepassados. No espaço de três dias o seu nome “gentio”²¹ foi alterado por duas vezes para procurar assim iludir quem ou o que quer que fosse que o atormentava. Ao terceiro dia, o avô materno da jovem confienciava-me que a situação poderia ter a ver com a mordedura da cobra e a sua morte.

Foi decidido efetuar uma cerimónia, oficializada pelo seu avô, reputado *lia nain* (senhor da palavra), o *matas* Turu, que, ainda que não fosse investido de um cargo oficial, desempenhava funções rituais, a pedido ou por delegação de chefes de casa sagrada menos habilitados. Respeitado e temido, o seu reconhecido saber das práticas rituais e dos locais recônditos da montanha associados com o caminho de antepassados e a origem da humanidade, granjeavam-lhe uma reputação única.

O dia aprazado “(...) foi muito tenso e vivido com muita ansiedade por todos” (diário de campo, 18.04.2006). De manhã foram depositadas flores num pequeno promontório sobranceiro, em direção ao Sul, à montanha vizinha em que se situa *tas golo*, a povoação de origem de Tapo²². À tarde realizou-se a cerimónia no local onde a cobra foi morta.

O *matas* Turu proferiu a prece *loa gomo tun* - descer o senhor da cobra. As palavras acompanharam os gestos de deposição de areca e bétel num pequeno molho no chão, no local onde ocorreu o incidente e a cobra foi morta. Ainda assim, a ansiedade não terminou e o pai da criança já reclamava a chamada do *matan dok*, o curandeiro, para realizar outros atos divinatórios que permitissem descortinar o que se estava a passar. Todavia, pouco a pouco, o pequeno bebé melhorou, fez as suas necessidades e tomou banho.

²¹ Por norma, os timorenses têm dois nomes: o de batismo, cristão, com nomes de origem portuguesa, e o gentio, o nome com que perpetuam determinado antepassado, e que é o usado em contexto ritual.

²² Esta povoação, apesar de desabitada, é ainda visitada por motivos rituais pois ali se encontram certos espaços associados com antepassados, um exemplo é o que relato em (SOUSA 2010b: 125).

As palavras da prece proferida revelam a existência desse mundo que se cruza com o dos humanos, e onde a cobra tem os seus familiares. A prece proferida é apresentada de seguida.²³

1	guni o gun gie hurug o uga gie	do exterior de fora do fresco e da frescura
2	gigo kusi gaga sal	os lábios erraram a boca falhou
3	atal olo no ol ua no	Aqui estão os netos, aqui estão os filhos
4	ubug o alel ol o atal	Os nossos rebentos, os nossos netos
5	gebe` en gaza` gini dil lo romo do no dula	A morte ocorreu aqui neste local onde foi cortada prestamos homenagem
6	ba`a be bai gigo na kusi gaga na sal	Os dentes erraram, a boca falhou
7	ba`a na gini dil lo romo do no dula	Por isso, deixa-o ficar na água, submerso
8	atal olo no ol ua no	Aqui estão os netos, aqui estão os filhos
9	ubug o alel ol o atal o	Os nossos rebentos, os nossos netos
10	ie na sasan	Estas são as tuas coisas
11	bai o hurug o uga gie guni o gun gie o	Do fresco e da frescura do exterior de fora
12	gie na sasan	Estas são as tuas coisas
13	si gie gaga kusi ba gigo sal ba	Daquele que a boca errou, lábios mentiram
14	atal olo no ol ua no	Aqui estão os netos, aqui estão os filhos
15	ubug o alel ol o atal	Os nossos rebentos os nossos netos
16	gita diri ba gita don ba	Protegeis e preservais
17	bai hani usi ni loli hani bian ni baru	Não esqueceis e não deixeis abandonar
18	hani usi no kote, hani bian no maga	Não deixeis cair e cortar, não deixeis para trás
19	ege na tilin o kole ba`are, bote o tug ba`are	Para você que abre, coloca e deixa aqui
20	eto na galag no gita dele gita zal	Você que assume tudo e leva tudo
21	usal` ao no na seluk uni, `oa no na mit	Na sua costa cola-se, senta-se no seu caminho
22	ita na ho`on, ita na mimig	Fazeis para você, imitais você.
23	gaga na kusi o, eto o tara ha`al o	A boca errou, você sabe tudo
24	gigo na sal o, eto na azal ha`al o	Os lábios mentiram, você já sabe tudo
25	si eto ba`a gie hani hini die toeg	Por isso que você fica em silêncio
26	hani hini die lal	Não deixeis que seja um problema
27	eto gita dele eto gita zal	Afastai, levai
28	ba`ari pana atag nei ege molo log	A primeira mulher oferece bétel
29	aga nin ba`a ege molo na tula na ba`ara	Eleva sua boca com este bétel

²³ A tradução desta prece foi efetuada com a ajuda de Vicente Paulino, a quem muito agradeço. Ele é natural do suco de Holsa, Maliana – Bobonaro e docente da Universidade Nacional de Timor Loro Sa`e. Trata-se de uma tradução que reví, em alguns pontos, e que carece de uma maior análise. A decisão de o facultar integralmente permitirá essa discussão. Uma das dificuldades de tradução deste tipo de textos resulta no facto de algumas palavras terem, em contexto ritual, significados diferentes do uso comum.

30	ege pu` no lai na ba`ara	Esta é a sua areca
31	si eto gita rele eto gita zal	Por isso, afastai e levai
32	oba no bolu bo`on ba	Reunidos naquele lugar
33	toko teki zi loa	<i>Toke teki</i> ²⁴ serpente cobra
34	le na asa na	Contanto da vossa parte
35	uni `oa usal `oa ba`are no	Agora tapai as suas costas
36	tubug o toa gie sai o hole gie	Do vosso orifício da vossa ferida
37	hurug o uga gie guni o gun gie	A vossa frescura o vosso fresco
38	bai toko u teki zi loa	Do <i>toke teki</i> serpente e cobra
39	bai gie masak gemel gie na molo tita gini kere bai	Para todos vós, para a mãe, se juntou este bétel
	(pu`uen pu`ra)	
40	ba`ari loa bo`on bai gie	Este para aquela cobra
41	ba`ari teki bo`on bai gie	Este para aquela teki
42	loa bai gie eme o ama gie...	Este para o pai e a mãe da cobra
43	teki bai gie eme o ama gie...	Este para o pai e a mãe da teki.
44	gie zobel gomo helag gomo	dono da beleza e da purificação
45	tutu gomo pies gomo	Dono de assegurado e do justo
46	loa gie hima gomo gie	Para a <i>hima</i> ²⁵ da cobra, seu senhor
47	teki gie dato gie gomo gie	Para o dato da <i>teki</i> seu senhor
48	loa gie dato en goni`il gie	Para os quatro datos da cobra
49	teki gie dato en goni`il gie	Para os quatro datos da teki
50	loa gie meten no gomo o gemel bo`on	Agora o senhor da cobra, a mãe
51	gilie galai bai gie	Aqui coloco para ela
52	teke meten no	Olha para aqui
53	ba`a o nei ei ege pu` solun no `on molo tosog no `on	Por isso, entregue-vos o molho de areca e bétel com folhas frescas
54	pana atag pazil la here ni`, ati toeg na pi ni` hono	A primeira mulher não fala de tudo, fala de imediatos e não deixa ficar
55	ba`a o eto hini here oen pisi eto hini pi oen biel...	Tu tens de deixar chegar, tens de ser justo
56	nei aga ni` tetu ha`al ni`iol	A nossa boca não disse tudo
57	gua toeg ha`al ni` ba`a	não consegue dizer tudo
58	eto na hini ha`al, eto na hini pi	Você que conclua, você faça o resto
59	ba`are mone ginat pana atag eli	Vós sois o primeiro homem e a primeira mulher
60	daga ni kere diol ni uen	Uma só voz, uma só palavra
61	atal olo no, ol ua no	Aqui estão os netos, aqui estão os filhos
62	ubug o alel, ol o atal	Os nossos rebentos, os nossos netos

²⁴ *Toke* – lagarto ou sardão e *Teki* – osga ou lagartixa (COSTA 2000: 315; 321). Num sentido figurado, *toke* e *teki* significam igualmente, respetivamente, rapaz e rapariga.

²⁵ *Hima* significa “poste” e no contexto da casa sagrada, corresponde ao *hima mone* e *hima pana*, poste masculino e o poste feminino, os dois esteios fundamentais e referência aos antepassados, e na base dos quais são feitos os rituais da casa.

63	ati o hono mil... eto sae dibug	Ficam aqui dentro... vós subis
64	pana atag debel dua	A primeira mulher desceu
65	ubug o alel, ol o atal	Os nossos rebentos, os nossos netos
66	duhil dele gutu seluk, su dele gutu mit	Ficam juntos, amamentam em conjunto
67	bai guhil na, ogen su na a	Unem-se, os seios já têm leite
68	ba'ari mone ginat iri zigi no o bul no	Este é o primeiro homem de sua geração
69	mone ginat gin nei tilin o kole	O primeiro homem une, o nosso fim e disponibilidade
70	pisi o bote o, tug biel o	Anunciar o justo, colocar o justo
71	here ha'al li', pi biel li'	Não sabemos tudo, nem conhecemos tudo
72	ei tende hini here oen, pisi pi oen biel	Vós tendes de deixar chegar, chegar ao justo
73	ah! Kei Kesa Malae pa'a gie hok gie	Ah! <i>Kei Kesa Malae</i> ²⁶ canta a recebe o dia
74	le tara tut, guel azal niat	Ele é o primeiro a saber, o primeiro a ver
75	eto na hot gol tut hul gol ginat	Tu és o primeiro filho do sol, tu és o primeiro filho da lua
76	eto na gaga nin dele	És a fonte da palavra
77	eto na dele pisi giol gua zal	És justo na palavra herdada
78	eto na zal ha'al	És quem leva tudo
79	si bula gol holat gol guzu mil gene loka mil gene	O pequeno baço e o pequeno fígado ²⁷ , escuro no interior, no seu sítio certo.
80	zipo zuzul si hini telo hone oen tebal dari oen	Afastais o mal, revelai o bem.
81	hani hini tubug hani hini hole	Não deixeis orifícios, não mostreis aberturas
82	hini tui loi hini losu loi	Deixai bem fechado, mostrai bom sinal
83	ake no lokal no hini teke loi hini kae loi	Deixai o bem benzido, fazei com que tudo fique repleto de bem
84	hani hini tubug hani lao ni'lete...	Não deixais orifícios, não mostrais sinais maus
85	daga tita tula diol tita lai	Uma só palavra, uma só voz
86	gaga kere o giol uen o	Uma só palavra, uma só voz

A oração foi proferida com o *matas Turu*, de cócoras, orando e depositando ao mesmo tempo, pelas suas próprias mãos, a areca e o bétel²⁸. Alguns familiares e vizinhos acompanharam aquele momento.

²⁶ *Kei Kesa Malae* é o galo que desempenha um papel essencial na gesta de *Mau Sirak Mali Sirak*, um dos primeiros homens. A sua ajuda é recompensada com a atribuição do cargo de intermediário entre os seres humanos e os antepassados (SOUSA 2010b: 108)

²⁷ O sacrifício do galo em ato divinatório é objeto de interpretação. Se os órgãos estiverem sem furos, manchas ou imperfeições considera-se um bom sinal. (SOUSA 2010b: 203).

²⁸ Não tive a oportunidade de discutir com o *matas Turu* as várias componentes da prece, pelo que a análise que aqui apresento baseia-se na compreensão e interpretação global do evento, integrado num conjunto de práticas rituais e insinuações indiretas a um quadro de referência epistemológico, de cariz esotérico, que pode ser entrevistado em (SOUSA 2010b).

Esta morte de um ser associado ao exterior e ao fresco criou uma situação “quente”, *tinu*, que afeta os dois mundos, e se manifesta no dos humanos por um conjunto de incidentes associados à mãe (aqui representada como *teki*), o seu filho, e os membros da sua casa sagrada.

A oração encerra vários momentos: a apresentação e exposição da transgressão feita aos seres do domínio do fresco, do exterior, o domínio das cobras, o reconhecimento da culpa e a partilha de areca e bétel, permitindo a reconciliação e o pedido de intercessão e apelo aos antepassados para que a normalidade, a unidade “Uma só palavra, uma só voz”, seja restabelecida.

Na apresentação observamos um misto de temor e de reverência face à cobra morta e à sua família. O ato ritual estabelece uma passagem para esse mundo, dirigindo a palavra aos familiares da cobra a quem são pedidas desculpas pela sua morte. O reconhecimento do erro cometido pelos filhos e netos, uma fórmula que parece também englobar a cobra pois a oração é dirigida aos seus pais.

A partilha da areca e do bétel estabelece uma união entre os participantes. Estes são elementos centrais nos rituais para (re)estabelecer laços entre vivos e comunicar com os antepassados (SOUSA, 2010a).

A fase final interpela os antepassados, o primeiro homem e a primeira mulher, a intermediação de *Kei Kesa Malae*, a denominação esotérica do galo, animal que desempenha um papel central nos mitos pelo facto de ser o que primeiro vê o dia, a divindade. Nas ocorrências domésticas o galo é usado nos processos divinatórios individuais.

A conclusão procura assegurar que o vazio, o buraco aberto entre os dois mundos, se preencha, se feche, de modo a que se possa retomar a vida normal. O dístico final com que usualmente se terminam estas preces: uma só palavra, uma só voz, manifesta a unidade essencial, um elemento fundamental para a harmonia entre humanos e não humanos.

Reflexões finais

As cobras têm um papel particular em Timor-Leste, consideradas desde animal objeto de temor a ser mítico, a antepassado, sujeito a reverência. São seres associados à terra e à água, em particular fontes e nascentes de água, elementos essenciais para as comunidades locais, dependentes de ambos os elementos para assegurarem a sua sobrevivência. As cobras vivem no mundo e participam neste com uma dupla condição: são omnipresentes em vários contextos e espaços e são objeto de veneração em circunstâncias particulares. Partilham com o ser humano o mundo tangível, uma convivência marcada pela sua duplicidade, por um lado as pacíficas que convivem no espaço humanizado das aldeias, e por outro, as que habitam a floresta, um reduto de natureza.

A sua existência e a sua presença são marcadas por percepções de bons e maus sinais que se podem revelar no confronto com os humanos, sobretudo quando ocorre um acidente. As cobras são animais associados à terra, à água, elementos essenciais para a produção de alimentos, essenciais à continuidade da vida. Elas são parte do panteão de origem em alguns casos, com uma dimensão totémica, elas são antepassados a respeitar.

O caso etnográfico apresentado demonstra esta relação simultaneamente reverente e temerosa. A morte extemporânea da cobra necessitou ser resgatada através de um momento ritual no qual os vivos humanos e os vivos não humanos, assim como os mortos, se religaram através da súplica e partilha em comum de areca e bétel, elementos que estabelecem uma passagem entre dois mundos concomitantes, cujo equilíbrio foi alterado pela morte violenta da cobra.

O conhecimento das cobras, como efetuado pela personagem Manuela, de Kristy Gusmão, permite a sua incorporação nas relações de inteligibilidade com a modernidade, a ciência e a salvaguarda do património natural, e em particular o faunístico. No entanto, as emoções que as cobras suscitam, decorrentes do misto de temor e reverência a que estão associadas, são também um elemento de salvaguarda do seu papel social e cultural. As cobras permitem pensar o mundo, o seu e o dos humanos com quem convivem.

ARQUIVOS

Universidade Católica de Lisboa

Espólio de Ruy Cinatti, Biblioteca João Paulo II (BJPII)

Museu Nacional de Etnologia (MNE)

Espólio de Ruy Cinatti

Fundação Mário Soares

Arquivo da Resistência Timorense (AMRT)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. (1984). ‘Da origem lendária e mitológica dos povos do Timor Português’. In A. Almeida, *O Oriente de Expressão Portuguesa*. (577-605). Lisboa: Fundação Oriente.

BARBOSA, V. (2014). *Relatos fundacionais do imaginário timorense*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Aberta.

BRAGA, P. (s.d.). *Díli-Bazar Tete*. Lisboa: Editorial Cosmos.

CARDOSO, L. (2002). *Crónica de Uma Travessia – A Época do Ai-Dik-Funam*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

CASTRO, O. (1908)²⁹. *Flores de Coral*. Díli: Imprensa Nacional.

CASTRO, A. F. (2012). ‘Uma lulik iha Timor-Leste (matenek tradisionál arkitetoniku no pratika)’. In D. Carvalho (ed.). *Matenek Local Timor Nian!* Díli: Komissaun Nasional UNESCO Iha Timor-Leste.

CAVALCANTE, M. e CUNHA, M. (2018). *Histórias da minha origem – Ai-Knanoik Hosi Há`u Nia Hun*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento – Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.

COSTA, L. (2000) *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Edições Colibri.

²⁹ Uso a data indicada na capa da obra. Todavia, na contracapa, é indicado que a impressão final terminou a 31 de dezembro de 1909.

- CINATTI, R. (1970) “Uma sequência Timorense”. Braga: Editora Pax.
- CINATTI, R. (1987). *Motivos artísticos timorenses e a sua integração*. Lisboa: Museu de Etnologia.
- CINATTI, R. (1996) [1974]. *Paisagens Timorenses com vultos*. Lisboa: Relógio d'Água.
- CINATTI, R.; ALMEIDA, L. & MENDES, A. (1987). *Arquitectura Timorense*. Lisboa: IICT-Museu de Etnologia.
- CVAR (2015). *Chega! Book5: Human Rights Violations II Rekomendasaun I Galuh Wandita et.ai/ Dili*: ICTJ, STP CAVR, INSISTPress.
- DUARTE, J.B. (1984). *Timor Ritos e Mitos Ataúros*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- GUTERRES, F. (2014) *Timor – Paraíso Violentado*. Lisboa: Lidel.
- GUSMÃO, K. (2015). *Samea*. Melbourne: National Education and Employment Foundation. Web. Consultado a 12.4.2022 em https://issuu.com/kirstyswordgusmao/docs/samea_v6
- KAISER, H.; CARVALHO, V.; CEBALLOS, J.; FREED, P.; HEACOX, S.; LESTER, B.; RICHARDS, STEPHEN; TRAINOR, C.; SANCHEZ, C. & O'SHEA, M. (2011). ‘The herpetofauna of Timor-Leste: a first report’. *ZooKeys* 109: 19-86.
- KING, M. (1962). *Eden to Paradise*. London: Hodder.
- MARTINHO, J. S. (1943). *Timor; Quatro Séculos de Colonização Portuguesa*. Porto: Livraria Progredior.
- MCWILLIAM, A. (2011). ‘Fataluku Living Landscapes’. In A. McWilliam e E. G. Traube (ed.). *Land and Life in Timor-Leste. Ethnographic Essays*. [61-86]. Camberra: ANU E Press.
- MENESES, F. X. (2006 [1968]). *Encontro de Culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul.
- METELLO, A. (1923). *Timor, Fantasma do Oriente*. Lisboa: Tipografia Lusitana.
- MOLNAR, A. (2011). ‘Darlau: Origins and their significance for Atsabe Kemak identity’. In A. McWilliam e E. G. Traube (ed.). *Land and Life in Timor-Leste. Ethnographic Essays*. [87-115]. Camberra: ANU E Press.

PASCOAL, E. E. (1967). *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier, Lda.

SCHAPPER, A. (2011). 'Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor'. In A. McWilliam e E. Traube (org.). *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays* (pp. 163-186). Camberra: ANU E-Press.

SOARES, A.; BARRETO, F; SILVA, G.; SOARES, L; PEREIRA, L.; LOURDES, M.; CORREIA, O. & OLIVEIRA, R. (2015) *Ha`u Leno Na*. Díli: Ministério da Educação e UNICEF.

SOUSA, I. (2018). *History of East Timor. Between Myths, memory realms, Macau and the challenges of cultural anthropology*. s.l.: EWIAS, East-West Institute for Advanced Studies.

SOUSA, L. (2008). 'As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material e imaterial de Timor Leste'. In F. Cruz (Org.) *Actas do III Congresso Internacional sobre Etnografia 2007* (pp. 196-227). Póvoa do Varzim: Associação AGIR.

SOUSA, L. (2010a). 'This is the beginning of the relationship: material supports of cultural translation'. In P. Seixas (Org.) *Translation, Society and Politics in Timor-Leste* (pp. 37-59). Porto: Universidade Fernando Pessoa.

SOUSA, L. (2010b). *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu – Timor-Leste*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta.

SOUSA, L., APOEMA, K. & PAULINO, V. (orgs.) (2020). *Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste*. Unidade de Produção de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL. Ilhéus, BA: Casa Apoema; Díli.

TRAUBE, E. (2011). 'Planting the Flag'. In A. McWilliam e E. G. Traube (ed.). *Land and Life in Timor-Leste. Ethnographic Essays* (pp. 117-140). Camberra: ANU E Press.

WALLACE, H.J. et al. (2016). *Reproductive Health Decision-Making in Município Viqueque, Baucau, Ermera and Díli*. Marie Stopes Timor-Leste.

BICHOS E MITOS DA AMAZÓNIA

ANIMALS AND MYTHS IN AMAZONIA

Anete Costa Ferreira

Universidade Federal do Pará, Brasil

Fórum Landi

ORCID: 0000-0003-0386-5635

Resumo: Neste texto descrevem-se alguns mitos associados à vida animal na Amazónia, nomeadamente as lendas associadas à Cobra Grande, ao Pirarucu e ao Mapinguari e a sua utilização em poesia, literatura e música. São apresentadas algumas narrativas sobre estes seres vivos, procurando descrever os sentimentos associados à sua presença e à interação com os seres humanos.

Palavras-chave: Cobra Grande, Pirarucu, Mapinguari, Amazónia, mitos, Walcyr Monteiro.

Abstract: This text describes some myths associated with animal life in Amazonia, namely the legends associated with the Cobra Grande, Pirarucu and Mapinguari as well as its appearance in poetry, literature and music. Some narratives about these living beings are presented, in an attempt to describe the feelings associated with their presence and interaction with human beings.

Keywords: Cobra Grande, Pirarucu, Mapinguari, Amazonia, myths, Walcyr Monteiro.

A Cobra Grande no imaginário da Amazónia

Na Amazónia existem muitas lendas, mitos, rituais e crenças sobre cobras. O imaginário dos povos desse território é fértil quanto aos seres encantados que vivem no fundo dos rios e nos labirintos da floresta da região. Entre os diversos mitos dos povos ribeirinhos, um dos mais conhecidos é o da Cobra Grande ou Boiúna, ou ainda, conforme a região, Boiaçu, Boiçu, Boiguaçu, Boioçu, palavras de origens

Tupi que significam sempre Cobra Grande. Pode ainda receber os nomes de Sucuri, Sucuriju ou Anaconda. A Cobra Grande (Figura 1) habita os rios e as florestas, destacando-se o Arquipélago do Marajó onde se diz existirem espécimes que podem medir até 10 metros de comprimento.



Figura 1 – A Cobra Grande (*Eunectes murinus*) (Fonte: Wikipedia)

O nome Boiúna também deriva do Tupi: *Mboi* (cobra) e *Una* (preta), daí ser conhecida também como a Cobra Negra. O certo é que Boiúna, Cobra Grande, Cobra Honorato, Nonato, Norato ou mesmo Mãe D'Água é respeitada como a Rainha dos rios amazônicos.

Quase todo o morador da beira do rio afirma que já viu ou tem um parente ou amigo que se defrontou com a Cobra Grande em forma de navio. De acordo com o mito, o réptil tem a capacidade de virar ou provocar naufrágios em embarcações de grande porte, comendo ou levando para o fundo dos rios suas vítimas: na imaginação popular, a Cobra Grande transforma-se em embarcação a vapor e com seus olhos

luminosos como dois faróis atraindo e desorientando os passageiros das embarcações. Nas suas diferentes formas de encantar, por onde passa vai abrindo grandes sulcos nas restingas, igapós e em terra firme.

Segundo a lenda mais conhecida, uma índia engravidou da Boiúna dando à luz duas crianças que, na realidade, eram cobras. Deu ao menino o nome de Honorato, Nonato ou Norato, e à menina o nome de Maria. Para encobrir o seu acto e para se livrar dos filhos, atirou-os ao rio, onde eles se criaram como cobras. Só que Norato era bom e Maria era perversa. Certo dia Norato, incomodado pelas maldades da irmã, travou com ela uma luta e Maria morreu. Existe também a versão segundo a qual Norato, o irmão de Maria, queria ser desencantado. Para quebrar seu encanto era preciso alguém que tivesse a coragem de colocar na sua boca leite materno e fazer um ferimento na cabeça até sair sangue. Certo dia um soldado da cidade de Cametá no Pará conseguiu libertar Honorato ou Norato da maldição. Ele deixou de ser “Cobra d’Água” para viver na terra com sua família.

Existe ainda a crença de que algumas cidades na Amazônia estão situadas sobre a morada da Cobra Grande. Uma dessas cidades é Santana, no Estado do Amapá, residência da Cobra Sofia (DIAS 2020: 21-22). Outro exemplo é Belém do Pará, que para muitos dos seus habitantes foi fundada sobre uma cobra. A explicação para esta crença tem a ver com o facto de os primeiros missionários que ali chegaram no início do século XVII dizerem aos nativos, para os catequizar, que iriam esmagar a cabeça da serpente, colocando-a sob os pés de Nossa Senhora (Figura 2).

Foi Francisco Caldeira Castelo Branco quem organizou a expedição que conduziu à fundação de Belém do Pará: partiu de São Luís a 25 de dezembro de 1615, chegou à Baía de Separará, na ponta de Itacoam e no dia 12 de Janeiro de 1616 desembarcou na taba Paranaçu, dando por fundada a cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará. Castelo Branco construiu a fortaleza a que chamou “Forte do Presépio” baseando-se no projeto do arquiteto Francisco Friais de Mesquita e contando com a ajuda dos índios Tupinambá. No seu interior foi erguida uma capela em honra da Nossa Senhora das Graças, tendo o padre Manuel Felgueira de Mendonça rezado a Primeira Missa (FERREIRA 2020).



Figura 2 - *Imaculada Conceição*, Peter Paul Rubens, Museu do Prado (Fonte: Wikipedia)

A introdução do culto de Nossa Senhora criou uma certa confusão entre os moradores, alterando os princípios religiosos da cultura local. Os habitantes de Belém do Pará acreditam ainda hoje que a cidade está construída sobre uma cobra cuja cabeça alegadamente está no subsolo da Catedral da Sé e cuja cauda se encontra sob o altar-mor da Basílica de Nossa Senhora da Nazaré, à distância de cinco quilómetros (Figura 3). A título de exemplo, quando na madrugada do dia 12 de janeiro de 1970 (por coincidência a data do 354º aniversário da fundação da cidade de Belém) ocorreu um sismo que abalou toda a cidade paraense, de imediato surgiu a ideia de que tinha sido provocado por um pequeno movimento do réptil (PINHO 2015: 16).

Acreditam os habitantes de Belém do Pará que, no dia em que a Cobra Grande abandonar seu leito, a cidade será tragada pelas águas da Baía de Guajará. Outros creem que as incontáveis ilhas são moradas e refúgios das Boiúnas. Dizem ainda que

as ilhas flutuantes levadas pelas correntezas, aparecendo e desaparecendo nas enchentes e vazantes, são habitats desses ofídios.



Figura 3 - Vista da cidade de Belém do Pará, onde é visível a localização da Sé Catedral, da Basílica da Nazaré e da Baía de Guajará (Fonte: Google Earth)

Também na cidade de Barcarena, Estado do Pará, existe, de acordo com o folclorista Walcyr Monteiro, um local chamado “O Buraco da Cobra Grande” onde o ofídio se refugia para fazer a sua digestão (MONTEIRO 1985).

A Cobra Grande tem originado vários estudos na literatura, tais como a obra “Cobra Norato” do escritor Raul Bopp, cuja primeira edição é de 1931 e que foi adaptada para a arte cênica. Destacamos o texto seguinte (BOPP 2009):

Axi Cumpadre
Arrepare uma coisa;
Lá vem um navio

*Vem-que-vindo depressa todo iluminado
Parece feito de prata...
Aquilo não é navio Cumpadre
Mas os mastros...e as luzes...e o casco doirado?
Aquilo é a Cobra Grande: Conheço pelo cheiro.
Mas as velas de pano branco embojadas ao vento?
São mortalhas de defuntos que eu carreguei: Conheço pelo cheiro.
E aquela bujarrona bordada?
São camisas de noivas da Cobra Grande: Conheço pelo cheiro.
Eh! Cumpadre
A visage vai se sumindo pras bandas de Macapá.
Neste silêncio de águas assustadas
Parece que ainda oiço um “ai-ai” se quebrando no fundo.
Quem será desta vez a moça noiva que vai lá dentro soluçando.
Encerrada naquele bojo de prata?*

Como se depreende do texto, trata-se da explicação do ribeirinho experiente acerca do fenómeno que se repete constantemente. Na mesma linha, o poeta João de Jesus Paes Loureiro editou o livro “*Cultura Amazônica*” de onde destacamos o trecho “Boiúna”.

Boiúna (LOUREIRO 1995)

*No ventre da Terra
tu, rio, és embrião,
nascas e corres para o mar.*

*Verde fica teu coração,
quando te perdes na floresta,
para seus mistérios desvendar.*

*Cobra Grande, Cobra Grande,
Boiúna, Cobra Norato;
Cobra Grande, Cobra Grande,*

Boiúna, Cobra Norato.

*No ventre do rio
tu, cobra encantada,
imaginação cabocla no cio,
parte escura, parte iluminada.
Farol ao navegante solitário
e, ao predador, o rigor da espada.*

*Cobra Grande, Cobra Grande,
Boiúna, Cobra Norato;
Cobra Grande, Cobra Grande,
Boiúna, Cobra Norato.*

*Do ventre da Boiúna
tu, navio iluminado,
partes e levas do ribeirão:
o desejo por um corpo suado;
sonhos de melhor destino;
e de partir para um mundo encantado.*

*Cobra Grande, Cobra Grande,
Boiúna, Cobra Norato;
Cobra Grande, Cobra Grande,
Boiúna, Cobra Norato.*

Como se pode observar, tratam-se de estudos que procuram elucidar o mistério do imaginário da região. O mestre Waldemar Henrique (1905-1995), maestro e folclorista paraense, seguindo idêntica linha de raciocínio, compôs e musicou o seguinte trecho, que encontramos em (BARROS 2005: 67).

*“Credo! Cruz!
“Lá vem a Cobra Grande”:
Lá vem Boiúna de prata...
A danada vem rente à beira do rio,
E o vento grita alto no meio da mata!
Credo! Cruz!*

*Cunhantã te esconde,
Lá vem a Cobra Grande, á-á...
faz depressa uma oração,
prá ela não te levar, á-á...*

*A floresta tremeu quando ela saiu,
Quem estava lá perto, de medo fugiu,
e a Boiúna passou logo tão depressa,
Que somente o clarão foi que se viu...*

*Cunhantã te esconde,
Lá vem a Cobra Grande, á-á...
faz depressa uma oração,
prá ela não te levar, á-á...*

*A noiva cunhantã está dormindo medrosa,
Agarrada com força no punho da rede,
E o luar faz mortalha em cima dela,
Pela fresta quebrada da janela.*

*Eh! Cobra Grande...
Lá vai ela”.*

Vários intérpretes gravaram esta melodia, divulgando a cultura da Amazônia nos mais diversos pontos do Brasil. Encontram-se facilmente várias versões do tema, apenas pesquisando na internet. Uma das mais antigas gravações é provavelmente a do pintor e cantor Gastão Formenti (1894 - 1974), que data de 1935³⁰.

Ainda no campo literário deparamo-nos com o escritor Dalcídio Jurandir que refere a “Ilha Jaguarajó” no seu romance Marajó, sublinhando a Cobra Grande: “...como um navio fantasma navegando meia-noite pela baía, assombrando as pessoas”, sublinhando que essa situação é comum no Arquipélago do Marajó (JURANDIR 1947).

³⁰ https://www.youtube.com/watch?v=A4_10AJfw60 (Consultado a 12.04.2022)

E já no Século XXI, João Emanuel Carneiro (2006) viu a sua obra “Cobras e Lagartos” ser adaptada para telenovela pela Rede Globo obtendo grande sucesso no Brasil.

A Cobra Grande, que percorre os cerca de quatro mil rios da Amazônia, tornou-se um mito que há séculos se perpetua no imaginário das populações ribeirinhas e urbanas da região. Tanto o folclore como a ciência têm merecido destaque nesse vasto campo da imaginação.

A Lenda do Pirarucu

O Pirarucu era um índio que pertencia à tribo dos Uaiás, habitantes das planícies de Lábrea no sudoeste da Amazônia. Era valente, guerreiro, porém perverso, o que causava admiração a todos por ser filho de Pindarô, homem bom e também chefe de tribo. Era vaidoso, egoísta e primava pelo excesso de poder. Um dia, enquanto seu pai fazia visitas de cortesia a tribos vizinhas, aproveitou para tomar vários ameríndios como reféns, sem justificar o motivo do seu acto.

Tupã, o Deus dos Deuses, desgostoso com aquele comportamento decidiu punir o autor da barbaridade. Chamou Iurururuçu, a Deusa das Torrentes, e ordenou que espalhasse trovão onde Pirarucu estava pescando com outros nativos nas margens do rio Tocantins.

O fogo alastrou-se por toda a floresta. Quando Pirarucu percebeu as ordens e ouviu a voz enraivecida do Tupã, ignorou-as com risadas e palavras debochadas. Em represália, o Deus Supremo enviou Xandoré, o Demónio que odeia os homens, para atirar relâmpagos e trovões sobre o guerreiro desobediente, enchendo o ar de luz.

Naquele instante Pirarucu tentou escapar, porém quando corria atordoado entre os galhos das árvores, um relâmpago fulminante acertou o seu coração. Mesmo caído e ainda suspirando recusou pedir perdão. Seus companheiros viram assustados o seu corpo a ser levado para as profundezas do rio Tocantins e a ser transformado num peixe gigante e escuro. Desapareceu nas águas e nunca mais voltou.

Pirarucu é o maior peixe de escama de água doce do Brasil e um dos maiores do mundo. Pode atingir mais de 3 metros de comprimento e pode pesar mais de 300 quilos (Figura 4). Parece adquirir a cor das águas onde se encontra, como se fosse dotado de mimetismo. Vive na bacia amazônica entre os Estados de Tocantins, Araguaia, Mato Grosso e Goiás. Encontra-se também nos lagos, igarapés (florestas inundadas) e demais rios tributários de águas claras, barrentas e pretas.



Figura 4 - Pirarucu (*Arapaima gigas*) Fonte: Wikipedia.

Conhecido como o “Bacalhau da Amazônia” pelo sabor delicioso da sua carne que pode ser consumida fresca, salgada ou seca, é considerado o peixe de maior valor econômico e alimentício na Amazônia.

Do Pirarucu tudo é aproveitado: as escamas (artesanatos e limas para as unhas); os ovos (na alimentação); a pele (indústria de calçados, malas e vestuários); a língua (para ralar mandioca e guaraná em bastão) e o bucho (depois de seco é utilizado como cola).

A lenda do Pirarucu perpetuou-se, tornando-se motivo de representações nas tribos Ticuna e Carajás, entre outras que habitam na região amazônica.

O Mito do Matinguari

Devido à diversidade da fauna existente na Amazônia, a zoologia vive ali de mãos dadas com a mitologia. Entre as inúmeras lendas populares distingue-se a que se refere ao Matinguari, considerado o monstro mais temível da região. Trabalhadores e caçadores de todos os ofícios descrevem-no como um autêntico demônio pelos malefícios que tem causado aos frequentadores da floresta.

O Pará, o Amazonas e o Acre são tidos como o habitat do feroz animal. Os moradores que precisam de se deslocar pela floresta vivem temerosos, pois o bicho mora nas matas, com facilidade sobe os rios, acampa nas margens desertas dos grandes lagos e lagoas que formam o espaço geográfico dos três Estados do Norte do Brasil.

Os narradores dizem que ele mata impiedosamente tudo que se atravessa no seu caminho numa fúria incontrolável para saciar a fome canina que o atormenta. Quem já o viu descreve-o como um homem agigantado de aproximadamente dois metros de altura, cabelos negros longos que lhe cobrem o corpo à semelhança de um manto, mãos compridas em forma de garras enormes, um só olho e uma boca que termina na barriga.

Sua vulnerabilidade está no umbigo (conforme a crença), sendo esta uma peculiaridade que pertence a outros monstros, como afirmam alguns estudiosos.

Os mateiros contam que o Matinguari só anda durante o dia, escondendo-se nas florestas fechadas onde não passa a luz do Sol. Surge rapidamente dos troncos das árvores para atacar o andante incauto. Quando avança berra alto, solta gritos curtos e horripilantes, deixando a vítima atordoada e sem ação. Os bramidos roucos e contínuos ecoam na floresta, provocando o terror, fazendo as pessoas fugirem sem saber explicar os ruídos difusos.

Curiosamente, não se encontram registos nos relatos dos viajantes dos séculos XVII-XVIII sobre este bicho. As primeiras narrativas do Matinguari surgem no final do século XIX e início do século XX, através dos seringueiros que estiveram

na Amazónia, trabalhando no Ciclo Económico da Borracha. O escritor maranhense Gonçalves Dias (DIAS 1869) assemelha-o a um índio e relata:

O Mapinguari é, evidentemente, um Caopora desfigurado, sem alguns elementos que no passado autenticavam sua origem e actividade dentro das florestas. Guarda a estrutura e o corpo vestido de pelos. Também o seu habitat florestal, continuando a ser um mito das matas, conhecido especialmente por aqueles que nela vivem.

Recorde-se que o literato esteve na Amazónia em função governamental na época áurea da goma elástica.

Segundo as lendas, o Mapinguari é um terrível inimigo do homem, a quem devora e despreza. Quando o apanha, coloca-o debaixo do braço, mergulha a cabeça na imensa bocarra e come-a aos poucos, mastigando lentamente, abandonando depois o corpo.

Supõem os estudiosos das lendas e mitos que seu nome deriva da contracção do *mbaé-p-guari*, ‘coisa que tem os pés tortos e retorcidos’, ‘ao avesso’. Inicialmente pensaram que seria o rastro de forma estranha, circular, indicando a direcção oposta ao verdadeiro rumo. Posteriormente é que a imaginação criou a figura material, semelhante aos outros monstros.

Outra curiosidade é o Mapinguari escolher sempre os domingos e os dias santificados para suas aventuras predatórias. Há ainda a afirmativa oral de que caçador que caçar nestes dias é considerado tacitamente um homem morto.

Para os religiosos, o acto representa o castigo ao caçador por actuar em dias proibidos pela Igreja. Entretanto, para os índios Tuixauas, o Mapinguari “é a reencarnação de um antigo rei da região”. Algumas pessoas dizem que ele foge quando vê a preguiça, mistério que não sabem explicar.

Para os quatro mil índios das quatorze etnias que habitam o Parque do Xingu, a versão é contraditória pois eles veem no Mapinguari um ser que protege a floresta contra os que lhe fazem mal (VELDEN 2016). Daí a interpretação dúbia de que ele só ataca os caçadores que matam os animais. O certo é que muitos cientistas se têm

deslocado à Amazónia para encontrar o monstro, mas sem sucesso até à presente data.

Quatro contos de Walcyr Monteiro

Durante o ano de 2010, no âmbito do projecto ‘*Os bichos no tempo dos nossos avós*’, o jornalista Walcyr Monteiro teve a amabilidade de nos enviar alguns textos seus que relatam mitos da Amazónia que ele tão bem conhecia. O meu amigo Walcyr faleceu em 2019. Os seus textos são aqui publicados em sua homenagem.

O Boto (Walcyr Monteiro)

Quem ainda não ouviu falar nas incríveis façanhas do Boto? Não é nem preciso ser amazônida para lhe conhecer as proezas. O Boto já estreou inclusive no cinema, e aqui e ali cineastas amadores fazem novas películas abordando este ser mítico regional.

O Boto tem a faculdade de transformar-se em homem e, nesta condição, seduzir as moças interioranas que costumam dançar nas festas de beira de rio. Como seduz também as que vão tomar banho sozinhas nos rios amazônicos, principalmente se estiverem menstruadas. Como conquista também as que se atrevem a andar em pequenas canoas...

O Boto, diferentemente de outras lendas e mitos que não são encontrados facilmente, é perfeitamente identificável e até mesmo classificado cientificamente, sendo a designação “comum aos cetáceos odontocetos pertencentes às famílias dos delfínídeos (marinhos) e platanistídeos (fluviais)”, segundo o mestre Aurélio. Já Carlos Rocque ensina que pode ser identificado como *Inia geoffrensis* o boto branco e *Steno tucuxi* o boto tucuxi.

Sobre Botos existem mil e uma histórias e mil e uma crenças. Quando uma mulher moradora às margens dos rios da região engravida, não sendo casada nem possuindo companheiro, é certo que se dirá que seu filho é do Boto. A fama de conquistador lhe é atribuída e, além de procurar as mulheres jovens e bonitas, casadas ou não, frequenta festas onde realiza novas conquistas. Às diversões

comparece sempre de chapéu à cabeça, diz-se que para esconder um orifício que facilmente o identifica como Boto. Bem apessoado, anda elegantemente vestido e faz parte da tradição dizer que tem sempre uma espada à cintura. Porém, acabando o encanto, na hora que tem que se transformar novamente em Boto, se verá que todos os acessórios que usa são habitantes das águas: a espada ou o facão é um aruanã, o chapéu é uma arraia, o sapato é um acari, cascudo ou bodó (um tipo de peixe), o cinto é um sarapó (outro tipo de peixe)...

Dizem que em naufrágios o Boto procura socorrer os naufragos. Segundo uma versão, ajudaria apenas as mulheres, até para manter sua fama de conquistador... Noutra, ajuda indiferentemente homens e mulheres. Não são poucas as pessoas que, ao escaparem de morrer afogadas, atribuem ao Boto – além de a Nossa Senhora de Nazaré – o seu salvamento.

Os órgãos sexuais, quer do Boto quer da sua fêmea, são muito utilizados em feitiçarias, visando à conquista ou domínio do ente amado. Porém o mais utilizado mesmo é o olho do Boto, que é considerado amuleto dos mais fortes na arte do amor. Dizem mesmo que, segurando na mão um amuleto feito do olho do Boto, tem que ter cuidado para quem olhar, pois o efeito é fulminante: pode atrair até mesmo pessoas do mesmo sexo, que ficarão apaixonadas pelo possuidor do olho do boto, sendo difícil desfazer o efeito...

Contam-se várias histórias em que maridos desconfiados de que alguém estava tentando conquistar suas mulheres armaram uma cilada para pegar o conquistador. A cilada geralmente acontece à noite, quando o marido vai à luta com seu rival e consegue feri-lo com uma faca, ou a tiros ou com arpão... Mas o rival, mesmo ferido, consegue fugir e atirar-se n'água. No dia seguinte, para surpresa do marido e demais pessoas que acompanharam a luta, aparece o cadáver na beira d'água, com o ferimento de faca, ou de tiros, ou ainda com o arpão cravado no corpo, conforme a arma utilizada, não de um homem, mas pura e simplesmente... de um Boto! (ver “História de Beira de Rio”). Atualmente (seria influência do movimento feminista?) também as Bôtas se metamorfoseiam em belas mulheres e saem à noite para seduzir os homens...! (ver “Uma Mulher Muito Bonita” e “Uma Namorada e Dois Irmãos”).

História de beira de rio (Walcyr Monteiro)

- Olhe, moço! Vocês são da cidade e não acreditam em certas coisas. Por isto não gosto nem de contar...

- Por que, meu amigo? Você pode contar sua história que lhe ouvirei com toda atenção.

- Mas não é só uma questão de atenção. É também de, se não acreditar, não mangar de mim. Olhe que eu não gosto que me façam de besta, viu?

- Nem de longe isto me vai na cabeça, respondi já curioso para conhecer a história do “seu” João. Velho morador de um povoado perto de Vila Maiuatá, no Município de Igarapé-Miri, no Rio Tocantins, no Pará, “seu” João tinha se aproximado da roda formada no bar próximo ao trapiche da Vila, onde se tomava pinga tirando o gosto com camarão frito e se conversava sobre as visagens e assombrações do Pará. Insisti de novo:

- Vamos lá, “seu” João, conte a sua história...

E o velho João começou sua narrativa.

- Olhe, moço, já fazem uns tantos anos... Foi logo que me casei com a Mundica. Ela era uma cabocla nova, bonita e bem feita de corpo. Nós tinha casado e estava vivendo no meu barraco na beira do rio... Vida de pobre, sabe como é, né? Não se vivia com riqueza, mas o de comê nunca faltou... E a gente se gostava de verdade e ia levando a vida feliz... Um dia... – a fisionomia do caboclo foi ficando cerrada – um dia, “seu” moço, vi minha Mundica meio arredia, como quem tá escondendo alguma coisa... Fiquei desconfiado, mas não disse nada, fiquei só observando o jeito dela. Notava que Mundica não era a mesma e chamei ela pr’uma conversa séria... Que que tá havendo, mulher? Por que tu anda desse jeito? Tu não é mais a mesma... Primeiro ela ficou calada, depois, choramingando, foi que Mundica falou.

- Sabe? É um homem! Um desgraçado que vive rondando nossa casa de noite... Tu ainda não visse, não?

- Não, não vi nada, não. E por que tu não me disseste logo? Quem é esse filho duma égua?

- Eu não sei, meu filho, juro que não sei... Quando tu sai à noite que vai pescar, eu fecho toda casa e ele fica rondando, rondando...

- Ah! Se eu pego este filho duma vaca! Ele só vem à noite e quando eu saio?

- É isto mesmo, meu filho...!

É “seu” João continuou: - Não disse nada. Na minha cabeça – me perdoem vocês, me perdoe Deus – só vinha vontade de matar. E eu ficava pensando quem poderia ser que tava querendo dar em cima da minha mulher... No dia seguinte anunciei bem cedo que ia pra pesca. E saí mesmo.

À medida que ia falando, “seu” João, como se estivesse muito aborrecido, ia franzindo cada vez mais a testa e o cenho. Procurou se acalmar. Depois continuou.

- Peguei minha montaria e desci o rio para um lugar em que costumava pescar. Fiquei por lá algumas horas. Depois, embiquei a montaria numa clareira e por terra fui para minha casa, já de noite. O meu barraco, como já disse, era na beira, ficando a frente bem em cima do rio. Os fundos dela é que ficavam em terra. Fui chegando de mansinho, bem devagarinho. E no que olho, o que vejo? Lá tava o dito cujo tentando entrar em meu barraco, forçando portas e janelas. Não tive dúvidas... Peguei o arpão que levava comigo e com a força da raiva qu’eu tava arpoei o filho duma vaca... E fui pra cima dele já com a faca na mão... Ele não deu um gemido. Emitiu um som esquisito. E correu pra frente da casa e... tchibum, se jogou n’água... confesso que não entendi... isto tudo foi muito rápido, foi tudo muito de repente... não ouvi barulho de nada... tinha certeza que tinha acertado o filho duma égua... mas não ouvi mais nada. Bati. Mundica abriu a porta. Eu disse só “arpoei o safado que tava rondando o barraco”. E fui dormir. Pessoal, vocês nem querem saber...

Todo mundo estava silencioso, concentrado em “seu” João para ouvir o fim da história. Ele continuou.

- No dia seguinte, acordei pensando. Será que matei o cara? Ou será que só feri? Mas, neste caso, eu não vi ele sair nadando... Quando chego na porta da frente da casa, que vejo na beira?

Ninguém nem respirava. “Seu” João fez suspense, olhando para cada um dos que estavam no bar ouvindo a história. E concluiu.

- Era um Boto. Um enorme de um Boto, morto, bem defronte de meu barraco, com um arpão enterrado bem no meio do corpo.

Os presentes se entreolharam, surpresos. E “seu” João, novamente aborrecido, cenho franzido.

- Tão vendo? Tão vendo por que eu não queria contar? Hoje ninguém acredita nisto.

E virando-se para mim: - Principalmente vocês que são da cidade...

Uma mulher muito bonita (Walcyr Monteiro)

Benevenuto, morador do Rio Tajapuruzinho, no Município de Melgaço, era pessoa que não acreditava nas histórias de encantamento. E ao ouvir sobre Botos e Bôtas, chegava mesmo a desafiar:

- Pois eu queria que me aparecesse uma, que fosse assim uma mulher muito bonita e que viesse namorar comigo... Aí, sim! Eu acreditaria...

Brígida Maria Lima Nogueira, estudante de Melgaço, é quem vai contando a história, que se passou com seu avô há cerca de 30 anos. Ela diz que Benevenuto era jovem, paquerador e muito “saidinho”. Gostava de dançar e não havia festa em que ele não fosse e não namorasse com as moças mais bonitas.

Um dia, acompanhado de amigos, pegou o barco e foi a uma festa. Benevenuto ia falando que não acreditava nas histórias que contavam. E falou de novo:

- Eu até queria ver uma encantada destas... Mas que fosse muito bonita...

Foram pra festa e dançaram, dançaram, dançaram... Quando terminou, Benevenuto separou-se dos demais e dirigiu-se para o barco sozinho. Ao se aproximar, viu aquela linda mulher, loura e muito bem feita de corpo, que se insinuou. Benevenuto era mulherengo, mas desta vez ficou receoso. E a mulher foi se jogando pra cima dele. Benevenuto de repente desconfiou e pensou nas coisas que havia falado e nos desafios que tinha feito.

“- Pois eu queria que me aparecesse uma encantada destas. Mas que fosse uma mulher muito bonita...”

E ali estava. Benevenuto ficou com medo, muito medo. Ele, Benevenuto, mulhereço e com medo de mulher! Podia um negócio deste? Mas estava. A mulher avançando, ele recuando, até que ela tentou agarrá-lo... Benevenuto sempre usava um pequeno facão no fundo do barco e que naquele instante estava em suas mãos. Com o medo que estava, não pensou duas vezes: passou o facão na cintura da mulher, que caiu na beira da praia, próximo ao barco, morta...!

Benevenuto saiu correndo dali. Contou para os outros o que tinha acontecido. Mas só voltaram lá no dia seguinte. E o que viram? Na praia, no local mencionado em que Benevenuto disse que matara a mulher, estava um corpo morto, sim! Só que não era da mulher loura: era de uma Bôta, cortada bem no meio, à altura daquilo que seria a cintura de uma mulher...

Daquele dia em diante, concluiu Brígida, nunca mais meu avô Benevenuto duvidou das histórias de Botos, Bôtas e outros encantados da Amazônia...

Uma namorada e dois irmãos (Walcyr Monteiro)

Rio Laguna, afluente do Rio Tajapuru, Município de Melgaço. Há alguns anos, mais ou menos na década de sessenta, um senhor estava muito preocupado. Ele era pai de dois rapazes, Jorge e Júnior, e os dois eram o motivo de sua preocupação.

Quem vai contando a história é Tereza Carvalho Rodrigues, estudante e natural do Município de Melgaço.

Os filhos haviam arranjado uma amiga – ou seria namorada? – há algum tempo e daquele momento em diante não queriam saber de nada, nem mesmo de comer. O pior era que o pai de Jorge e Júnior não sabia quem era a mulher. Não a conhecia do Rio Laguna e adjacências. Ela só vinha à noite, o que lhe aumentava a preocupação.

* * *

O mais estranho era que os dois aceitavam aquela situação com a maior naturalidade, ou seja, era como se os dois namorassem com ela e ela satisfizesse os dois...

O pai, mais do que desconfiado, começou a espionar. E viu que a mulher, quando chegava, à noite, levava comida para eles, que a comiam avidamente. Aí descobriu por que não queriam mais comer a comida que a mãe preparava... Também verificou que Jorge e Júnior ficavam muito tempo tomando banho no rio, como se de lá não quisessem sair... e também estranhou a irresistível atração pela água!

Chamou os filhos para uma conversa séria, dizendo que aquela mulher não deveria ser uma mulher comum, uma mulher qualquer, que ali tinha coisa, que aquela mulher os estava encantando e que não deveriam mais comer da comida que ela levava, pois eles iam cada vez mais ficar interessados por ela, e que ela ia acabar levando-os, sabe Deus para onde!

Mas Jorge e Júnior não deram atenção às palavras do pai, que aumentou a vigilância, pois sabia que, se os deixasse sozinhos à noite com ela, ela os levaria...

Então, quando dava uma certa hora, ele chamava os filhos e segurava-os, não os largando de jeito nenhum. A mulher ia embora muito aborrecida, mas continuava indo toda noite, só esperando uma oportunidade de ficar só com os dois...

* * *

A vida havia se tornado um inferno para o pai, que se via obrigado àquela vigília forçada todas as noites e todas as horas, pois, durante o dia, era a vontade de se banharem no rio...

Até que resolveu por termo àquela situação e livrar os filhos de uma vez por todas. E falou consigo mesmo:

- É, eu vou matar esta Bôta, antes que ela leve meus filhos.

Já não tinha dúvidas: com certeza que se tratava mesmo de uma Bôta.

* * *

Cismou que ela ia levá-los no dia seguinte. E antes que ela se dirigisse para a casa deles, foi esperá-la perto do trapiche.

Realmente ela veio. Ele estava escondido atrás de uma touceira de açazeiros. Quando ela se aproximou, ele saiu e, com um revólver, atirou à queima-roupa em cima do peito da mulher, que caiu morta na praia.

Jorge e Júnior, ao darem falta do pai em casa, tinham saído atrás dele. E viram tudo. Quando a mulher caiu, os dois foram pra cima dela, chorando muito, abraçando e beijando o cadáver.

Aí o pai falou:

- Meus filhos, não chorem por causa desta mulher que ela não é gente igual a nós. Ela é uma Bôta...

Os dois discutiram muito com o pai, até que este disse:

- Vocês querem ver de quem estavam gostando?

Pegou então a mulher pelas pernas e colocou no rio. Ante os olhos incrédulos de Jorge e Júnior, a parte inferior da mulher metamorfoseou-se em Bôta, permanecendo da cintura para cima em forma de mulher.

O pai então empurrou o resto do corpo n'água, que foi arrastado pela correnteza. Ainda viram a parte superior ir se transformando em Bôta...

Jorge e Júnior, alucinados, quiseram se jogar n'água, sendo contidos, a custo, pelo pai. Ficaram muito doentes sem saberem a causa e só ficaram bons depois de serem tratados por um famoso pajé de Breves, para onde foram levados pelo pai...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Maria de Fátima Estelita (2005). *Waldemar Henrique: Folclore, Texto e Música num único projeto – a Canção*. Dissertação. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

BOPP, Raul (2009), *Cobra Norato*. 28ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.

DIAS, António Gonçalves (1869). *Obras posthumas de A. Gonçalves Dias (1823-1864)*. São Luís do Maranhão: Bellarmino de Mattos.

DIAS, Joseli (2020). *Mitos e Lendas do Amapá* (edição póstuma). Brasília: Senado Federal.

FERREIRA, Anete (2020). 'Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia'. In Simões, Carlota, Miranda, Margarida & Casaleiro, Pedro (eds.) *Visto de Coimbra - O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 33-64.

JURANDIR, Dalcídio (1947), *Marajó*. Brasil: Editora José Olympio.

LOUREIRO, João de Jesus Paes (1995). *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP.

MONTEIRO, Walcyr (1985). *Visagens e Assombrações de Belém*. Brasil: Gráfica Falângola.

PINHO, Rudá Silva de (2015). *A cidade de Belém do Pará: mitos e medos no espaço público (1950-1989)*. Monografia. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de (2002). 'As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil'. *Revista Semear*, nº7. Universidade de São Paulo.

VELDEN, Felipe Ferreira van der (2010). 'Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico'. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas*. 11(1). p. 209-224.

O LOBO

**PROVA DE VIDA - DO B.I. DO LOBO
AO CARTÃO DE CIDADÃO
PROOF OF LIFE – WOLF’S IDENTITY CARD**

Ana Paiva Morais

Universidade Nova de Lisboa

IELT / NOVA FCSH

ORCID: 0000-0002-0950-7233

Resumo: Neste capítulo procura-se dar conta, de uma forma breve e sem pretensões de exaustividade, de um conjunto de tradições associadas ao lobo dando particular enfoque às tradições que foram conservadas através de diversos registos na literatura oral. Destinam-se os apontamentos aqui oferecidos a atualizar o nosso contributo anterior, também ele parcial, publicado no *B.I. do Lobo* (MORAIS 2003).

Palavras-chave: Lobo, tradição, conto tradicional, domesticação, fábula.

Abstract: This chapter aims to offer a brief and non-comprehensive description of traditions associated with the wolf focusing particularly on oral texts transmitted in several kinds of registers. The main objective of this contribution is to briefly complement and update our previous notes on the wolf traditions published in *B.I. do Lobo* (MORAIS 2003).

Keywords: Wolf, tradition, folktale, domestication, fable.

A concepção

O texto que integro neste volume parte de um contributo para a jornada de estudos designada *O Dia do Lobo* que decorreu no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra há vários anos. Mantive nesta ocasião o título da comunicação que então apresentei, embora, na verdade, o objetivo que agora me move seja bem mais modesto do que aquele que aí é anunciado e apesar de o anacronismo da designação ser hoje ainda mais notório. No entanto, porque é

precisamente a memória desse *Dia do Lobo* que aqui pretendo celebrar, foi minha intenção sublinhar a distância mais alargada ainda que separa o que outrora foi um ‘Bilhete de Identidade’ do Lobo, emitido há muitos séculos, mas simbolicamente publicado em 2003 (MORAIS 2003), do pequeno averbamento a esse documento de identificação, que tinha em vista a renovação do seu Bilhete de Identidade, o que, nos termos da legislação em vigor, habilitaria o Lobo, desejavelmente, a ser portador do Cartão de Cidadão. Na verdade, o Cartão de Cidadão do Lobo tardou a ser emitido, apesar de a documentação essencial ter sido submetida às autoridades competentes. Paradoxalmente, é debaixo do dever geral de confinamento decretado pelo Governo de Portugal em tempos de epidemia que surge o ensejo de agendar o atendimento para formalizar a adiada, mas aguardada emissão.

Já que se trata de uma renovação, que será, afinal, uma adenda tendo em vista a transferência para o novo documento atualmente em vigor, gostaria de começar por recordar um episódio da biografia do Lobo, conhecido de muitos. Trata-se da visita de Mark Rowlands ao Centro de Recuperação do Lobo Ibérico no dia 14 de junho de 2010, precisamente o ano em que decorreu o dito encontro no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Se começo por aqui não é só para homenagear o trabalho do Grupo Lobo neste Centro, de que alguns falaram então numa homenagem que se afigurou mais do que justa, e que continua a merecer toda a atenção, mas também porque o episódio da vida de Mark Rowlands contado no seu livro *O Filósofo e o Lobo*, em que se descrevem os onze anos que viveu acompanhado do lobo Brenin (ROWLANDS 2009), me serve de mote neste texto, onde darei um lugar especial à questão do lobo e da domesticação. Rowlands adotou Brenin como seu animal de estimação movido por alguma ingenuidade, como ele próprio confessa. Um dos aspetos da sua história que suscitou a minha curiosidade foi a circunstância que motivou esta adoção: Rowlands tinha vivido sempre na companhia de cães, de cães grandes, segundo afirma, geralmente Grand Danois, e foi a falta de um cão que o levou a pesquisar os anúncios dos jornais e acabou por conduzi-lo até à família de lobos com as suas seis crias, entre as quais escolheria um dos machos. O que Mark Rowlands começou por fazer foi confundir cães e lobos,

antes da sua longa aprendizagem acerca da identidade específica do lobo, que acabou por conduzi-lo num processo de maturação individual e de crescimento pessoal. Notei que, dentre os machos, Rowlands não escolheu o maior, apesar de ser o mais vigoroso, porque a sua experiência com os cães lhe permitiu perceber que se tratava de um líder, e, conseqüentemente, seria bastante mais difícil de dominar, o que equivale a dizer, de amansar ou domesticar. Rowlands também aponta a sua perplexidade com o tamanho das patas que, nas suas palavras, “contrastava flagrantemente com a dimensão das patas dos cães, mesmo os maiores” (ROWLANDS 2009: 17).

A familiaridade com os cães levou Rowlands a procurar um companheiro que preenchesse um vazio canino, mas o seu objetivo inicial não era adotar um lobo, o que acabou por acontecer por obra do seu interesse fortuito pela ninhada de lobos. É justamente pela história desta confusão, ou mais exatamente, pela proximidade entre o lobo e outros bichos, tal como ela nos aparece em textos da literatura tradicional, que começo usando o relato de Rowlands como pretexto.

A identidade

É certo que o lobo surge geralmente como um animal que se distingue dos outros: o lobo opõe-se às outras criaturas, de acordo com características diversas, que mudam consoante o animal com que acontece cruzar-se. Os textos da tradição tendem a apresentar os animais em sistemas de pares, ao que tudo indica, numa lógica de identificação mútua. Tal como os textos na sua generalidade nos informam, a sua parceira habitual é a raposa. O fundo textual que subjaz a esta configuração do par raposa e lobo está marcado pelo tipo do “animal esperto” segundo a classificação tipológica que adota a sigla ATU e que é igualmente seguida no *Catálogo dos Contos Tradicionais Portugueses* (Car-Co)³¹, abarcando a tipologia descrita nas

³¹ Adotamos a sigla Car-Co estabelecida para o *Catálogo dos Contos Tradicionais Portugueses*.

entradas 1 a 69, embora nem em todos eles contracene este par de animais (CARDIGOS & CORREIA 2014: 29-65). Relativamente à raposa, as diferenças são desde logo evidentes: esta é dotada de manha, astúcia, inteligência, argúcia, matreirice, alguns dos epítetos que lhe podemos associar, e que sobressaem nas situações em que convive com o lobo. Este, por seu lado, apresenta-se desconfiado, mas pronto a ceder rapidamente às propostas da sua parceira perante promessas ou perspectivas, sempre frustradas, tornando-se no eterno enganado de um igualmente constante exercício do logro praticado pela raposa. Vejamos de perto uma das mais significativas narrativas onde essa diferença se apresenta de modo evidente, “A raposa fingida”, que transcrevo integralmente (VASCONCELLOS 1963: 28-29):

Er’ua raposa, fezo-se morta num caminho. Passou por ali um sadinheiro c’ua carga de sardinhas, i achou-a, i atirou-a e riba da carga, i ela despous comou-l’as sardinhas, i às que nom pôdo comer tirou-l’as ó chão, e òdespous achou a raposa mênos; e adespous foi à mirar a carga, i achou as sardinhas mênos, i adespou’ la raposa encontrou o lobo, i adixou-l’o lobo:

— Ai! comadre! Mi farta be! Ostedo que comeu?

Ai! o dem’o lebe, compadre! Parece tonto! Bi bir um sadinheiro c’ua carga de sardinhas; depous fiz-me morta no caminho, tirou-m’entre as canastras, i eu comi-l’as sardinhas, i agora béi como bênho farta.

I adespous dixo-l’o lobo:

— I eu ... como hei-de fazer eu para me fartar tame?

I adixo-l’a raposa:

— Báia por fora do caminho, I apônha-se de diante d’êl, I afaga-se mórto, q’inda le quedérum sardinhas no fundo da canastra.

Depous foi o arrieiro e sfolou-l’a barriga ó lobo, e atirou-o em riba da carga, i ó lobo foi-le comendo as sardinhas; más como tinha a barriga resgada, todas l’ibã caiendo ó chão, i á raposa iba de trás comendo-l’as outra bez. Despous bôlbeu-s’a pôr de diante do lobo, i adixo-le:

— Ai! compadre. Dixe-le q’habia de bir farto, I òstedo nom be farto; sei que nom fez ô que l’eu mandei.

I êl dixo-le:

— Eu, ma' sim, fiz, más foi o arrieiro, arrastou-m'a barriga, i conform'iba comendo as sardinhas, ibã-me caiendo po'lo buraco. I agora, como bamos a fazer para curá-la barriga?

I dixo-l'a raposa:

— Pois te que s'ir a meter ali a baixo àquel poço c'ô corpo debaixo da-i-auga, i á cabeça fóra.

I afoi lá pela manhã a raposa, i adixo-le:

— Ai! compadre! Êl que tal bai esse balor? Êl bai são, ou que tal bai êsso?

— Eu agora já bou indo bom, mas é que os carambélós afogam-me.

— Logo, que l'hemos de fazer, compadre?

I adixo-l'o lobo:

— Mir' comadre! báia ó lugar

I atraga as pancas i ós martelos

P'ra quebrar os carambélós!

Relativamente à raposa, o lobo apresenta-se como vítima, objeto de agressões e de provocações, que começam por ser intelectuais, mas sempre resultam em maus tratos físicos, quase nunca infligidos diretamente pela raposa, que se recata na típica reserva do seu fingimento. É, tipicamente, na cena da luta primitiva pelo alimento que o maior contraste entre a raposa e o lobo se manifesta. Embora o lobo e a raposa pertençam a uma família próxima no reino animal, nos contos da tradição eles sempre trilham caminhos diversos, perseguem diferentes objetivos na vida, e procuram satisfazer as suas necessidades segundo perspectivas de vida bastante afastadas. A sua rivalidade tem antecedentes ilustres na literatura ocidental, tendo ficado confirmada já em meados do século XII, no poema latino *Ysengrimus* (CHARBONNIER 1991), que circulava em meios eruditos monásticos, e, pouco mais tarde, em língua vulgar, no *Roman de Renart*, onde, num universo marcado pelos códigos feudais, os direitos de provocação da raposa, de um lado, e as queixas do lobo ofendido, maltratado ou malgrado, de outro, são sempre submetidos a arbitragem perante o rei, *Noble*, o leão.

Já nos encontros do lobo com o cordeiro, verifica-se a situação contrária. O lobo e o cordeiro estão em extremos opostos, tanto em termos de espécie quanto na

estrutura narrativa habitual, e o que os distingue são claramente traços muito diversos dos da dupla raposa-lobo. Neste caso, o lobo representa a força e o cordeiro a submissão. O tema do conto “O lobo e o cordeiro” versa sobre a inalienável força dos poderosos. O argumento que disputam lobo e cordeiro inicialmente, em que um procura razões lógicas para devorar o cordeiro e o outro invoca a razão do bom senso, cedo é abandonado perante uma realidade tão avassaladora como o é a razão do mais forte. O abismo que separa o lobo e o cordeiro não pode ser ultrapassado por nenhuma lógica argumentativa. Evidência, de resto, denunciada em muitos outros contos.

Na tradição portuguesa, esta vertente da força é assimilada através de uma tradição erudita que a contaminou, expandida na Europa em livros de fábulas, sobretudo da tradição da influente coleção do século XII designada *Anonymus Neveleti*.³² Mas cedo o motivo da força é convertido numa ordem diversa das coisas que se tornou muito mais corrente no contexto nacional, que privilegia uma lógica da dualidade ou da ambiguidade do lobo que lhe veio conferir um grau de complexidade acrescido. Assim, paradoxalmente, também nos contos tradicionais portugueses em que contracenam o lobo e ovinos, é frequente assistir-se a uma menorização da fera, como em “o lobo e a ovelha”:

Uma vez um lobo encontrou uma ovelha que andava a pastar e disse-lhe:

- Ó ovelha, eu como-te.

Respondeu a ovelha:

- Pois sobre ali para cima que eu entretanto sou pascendo, e depois entro-te lá mesmo pela boca dentro.

O lobo subiu para o alto do monte e esperou. A ovelha, assim, que viu o lobo longe, fugiu. O lobo começou a correr atrás dela, e, como a não pudesse agarrar, disse:

- Que eu sou lobinho-cão

- Nunca corri tanto em vão.

Respondeu a ovelha:

- Que eu sou ovelhinha russa, Nunca corri tanto de escaramuça.

(VASCONCELLOS, 1963: 42)

³² Veja-se o denominado *Fabulário português*, datado do século XIV e de que se conserva um único manuscrito na Biblioteca Nacional de Áustria e o estudo que Leite de Vasconcellos sobre ele elaborou na edição de 1906.

Ou “o lobo logrado”:

Era uma vez um lobo e queria comer.

Depois dixe à raposa:

- Apronta-te, que t’heide comer.

- Z-não; spera, tenho ali uns meninos e quero baptizá-los, e depois comes-me.

Ela estava a baptizá-los num poço e depois o lobo estava descuidado e ela atirou-o ao poço.

Depois então ela pirou-se com os filhos, e ele assim que saiu do poço foi procurar a vida a ver se arranjava de comer. Chigou mais adiante e viu dois carneiros a marrar um com o outro, e ele dixe-lhes assim:

Aprontai-vos, que vos hei-de comer.

Eles disseram-lhe assim:

Nós andamos aqui a vencer uma batalha; vamos a ver qual é o que a vence.

E depois tanto andaram a marrar um com o outro que meteram o lobo no meio. Ele viu-se tão aflito que fugiu e deixou-os ficar.

E depois foi-se p’ra debaixo dum castinheiro.

Z-oh! Tantos que rogam pragas e não le caem. A mim logo me caíram.

Depois ssegou mais adiante e viu ùa vaca a pastar num lameiro; ssigou ao pé dela e dixe:

Agora sim, agora é que t’heide comer.

Ela disse:

Vamos aqui p’ra riba de ùa ladeirinha, a prender a sôga ao teu pescoço p’ra t’eu num fugir.

E ela depôs assim que se viu presa, começou a fugir pela ladeira abaixo e levou-o a ele de rastos.

E a raposa bia-o de cima, e começa-lhe assim:

Ó compadre, tem-te.

Faz ele assim:

- Como m’hei-de ter?

S’a corda num quebra

E o nó se num desata,

Lá vou ter a cas’ do dono da vaca.

Depois ela chigou c’o lobo d’arrastos à porta do dono, e o dono que viu o lobo sem se meixer, imēzinou q’ia morto, depois desprendeou-o e ele assim que se viu solto fugiu e depois diss’assim:

- Depois que veio o v’rão

Nunca dei tantas voltas em vão.

(VASCONCELLOS 1963: 38-39)

Mas, é no confronto com a humanidade que essa menorização mais se evidencia, certamente como estratégia de dominação do lobo pelo homem. Vejamos o exemplo de “o lobo e a mãe do menino”:

Era uma vez um menino muito turbulento e desinquieto, que andava sempre a arrelhar a sua mãe, que muito lhe queria. Quando estava em casa mexia em tudo, saltava para cima das mesas, parava a pêndula do relógio, debruçava-se na janela, puxava a cauda do gato, que se enfurecia contra ele, enfim, fazia tais coisas que a mãe muitas vezes zangava-se e dizia-lhe:

- Se continuas a ser mau, um dia chamo o lobo que te há-de comer.

Em vez de se emendar, fugia para o quintal, perseguia a criação, quebrava os ovos na capoeira, abria a torneira da água, berrava como um louco, fazia todas as maldades que podiam afligir a pobre mãe, que lhe repetia sempre:

- Se continuas assim, um dia chamo o lobo que te come.

E tantas vezes repetiu esta ameaça que os vizinhos se fartaram de a ouvir e foram dizer ao lobo, que vivia na serra:

- Não sabes, lobo? A nossa vizinha tem um filho muito mau, que faz tantas maldades e ela constantemente lhe está a dizer que um dia te chama para o comeres.

- Ah, sim? Então, está bem, lá vou ver o que me quer.

Na noite seguinte, quando o pequeno estava pior do que nunca, a mãe gritou:

- Deixa, deixa, que um dia chamo o lobo que te há-de comer!

Mal ouviu isto, o lobo bateu à porta e gritou:

- Aqui estou! Aqui estou ao teu chamado!...

O pequeno ficou como morto de medo e então a mãe foi buscar um machado para matar o lobo, atirou-lhe com água quente para cima do lombo, insultou-o e chamou os vizinhos porque o malvado lhe queria levar o seu filhinho.

E para ele dizia:

- Dorme, dorme, meu menino, que havemos de matar o lobo.

Então já ferido, o lobo pôs-se a fugir e, perseguido pela mãe do menino, que o insultava e clamava pela vizinhança contra o assassino, dizia:

- Que tal foi a aventura?!... Não querem lá ver?!... Esta mulher é das tais pessoas que diz uma coisa e faz outra!...

(VASCONCELLOS, 1963: 51-52)

Sinais particulares

Em certos bestiários medievais diz-se que o lobo é animal de tórax forte, mas fraco na parte posterior, e que não pode virar a cabeça sem virar o corpo todo; alimenta-se das suas presas, mas também de vento.

Na "Lenda do cão", relatada por Teófilo Braga (BRAGA 1987: 227), ensina-se que a causa de o lobo nunca ter aprendido a farejar é que o cão, receoso de que assim ele lhe seguisse o rasto para o matar, se recusou a iniciá-lo nessa arte que, como se sabe, é da especialidade deste canídeo.

Isidoro de Sevilha refere que o homem perde a voz quando, em presença do lobo, este o vê primeiro (ISIDORO DE SEVILHA 1982: 75). Por isto se entende o ditado popular "do conto come o lobo" (COSTA 1999: 248). No entanto, quando é o homem a ver primeiro o lobo, então é este que perde a sua agressividade.

O lobo é conhecido por ter uma voz tonitroante e um sopro arrasador. Esta relação do lobo com o som trovejante está patente nos bestiários medievais, que referem a circunstância de o lobo procriar apenas durante o mês de maio que é a época dos trovões (BEAUVAIS 1980: 63 e 234). Há também quem refira que ele tem um hálito venenoso devido aos animais peçonhentos que se acredita que come. Era assim, segundo certas crenças, que o lobo teria adquirido o poder de tornar mudo quem se expusesse à sua fétida respiração; por isso se diz dos roucos ou afónicos que "parece que viram lobo" (VASCONCELLOS 1980: 125). A poderosa voz do lobo poderá estar relacionada com um dos aspetos mais marcantes dos contos de animais na literatura tradicional, que é o de este género se reportar ao "tempo em

que tudo falava”, ou seja, o tempo em que todas as criaturas, sendo simultaneamente criadas pela voz de outrem e detentoras de voz própria, estavam indissolúvelmente ligadas a um mundo adâmico.³³

É com a sua voz de trovão, como se sabe, que o lobo ameaça cada um dos três porquinhos, e derruba as duas primeiras casas com o seu formidável sopro. Esta versão do conto mostra a natureza destruidora da voz e do sopro, ventos que metonimicamente significam a força como qualidade principal do lobo. De acordo com aquilo a que Claude Gaignebet chama “folclore do peido” existe uma versão mais primitiva deste conto, em que o lobo se volta de costas e derruba as primeiras casas com um poderoso vento anal, mostrando que, de acordo com uma antiga e ainda ativa lógica de inspiração pitagórica, os ventos corporais se equivalem numa relação geral de homologia segundo a qual o que está em baixo é como o que está no alto; o sopro constitui, por conseguinte, um elemento eufemístico dos ventos corporais anais, mas entra num idêntico esquema simbólico escatológico (GAIGNEBET 1980: 33 sq.).

Como refere este autor, encontra-se amplamente atestada no folclore infantil de tradição francesa esta vertente “ventosa” do lobo que acentua o carácter escatológico que assumiu este animal no imaginário tradicional, mas que não encontramos explicitamente atualizada na tradição portuguesa. Quanto às crenças associadas aos “ventos” do lobo, também no francês elas estão atestadas: nesta língua chama-se “vesse de loup” a uma espécie de cogumelo com a forma de um pequeno saco que rebenta quando comprimido. Este género de cogumelo tem o nome científico *Lycoperdon*, e em português tem o nome vulgar de “peido-de-lobo” ou “bufa-de-velha”. Na tradição medieval dos bestiários, por outro lado, refere-se que o lobo se alimenta de vento (BEAUVAIS 1980: 63), na gastronomia antiga, alguns fritos eram designados por “pets de loup” (tendo este nome mais tarde passado a “pets de nonne”), e, como se pode ler no dicionário de Littré na entrada “loup”, o peido do lobo traz sempre sorte (GAIGNEBET 1980: 37).

³³ Veja-se a “branche” do *Roman de Renart* onde é relatada a criação do lobo, do cordeiro e do cão, recriação burlesca da criação dos animais no *Génese* (ROQUES 1982: 16-23).

Da mesma tradição participam os contos que atualizam o motivo do lobo que come a lua: um lobo, ao avistar o reflexo da lua projetado na água de um poço e querendo comê-lo por pensar tratar-se de um queijo, bebe tanta água que rebenta. O ventre distendido pela ingestão do líquido constitui uma representação dos corpos inchados (pelos ventos ou pela água) que está relacionada como a simbologia escatológica que temos estado a descrever, a qual, por outro lado, mantém estreitas ligações com a obesidade sagrada, amplamente atestada nas representações religiosas orientais (GAIGNEBET 1980: 37).

Quanto a um dos seus sentidos mais temidos, a visão, perdem-se na noite dos tempos as primeiras referências ao seu olhar agudo e chamejante na escuridão, podendo ser ele de tal maneira penetrante que, segundo se diz, é suficiente para perfurar paredes ou montanhas.

Seguindo o fio dos contos, verificamos que o lobo tem uma particular propensão para se deixar enganar, e uma das marcas mais sobressalientes da sua natureza é a tendência para cair no logro, característica que já aqui se verificou. Como nos diz o conto “o congresso dos bichos”, no início dos tempos, houve um congresso dos bichos, e na distribuição dos bens feita por Deus, coube ao homem a arte e a manha. Os restantes animais viram-se perdidos perante a artimanha humana (SOROMENHO 1984: 99):

— compadre lobo, estamos perdidos!

O home pedi arte e manha!

Nem o pêxe na fundura

Nem o lobo na montanha

Nos podemos livrar d'artimanha.

Mas, mais conscientes das vantagens desta qualidade de que tinham ficado privados à partida, nos seus encontros com o lobo, eles geralmente conseguem usar de um pouco dela. Sem arte nem manha, o lobo pode ter a infeliz sorte que já conhecemos, por exemplo, tomando com frequência a lua refletida na água do poço

por um queijo, troca ardilosa de que se servem alguns bichos, muito em especial a raposa, para se livrarem ou abusarem dele (VASCONCELLOS 1963, Vol. I: 30).

Como limpar o cadastro?

Dividido entre a voracidade e a dificuldade em satisfazer o seu apetite, o lobo sofre de uma persistente dupla identidade, pois vive para sempre entregue a um destino ambíguo que, se, por um lado, consegue diminuir a sua fama de terrífico guerreiro, talvez fosse melhor dizer, de implacável assassino de inocentes, não o livra de sucumbir aos revezes da sorte e de sair quase sempre perdedor da partida. Mas, apresente-se ele como enganador ou como enganado, certo é que o lobo mau muda por vezes de semblante para se apresentar como *lobo da fada* ou *lobo da gente* quando vai “ao corrente da água e lambe a gente, mas não faz mal” (VASCONCELLOS 1980: 397), lembrando, então, o lobo manso, tão caro a São Francisco de Assis.

A principal e mais perturbadora questão, no entanto, está em saber onde reside, afinal o elemento do terrível, já que, tal como a avozinha pode passar a lobo também o lobo pode revestir-se do aspeto afetivo-maternal, deixando, então, a destruição ou a argúcia livre de se encarnar até nos mais insuspeitos seres.

Sendo assim, se, ao comer meninas e avós, o lobo as assimila, sendo, de certa forma, a sua ‘maldade’ apaziguada no imaginário popular — tanto mais que elas acabarão por ser devolvidas à vida — também é certo que noutras famílias de contos a familiaridade que se instala entre o lobo e a sua vítima, que de algum modo antecipa a intimidade intensa que se estabelece entre os intervenientes no processo de devoração, é favorável a uma permuta de papéis em que a velha frequentemente se apresenta como a mais temível do par.³⁴ Encontramos, então, velhas que assumem

³⁴ Refira-se, a este propósito, a interpretação perspicaz fornecida por Hélène Cixous acerca do contexto narrativo da tradição do lobo como forma de metaforizar a relação entre a vítima e o algoz, que valerá a pena resumir aqui. Cixous mostra a animalidade essencial do gesto amoroso, recorrendo à fábula do lobo e do cordeiro para dizer que o impulso amoroso é

o disfarce para responder à letra ao lobo, como é o caso da avó que, ao voltar do batizado de um neto, bem alimentada depois do banquete, se esconde dentro de uma cabaça para escapar à gula lupina, ou seja, a função da ludibriação, mas aqui envolvida numa causa de proteção contra a força ameaçadora representada pelo lobo:

— Não viste por aí uma velha, ó cabação?

— Não vi velha nem velho. Deixa passar o cabação

(VASCONCELLOS 1963: 48)

Porém, também é possível encontrar-se outras velhas que integram as qualidades da fera ao ponto de se tornarem capazes de pôr em debandada o lobo, usando de uma brutalidade semelhante à sua, como nos mostra o interessante exemplo de “A raposa, o lobo e o texugo” (SOROMENHO 1984:108-10). A ambiguidade espreita quando é função essencial dos contos manter uma fronteira perfeitamente definida a separar a boa velhinha, como a velha da cabaça que baptiza os meninos, da velha herdeira da bruxa, que assimilou as qualidades malignas e devoradoras do lobo, e arma uma cilada aos meninos para os apanhar e mais tarde comer, cujo retrato exemplar foi apontado no célebre conto de Hans Christian Andersen, mas conservado na tradição popular portuguesa em versões diversas associadas ao motivo “minha mãe me

sempre semelhante à força que impele alguém para um outro que pode devorar. Não amamos senão a pessoa que podemos devorar ou que sonhamos devorar, afirma ela. Mas o gesto amoroso está todo ele contido no instante em que, embora impelidos pelo desejo devorador, suspendemos esse impulso. Porque, como diz Cixous, “amar é querer e poder devorar, e parar no limite. O amor está voltado para a absorção, e o verdadeiro amor é um não-tocar, que é, apesar de tudo, um quase-tocar”. Tal como a dimensão sacrificial do lobo, que tendo o cordeiro à sua mercê renuncia a devorá-lo, abdicando da sua própria identidade de fera devoradora. Embora se trate de uma inversão do sentido da fábula que conhecemos, em que o lobo se lança impiedosamente sobre o cordeiro, Cixous imagina que a lei do mais forte (expressão usada na versão de La Fontaine) pode converter-se numa outra forma de energia extrema, como o amor, ou seja a capacidade de, tendo ao seu alcance o uso da lei do mais forte, poder e querer deixar de impor. Cixous constrói a sua terrível e bela ideia do amor – em que violência e ternura estão sempre no horizonte uma da outra – num universo fundamentalmente feminino, num universo em que predomina o tacto e o toque, em que a carícia materna é entendida como a suprema dádiva, que consiste na suspensão do gesto mortífero sobre o mais fraco e indefeso, o que só pode ser descrito nessa forma extrema da dádiva amorosa que é o amor do lobo (CIXOUS 2003: 34).

matou, meu pai me comeu” correspondente à classificação tipológica ATU / Car-Co 720 (CARDIGOS 2014: 356-358).³⁵ No entanto, seguindo aquilo que aparenta ser uma tendência para domesticar a ferocidade animal e captar a convivência entre o lobo e os humanos, verifica-se que os contos da tradição portuguesa insistem na primeira destas figuras.

³⁵ Veja-se, a título de exemplo, a versão de Leite de Vasconcellos, “Periquito e Periquita” (VASCONCELLOS 1963) e a versão oral registada e transcrita no projeto MemoriaMedia (VALENTE s/d).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DIGITAIS

- BEAUVAIS, P. de (1980). “Bestiaire” In *Bestiaires du Moyen Age*. Paris: Stock.
- BRAGA, Teófilo (1987). *Contos Tradicionais do Povo Português*. Vol. II. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CALADO, A.A. (ed.) (1994). *Livro de Exopo*. Edição crítica com introdução e notas. Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, vol. 42, 1-100.
- CARDIGOS, I.D. e Correia, P. J. (2014). *Catálogo dos Contos Tradicionais Portugueses (Car-co)*, Vols. I-II. Lisboa: Edições Afrontamento.
- CHARBONNIER, Elisabeth (trad. et ed.) (1991). *Le Roman d’Ysengrin*. Paris: Les Belles Lettres.
- CIXOUS, H. (2003). *L’Amour du Loup*. Paris: Galilée.
- COSTA, José Ricardo Marques da (org.) (1999). *O Livro dos Provérbios Portugueses*. Lisboa: Editorial Presença.
- GAIGNEBET, C. (1980). *Le Folklore obscène des enfants*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- ISODORO DE SEVILHA (1982). Etimologias. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – BAC Editorial.
- MORAIS, A. (2003). *B.I. do Lobo*. Lisboa: Apenas Livros.
- ROQUES, Mario (ed.) (1982). *Le Roman de Renard* (branches II–VI) Paris: Honoré Champion.
- ROWLANDS, M. (2009). *O Filósofo e o Lobo*. Alfragide: Lua de Papel.
- SOROMENHO, A. da S. e SOROMENHO, P. C. (1984) *Contos Populares Portugueses*. Vol. I. Lisboa: INIC, Centro de Estudos Geográficos.
- VALENTE, Mariana (s/d) “A história das Laranjas”, informante: Mariana Valente, MemoriaMedia – emuseu do Património Cultural Imaterial. <https://www.memoriamedia.net/index.php/mariana-valente/126-expresso-es-orais/serpa/mariana-valente/2898-a-historia-das-laranjas>
Consultado em 12.04.2022

VASCONCELLOS, J.L. (1963). *Contos Populares e Lendas*. 2 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

VASCONCELLOS, J.L. (1903-1905). “Fabulário Português”. *Revista Lusitana*, vol. 8, 99-151.

VASCONCELLOS, J.L. (1980). *Etnografia Portuguesa*. Lisboa: INIC.

QUANDO O LOBO DESCE À ALDEIA: DIMENSÃO CULTURAL DUM PREDADOR JUNTO DAS COMUNIDADES RURAIS IBÉRICAS

WHEN THE WOLF COMES DOWN TO THE VILLAGE: CULTURAL DIMENSION OF A PREDATOR AMONG RURAL IBERIAN COMMUNITIES

Francisco Álvares

Universidade do Porto

Centro de Investigação em Biodiversidade e Recursos Genéticos (CIBIO/InBIO)
da Universidade do Porto

BIOPOLIS Program in Genomics, Biodiversity and Land Planning

ORCID: 0000-0002-4033-6989

Resumo: Nas comunidades rurais ibéricas, a perceção do lobo ultrapassa a das suas características biológicas e comportamentais, construindo-se em seu redor uma imagem complexa e com raízes ancestrais que persiste na cultura material, imaginário popular e tradição oral. Os vários exemplos de manifestações culturais associadas ao lobo encontram-se relacionados com dois tipos de motivações:

i) o lobo como uma ameaça real aos animais domésticos, originando um rico acervo de cultura material na forma de construções destinadas à defesa dos animais domésticos ou à caça do lobo através de “fojos”;

ii) a perceção deste carnívoro como um ser mítico e simbólico, onde uma das manifestações mais impressionantes é a utilização de partes do corpo do lobo como cura de doenças em humanos ou animais domésticos.

A valorização deste rico património cultural associado ao lobo, sem paralelo com outras regiões da Europa, revela-se importante do ponto de vista turístico e educacional.

Palavras-chave: Conflito homem-lobo, etnografia, medicina tradicional, tradição oral, arquitetura rural.

Abstract: For the rural communities of Iberian Peninsula, the perception towards the wolf surpasses that of its biological and behavioural traits, being associated to a

complex view with ancestral roots, which persists in material culture, popular beliefs and oral tradition. The various examples of cultural manifestations associated with this predator are related to two types of motivations:

i) the wolf as a real threat to domestic animals, giving rise to a rich material culture in the form of stone-made constructions intended to defend domestic animals or to hunt wolves;

ii) the perception of this carnivore as a mythical and symbolic creature, where one of the most impressive manifestations is the use of wolf body parts as a cure for diseases in humans and domestic animals.

The safeguard of this rich cultural heritage associated with the wolf, unparalleled with other European regions, is important from a touristic and educational point of view.

Keywords: Human-wolf conflict; Oral tradition; Ethnography; Traditional medicine; Vernacular Architecture.

Contexto cultural e simbólico do lobo na Península Ibérica: uma perspetiva histórica

Mais do que qualquer fator ambiental ou ecológico, o homem possui um papel determinante na distribuição, ecologia e comportamento do lobo (ÁLVARES 2011). No entanto, o inverso é igualmente válido pois poucos animais silvestres para além do lobo se encontram tão relacionados com a história e cultura da humanidade (BOITANI 1995). As características comportamentais do lobo deram origem a múltiplos significados simbólicos ao longo da história, alguns deles contraditórios, podendo ser um animal associado a um aspeto negativo, de ferocidade diabólica, ou um positivo orientado para o espiritual ou utilitário (GRANDE DEL BRIO 1984; GONZÁLEZ *et al.* 2019). Além disso, a percepção deste predador ao longo dos séculos é ambígua já que por um lado tem sido temido em áreas rurais pelos seus ataques e, por outro lado, tem sido admirado pela sua força e habilidade (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Como resultado, a presença do lobo na maior parte da sua área de ocorrência não depende, atualmente, da capacidade ecológica de suporte

do meio, mas sim da capacidade cultural de suporte, ou seja, do nível de tolerância à presença do lobo por parte das comunidades locais (BOITANI 1995).

Na Península Ibérica, lobos e humanos coexistem desde há milhares de anos. Na Pré-História (<3000 a.C.), as figuras zoomórficas encontradas na arte rupestre ou móvel incluem uma grande variedade de espécies animais incluindo, embora de modo muito escasso, o lobo (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Baseando-nos nessas manifestações artísticas do homem do Paleolítico Superior, parece ter existido uma relação de culto e admiração para com o lobo, que é representado com formas espantosamente realistas e corretas e nunca com uma atitude ameaçadora. Ainda hoje é possível reconhecer indícios deste relacionamento na forma como as atuais sociedades de caçadores-recolectores, como os povos nativos da América do Norte e Sibéria, veem o lobo. Com efeito, nestas culturas indígenas o lobo é admirado e venerado, reconhecido com um predador eficaz e útil ao ecossistema, alvo de uma relação espiritual complexa, e muitas vezes identificado com indivíduos, tribos ou clãs (BOITANI 1995).

Este tipo de relação entre humanos e lobos foi alterado devido à transição da caça para uma economia predominantemente agrícola, num processo que levou à dissociação progressiva do homem com o ecossistema envolvente. Com a domesticação dos animais, a atitude face ao lobo foi-se tornando mais negativa, essencialmente devido à predação deste carnívoro sobre o gado. Nas culturas pré-romanas durante a Proto-história Ibérica (3000 – 100 a.C.), o lobo apresentou uma dupla avaliação, à semelhança do verificado em outros povos do Mediterrâneo (BOITANI 1995; GONZÁLEZ *et al.* 2019). Por um lado, era considerado um predador temido e extremamente perigoso, que era alvo de caça para evitar prejuízos na economia pecuária dessas sociedades. Porém, era também um animal respeitado e admirado pelos seus organizados e eficazes sistemas de caça em grupo. Na representação deste carnívoro pelas culturas ibéricas pré-romanas, evidenciada pela sua inclusão em múltiplas manifestações artísticas, como sejam bronzes, estatuária e cerâmica, podem ser claramente definidos três níveis simbólicos e rituais associados ao lobo (GONZÁLEZ *et al.* 2019), nomeadamente:

i) a sua relação com a morte e o trânsito para o Além, bem como com divindades do reino dos mortos, sendo considerado como um animal funerário;

ii) a sua relação com rituais de iniciação e magia guerreira;

iii) a sua associação à proteção de um território específico, ou o seu carácter totémico de clãs, aldeias ou cidades.

Esta perceção do lobo era semelhante à que existia no mundo greco-romano durante a Idade Antiga (800 a.C. - até século IV) e que se estendeu ao território Ibérico com a conquista romana (GONZÁLEZ *et al.* 2019).

Na Idade Média (séculos V a XIV), o cristianismo veio trazer uma mudança radical no pensamento do mundo ocidental face à natureza, e ao lobo em particular, o qual foi identificado com uma série de virtudes ou vícios humanos (GRANDE DEL BRIO 1984). A literatura e o folclore tornaram-se campanhas extraordinárias contra o lobo, como sejam os bestiários medievais, onde o lobo é representado como um animal terrível que ameaça e devora os humanos, rotulado de crueldade e ferocidade. Esta visão foi inserida na mentalidade da época pela Igreja e seus autores, onde o lobo se encontra ligado à heresia demoníaca e associado a atributos humanos como a vida dissoluta, luxúria, ganância e gula (GONZÁLEZ *et al.* 2019). A simbologia cristã refere-se principalmente à oposição lobo-cordeiro, onde este último representa os crentes e o lobo representa as forças que ameaçam a fé. Na arte românica, é frequente o aparecimento de animais com simbolismo acentuado, tanto reais como fantásticos, e entre os animais reais que foram usados para representar o Mal e o Diabo, o lobo destaca-se. Ainda durante a Idade Média, a figura do lobo foi adaptada com um sentido positivo por membros da alta nobreza, encontrando-se frequentemente representado no desenho dos seus elementos heráldicos (GONZÁLEZ *et al.* 2019).

Na Idade Moderna (séculos XV a XVIII) continua a dominar a visão simbólica medieval, segundo a qual o lobo é um atributo da pestilência, voracidade, rapina, interesse próprio e ganância (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Este lado simbólico foi reforçado pela disseminação de literatura emblemática baseada em Bestiários medievais, como é o caso das fábulas que deram origem a muitas das atuais histórias infantis como o “Capuchinho Vermelho”, que apesar de pretenderem ser apenas simbólicas e metafóricas, produziram um efeito profundo na perceção atual do lobo pela cultura ocidental (BOITANI 1995). Além disso, na Península Ibérica, tanto os livros de História Natural como os tratados dedicados à caça difundiram a imagem

do lobo como um animal cruel que deve ser temido por todos e alvo de uma perseguição implacável, justificada pela predação sobre os animais domésticos e exaltada pela apreciação negativa deste carnívoro. Com efeito, para além da publicação de autênticos manuais descrevendo inúmeras formas e conselhos para exterminar este carnívoro, foi criada por consecutivos monarcas ibéricos legislação vária que promovia a caça ao lobo, obrigava toda a população a participar e contemplava prémios monetários para quem os matasse (DOMINGUES 2005). O lobo foi ainda um símbolo do Mal, relacionado diretamente ao mundo das bruxas, especialmente no noroeste da Península Ibérica, tornando-se numa inesgotável fonte de adágios, contos e histórias, parte integrantes da tradição popular (GONZÁLEZ *et al.* 2019).

Por fim, durante a Idade Contemporânea (século XIX até ao presente), e apesar do positivismo associado a uma visão da natureza baseada na observação científica e das primeiras medidas protecionistas, o lobo e a sua caça continuariam a obsessionar o homem. A partir do final do século XIX, a intensa perseguição direta ao lobo, juntamente com a crescente alteração e destruição do seu habitat, levou a que a maioria das suas populações ibéricas fosse exterminada (GRANDE DEL BRIO 1984). Durante meados do século XX, em Espanha e Portugal, o lobo, como quase todos os predadores, foi legalmente considerado “daninho”, isto é, um animal que poderia ser caçado por todos os meios e ao longo do ano, com o fim de ser exterminado (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Como resultado, ao longo do século XX, verificou-se uma regressão progressiva da área de distribuição do lobo na Península Ibérica, subsistindo somente no Noroeste e ao longo de uma estreita faixa norte, com algumas populações remanescentes a permanecerem no sul da península (GRANDE DEL BRIO 1984; ÁLVARES 2015). O êxodo rural massivo que começou nos anos 1960 e 1970 resultou numa mudança sociológica nos dois países ibéricos, com uma população humana cada vez mais urbana, rica e informada. Estas mudanças sociais resultaram em decretos que mudaram o estatuto legal do lobo-ibérico, declarando-o protegido em Portugal em 1988 e como uma espécie cinegética sujeita a um período de veda em Espanha em 1971 (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Devido a estas mudanças e à rígida proteção legal ao nível nacional e internacional, as populações de lobo no norte da Península Ibérica estabilizaram ou têm vindo a expandir-se, recolonizando

áreas onde estiveram ausentes durante muitas décadas (ÁLVARES 2015). Atualmente, especialmente no sector noroeste da península, além do próprio lobo, persiste uma imensa cultura oral e material nascida da relação entre as comunidades rurais e este grande carnívoro (Figura 1), constituindo-se num rico e importante património biocultural, que se descreve em seguida.



Figura 1 – O lobo junto das comunidades rurais ibéricas apresenta vários significados simbólicos, que ainda persistem na cultura oral e material (Fotografia: Francisco Álvares)

O lobo como uma ameaça real: técnicas defensivas e de caça

A relação existente entre o lobo e as comunidades rurais ibéricas é essencialmente marcada pelo impacto económico resultante da ação predatória deste carnívoro sobre o efetivo pecuário (ÁLVARES 2011; RODRIGUES 2013). No intuito de minimizar a predação, verificou-se a adoção de diversas técnicas destinadas à defesa dos animais domésticos ou à caça do lobo, que originaram um rico acervo de cultura material. Um exemplo dos sistemas para a defesa dos animais domésticos são as coleiras de picos com que os pastores equipam os cães utilizados na guarda dos rebanhos, para que se possam proteger dos ataques de lobos. A utilização de coleiras defensivas ou “carlancas” é ainda frequente em várias regiões de Portugal e Espanha, com o objetivo de permitir alguma segurança aos cães perante as investidas do lobo (ÁLVARES *et al.* 2011). Originalmente, as coleiras eram construídas em ferro e latão, constituindo peças de grande elaboração técnica manufaturadas pelos ferreiros. Embora o uso de coleiras em metal fosse muito difundido há cerca de três décadas, a sua utilização é atualmente bastante mais pontual, tendo vindo a ser progressivamente substituída por coleiras de cabedal com pregos.

No entanto, os exemplos mais significativos relacionados com a defesa dos animais domésticos face aos ataques de lobo são os currais e abrigos pastoris construídos nas zonas de pastoreio extensivo e utilizados no confinamento e vigilância do gado durante o período noturno (ÁLVARES *et al.* 2011) (Figura 2). A nível ibérico existem diversos exemplos e tipologias destas construções tradicionais, envolvendo normalmente estruturas que fornecem abrigo aos pastores contra as intempéries e a edificação de redis contíguos em pedra (currais), para permitir uma vigilância e proteção mais eficaz face ao risco de predação do lobo, principalmente para os animais recém-nascidos (PÉREZ LÓPEZ 2010; ÁLVARES *et al.* 2011). Os exemplos mais impressionantes encontram-se nas montanhas do Norte Ibérico, onde as comunidades rurais edificaram cabanas em pedra seca em locais que possibilitam a vigia de uma larga extensão de área de pastagem e que, em determinados locais, formam pequenos povoados tradicionalmente ocupados nos meses mais quentes do ano, altura em que o gado bovino é deslocado para as pastagens de altitude (DIAS

1950). O recurso a estas estruturas tradicionais como principal meio de proteção noturna do gado era habitual e difundida durante a primeira metade do século XX. Contudo, a sua utilização é atualmente cada vez menos frequente e a maioria dos currais e abrigos encontra-se em abandono e em ruínas (ÁLVARES *et al.* 2011).



Figura 2 – Curral e abrigo pastoril na Serra do Soajo, Arcos de Valdevez.

(Fotografia: José Domingues)

Além de estruturas destinadas à proteção dos animais domésticos, a minimização do risco de predação envolveu igualmente a utilização de diversos engenhos armadilhados destinados à captura e morte de lobos (PÉREZ LÓPEZ 2010). Entre eles são de destacar as armadilhas permanentes edificadas em pedra seca, genericamente conhecidas em Portugal por “fojos do lobo”, mas com uma grande variedade de denominações dialectais em Espanha (PÉREZ LÓPEZ 2010; ÁLVARES *et al.* 2011). Este tipo de construções cinegéticas possui como aspeto comum o facto de o animal ficar preso no interior da estrutura da própria armadilha, seja através de um isco para atrair o predador, ou pela realização de montarias ou batidas populares como forma de assegurar a sua captura.

Com base nos vários métodos operativos e características estruturais, é possível distinguir três tipologias principais (GRANDE DEL BRIO 1984; PÉREZ LÓPEZ 2010; ÁLVARES *et al.* 2011):

i) o “fojo simples”, constituído por uma cova aberta no solo, frequentemente provida de um paramento em pedra seca e assemelhando-se a um poço, para onde o lobo era encaminhado através de montarias ou da colocação de um isco vivo ou morto;

ii) o “fojo de cabrita”, constituído por um amplo recinto cercado por um muro de pedra seca com altura de cerca de dois metros na face interior, mas de fácil acessibilidade desde o exterior, para onde o lobo era atraído para o interior através da colocação de um isco vivo, normalmente uma cabra ou ovelha (Figura 3A). O remate do muro deste tipo de armadilha é geralmente composto por lages avançadas alguns centímetros em relação ao plano vertical interior da parede (cápeas), formando um rebordo que impedia o lobo de escapar do recinto;

iii) o “fojo de paredes convergentes”, formado por duas longas paredes, podendo cada uma ultrapassar um quilómetro de extensão, que convergem num poço para onde o lobo era acochado através de uma batida efetuada por um elevado número de participantes (Figura 3B). São conhecidas variantes estruturais do fojo de paredes convergentes, nomeadamente apresentando-se duplo, isto é, dispendo de duas covas (ÁLVARES *et al.* 2011), ou em cruz, neste caso dispendo de quatro muros que convergiam para uma única cova (PÉREZ LÓPEZ 2010).

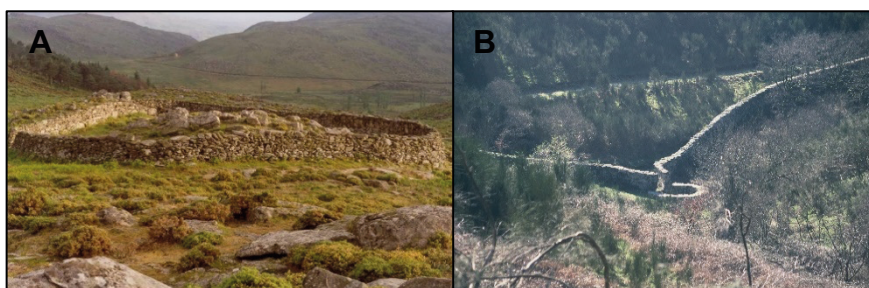


Figura 3 – Fojo de cabrita, em Arcos de Valdevez

(A) e Fojo de paredes convergentes, em Vila Verde (B) (Fotografias: Francisco Álvares)

Atualmente, encontram-se inventariados a nível ibérico um total de 150 fojos do lobo, pertencentes às várias tipologias (TORRENTE *et al.* 2014). A área de edificação destas estruturas cinegéticas coincide maioritariamente com os principais

sistemas montanhosos da metade norte da Península Ibérica, verificando-se, porém, uma maior intensidade de edificação em regiões circunscritas do noroeste ibérico, como por exemplo nas serras fronteiriças da Peneda-Gerês (Figura 4). Com efeito, em determinadas regiões da Peneda-Gerês encontram-se edificadas até quatro fojos em áreas com cerca de 100km², que seriam utilizados simultaneamente ou de acordo com a sazonalidade do pastoreio extensivo de gado, facto revelador de um elevado impacto predatório do lobo sobre o efetivo pecuário (CANINAS *et al.* 2014; TORRENTE *et al.* 2014). Os fojos do lobo, e em particular as tipologias de cabrita e de paredes convergentes, refletem um grau de especialização técnica e operativa na caça ao lobo no norte da Península Ibérica sem paralelo a nível mundial (BOZA 2002; TORRENTE *et al.* 2014).

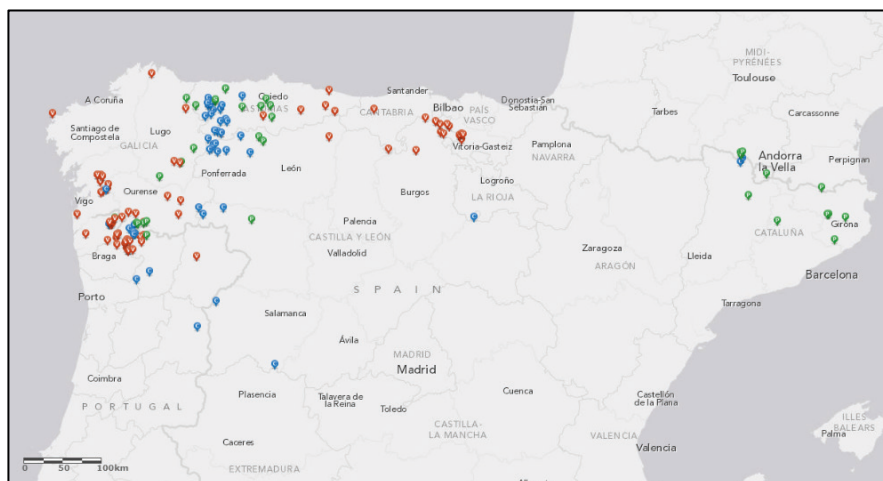


Figura 4 - Localização de fojos do lobo identificados na Península Ibérica, incluindo as tipologias de paredes convergentes (a vermelho; n=71); de cabrita (a azul; n=47) e simples (a verde; n=32). Retirado de TORRENTE *et al.* (2014).

Na Península Ibérica, os fojos do lobo aparentam ter uma origem recuada uma vez que o topónimo “fojo lobal” vem referido em vários documentos dos séculos XI e XII, tanto em Portugal como em Espanha (GRANDE DEL BRIO 1984; BOZA 2002). Durante séculos, os fojos do lobo constituíram um dos principais meios para as populações rurais controlarem o número de lobos. A sua utilização era ainda generalizada até ao fim do século XIX, verificando-se as últimas capturas de lobos

nestas estruturas em meados do século XX, nomeadamente nos anos 1940 na Galiza e 1970 em Portugal (BOZA 2002; ÁLVARES *et al.* 2011; TORRENTE *et al.* 2014). Votados ao abandono, a maioria dos fojos e, em particular, os fojos simples, encontram-se atualmente em mau estado de preservação devido ao seu assoreamento propositado, ao saque de pedras, à abertura de estradões e a ações de reflorestação (ÁLVARES *et al.* 2011). No entanto, são monumentos cuja originalidade, variedade tipológica e extraordinário número os tornam dignos de um estudo global sistemático e de medidas de preservação e valorização turística.

A captura de um lobo num fojo era motivo de grande satisfação e prestígio popular, descarregando-se então todos os medos e ódios reprimidos contra este predador (GRANDE DEL BRIO 1984; PÉREZ LÓPEZ 2010). Ao lobo capturado ainda vivo eram-lhe cosidos os lábios ou partidos os membros, para ser lançado à fúria dos cães – para que lhe perdessem o medo – ou ser alvo de exibição pública na aldeia e arredores para coleta de oferendas (PÉREZ LÓPEZ 2010). As peles dos lobos mortos eram por vezes oferecidas a personalidades influentes da região ou entregues às administrações locais, em troca de prémios monetários. Mais raramente, a pele era utilizada pelos populares, nomeadamente no fabrico de peças de vestuário ou em acontecimentos festivos, como o Carnaval, onde a figura do lobo possuía uma forte carga simbólica (PÉREZ LÓPEZ 2010; ÁLVARES 2011).

O lobo como ser mítico: imaginário popular e tradição oral

São diversos os elementos culturais que ilustram a dimensão mítica e simbólica do lobo no noroeste ibérico. Entre os habitantes mais idosos existe a forte convicção de que a proximidade de um lobo induz um arrepio no corpo e o eriçar dos cabelos, levando a que o chapéu seja atirado ao chão (PÉREZ LÓPEZ 2010). Crê-se ainda que o lobo enrouquece ou priva de voz, durante horas ou dias, a quem for surpreendido pela sua presença, superstição milenar já relatada por Plínio o Velho, no século I, e que deverá ser resultado do choque causado pelo medo de observar este animal tão temido (PÉREZ LÓPEZ 2010). Escutar o uivo de um lobo é considerado o prenúncio da morte próxima de um habitante da aldeia, e acredita-se

que basta mencionar o seu nome para que apareça de imediato, pelo que existem várias expressões que se utilizam para evitar nomear o lobo (RISCO 1948; PÉREZ LÓPEZ 2010). Outras crenças conferem uma dimensão demoníaca à espécie, como por exemplo a crença de que o lobo nunca devora o braço direito das vítimas por ser com este que se faz o sinal da cruz (ÁLVARES 2011). Possivelmente relacionado com este simbolismo estará também a crença de que o lobo só morde e consome o lado esquerdo dos animais que mata e só olha para o seu lado esquerdo (ÁLVARES 2011). Existem atualmente rezas e responsos proferidos por vários pastores solicitando a intervenção de Santo António, os quais se acredita constituírem uma proteção eficaz para proteger o gado das investidas do lobo, seja quando este surge ao rebanho ou quando alguma cabeça de gado se perde (PÉREZ LÓPEZ 2010; RODRIGUES 2013).

O lobo é ainda protagonista de inúmeras histórias fantásticas de tradição oral e ainda presentes na memória das gentes mais idosas (VENTURA 2008; RODRIGUES 2013). É o caso da descrição de como as pessoas falecidas podem reencarnar no lobo, ou a crença na existência de seres humanos que têm a maldição de se tornar ou viver com os lobos (ÁLVARES 2011). Destes últimos destaca-se a crença do Lobisomem ou Homem-Lobo, que no folclore Galego, Asturiano e do noroeste de Portugal, é tida como uma pessoa vítima de uma maldição que a faz transformar-se em lobo durante a noite (RISCO 1945; ROZA DE AMPUDIA 1972; MARIÑO FERRO 1995). O Homem-Lobo pode ter como origem da sua maldição uma praga lançada por parte dos seus próprios progenitores, ou se for o sétimo filho consecutivo do mesmo sexo de um matrimónio (RISCO 1945). Neste último caso, a única forma de prevenir a maldição é ser batizado pelo irmão ou irmã mais velha, prática que na atualidade ainda é levada a sério em várias famílias (RISCO 1945; ÁLVARES 2011). No extremo noroeste de Portugal e na Galiza existe ainda a crença de outra figura similar ao Homem-Lobo, a “Fada dos lobos” ou a “Pieira dos lobos” (PÉREZ LÓPEZ 2010). Trata-se de uma mulher que tem o poder de comunicar e controlar alcateias de lobos, acompanhando-as pelos montes durante a noite. A Pieira tem a capacidade de utilizar os lobos, quer em ações para ajudar o

próximo, como acompanharem a casa caminhanes perdidos, quer para atacarem quem a prejudicar. Apesar de considerada uma feiticeira, a Pieira possui um certo estatuto e reconhecimento social. Esta figura poderá estar relacionada com a rainha ou deusa Loba, que é frequentemente mencionada na tradição oral galaico-portuguesa, e poderá ser uma reminiscência de uma divindade galaica pré-cristã (MARIÑO FERRO 1995; PÉREZ LÓPEZ 2010).

O folclore rural está ainda repleto de histórias de lobos que atacam, perseguem ou, mais raramente, consomem caminhanes solitários (RISCO 1948; VENTURA 2008; PÉREZ LÓPEZ 2010; RODRIGUES 2013). Estes episódios encontram-se perfeitamente identificados no que diz respeito aos intervenientes, ao espaço e ao tempo. No entanto, a maior parte das histórias é em tudo semelhante em várias regiões do noroeste ibérico, pelo que a população rural parece adaptar lendas de tradição oral à realidade geográfica ou a pessoas que lhes são conhecidas (ÁLVARES 2011). Na realidade, são bastante escassos os casos documentados de ataques de lobos a seres humanos na Península Ibérica, uma vez que o lobo receia o homem e evita-o sempre que possível, tornando bastante improvável o ataque a seres humanos. Com efeito, os poucos casos documentados de ataques de lobos a humanos a nível mundial, referem-se maioritariamente a animais infetados pelo vírus da raiva, com perturbações do seu comportamento normal provocadas por esta doença neurológica, a qual, atualmente, está considerada erradicada na Península Ibérica (PÉREZ LÓPEZ 2010).

Uma das manifestações culturais mais impressionantes é a utilização de partes do corpo do lobo para a cura de doenças em humanos ou animais domésticos. No âmbito dum recente trabalho de revisão na Península Ibérica (GONZÁLEZ *et al.* 2019), foi possível recolher evidências da utilização ao longo de diferentes períodos históricos de um total de 23 partes anatómicas e/ou produtos derivados do lobo como um remédio terapêutico e/ou profilático contra um total de 80 doenças ou enfermidades humanas, incluindo doenças infecciosas e parasitárias, do sistema digestivo, do olho e seus anexos, do sistema respiratório, da pele e tecido subcutâneo, bem como traumas e algumas outras consequências de causa externa.

Esta mesma revisão documentou o uso de partes do lobo e seus derivados no tratamento, cura e/ou prevenção de 14 doenças e afecções em animais domésticos, assim como em crenças e rituais mágicos destinados à proteção do gado contra este carnívoro (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Os produtos derivados do lobo mais frequentemente usados na medicina e veterinária populares foram os caninos e outros dentes, gordura, fezes, vesícula biliar ou bÍlis, fÍgado, sangue e até o uso de todo o animal (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Além destes usos estritamente médicos, foi também atribuído aos vários produtos derivados do lobo um poder de invocar, afastar ou anular as más influências e feitiços, ou de serem usados como amuleto para obter valor ou superar o medo (GONZÁLEZ *et al.* 2019). O conhecimento tradicional associado ao uso médico e veterinário do lobo que existe no território ibérico não tem comparação a nível mundial, devido à sua diversidade e por ainda estar bastante presente na memória coletiva e em fontes documentais. Porém, os usos ibéricos associados a partes do lobo são semelhantes aos documentados em outras regiões do mundo, o que sugere um uso generalizado e difundido de muitas destas práticas (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Neste contexto, os dados referentes a este grande carnívoro como recurso zooterapêutico são um forte argumento que demonstra o seu caráter utilitário para curar humanos e animais.

As propriedades abonatórias e curativas que se crê possuírem certas partes do corpo do lobo são reconhecidas implicitamente na “gola do lobo” (PRIMAVERA 1998). A gola consiste num troço de traqueia extraído de um lobo morto (Figura 5A) que é utilizada na cura de uma doença dos suínos domésticos conhecida por “lobagueira” à qual, como o nome indica, os populares estabelecem uma relação de causalidade com este carnívoro. Com efeito, creem ser o “mau ar” exalado pelo lobo, ou as suas excreções deixadas no monte, o foco dos agentes patogénicos responsáveis pela doença, que se manifesta apenas nos suínos domésticos, com sintomas de apatia e perda de apetite, a que se segue a morte (PRIMAVERA 1998). Os populares creem que o contágio dos suínos se dá através de outros animais domésticos que, tendo sido expostos ao “mau ar” do lobo nos montes, se alimentem nas suas pias. O contágio pode ainda acontecer por meio da matéria vegetal (ou

“estrume”) utilizada como cama dos animais domésticos que não tenha sido convenientemente cortada com sal e cinza, e acompanhada de um breve esconjuro que reza: “Lobagueira vai-te daqui, pelo poder de Deus e da Virgem Maria, um Pai-Nosso e uma Avé-Maria”, e é repetido três vezes, intercalado com as orações (PRIMAVERA 1998). A cura consiste em passar água pelo interior da gola, o que se faz em simultâneo com o proferir da reza atrás descrita (Figura 5B).

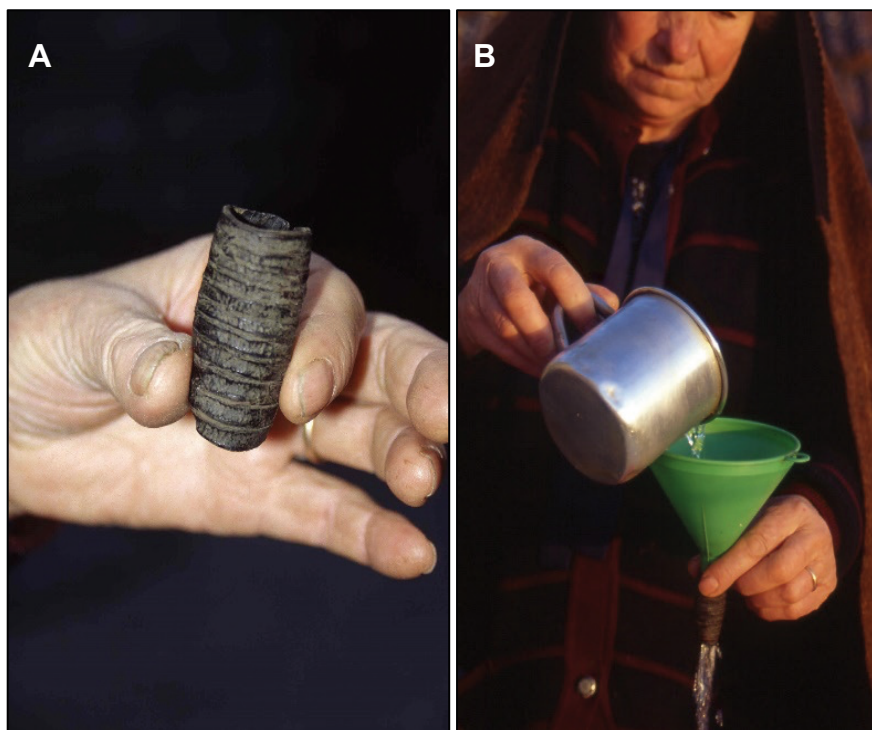


Figura 5 – Pormenor da “Gola do lobo” (A) e acto de passagem de água pela gola (B),
Montalegre (Fotografias: Francisco Álvares)

A água assim purificada é recolhida num recipiente, sendo administrada ao suíno enfermo logo de seguida. Devido à importância dos suínos na economia e alimentação rural, as golas eram ciosamente guardadas ao abrigo da luz solar e da humidade, e alvo frequente de empréstimo a quem as solicitava. A responsabilidade pela guarda e utilização estava geralmente a cargo das mulheres e a transmissão

fazia-se habitualmente por via feminina, através da sua divisão em partes iguais (PRIMAVERA 1998; ÁLVARES *et al.* 2011).

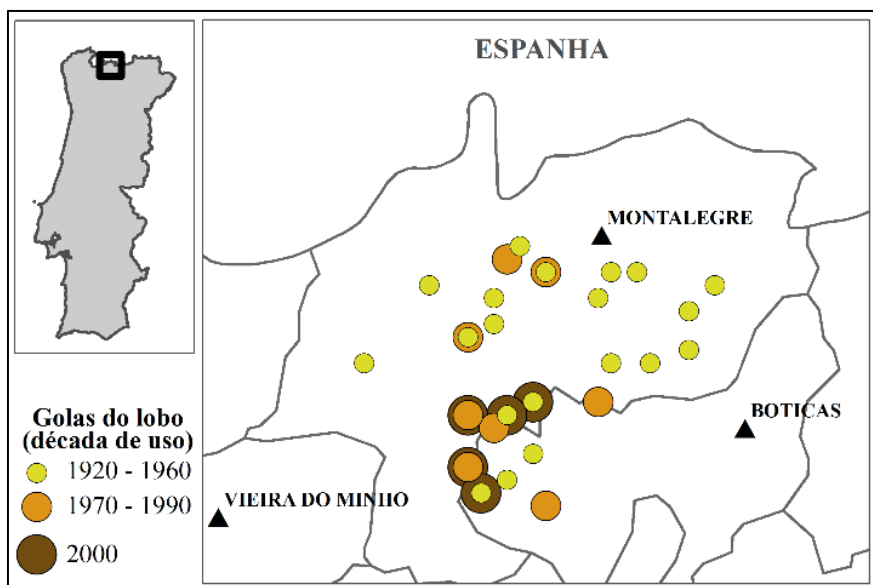


Figura 6 – Localidades com registo do uso de golas do lobo desde a década de 1920, no norte de Portugal. Círculos representam golas em uso por período temporal. Retirado de ÁLVARES (2011).

O ritual de utilização da gola do lobo aparenta ter sido generalizado num passado recente, estendendo-se a várias regiões ibéricas. Com base em entrevistas realizadas a habitantes locais, ÁLVARES (2011) documenta o uso de um total de 39 golas do lobo desde 1920, todas elas confinadas à região transmontana correspondente aos concelhos de Montalegre e Boticas, no extremo norte de Portugal (Figura 6). Nesta região, esta prática era bastante estendida até meados do século XX, tendo sido possível identificar seis golas do lobo ainda em uso no início da década de 2000, distribuídas por cinco pequenos núcleos urbanos (Figura 6). A maioria destas golas em uso no início do século XXI foi obtida por herança materna, revelando uma utilização temporal muito recuada, que pode rondar um século (ÁLVARES 2011). Apenas uma das golas ainda em uso teve uma origem recente, tendo sido extraída

de um lobo abatido ilegalmente em 2002 (ÁLVARES 2011). Para além do noroeste de Portugal, existem referências à utilização de golas de lobo para a cura de uma doença nos porcos atribuível a este carnívoro, designada localmente por “loba”, “lobado” ou “lobádigo”, nas regiões de Alcácer do Sal, no Alentejo (LEITE DE VASCONCELOS 1936), de Gudiña/Ourense, na Galiza (RISCO 1948), e de Lúbian/Zamora, em Castela e Leão (SUÁREZ-LLANOS 1997). No Alentejo e em Zamora encontra-se descrita uma variante no seu modo de utilização, que refere a passagem de centeio pela gola. No que respeita à antiguidade desta prática, PÉREZ LÓPEZ (2010) refere um documento espanhol de 1723 onde o tribunal do Santo Ofício condena o uso da gola do lobo como forma de curar os animais domésticos.

O lobo é ainda protagonista em vários adágios populares de cariz sentencioso que chegaram aos nossos dias, mas cujas origens aparentam remontar a tempos medievais (ÁLVARES 2011). Apesar de alguns adágios e ditos populares relacionados com o lobo traduzirem uma visão simbólica deste animal (p.e., “*O lobo anda três dias a ar, três a barro e três a carne*”), outros reconhecem-lhe uma certa admiração (p.e., “*a um lobo só lhe falta uma onça para saber mais do que um Juiz*”) e muitos refletem um profundo conhecimento de aspetos da sua biologia e ecologia (p.e., “*Carqueja florida, loba parida*”; “*No Inverno prefere o cão ao carneiro*”; “*Em Janeiro anda a loba ao roceiro*”; “*O lobo numa noite corre sete freguesias*”; “*Em Março nasce, em Abril no covil, S. João como um cão, S. Bento entre o fento, no Agosto mata com a mãe ao rosto*”; “*No S. João o lobo já enfrenta qualquer cão*”).

Além destas manifestações culturais de origem ancestral, existem também os “mitos modernos” associados ao lobo. É o caso da ideia generalizada nas populações rurais ibéricas de que os lobos atuais são diferentes dos existentes no passado, do ponto de vista morfológico e comportamental, e que resultam de libertações massivas e deliberadas por parte do Estado, de investigadores ou de grupos ambientalistas (ÁLVARES 1999). Esta crença parece ter origem numa falta generalizada de conhecimento das comunidades atuais relativamente à morfologia e dinâmica populacional deste carnívoro. Além disso, dado o antagonismo e desconfiança que gera nas populações locais, constitui um importante

constrangimento à investigação de campo e à aplicação de medidas de conservação destinadas ao lobo (ÁLVARES 1999).

Implicações da Etnozootologia na Biologia da Conservação

Na Península Ibérica, a longa convivência entre o homem e o lobo deu origem a únicas e variadas manifestações culturais, sem paralelo com outras regiões da Europa. A dimensão cultural associada ao lobo-ibérico, refletida em manifestações ancestrais e na atual atitude das comunidades rurais face a este predador, exprime os laços íntimos que unem as comunidades rurais ao seu meio natural e condensa crenças pagãs com religiosidade cristã (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Porém, o património biocultural derivado da relação secular entre homens e lobos, a chamada “cultura do lobo”, apesar de ser um dos principais valores desta emblemática espécie animal, é talvez o que está mais ameaçado. Na verdade, grande parte deste património é conservado apenas na memória de algumas pessoas mais idosas que conviveram com este carnívoro desde a sua infância. É assim urgente recolher o conhecimento que muitos idosos ainda possuem, nomeadamente através de uma investigação mais aprofundada e um detalhado registo audiovisual das experiências transmitidas pelas últimas pessoas que ainda mantêm parte deste conhecimento ancestral.

Esta informação de carácter etnográfico e antropológico tem importantes implicações na conservação do lobo, uma vez que permite aumentar a nossa compreensão do papel cultural e socioeconómico deste predador. Por um lado, os estudos etnozoológicos permitem-nos ter uma ideia clara do contexto cognitivo e ideológico da relação mantida pelas comunidades rurais ibéricas com o lobo, algo crucial para compreender as condutas e perceções atuais assim como as bases do intenso conflito homem-lobo, um dos principais problemas na gestão desta espécie em paisagens humanizadas como a Península Ibérica (ÁLVARES 2015). Além disso, demonstram o papel central deste carnívoro na nossa cultura popular, sugerindo uma perceção humana positiva ou neutra que pode justificar a sobrevivência desta espécie no território ibérico, ao contrário de outras regiões europeias, onde as atitudes humanas têm sido mais negativas. Por último, o estudo

e salvaguarda destas manifestações culturais associadas ao lobo, as quais se encontram ainda bem patentes em testemunhos materiais e na memória coletiva, apresenta-se como uma oportunidade única para o desenvolvimento de ações que promovam o valor educativo, recreativo e turístico associado a este carnívoro. Com efeito, a cultura associada ao lobo revela-se um importante recurso nas atividades de divulgação relacionadas com esta espécie. O conhecimento tradicional associado ao lobo apresenta um enorme potencial para ser usado em ações de sensibilização em prol deste carnívoro (por exemplo, em núcleos museológicos, palestras ou documentários) destinadas às comunidades que convivem com este carnívoro ou à sociedade em geral. Além disso, a integração deste conhecimento tradicional nos dados científicos obtidos por investigadores permite uma melhor receptividade por parte dos habitantes do meio rural, permitindo-lhes reconhecer a importância do lobo na sua própria entidade cultural, enquanto adquirem outras informações ecológicas relevantes sobre o lobo e sua coexistência com os humanos, como por exemplo, estimativas populacionais ou prevenção de ataques (BATH 2009).

A relevância cultural do lobo-ibérico poderá também ser incorporada no ensino dentro do âmbito académico, através de uma perspectiva biocultural focada em conteúdos sociais, ecológicos e etnobiológicos. A inclusão deste conhecimento etnozoológico nos currículos escolares formais, pode constituir um instrumento fundamental para a revitalização da diversidade biocultural e para reforçar o respeito pelos valores tradicionais, os quais se encontram em grave risco de desaparecer desde o início do êxodo no mundo rural ibérico (GONZÁLEZ *et al.* 2019). Esta cultura ancestral consolidada durante séculos pela presença de lobos oferece também oportunidades de desenvolvimento socioeconómico para as regiões rurais ibéricas onde este grande predador nunca desapareceu, territórios estes geralmente distantes dos grandes destinos turísticos e economicamente desfavorecidos. Nestas regiões, o lobo constitui um elemento fulcral, não só na biodiversidade regional, mas também na identidade da cultura e tradição populares. Neste sentido, a valorização económica e turística da imagem do lobo e do rico património cultural a ele associado revela-se uma fonte potencial para o desenvolvimento rural, bem como uma forma de conduzir, no futuro, a um aumento da tolerância e aceitação face a este carnívoro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES, F. (1999). Andam a soltar lobos?!... *Boletim Informativo do Grupo Lobo*, Ano XIV (1): 1-3.

ÁLVARES, F. (2011). *Ecologia e Conservação do lobo, Canis lupus L., no Noroeste de Portugal*. Tese para a obtenção do grau de Doutor em Biologia, Especialidade de Biologia da Conservação. Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.

ÁLVARES, F. (2015). ‘O lobo em Portugal: contexto biológico e cultural de um carnívoro em paisagens humanizadas’. In: J. Penjon & C. Pereira (Ed.). *L’animal dans le monde lusophone: du réel à l’imaginaire* (79-91). Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

ÁLVARES, F.; DOMINGUES, J.; SIERRA, P. & PRIMAVERA, P. (2011). ‘Cultural dimension of wolves in the Iberian Peninsula: implications of ethnozoology in conservation biology’. *Innovation-The European Journal of Social Science Research*, 24(3): 213-231. DOI: 10.1080/13511610.2011.592049.

BATH, A.J. (2009). ‘Working with people to achieve wolf conservation in Europe and North America’. In: M. Musiani, L. Boitani & P.C. Paquet (Eds.). *A new era for wolves and people: wolf recovery, human attitudes and policy* (173-199). University of Calgary Press, Energy, Ecology and the Environment Series, N° 2, Alberta.

BOITANI, L. (1995). ‘Ecological and cultural diversities in the evolution of wolf-human relationships’. In: L.N. Carbyn, S.H. Fritts & D.R. Seip (Eds.). *Ecology and conservation of wolves in a changing world* (3-11). Canadian Circumpolar Institute, Occasional Publication No 35, Alberta.

BOZA, M.D. (2002). *El Trampeo y demás artes de caza tradicionales en la Península Ibérica*. Barcelona, Espanha: Editorial Hispano Europea.

CANINAS, J.C.; HENRIQUES, F. & ÁLVARES, F. (2014). ‘Apiary-walls and pitfall-traps in Portugal: archaic constructions for wild animals’. In: M. Correia, G. Carlos & S. Rocha (Eds.). *Vernacular Heritage and Earthen Architecture: Contributions for Sustainable Development* (465-470). London: CRC Press / Taylor & Francis Group.

DIAS, J. (1950). ‘Abrigos pastoris na Serra do Soajo’. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 3-4 (XII): 350-351.

DOMINGUES, J. (2005). ‘Caça ao Lobo: Legislação Arcaica’. *Agália, Revista de Ciências Sociais e Humanidades*, Ourense, 83/84: 265-269.

GONZÁLEZ, J.A.; TALEGÓN, J.; VALLEJO, J.R. & ÁLVARES, F. (2019). *LVPVS MORBOS SANABAT. El carácter utilitario del lobo ibérico y su dimensión simbólica*. Salamanca: Editorial Paso Honroso.

GRANDE DEL BRIO, R. (1984). *El lobo ibérico. Biología y mitología*. Série Ciências de la Natureza. Madrid: Ed. Hermann Blume.

LEITE DE VASCONCELOS, J. (1936). *Etnografia Portuguesa*. Vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional.

MARIÑO FERRO, X. R. (1995). *Lobos, lobas e lobishomes*. Mitos & Tradicións. Vigo: Edicións do Cumio.

PÉREZ LÓPEZ, D. (2010). *Os Foxos do lobo: a caza do lobo na cultura popular*. Editorial Canela.

PRIMAVERA, P. (1998). 'A cura para o mau ar do lobo'. *Boletim Informativo do Grupo Lobo*, Ano XIII (3): 6.

RISCO, V. (1945). 'El lobishome, creencias populares gallegas'. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo I.

RISCO, V. (1948). 'Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega'. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Vol III: 93-116.

RODRIGUES, J.B. (2013). *Entre Lobos & Pastores*. Bragança: CORANE/ALDEIA.

ROZA DE AMPUDIA, A. L. (1972). *Del folklore asturiano: mitos, supersticiones y costumbres*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

SUÁREZ-LLANOS, E. (1997). 'Loberos, una historia terminada'. *Biológica*, Marzo: 74-79.

TORRENTE, J.P.; LLANEZA, L. & ÁLVARES, F. (2014). 'Pièges historiques contre les loups et autres animaux sauvages dans la Péninsule Ibérique.' In: J.M. Moriceau (Ed.). *Vivre avec le loup? 3000 ans de conflit (138-158)*. Paris: Tallandier Publisher.

VENTURA, J. (2008). *À lareira do Montemuro: histórias de lobos*. Ed. Associação para a defesa do Vale do Bestança.

GENTES E LOBOS: HISTÓRIAS E VIVÊNCIAS DO BARROSO E DE OUTROS LUGARES³⁶

PEOPLE AND WOLVES: STORIES AND EXPERIENCES OF BARROSO AND OTHER PLACES

*À minha mãe e aos meus filhos
que viveram e inspiraram a
história do cesteiro*

Margarida Lopes-Fernandes

NOVA FCSH

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), NOVA-FCSH

Instituto da Conservação da Natureza e Florestas (ICNF)

ORCID: 0000-0001-9239-1202

Resumo: Este capítulo apresenta histórias e vivências em torno do lobo explorando discursos, representações, práticas e seguindo um enquadramento antropológico para analisar percepções, crenças e conhecimentos.

Entre os carnívoros selvagens o lobo é a espécie mais frequente na literatura portuguesa. A maioria das referências diz respeito ao conflito e aos prejuízos económicos causados pelos ataques de lobos aos animais domésticos e está relacionada com uma visão necessariamente de domínio e utilitarismo prevalente nas comunidades rurais. No entanto, diversos exemplos revelam, também, proximidade entre o lobo e os humanos e a existência de um conhecimento ecológico local sobre a espécie. Existem igualmente aspetos menos conhecidos tais como sentimentos de ambivalência, admiração, tolerância e fascínio pelo lobo bem como o reconhecimento do seu direito à existência. Os testemunhos na primeira pessoa das regiões do Barroso, de Moura Barrancos e de alguns autores da literatura, são disso exemplo.

³⁶ Este trabalho corresponde a uma apresentação na Universidade de Coimbra em 2010 em torno da história do cesteiro primeiramente publicada na revista Celanto nº 2 Ecozine sobre o Lobo. A apresentação incluía testemunhos do Barroso e foi alargada para abranger outras recolhas e análises sobre vivências do lobo.

Descrevem-se práticas do passado como técnicas de proteção do gado, batidas organizadas, recompensas e o lobo como um bode expiatório das dificuldades da vida camponesa rural. O desejo humano de controlar o lobo representa a clássica conquista do selvagem.

O lobo é também objeto de outras atribuições simbólicas tais como bruxaria, religião, crenças específicas e folclore e por outro lado associado à liberdade e ao interior sombrio dos humanos.

Uma história original entre um lobo e um cesteiro é aqui apresentada como exemplo das várias facetas da relação humanos/lobos e que podem subsistir no futuro, não necessariamente polarizadas em extremos negativo ou positivo mas que coexistem: o animal nocivo e a nobre fera.

Palavras-chave: Conhecimento ecológico, pesquisa etnoecológica, relação humanos-lobo, memória oral, literatura portuguesa.

Summary: This chapter presents stories and experiences related with the wolf, and explores discourses, representations, and practices to analyze perceptions, beliefs and knowledge within an anthropological framework.

Among wild carnivores, the wolf is the species most frequently mentioned in popular stories and Portuguese literature. Conflict and concern with the economic damage caused by wolves to domestic livestock are common narratives. Rural communities have a necessity of dominion over the 'wild'. Nevertheless, many examples also reveal an affinity between humans and the wolf, and the existence of local ecological knowledge concerning the species. Lesser known aspects are also revealed, such as feelings of ambivalence, admiration, tolerance, and fascination for the wolf, as well as recognition of its right to exist. Examples are provided by first person testimonies from the regions of Barroso and Moura Barrancos and some literary authors.

Practices from the past are described, including ways of protecting cattle, organized battues, bounties, and the place of the wolf as a scapegoat for the

difficulties of rural life. The human desire to control the wolf represents the classic conquest of the wild.

The wolf is also the object of other symbolic attributions, such as witchcraft, religion, specific beliefs and folklore, and can be associated with freedom and the human dark interior.

An original story about a wolf and a basket maker is presented here as an example of the various facets of the human-wolf relationship that might persist into the future, not necessarily polarized at the positive or negative extremes, but coexisting: the noxious vermin and the noble beast.

Keywords: Ecological knowledge, etnoecological research, human-wolf relationship, oral memory, Portuguese literature.

Porquê o lobo?

O lobo está entre as espécies selvagens com maior representatividade na cultura, apresentando um forte traço nas vivências humanas. Desde os antigos fojos ibéricos, armadilhas gigantescas de pedra erguidas nas serranias para encaminhar e caçar lobos incautos, aos modernos emblemas e tatuagens, que exibem a silhueta do predador estilizada, desenvolveu-se, em torno do lobo, uma relação que exala proximidade, poder e fascínio.

Dados genéticos e arqueológicos apontam para que o lobo tenha sido a primeira espécie de fauna a ser domesticada (VILA *et al.* 1997; DRUZHKOVA *et al.* 2013), recentrando esta relação singular entre os humanos e os animais não-humanos selvagens, como a mais antiga. Na pré-história eram já usados dentes de lobo como amuletos (VASCONCELLOS 1905) indicando igualmente uma faceta simbólica e mágica na relação, que pode ter incluído a atribuição de características especiais do animal aos seus detentores. Terá sido desses tempos primordiais também que as peles de lobo foram usadas e exibidas como troféu, insígnia, adorno, vestuário.

Persistiram ainda, até à contemporaneidade, a detenção e coleção, por parte de caçadores, de crânios de lobo abatidos.

As construções culturais em torno do lobo, mesmo as contemporâneas inerentes às histórias e contos populares, são, em parte, resultado de vivências locais e interações reais com o lobo, misturadas com crenças ancestrais.

A história cristo-judaica sobre a origem do lobo descreve-o como trazido das águas pela mão de Eva para devorar cruelmente as ovelhas de Adão (RAGACHE 1989). Numa primeira interpretação literal, o lobo tem sido visto como uma ameaça constante para as comunidades pastoris encaixando, de certa forma, a dicotomia humanidade/ animalidade (LATOURE 2004; DESCOLA 2005).

No entanto, o simbolismo do lobo na Europa talvez tenha igualmente outras origens e não se resume simplesmente a algo negativo. Na mitologia escandinava o lobo era visto como uma criatura poderosa que lutava contra todos os deuses e era um companheiro de Odin. O lobo surge em representações no trono de reis anglo saxónicos conferindo um sentimento de poder e grandeza aos guerreiros lobo (SPEIDEL 2004).

Esta ambivalência e complexidade também se aplicará à vivência em Portugal que, ao contrário de outros países europeus, manteve sempre populações de lobos selvagens em zonas habitadas. Dizia-se no Barroso:

“Lobo na serra, ou matá-lo ou mantê-lo” (FONTES 1979: 147)

Também as características indomáveis dos humanos estão, desde há muito, associadas ao lobo e ao fascínio pela “fera”. Brás de Abreu, no século XVIII, refere-se ao “homem dentro do lobo” e inúmeros autores, nomeadamente Aquilino Ribeiro, Ferreira de Castro e Bento da Cruz associam os lobos à liberdade e aventura.

Neste capítulo pretende-se apresentar histórias e vivências de lobo-ibérico em Portugal, desde a literatura portuguesa a encontros na primeira pessoa seguindo um enquadramento antropológico para analisar perceções, crenças, conhecimentos e práticas.

O Barroso: encontros, testemunhos e crenças

O Barroso é uma região transmontana, inserida na chamada Terra Fria, que abrange, hoje em dia, os concelhos de Montalegre e Boticas. Caracterizam-na uma paisagem serrana (Figura 1), de granitos, matos e campos agrícolas ladeados por muros de pedra cuidadosamente construídos com um antigo saber local. Os vales, encaixados, mostram lameiros verdes todo o ano, videoeiros, vegetação ripícola e alguns, raros, bosques de carvalhais. As aldeias desenham-se pelas encostas, pequenos aglomerados de casas outrora de pedra e escuras onde pontilham, nos últimos anos, vivendas coloridas de estilo forasteiro. Praticamente todas têm em comum um historial de isolamento, práticas de agricultura de subsistência, movimentos de êxodo rural e resistência à pobreza.

Nestas e noutras aldeias transmontanas foram conhecidas, até às últimas décadas do século XX, as práticas comunitárias nos trabalhos da lavoura e na organização de tarefas: a organização e partilha da fornada de pão, a utilização de baldios comuns, o boi do povo, etc. Tal não originou, porém, uma estrutura social totalmente igualitária, nem impediu a existência de uma desigual posse de terras, nem a diferenciação nas heranças entre irmãos, ou a abundância de filhos ilegítimos e mães solteiras com dificuldades. Presidiu, até tarde, uma hierarquia local que incluía diferenças marcadas entre proprietários, lavradores e trabalhadores à jorna (O' NEIL 1984). Nessa estrutura, no Barroso, como em outras regiões, as mulheres terão tido um papel relevante nas estratégias socio-económicas familiares, em particular nas épocas de mais intensa emigração, dividindo-se, desde a idade de criança, entre tarefas domésticas e trabalhos no campo, que permitiam a sobrevivência de todos em casa (RIBEIRO 1997).



Figura 1- Penedias no Barroso. Cortesia de Ângelo Fernandes.

É neste cenário de lavoura e modo de vida em permanente ajuste às agruras das serranias e dos elementos físicos, inverniais com nevões tremendos, calores de estio e trovoadas repentinas, muitas tarefas sem maquinaria, que as gentes se adaptavam. Traziam os rebanhos todas as noites às cortes, faziam obrigatoriamente serões para fiar a lã, desfolhadas do milho ao luar, passavam a pé ou de burro entre aldeias, transpunham a fronteira clandestinamente, tudo momentos permeados da presença, física ou simbólica, das alcateias de lobos residentes. Nesse dia-a-dia, sabe-se que os cestos eram objetos essenciais que transportavam quase todos os bens necessários. A alusão ao cesteiro, que mais à frente se fará, corresponde a esse cenário e a um olhar nostálgico (e provavelmente idealizado) sobre o passado rural, e existência de várias mestrias – o moleiro, o ferrador, o tamanqueiro, o capador de porcos, o endireita, a fiadeira, etc. - profissões e saberes que entretanto deixaram de ter um papel importante nas comunidades e praticamente desapareceram.

A história do cesteiro reinventada: ficção e realidade

A partir de uma vivência na primeira pessoa e origens familiares nesta região, foi apresentada, em 2010, a história reinventada do cesteiro. A narrativa é baseada numa história local contada às crianças, de tradição popular e provavelmente muito antiga. Esta versão situa-se nos anos 30 e 40 do século XX do mundo rural barroso, os campos cultivados dominando a paisagem, a batata e o milho entre os cultivos mais importantes. A personagem, um fazedor de cestos, é um aldeão solitário, obrigado a trabalhar ao serão enquanto os outros homens se juntam para ouvir rádio a baterias e fumam tabaco de “onça” que enrolam em mortalhas.

A história, imaginada, desenrola-se em encontros entre um cesteiro e um lobo e é aí introduzida a perspetiva do lobo real enquanto indivíduo senciente. Este personagem, que sente, pensa, vive e caça com companheiros, é perseguido e vê-se obrigado a fugir sozinho acabando por chegar, desconfiado, novamente junto aos humanos. Pretendeu-se realçar diversos aspetos da relação entre humanos e animais selvagens, nomeadamente retratando um tempo ancestral de maior proximidade e diálogo (em termos simbólicos). Alguns detalhes introduzem também elementos da ecologia do lobo e as suas ameaças enquanto espécie.

Enquanto conto e com um final efabulado remete, ainda, para um lugar intemporal, “o tempo em que os animais falavam”, uma metáfora para uma comunicação entre humanos e animais selvagens completa, simplificada, mais igualitária e perfeita, uma comunhão ancestral que pode igualmente ser projetada para um futuro idealizado.

O cesteiro

*Era d' uma vez um cesteiro
De uma terra fria de penedios
De um tempo de outro vagar
De mistérios que ainda o eram*

*Este homem de poucas falas
Como os outros trabalha e vive
Mas um certo dom esconde
Segredo da sua casa no monte*

*Pequenas, as casas de pedra
Arribam entre o rio e a floresta
Lameiros, cortinhas e poças
As gentes em constante labuta*

*Consoante a estação for
Meroucos, uvas ou batatas
Enchem-se cestas, carregos, rudes mãos
Chiam, pesados, os carros de bois*

*Em tocos, penedos e corgos
Esconde-se a bicheza brava
Sempre perto, sempre alerta
Que viver e folgar traz manha*

*Corre uma manhã de Outono
O cesteiro desce o caminho aos Salgueiros
Os anos trazem-no só, cabelo ralo e nevado
Vai pelos talos verdes para os cestos maneiros*

*A gorra teima em cair-lhe, diabo!
Por que raio se sente inquieto?
Os olhos fitos nas passadas largas
O pensar a adivinhar algo chegado da serra*

*O lobo vem de longe
Em trote compassado há horas
Sem parar, sem olhar para trás
O medo agarrado às patas*

*Vira-se numa emboscada
Entre a rês, umas giestas, uma caçada,
Tiros zumbados às orelhas
E depois dos companheiros nem rasto*

*O sítio torna-se inóspito
Traz temor e um novo cheiro
Por entre a fala dos homens
O sangue de dois lobos mortos*

*Foge e escapa, cauda baixa
Deixa as terras onde se fez lobo
Outra parelha, outra alcateia
há que viver e buscar*

*O lobo estrepõe às Alturas,
Chega a Salgueiros
Desce a beber água fresca
Enquanto sorve ligeiro
Sente o caminhar do cesteiro*

*Olhares cruzam-se, um instante
Âmbar o bicho, castanho o homem
Entre os dois desconfiança
E só uns metros de rio*

*O Inverno já vai longo e branco
Quando se tornam a ver
O lobo junto ao caminho da casa
Vê o cesteiro a recolher*

*Está sob o colmo o segredo,
A casa entre a aldeia e o monte,
Serão fora, junto ao lume
As mãos trançam a verga*

*Noite de luar e neve
Na aldeia os homens voltam de ouvir rádio a baterias
Enquanto param a enrolar tabaco
Também miram a tal casa afastada*

*“Pra mulher acho-a medrada!
O porte é grande e esquisito...”
Mas ali na rua o frio aberta
os homens dão já as boas noites e deixam para trás a miragem*

*O lobo também vê o vulto
Sabe bem que gente não é
Bate à porta do cesteiro
Um urso grande e lambareiro*

*“Entra, entra” ouve-se de dentro
“Traz o mel e senta-te aqui”
O lobo incrédulo vem para perto
E nisto entra um coelho com couves*

*Já cheira a caldo do pote
O lobo de fora faminto
E dentro cesteiro e bichos compartilham
“Truz truz! Sou eu, a raposa”*

*O lobo ainda hesita à porta
Mas acaba por pedir e entrar
Era este o segredo do cesteiro
O dom de com bichos tratar*

*E foi por assim ter sido
Que os lobos seguem os homens
A ver se ainda há talento e ceia
Nas noites mais agrestes dos montes*

*Cestos, bichos e cesteiros
Já pouca falta parecem fazer
Mas enquanto houver avós, netos e lobos
Esta história não-de aprender*

FIM



Crê-se que, na coexistência das gentes e lobos, encarar e expugnar a figura de um grande predador representasse, no Barroso como em muitas partes do mundo, vencer as dificuldades da vida rural, ultrapassar as perdas importantes para subsistência³⁷. E também o lado feroz, oculto e poderoso da natureza, o superar medos e conquistar “o selvagem”, domesticando e controlando o entorno agreste.

Capturar e abater um lobo foi, nesse contexto, para muitos um ato notável, um ritual de bravura, uma conquista importante. Tal era reconhecido pelas comunidades e quando se exibia uma pele ou lobo morto pelas aldeias eram dadas recompensas, chouriços, dinheiro, premiando o autor. Existem no Barroso fojos, estruturas

³⁷ Outro exemplo desta ideia e significado da caça ao lobo num texto sobre montarias:

“Os perigos pairavam continuamente sobre os povoados, freguesias, vilas e aldeias, no entrecocar de lutas dos audaciosos, dos saqueantes, dos guerrilheiros. Os inimigos eram muitos. Eram os inimigos dos homens, da terra, das sociedades, esforçados em guerra de vida ou de morte. E os homens levavam o tempo a defenderem-se dos seus irmãos homens, perdendo vidas e haveres, e a lutar contra a ferocidade dos bichos monteses, contra os cervos e os ursos, contra as alcateias bravíssimas de lobos fômentos, que rompiam de noite, a roubar no assalto as criações de gado e as crianças desprezadas” (BRAGA 1930: 116)

formidáveis, construídas em pedra, em tempos medievais, seguindo um formato em cunha (por exemplo o de Fafião e o de Montalegre) ou em círculo (o de Parada), armadilhas comunitárias onde os homens, em conjunto, se organizavam em grandes batidas para abater o lobo. Tirava-se partido da cooperação, astúcia e estratégia para caçar o lobo, usando uma cabra viva como isco, por exemplo, mas sobretudo aplicavam-se conhecimentos sobre o comportamento e a biologia da espécie, reconhecendo a sua inteligência, o seu poder.

Poderá ter sido a partir da década de setenta do século XX, quando a natureza e as espécies selvagens no Barroso foram classificadas e patrimonializadas com a classificação da serra do Gerês como Parque Nacional, que novos discursos e conceitos sobre o lobo foram introduzidos. Hoje a conservação de espécies selvagens e da paisagem foi integrada localmente. O turismo de montanha como lazer e bem-estar remonta ao século XIX mas as regiões com presença de lobo exploram novos atrativos à visitação e centram-se nas atividades de natureza. A presença de uma espécie, entretanto classificada como *Em Perigo de Extinção*, ganha um novo valor.

A história do cesteiro foi um mote de partida para recolher alguns testemunhos sobre lobos no Barroso, perceções construídas num contexto serrano de isolamento, onde nos anos 40 e 50 do século XX quase todas as crianç as eram pastores. Encontros com o bicho-fera, vividos e contados depois, naquele tempo ainda   luz da candeia e num tempo de um imaginário popular vivo.

“Eu andava com as ovelhas e com as cabras e ele estava sentado num penedo (...) p s-se a olhar para mim, mostrou-me os dentes todos (..) mas eu levantei o pau e tal, saltou-me a gorra, que andava com uma gorra galega, o cabelo fez saltar,   uma reação imediata e ele então subiu e ficou num c vado (...) o raio do cão foi atrás do lobo no meio de umas urzeiras (...) e o outro (lobo) chegou mais acima sentou-se em cima de um penedo e ficou a olhar para mim e depois saltou para uns penedos mais próximos (..) e então lembrei-me da tal história de simular que havia mais pessoas e aí tive que puxar pela voz e conseguir chamar ”  Z ,   Joaquim” ele começ o a olhar para



um lado e para o outro e lá resolveu, mandou-se (...) É uma coisa difícil...uma experiência única...(mostra pele arrepiada) basta só falar”

(homem nascido em Negrões, 69 anos, relato de quando era criança, 2012)

Toda a simbologia do poder do lobo, do seu papel de predador selvagem, concentrava-se na tensão dos encontros. Além do medo, respeito, surpresa, transparece também o saber local sobre como melhor reunir e proteger o gado, dar ordens aos cães, redobrar a atenção quando as condições meteorológicas favorecem a possibilidade de um ataque.

“O lobo é uma coisa, se vir a pessoa apanha a fala à pessoa. (...) eu andava com a fazenda mais a minha mãe (...) e não demos conta do carago do lobo vir. Era uma névoa muito grande, o gajo veio rasteirinho mas não me apanhou ovelha nenhuma que eu tinha os cães, tinha dois cães grandes (...) e a minha falecida mãe disse “ó meu filha, olha que os cães estão a ladrar, vem aí qualquer coisa, apontámos à vela juntamo-las todas. Mas o gajo que nos viu primeiro a nós! À minha mãe não mas a mim, eu fiquei para trás, olhei para ele, ele então muito quieto, (...) apanhou-me a fala logo, fiquei rouquinha que não se percebia a fala, o povo no lugar dizia “tu que tiveste? tu que tiveste?” eu queria falar e não podia (...) durou-me isso quase oito dias.”



(Barroso, mulher, 52 anos, relato de quando era jovem, 2013)

A crença de que qualquer humano fica sem fala assim que seja observado por um lobo é descrita em vários locais de Trás-os-Montes e parece remontar à Antiguidade, tendo sido descrita por Virgílio, poeta romano que viveu setenta anos antes do nascimento de Cristo (VASCONCELLOS 1882: 187).

Neste testemunho são descritas outras dimensões da relação ancestral entre humanos e lobos: as pastoras leem uma alteração no comportamento dos animais domésticos, pressentem a aproximação do predador e juntam o gado tomando nova direção, numa estratégia de defesa. Finalmente, os cães-pastores defendem também o rebanho de ovelhas (“fazenda”) e apesar do lobo se aproximar o suficiente para a jovem pastora experienciar um encontro cara-a-cara, não captura nenhum animal.

Por seu lado o lobo, predador com uma caça estratégica, aproveita o nevoeiro e aproxima-se de surpresa (rasteirinho) do gado. Humanos e lobos adquirem conhecimentos a cada encontro e observação mútua. Os saberes sobre proteção de gado acumularam-se ao longo dos tempos e permitiram às comunidades rurais e ao predador uma coexistência próxima e relativamente equilibrada. Esta reciprocidade na relação onde os comportamentos dos lobos e dos humanos se vão adaptando sob a influência uns dos outros, é descrita em locais como o Quirguistão (LESCUREUX 2007) e estende-se a diversas áreas geográficas da distribuição euroasiática do lobo como o Barroso e Trás-os-Montes, ainda hoje em dia e, num passado recente, a Moura-Barrancos, no Alentejo de que à frente se dará nota.

Relatos de encontros com o lobo na primeira pessoa, na região do Barroso, atravessaram serões de aldeia e gerações inteiras. Perpetuam o lugar especial que o lobo continua a deter entre a fauna selvagem e constituem um património de memória oral com interesse. Podem constituir uma interface entre um passado, onde pudesse existir a carga trágica da sobrevivência, e o presente, em que a possibilidade de observar (e ser observado) por um lobo em determinado território se reveste ainda de algum mistério e, pelo menos, promete a emoção da experiência.

“(…) dizem que é história, mas não é, tive mesmo essa sensação, senti uns arrepios, não era bem medo, uma sensação tão estranha e a minha irmã também e depois de repente olhámos assim para cima e ia a passar um lobo”
(homem, 67 anos, nascido em Codeçoso, relata encontro em criança, 2010)

“o lobo agarrava paus e mandava para o cavalo levantar, a minha avó disse: ele levanta e ele vai apanhar-lhe a garganta e é assim que eles o matam (...) entretanto o senhor apareceu com o cão e o lobo fugiu”.

(mulher , 63 anos, nascida na Venda Nova, relata encontro em criança, 2010)



Estes e outros testemunhos mais completos sobre o lobo recolhidos no Barroso em 2013, incluindo os do escritor Bento da Cruz, pela voz do próprio, podem ser escutados através dos códigos QR incluídos neste texto bem como no seguinte canal de Antropologia do CRIA: <https://www.youtube.com/watch?v=5n-JCLCA3Gw&list=PLOcX5JqaUDhf-mcImPpvEvvbN7SDpQOHn&index=2>
(Consultado em 12.04.2022)



Do lobo real e sobrenatural: fontes literárias e significados

A literatura portuguesa do século XX, com um carácter realista e debruçada, no caso de muitos autores, sobre o mundo rural (LEMOS 1997: 56), descreve bem tanto os encontros reais com lobos como as emoções e as crenças associadas à espécie. A dimensão sobrenatural e simbólica que o lobo tem, provavelmente de origens múltiplas e ancestrais, torna-se visível em certos excertos de obras. Por um lado, o lobo é retratado como o maior e mais impressionante predador, um elemento da paisagem, o animal magnífico do qual se conhece a morfologia, os hábitos, os bosques onde habita. Por outro lado, o lobo é objeto de atribuições tais como bruxaria, religião, crenças locais e folclore (LOPES-FERNANDES *et al.* 2016).

- Quero ver, Tio!
- Ver o quê?
- Os lobos...

Por acaso os lobos e as bruxas não compareceram. Mas todas as outras maravilhas da noite me brindaram com estreia de gala à luz dos faróis.

(Bento da Cruz 1982)

A noite estremecia. Dos longes, em fulgores d'incêndio, chegavam porcos e lobos. O canto das feiticeiras era de um riso cascalhado d'ossos a estalhar saraivada de caveiras, saltando em fragas lisas: e os movimentos das repas, saiotos e manteus, erguiam, p'la Serra, burburinhos mais fortes que os uivos da ventania.

(...) Saracoteando-se, a bruxa das Dornas, toda nua, uma cobra à roda da cintura, um lagarto no peito e uma pega negra no toitiço, com duas palavras e um sinal, deitou fogo a tudo aquilo. (...) Cauda de rastos e orelha fita, os lobos passeavam, como sentinelas num posto. O Diabo enfariava-se, no cimo dos calhaus, entre as luzes vermelhas. (António de Seves 1921)³⁸

No âmbito da dimensão sobrenatural, é conhecida uma crença particular e única entre a fauna selvagem, relativa ao ritual de cura de uma doença dos porcos - a lobagueira - e a qual implica um ritual exposto em ALVARES *et al* (2011) e que o escritor Bento da Cruz descreve já em 1973:

as mulheres gritam que não querem o lobo perto das casas, Deus as livrasse de tamanha desgraça, que podiam morrer os porcos com a lobagueira. Por falar em lobagueira, a avó requer a gola do lobo, para passar por ela a água dos leitões no caso de eles apanharem a doença.” (BENTO DA CRUZ 1973)

Este escritor, cuja obra se estende desde 1959 até 2013, revela, de forma ímpar, a história do Barroso, as suas gentes e a proximidade com os animais, domésticos e também selvagens. As narrativas percorrem serranias, aldeias cheias de vida, matagais e lameiros verdejantes, o constante trabalho da lavoura e o desafio, mesmo das crianças, de capturar um pássaro, coelho ou outro, numa armadilha armada com saber, para trazer para a mesa de casa. As obras de Bento da Cruz retratam a presença do lobo em quase todas as vertentes, tomando mesmo o seu nome para personagem principal de uma das obras (*Lobo Guerrilheiro*), realçando um conhecimento ecológico local da espécie por parte das gentes, dos seus hábitos sociais, comportamentos, comunicação. A vivência entre humanos e lobos é próxima, constante, inata, imiscuída no dia-a-dia e no território.

³⁸ O lobo na literatura portuguesa foi objeto de estudo no âmbito do projeto *Atlas das Paisagens Literárias Portuguesas* (<https://litescape.ielt.fcsh.unl.pt/>) e deu origem a duas publicações.

Que idade teria eu quando comecei a guardar vacas? Eis uma pergunta com que gosto de me enternecer, de recriar-me pequenino e pastor de gado. A ternura vem do há quantos anos isso vai. Porque, em pequenino o monte cheirava-me a lobo.

(BENTO DA CRUZ 1982)

Acende o cigarro e chupa grande baforada.

- O lobo estava mesmo ali à espera que lhe desse com a moca...

- Andaria desgostoso, coitado.

(...)- Mas então conte lá como arranjou?

Míngachos sorri com algum desdém, superiormente.

- Fácil. Estava sentado numa pedra a enrolar um cigarrito. Nisto, ouço grande restolhada para as bandas de Porto-Escuro. A roupa a fugir-me do corpo, as farripas alvoriçadas... Mau! (...) Aquilo, catrapuz, catrapuz!, na minha direcção, cada vez mais perto. Alapo-me entre as giestas. O bicho galga a parede e estaca, na encruzilhada, a beber os ventos. Já me sentiste... Vais dar sinal à quadrilha...

- Se fosse alcateia, uleava.

- Não lhe dei tempo. Antes que me aventasse, fui-me quadrando, zás!

(BENTO DA CRUZ 1973)



Figura 2 – Foto no Barroso “viva o boi”. Cortesia da família do Dr. Bento da Cruz.

Sobreviveu também, até aos nossos dias, em histórias escritas e orais portuguesas, o lobisomem, uma criatura transmutacional entre humanos e lobo ou outro animal não-humano. Esta figura, descrita em várias regiões do país³⁹, remontará à Idade Média ou a tempos anteriores simbolizando aspetos sombrios ou de natureza psicológica dos humanos. Sugere, porém, igualmente um reconhecimento de proximidade e semelhanças com o grande predador que pode prender-se com características como a inteligência, beleza, uso de estratégia, cuidados parentais, posse e defesa de um território. Aproxima também a perspetiva rural ocidental sobre os predadores à perspetiva ameríndia, salvaguardadas as devidas diferenças. VIVEIROS DE CASTRO (1996: 118) explica este olhar em que os animais podem ver da mesma maneira que os humanos coisas diversas na natureza e de acordo com as capacidades que singularizam cada espécie e corpo. Este autor destaca, de entre os animais não-humanos, exatamente o papel dos grandes predadores, no perspectivismo ameríndio pois “a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque”. E, a propósito de metamorfose e de uma “roupa animal” ser um corpo, refere uma história de humanos-jaguar (ou onça no Brasil) que pertencem à mesma família e trocam tamanhos diferentes de roupa para caçar. Para esta sociedade o significado de “vestir uma roupa-máscara” sob a aparência animal significa ativar os poderes de um outro corpo (VIVEIROS DE CASTRO 1996: 133). Este movimento de relação entre humano e não-humano pode associar-se à figura ocidental do lobisomem, um humano em “roupa de lobo”. O lobisomem pode ser uma figura representativa de

³⁹ Etnografia ilustrada de JUNQUEIRO (1900) publicada em Serpa: “O lóbis-homem vive de dia como qualquer alma cristã e só se diferencia dos homens por uma calosidade na palma das mãos, vestígio indelével das suas excursões noturnas. Quando são horas de repouso começa ele o seu fadário. Sai de casa debaixo de chuvas e ventos (porque quanto mais tempestuosa é a noite mais o fado o impele a sair). Uma vez na rua, vai em busca de um espojadouro onde se espoja até adquirir a forma de um jumento de cor preta; e nessa nova fase investe contra tudo o que encontra, pisa as searas, e, corrido pelo canto dos galos, percorre em vertiginosa carreira, sete vilas acasteladas, até ao romper da aurora, que é quando torna ao espojadouro para readquirir a forma humana, e na outra noite tornar a percorrer o ciclo do seu fadário.”

uma vivência mais ancestral, em contexto português e europeu, de uma ontologia mais próxima do descrito para o perspectivismo ameríndio em que o lobo teria tido papel central. Ademais, segundo VIVEIROS DE CASTRO (1996), o mito para os índios sul-americanos é uma história de um tempo em que humanos e animais eram mais próximos. Tal como atrás referido para a história do cesteiro, também na tradição oral subsiste uma referência ao tempo “em que os animais falavam”, tempo esse que pode ser interpretado como um tempo imemorial em que humanos e não-humanos partilhavam as mesmas características. Ainda que essa não seja presentemente a cosmologia predominante, fica a hipótese de os elementos simbólicos referentes ao lobo resultarem de uma antropomorfização mais moderna ou se remeterem para uma cosmologia ancestral em que, exatamente no paralelo da cosmologia ameríndia, os humanos e não-humanos eram mais próximos. Apesar de a humanidade no pensamento ocidental ser uma condição moral que exclui os animais, como INGOLD (1988) refere, há indicações de poderem também existir, na mesma comunidade rural, várias vivências e construções do grande predador selvagem.

Este reconhecimento do lobo, também como um “espelho humano”, redefinindo o “nós” e o “outro”, pode estar ainda na origem de uma outra narrativa encontrada na literatura portuguesa: a defesa da existência do lobo nas serras portuguesas por parte dos escritores publicados nos anos 20 do século XX. Tais excertos expressam um tipo de moral sobre a natureza associado a uma admiração pelo lobo e tolerância na sua presença.

“É a última família que resta no Marão. A Florestal matou os lobos que eram uma das expressões mais extraordinárias da serra e os seus filhos dilectos. Envenenou-os por serem muitos e os julgar inúteis. Ora o lobo é uma figura indispensável à serra. À serra e à vida. O Marão, sem eles, parece mais despovoado e à vida de imaginação falta qualquer coisa que pouca o homem em lugar de o engrandecer.”

(Angelina e Raúl Brandão 1930)

Este posicionamento e elogio ao viver do lobo é partilhado por Aquilino Ribeiro, em várias obras como o “Homem da Nave” (RIBEIRO 1944), Miguel Torga, Tomás da Fonseca e, mais recentemente, André Gago. Poderá ter sido um embrião de discursos conservacionistas, mas que só na segunda metade do século terão ganho uma expressão tímida. O lobo tornou-se uma espécie com proteção integral em 1988.

Baixo Alentejo: lanternins, coleiras e memória

Ao contrário do Barroso e do norte de Portugal, no Baixo Alentejo o lobo desapareceu por volta dos anos 70 tendo sido a zona de Moura-Barrancos uma das últimas com registo de lobos. A memória de vivências na primeira pessoa prevalece ainda nos mais velhos e existem peles e cabeças de animais abatidos nas zonas de Safara, Contenda e Barrancos. Os cães que, entretanto, com as mudanças de práticas de criação de gado, quase deixaram de existir como eficaz guarda e proteção de rebanhos, usavam, na época do lobo, coleiras de picos (Figura 3).

Os cães usavam umas coleiras de ferro com picos até, e aquilo não era para vista nem nada, era mesmo preciso. (...) então eles à noite metiam as ovelhas em apriscos e umas cercas grandes, onde metiam as ovelhas de noite, e as cercas tinham todas, o último arame das cercas, estavam todas cheias de bocadinhos de farrapos de plástico. E eu perguntei para que é isto dos farrapos, é para afastar os lobos.

(ex-funcionário da Herdade da Contenda, 90 anos, 2020)

Usavam-se estas técnicas para manter os lobos afastados:

(...) punham uma corda invisível a uma altura suficiente para que o lobo não conseguisse saltar, talvez aí a 2 metros, 2 metros e tal, mais ou menos, envolta no rodilho das ovelhas ou das cabras. (...). Porque o lobo não gostava de se dar ao trabalho de passar debaixo dessa corda, só estava uma cerca, mas não gosta de passar por baixo. (...) Às vezes punham, para eles verem melhor, punham-lhe uns pequenos trapos pendurados.

(proprietário, Moura, 85 anos, 2018)



Figura 3 – Coleira de picos usada em Moura-Barrancos pelos cães para defesa de lobo.

Cortesia de Carlos Raposo, foto Marta Pinho de Almeida.

Este sistema de afastamento e de proteção contra lobos, descrito por vários informantes em Moura Barrancos foi aparentemente usado noutras partes do mundo especificamente para lobos e descrito como “fladry” (MUSIANI *et al.* 2003). Experiências científicas indicam que os lobos evitam e têm de facto medo desta estrutura com objetos pendurados a certa altura, mas continuam a verificar a área onde está instalada e a tentar passar. Tal era já um conhecimento adquirido sobre a espécie, descrito pelos informantes em Moura Barrancos, relatando que a instalação acabava por não evitar sempre os ataques ao gado.

Tínhamos uns candeeiros de petróleo que se penduravam das azinheiras, que davam uma luz, um clarão (...). Mas os lobos não se assustavam com isso. Havia uma grande floresta em Espanha.... Então nós organizávamos umas batidas com espanhóis púnhamos portas em Portugal e Espanha e púnhamos cães. Mas é um bicho extremamente difícil de entrar numa porta porque tem um faro impressionante e não é bicho que foge com cães, o lobo volta, vai cheirando, vai parando, vai vendo por onde pode ir, não perde a cabeça, não entra em pânico. Um bicho espetacular!

(proprietário, Barrancos, 68 anos, 2013)

A montaria ao lobo chegou a ser, nesta região, um evento obrigatório para dezenas de homens que participavam como batedores ou caçadores em portas⁴⁰. Desenrolava-se um tipo de caça que já não se pratica, demorada, cobrindo grandes extensões de terreno e evitando disparar a outras espécies para não afugentar os lobos que tinham a capacidade de pressentir o perigo, mudar de direção, passar dissimuladamente para trás da linha de fogo.

⁴⁰ A obrigatoriedade a comparecer em montarias a lobos é histórica tal como BRAGA (1931: 50) descreve:

“O povo ia assim, no imposto dever, sendo útil a si mesmo e ao seu povoado. Formando milícia, em conjunto, com certa firmeza e garantia de auxílio, em batida cerrada, melhor dizia uma das mais temíveis pragas que em séculos seguidos apavoraram gerações mal precavidas. Já dessas inquirições vem, mais ou menos, a trama organizadora das batidas aos lobos. Marcavam elas o tempo da quaresma. Até aos últimos dias em que se fizeram, a quadra foi sempre a mesma e sempre mais ou menos mantida. Estabeleciam a quem não comparecesse, a multa de dois soldos pagos aos mordomos do rei. À multa ficou sempre, somente variada e modificada consoante os tempos. Eram elas formadas por uma pessoa válida de cada casal.”

o lobo era um animal muito esperto e facilmente ouvia um tiro, apercebia-se como é que aquilo estava organizado e não entrava onde estavam os caçadores

(proprietário, Moura, 85 anos, 2018)

Estas particularidades e o conhecimento dos caçadores sobre o lobo tornavam a montaria um evento especial em que quem abatesse um lobo cumpria o ritual de mostrar o animal morto e ser aclamado por todos nas povoações.

Aquilo fazia um barranco fundo na margem do Ardila. Fiquei na porta mesmo junto ao rio (...) sabia-se que havia a possibilidade de sair um lobo ou dois que andavam ali na zona e tinham feito prejuízo (...) A batida foi relativamente demorada (...) e a páginas tantas saiu-me um lobo, era uma fêmea, que espreitou assim fora do mato (...) quando ela saiu dei-lhe um tiro (...) logo que eu dei o tiro e perceberam que eu tinha acertado todos os batedores começaram a gritar que era o lobo, que era o lobo e vieram por ali abaixo (...) a batida acabou ali porque assim que viram o lobo quando dei por mim estava rodeado de todos (...). Apercebi-me depois que tinha saído um lobo numa das portas mas a pessoa teve medo de lhe atirar (...) tive que cumprir um ritual, transportei-o em cima do capô do carro, tive que ir com o carro à aldeia de Barrancos, ao largo principal onde fui rodeado por uma série de gente (...) lembro-me de grande movimento à volta do carro, as pessoas a comentarem e a olharem para o lobo, uns insultavam o lobo.

(proprietário, ex-caçador numa batida em Barrancos nos anos 70, Alentejo, 2013)

Os relatos de antigos caçadores permitiram, porém, constatar que por vezes se colocavam na perspetiva do animal caçado passando a agir diferentemente. Estes dados remetem para a possibilidade de várias ontologias poderem coexistir no contexto rural português. Apesar de ser considerado que no ocidente é o dualismo entre humanos e natureza que domina (DESCOLA 2005), é possível observar outras formas de relação com os animais selvagens. Há relatos de grande empatia com o objeto de caça, reconhecimento de um “outro” não objeto, caçadores que seguem éticas particulares sobre em que condições abatem ou não os animais, de não os comer ou até casos de deixarem a prática de caçar após certa idade e acumulando

experiências em que observaram dor ou não consideraram o acto justo. Ainda que de forma distinta de outros contextos, poderá considerar-se que existem aí traços de animalismo e que estamos a “entrar em ontologias diferentes, divorciadas daquela em que se nasceu” (KOHN 2009:142).

(...) Se isso acontecesse hoje eu não tinha dado o tiro no lobo, tinha-o deixado passar. As pessoas evoluem... enfim, mas nesta altura eu era caçador e foi um troféu muito invejado pelos meus amigos caçadores (...)

(proprietário, ex-caçador numa batida nos anos 70, Alentejo, 2013) (Figura 4)



Figura 4 - Crânio de lobo abatido em Barrancos nos anos 70. (foto de M. Lopes-Fernandes)

O facto de caçadores deixarem de atirar e evitarem a morte do animal não é um posicionamento muito afastado dos praticantes de turismo de natureza que procuram incessantemente a fotografia do animal selvagem. A lógica centra-se na “captura da natureza” seja com uma arma ou com uma máquina fotográfica. Existe uma lógica de continuidade entre fotografar e caçar na qual os “consumidores” perseguem e

detêm elementos do mundo (LANDAU 2002: 149) e tal tem sido particularmente observado nos safaris fotográficos das áreas protegidas africanas (SILVA & FRAZÃO-MOREIRA 2013)

O caso das batidas ao lobo e questões de reciprocidade envolvidas é, porém, particular. Tem adicionado o facto de a presença do lobo ter sido percebida, pela maioria das populações locais, nesta região tal como no Barroso, como uma dificuldade acrescida a uma árdua vida rural do passado.

Por causa do que se passou a seguir à batida apercebi-me que as populações naquela época e ali na zona tinham quase ódio aos lobos por causa dos prejuízos que eles causavam aos vitelos (..)

(proprietário, ex-caçador numa batida nos anos 70, Alentejo, 2013)

Sendo uma zona transfronteiriça, à época com movimentos frequentes de contrabando e deslocações a pé, os encontros com lobos e o escutar dos seus uivos, à noite, são lembrados com assombro, sentimento de risco e uma atmosfera temerosa.

- Havia habitualidade, pagava-se à peça (sobre predadores que se capturavam), o lobo era animal daninho (...)

- o lobo perseguia pessoas (...) os contrabandistas contavam que bastava acender um fósforo, fazer um lume qualquer (...)

- Por isso é que os pastores se davam ao trabalho de pôr luzes na rede.

(conversa com três caçadores, Moura, 2013)

Tinham medo sim senhor (ao lobo). O meu pai vinha da Contenda a pé para aqui e diz que quando os lobos passavam os cabelos punham-se em pé, usavam cintos de tecido com cadilhos pendurados e punham de rojo para os lobos não atacarem e de vez em quando acendiam isqueiro para fazer fogo; o meu velhote teve que fazer isso umas poucas de vezes (...) depois dizem que os lobos abalaram daqui por causa do jabali... e por causa das cercadas de aramãe e isso. Não conseguiam passar (...)

(criador de gado, Barrancos, 2013)



Figura 5- Fotos de Bento da Cruz e outros entrevistados no Barroso e em Moura-Barrancos.

O lobo foi extinto de todo o Alentejo e a sua área de distribuição regrediu até aos anos noventa, mantendo-se a norte do rio Douro com populações mais estáveis. O javali expandiu na sua ausência, mas essa associação é raramente feita nas comunidades. Da mesma forma, as mudanças e fragmentação de habitat, em alguns

locais com colocação de vedações que limitam o acesso e a circulação, também foram importantes. Os saberes e vivências advindos da coexistência com o lobo perderam-se e são, de facto, fundamentais, na medida em que capacitam os residentes para melhor aceitar a presença do lobo, lidar com a ocorrência de uma espécie ameaçada, e reconhecer novas vantagens nisso (Figura 5).

Nota final

O conjunto de vivências descritas neste capítulo e a sumária análise antropológica pretendem demonstrar que os humanos detêm múltiplas representações do lobo, imagens que não são necessariamente polarizadas em extremo negativo ou positivo, mas que coexistem: o animal nocivo e a nobre fera. Nas comunidades rurais o lobo não é necessariamente visto como um animal frágil que necessita de proteção ou como o símbolo moderno das áreas selvagens intocáveis. O conhecimento local e as perceções das comunidades rurais sobre os lobos devem ser integrados na divulgação ao grande público. Mostrar as diversas facetas enriquece a imagem do lobo e não impede o encontro de pontos comuns em torno da sua conservação e da manutenção de territórios em que continue a ser possível viverem, harmoniosamente, gentes e lobos.

Agradecimentos

Marta Pinho de Almeida apoiou a primeira recolha de testemunhos sobre o lobo em 2010. Filipa Soares, Amélia Frazão-Moreira e Ana Isabel Queiroz foram impulsionadoras e co-autoras da análise de dados de lobo a partir do *Atlas das Paisagens Literárias* e olhar antropológico sobre os textos. O IELT/NOVA FCSH tornou possível uma das deslocações ao Barroso e recolha junto de Bento da Cruz e outras entrevistadas.

Amélia-Frazão Moreira foi orientadora científica do doutoramento em Antropologia realizado na NOVA FCSH em 2018 e Clara Espírito-Santo apoiou na auscultação social levada a cabo no Alentejo. A realização de entrevistas em Moura-

-Barrancos foi apoiada por uma bolsa de doutoramento da FCT (SFRH/BD/75769/2011) e pelo ICNF.

Paulo Faria, Luka Clarke reviram textos e participaram na produção das vozes da história do cesteiro. A música original é de Luka Clarke.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES F, DOMINGUES J, SIERRA P, PRIMAVERA, P. (2011). 'Cultural dimension of wolves in the Iberian Peninsula: Implications of ethnozoology in conservation biology'. *Innovation: The European Journal of Social Sciences* 24(3):313-331.

ANGELINA, M. & BRANDÃO, R. (1930). *Portugal Pequeno*. Lisboa: Edição de Autor.

BRAGA, A. V. (1930). 'Curiosidades de Guimarães. III Montarias'. *Revista de Guimarães*, 40 (3-4) jul.-dez: 114-135.

BRAGA, A. V. (1931). 'Curiosidades de Guimarães. III Montarias'. Subsídios históricos e etnográficos. *Revista de Guimarães*, 41 (1-2) Jan.-Jun. 1931, p. 30-54.

BRÁS DE ABREU, L. (1726). *Portugal Médico*. Coimbra: Officina de Joam Antunes. Luis de. 1726. *Portugal Médico*. Coimbra: Officina de Joam Antunes.

BENTO DA CRUZ (1973). 'O Serão e os Lobos'. In *Contos de Gostofrio*. Porto: Livraria Paisagem.

BENTO DA CRUZ (1982). *Planalto de Gosto Frio*. Lisboa: Círculo de Leitores.

DE SÉVES, A. (1921). *Leomil*. Lisboa: Lusitânia Editora.

DESCOLA, P. (2005). 'Rapport à soi, rapport à l'autre'. In *Par-Delà Nature et Culture*, 163–180. Paris: Gallimard.

DRUZHKOVA, A. S., THALMANN, O., TRIFONOV, V. A., LEONARD, J. A., VOROBIEVA, N. V., OVODOV, N. D., GRAPHODATSKY, A. S. AND WAYNE, R. K. (2013). 'Ancient DNA analysis affirms the canid from Altai as a primitive dog'. *PLoS ONE* 8(3): e57754.

FONTES, A.L. (1979) - Etnografia Transmontana I – Crenças e Tradições de Barroso. Edição do Autor [Oficinas Gráficas da Livraria Editora Pax, Limitada]. Vilar de Perdizes, Montalegre.

KOHN, E. (2009). *A Conversation with Philippe Descola*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(2):135.

INGOLD, T. (1988). *What is an Animal?* Vol. 1. London and New York: Routledge.

JUNQUEIRO A. (1900). ‘Lóbis-homem’. *Revista Mensal de Etnografia Ilustrada*. FEVEREIRO. Serpa.

LANDAU, P. S. (2002). ‘Empires of the visual: photography and colonial administration in Africa’. In *Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, University of California Press. p. 141-171.

LATOUR B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring Sciences into Democracy*. Cambridge: MA: Harvard University Press.

LEMOS, E. (1997). ‘Animais (Os) como tema literário’. In *Dicionário de Literatura*—1º volume A/E, 56–57, ed. J. P. Coelho. Porto: Mário Figueirinhas Editor.

LESCUREUX N. 2007. *Maintenir la réciprocité pour mieux coexister? Ethnographie du récit kirghiz des relations dynamiques entre les hommes et les loups*. PhD thesis, Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle.

LOPES-FERNANDES M, FRAZÃO-MOREIRA A. 2016. ‘The (in)visibility of the Iberian lynx: from vermin to conservation emblem’. *Anthropological Journal of European Cultures* 25(2):25–57.

LOPES-FERNANDES M, FRAZÃO-MOREIRA A. 2017. ‘Relating to the wild: Key actors’ values and concerns about lynx reintroduction’. *Land Use Policy* 66:278-287.

LOPES-FERNANDES M, SOARES F, FRAZÃO-MOREIRA A, QUEIROZ AI. 2016. ‘Living with the Beast: Wolves and Humans through Portuguese Literature.’ *Anthrozoös* 29(1):5-20.

MUSIANI M, MAMO C, BOITANI L, CALLAGHAN C, GATES CC, MATTEI L, VOLPI G. 2003. ‘Wolf depredation trends and the use of fladry barriers to protect livestock in western North America’. *Conservation Biology* 17(6):1538-1547.

O'NEILL, B. J. (1984). *Proprietários, lavradores e jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978* (Vol. 7). Publicações Dom Quixote.

RAGACHE, C. (1989). *Os Lobos—Mitos e Lendas*. Lisboa: Bertrand Editora

RIBEIRO, A. (1968) [1944]. *O Homem da Nave*. Lisboa: Bertrand Editora.

RIBEIRO, M. (1997). *Estratégias de Reprodução Socioeconómica das Unidades Familiares Camponesas. Regiões de Montanha* (Barroso, 1940-1990).

SILVA, M.C. da, FRAZÃO-MOREIRA, A. 2013. Colecionistas, turistas, caçadores e outros supostos predadores. Pp. 112-133 in Silva M Cardeira da, Saraiva MC (editors): *As Lições de Jill Dias. Antropologia, História, África, Academia*. Lisboa: CRIA.

SPEIDEL, M. (2004). *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*. London: Routledge.

VASCONCELLOS, J. L. (1882). *Tradições Populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel e Ca.

VASCONCELLOS JL. 1905. *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VILA, C.; SAVOLAINEN, P.; MALDONADO, J.E.; AMORIM, I,R.; RICE, J,E.; (1997). 'Multiple and ancient origins of the domestic dog'. *Science* 276:1687–1689.

VIVEIROS DE CASTRO E. 1996. 'Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio'. *Mana* 2(2):115-144.

BICHOS E HUMANOS

**MENSAGENS DE BICHOS NOS TESTOS DO POVO WOYO
DE CABINDA**
**MESSAGES OF ANIMALS IN POT LIDS OF THE WOYO
PEOPLE OF CABINDA**

Carlota Simões

Universidade de Coimbra

CFisUC – Centro de Física da UC

ORCID: 0000-0001-7210-5299

Maria do Rosário Antunes Rodrigues Martins

Universidade de Coimbra

ORCID: 0000-0002-4817-0995

Maria Arminda Miranda

Universidade de Coimbra

ORCID: 0000-0003-0193-3016

Resumo: O objeto da presente investigação destaca a notável coleção de testos de painéis recolhidos entre 1948 e 1958 pelo missionário espiritano José Martins Vaz, entre o povo Woyo de Cabinda, Angola. Relativamente a este património, em 1984 foi determinado um acordo em regime de comodato entre a Congregação dos Missionários do Espírito Santo e o então Museu e Laboratório Antropológico e em 2010 a coleção passou a estar sob a tutela do Museu de Ciência da Universidade de Coimbra (MCUC).

Os testos exibem símbolos com mensagens entre membros da mesma família. Para explicar o conceito desta forma tradicional de comunicação no processo cultural da sociedade Woyo, torna-se essencial compreender a organização que lhe está subjacente, ou seja, não só avaliar quais os significados utilizados e as convenções do seu funcionamento enquanto práticas de representação, mas também

o sistema de permuta intrafamiliar, elemento estruturante das ligações sociais do grupo.

Um dos objetivos particulares desta pesquisa consiste em evidenciar, no conjunto dos 276 testos, a prevalência e o significado atribuído a alguns animais, a exemplo da centopeia e do caranguejo, os dois seres mais frequentemente reproduzidos. A título exemplificativo, serão também abordadas outras figuras de animais organizadas pelas cinco categorias que integram a coleção, numa mostra que lança o desafio para um conhecimento mais aturado dos Woyo e da sua singular leitura metafórica do mundo animal.

Palavras-chave: Tampas de panela. Cultura material e imaterial. Comunicação. Bichos. Simbolismo. Woyo. Angola.

Abstract: The object of the present research highlights the remarkable collection assembled between 1948 and 1958 by the missionary José Martins Vaz, among the Woyo people of Cabinda, Angola. Regarding this heritage, a lending agreement was established in 1984 between the Congregation of the Missionaries of Espírito Santo and the then Museum and Anthropological Laboratory which since 2010 is under the tutelage of the Science Museum of the University of Coimbra (MCUC).

The pot lids present symbols with messages between members of the same family. In order to explain the concept of this traditional form of communication in the cultural process of Woyo society, it is essential to understand the underlying organization in order to evaluate the meanings used and the conventions of its functioning as representation practices, as well as the intra-family exchange system, a structural element of the group's social connections.

One of the particular goals of this research is to show, in the set of 276 pot lids, the prevalence and the meaning attributed to some animals, such as the centipede and the crab, the two most frequently reproduced beings. As an example, other animal figures in the five categories that make up the collection will also be addressed, in a sample that poses the challenge for a more accurate knowledge of the Woyo and their unique metaphorical reading of the animal world.

Keywords: Pot lids. Material and immaterial culture. Communication. Animals. Symbolism. Woyo. Angola.

Introdução

A recolha etnográfica que permitiu reunir os objetos tratados neste texto deve-se ao Padre José Martins Vaz (1924-2011), da Congregação dos Missionários do Espírito Santo, nomeado para a Arquidiocese de Luanda em 1948. Este cargo permitiu ao jovem padre, licenciado em Filosofia e Teologia, conviver durante cerca de uma década com diversas populações da região de Cabinda, Angola (Figura 1), enquanto missionário (MARTINS & TAVARES 2017). Um dos povos que conheceu de perto foi o Woyo, tendo aproveitado essa proximidade para recolher a sabedoria ancestral, registando escrita e graficamente provérbios, adivinhas, fábulas. Parte desta sabedoria real e potencial encontrava-se corporizada na representação material, sob a forma dos emblemáticos “testos de panela” usados pelos Woyo para transmitir mensagens entre familiares e que passamos a apresentar.

Como referido, Martins Vaz recolheu 276 destes artefactos durante os anos 50 do século XX, tendo tido o cuidado de identificar e registar de forma notável o significado de cada um deles junto dos Woyo, publicando mais tarde toda a informação (VAZ 1969, 1970a). Para conhecer o significado daquelas “cartas esculpidas”, o missionário recorreu ao auxílio da sabedoria dos anciãos pois o uso dos testos tinha decaído havia já algumas décadas, muito provavelmente durante a viragem do século XIX para o XX; afirmava ele em 1969 “podemos dizer que há cerca de 60-80 anos que deixaram efetivamente de ser usados. Só alguns velhos os leem e entendem, guardando-os ciosamente, como elos a prendê-los aos seus belos tempos de juventude, e tendo-os na maior estimação” (VAZ 1969: 28).



Figura 1 – Localização de Cabinda no continente africano.

(Imagem: Wikimedia Commons).

Além da informação relativa às mensagens dos textos, Martins Vaz reuniu também um vasto conjunto de provérbios (569 *zi nongo*), adivinhas (110 *bi nkamba*) e fábulas (20 *bi savu*) (VAZ 1970a) e elaborou um estudo aprofundado da cultura e forma de viver dos Cabinda, relativamente à religião, à família e à particular organização das classes sociais (VAZ 1970b).

Grande parte da coleção encontra-se em depósito na Universidade de Coimbra (267 dos 276 exemplares recolhidos) sendo, provavelmente, a mais numerosa a chegar aos nossos dias (VAZ 1969: 23), mas exemplares semelhantes provenientes da mesma região integram coleções de diversos museus na Europa e na América: Museu Nacional de Etnologia (Lisboa), Musée Royal de l’Afrique Centrale

(Tervuren, Bélgica), Volkenkunde Museum (Leiden, Países Baixos), Afrika Museum (Berg en Dal, Países Baixos), Museum of African Art (Washington D.C.), Museum of Primitive Art e Museum of Natural History (Nova Iorque) (MIRANDA & MARTINS 2010; VAZ 1972).

A coleção de testos recolhida por Martins Vaz

Os testos foram confeccionados em madeira, jamais devendo ser, no contexto da função ritual que caracteriza a sua oferta, considerados tampas de panela comuns: artesãos profundamente conhecedores dos signos e respetivas interpretações esculpíram sobre o anverso do artefacto representações de animais, configurações humanas, ferramentas, árvores, mobiliário, entre outros elementos figurativos. Contabilizando apenas a fauna, foi possível identificar quase meia centena de animais diferentes esculpidos nestes artefactos.

Martins Vaz agrupou os 276 testos em cinco categorias (Figura 2), de acordo com a identidade de quem desejava dar e a quem competia receber (VAZ 1969: 30-31).

- I - Testos oferecidos pela família ao filho antes e depois do casamento (8 exemplares, numerados de 1 a 8).
- II - Testos oferecidos pela família à filha antes e depois do casamento (40 exemplares, do 9 ao 48).
- III - Testos oferecidos pelo homem à mulher (39 exemplares, do 49 ao 87).
- IV - Testos oferecidos pela mulher ao homem (177 exemplares, do 88 ao 262, incluindo ainda os nºs 187A e 242A).
- V - Testos oferecidos entre cônjuges, relativamente aos quais a informação obtida não permite estabelecer nem o género do oferente nem o do recebedor (12 exemplares, do 263 ao 274).

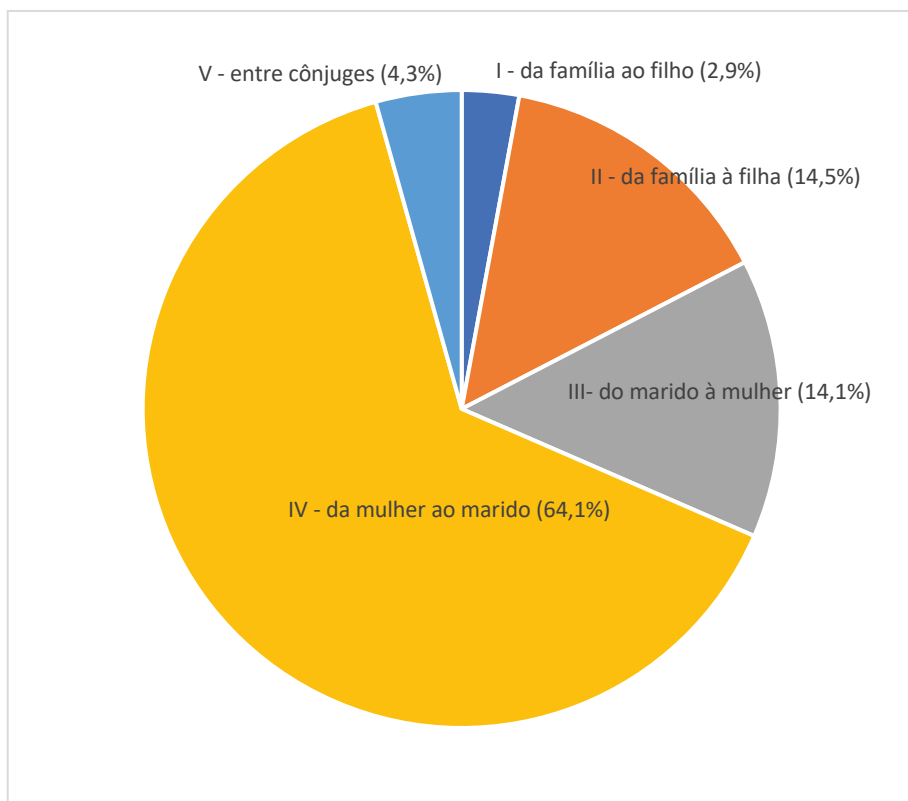


Figura 2 – Distribuição dos testos pelas cinco categorias.

Acreditando que a repartição entre estes grupos é simbólica das práticas do povo Woyo, observamos que seria mais comum a filha receber um recado da sua família (14,5%) do que o filho (2,9%), ainda que se constate que as mulheres dirigiam muito mais mensagens aos seus maridos (64,1%) do que o contrário (14,1). O facto de a maioria das tampas serem oferecidas pela mulher ao marido resulta, provavelmente, da importância e elevada posição que esta tinha no seio do grupo, marcadamente matrilinear, independente e não inferior ao homem, tanto do ponto de vista material quanto social (MIRANDA & MARTINS 2011: 465). Neste tecido de relações evidencia-se a figura feminina designada por *makunda*, espécie de juíza das mulheres face às eventuais arbitrariedades masculinas (GERBRANDS 1957: 116).

As tampas de panela eram, na maioria dos casos, cuidadosamente preservadas pelas mulheres, não só para poderem ser usadas em diversas ocasiões, mas porque as mais idosas as conservavam como “uma parte da sua vida, um evento que lembrava uma ocasião triste ou feliz na vida de casada” (GERBRANDS 1957: 115).

Representação de animais nos testos

Concentremo-nos apenas nos 117 exemplares protagonizados por cerca de meia centena de animais diferentes: aves (águia, andorinha, beija-flor, cegonha, corvo, galo, galinha, pintainho, perdiz, pombo e pomba, papagaio, pardal, pato e pata, pavão, pássaro), répteis (tartaruga, crocodilo, jacaré, lagarto, varano, jiboia, serpente, víbora), mamíferos (antílope, cabra, cão e cachorro, chacal, gato, gato bravo, esquilo, lebre, leopardo, macaco, pacassa, porco-espinho, suíno, animal do mato), peixes (carpa, peixe), batráquios (rã, sapo), insetos (cigarra, barata), centopeia, caranguejo, caracol.

A representação destes animais surge nos testos 147 vezes (Figura 3): aves (39), répteis (29), mamíferos (28), centopeia (19), caranguejo (17), peixes (6), batráquios (4), caracol (3), insetos (2).

A maior fatia cabe genericamente às aves e logo a seguir aos répteis. No entanto, esta classificação é demasiado grosseira, colocando no mesmo grupo o galo enquanto chefe e a galinha servil (aves) ou a serpente perigosa e a tartaruga paciente (répteis). Um único elemento pode ser utilizado para transmitir mensagens muito diferentes, já que os testos contêm por vezes vários animais, plantas e artefactos e a sua leitura, que deve ter todos os elementos em conta, nem sempre é simples nem imediata.

O animal mais presente é a centopeia (19) e logo a seguir o caranguejo (17), aparecendo associados em sete testos diferentes, o par de longe mais reiterado em toda a coleção. Mas os dois seres mais representados não surgem em qualquer dos testos oferecidos pela família nem ao filho nem à filha, indicando que os assuntos

tratados por estes bichos não são dirigidos a principiantes em questões de relacionamentos.

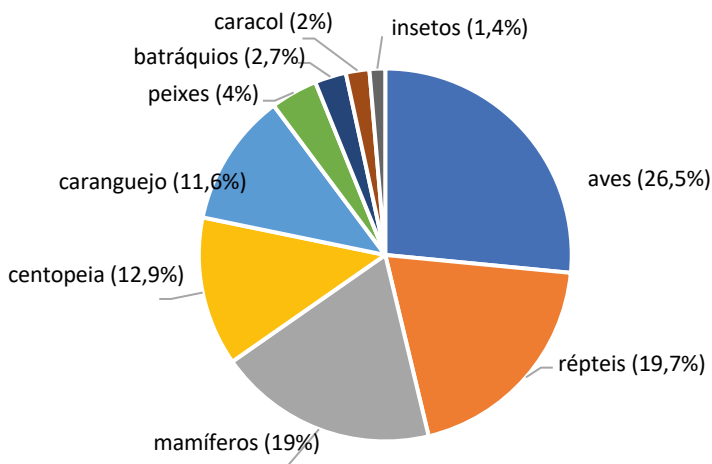


Figura 3 – Distribuição da representação de diversos tipos de animais nos testes.

A centopeia surge quase sempre enrolada sobre si própria (Figura 4), associada ao provérbio:

A centopeia preta enrolou-se. Teve razão! (para o fazer)
(*Ngongolo nome u futimina. Liambu!...*).

De facto, quando presente algum perigo, a centopeia enrosca-se sobre si mesma para se defender e o significado da presença dela nesta posição tem geralmente a ver com mágoa e ressentimento: “estou zangado e com muita razão”.



Figura 4 – Testo 246. A centopeia enrolada sobre si própria está assinalada com o nº 2 (MCUC, ANT.D.84.1.389). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Já o caranguejo é evidenciado em situações diferentes, com significados diversos, podendo ser um elemento de força ou de fraqueza, conforme o contexto.

Na Figura 5 são exibidos os testos 108 e 167, oferecidos pela mulher ao marido, e ambos ostentam um caranguejo. No primeiro, o caranguejo, sobre as suas patas, mas sem as duas pinças à frente do corpo, revela fraqueza; o provérbio associado é

Tiraram as garras ao caranguejo, para que ficasse sem forças
(*Kala ba kola minzi, ku siala zi ngolo kó*),

querendo a mulher dizer: “estás a condenar-me sem me ouvires. Ligas a tudo o que ouvires e nem me pedes explicações” (VAZ 1969: 333-335).



Figura 5 – Testos nº 108 (MCUC, ANT.D.84.1.216) e nº 167 (MCUC, ANT.D.84.1.286), ambos representando um caranguejo, o primeiro sem pinças e o segundo com pinças.

Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

No segundo testo (nº167), o caranguejo com as duas pinças bem visíveis à frente do corpo possui um sentido diametralmente oposto exibindo força e rebeldia; o provérbio associado é

O caranguejo tem garras, quando agarra não larga
(*Kala ké i muizi, i mana ku simba, simbizi*)

A mensagem que a mulher pretende dar ao marido é que está farta de sofrer e está disposta a sair de casa e não mais voltar (VAZ 1969: 479-480).

Martins Vaz teve o cuidado de anotar a mensagem transmitida por cada um dos elementos, assim como a ordem pela qual se deve fazer a leitura do testo. O cômputo de altos e baixos relevos é muito variado: constatam-se tampas com um único elemento (testo 167, Figura 5); o testo 246 (Figura 4) apresenta uma composição com apenas dois, um sino e uma centopeia, mas já o testo 66 apresenta uma profusão recordista de 22 elementos (Figura 6).



Figura 6 – O testo nº 66 é, entre todos os 276, o que exhibe maior número de elementos (MCUC, ANT.D.84.1.224). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Bichos que falam

Os exemplos que passamos a elencar, elucidativos das cinco categorias de testos, foram escolhidos apenas entre os que contêm representações de animais e para os quais se transmitirá uma breve interpretação de um ou outro elemento esculpido. A pequena mostra serve para desvendar um segmento da cultura popular dos Woyo, mas, principalmente, para aguçar a curiosidade e convidar à leitura da obra de Martins Vaz (VAZ 1969, 1970a, 1970b) e assim promover, com particular relevância, a divulgação da rede institucional onde se inscrevia a apropriação metafórica e simbólica do mundo animal.

Com efeito, os motivos plásticos esculpido na superfície das tampas representam referentes de palavras-chave traduzidas em locuções verbais que constituem o cerne da cultura imaterial – provérbios, sentenças, contos, narrativas históricas – e estabelecem a grelha que permite selecionar o valor metafórico preciso e adequado ao contexto da mensagem. O interesse pela estrutura subjacente aos citados padrões plásticos leva-nos a nunca perder de vista que tradicionalmente em África, além do discurso trivial de todos os dias, a comunicação praticava-se sob a forma da palavra, normalmente designada literatura oral (MIRANDA & MARTINS 2010: 464).

Todos os textos e respetivas significações estão também disponíveis na base de dados do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, o *Museu Digital*⁴¹.

⁴¹ <https://museudaciencia.inweboonline.net/>

Testo oferecido pela família ao filho

O pássaro na ratoeira: *trata bem a tua mulher*

O testo nº 1 (Figura 7) pertence à categoria dos que são oferecidos pela família ao filho antes do casamento. O pássaro está preso na ratoeira, mas apenas pela cauda. Diz ele:

só a minha cauda ficou presa (por isso quando me apetecer, deixo ficar a cauda e vou-me)

(*I suka toka chi kele*).

O pássaro representa a futura mulher e a mensagem ao filho prestes a casar: “deves tratar sempre bem a tua mulher e não apenas no princípio do casamento. Não penses que ela não tentará fugir para junto da sua família se a tratares mal” (VAZ 1969: 36-37).



Figura 7 - Testo nº 1. Oferecido pela família ao filho: o pássaro na ratoeira (MCUC, ANT.D.84.1.281). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pela família à filha

A víbora na canoa: *saber escolher*

O testo nº 10 (Figura 8) pertence à categoria dos que são oferecidos pela família à filha antes do casamento. Analisamos apenas o elemento 1, que representa uma víbora a entrar numa canoa. O provérbio associado é:

Aqueles que têm canoa não devem levar nela a víbora.
(*Bau i buatu ku sabula mpili kó*).

O conselho da família é claro: “examina bem o rapaz com quem pretendes casar. Toda a prudência é pouca” (VAZ 1969: 63-65).



Figura 8 - Testo nº 10. Oferecido pela família à filha: a víbora na canoa (MCUC, ANT.D.84.1.399). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pela família à filha

Cachorrinho a ser amamentado: *contenta-te com o que tens*

O testo nº 44 (Figura 9) é oferecido pela família à filha depois do casamento. Analisamos o elemento 1, que representa uma mulher a amamentar um cachorro. O provérbio associado é:

Se não tens filho, então amamenta um cachorrinho.

(*U kambua muana muntu, kuemina muana mbuá*).

ou seja: “contenta-te com a tua sorte”. O recado é entregue a uma jovem que já casou: “Nós sabemos que o teu marido não é o ideal. Vai-te conformando com a triste sorte que tiveste”.

A situação representada era comum entre as mulheres idosas de Cabinda que, por já não terem filhos para amamentar, davam de mamar a um cãozinho que as acompanhava dependurado dos seus peitos (VAZ 1969: 161-163).

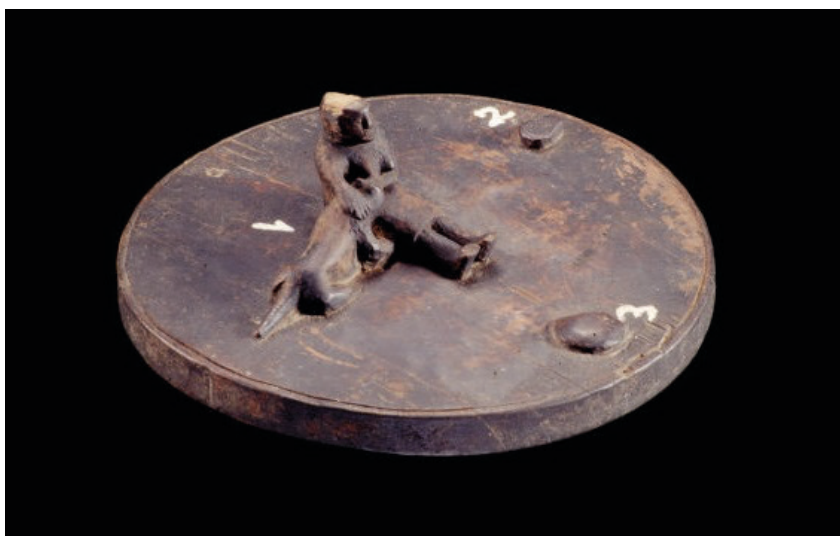


Figura 9 - Testo nº 44. Oferecido pela família à filha. Cachorrinho a ser amamentado (MCUC, ANT.D.84.1.386). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pelo homem à mulher

Pombas lutam por um amendoim: *Sê obediente*

O testo nº 52 (Figura 10) é oferecido pelo marido à mulher. Nele vemos quatro pombas que lutam por um amendoim. O provérbio associado é:

As pombas estão a lutar pela posse de um amendoim. A que vencer, ficará *Nganga*.
(*Ma bembe mi nuanina mpinda. Uonso u ala lunga, nganga ku andi*).

Ficar “Nganga” significa ficar “feiticeiro”, ou seja, senhor da situação. As quatro pombas representam quatro pretendentes de uma rapariga, representada aqui pelo amendoim. O escolhido será o que der maior “alambamento” (dote), correspondendo à pomba mais forte. Com este testo, o marido diz para a sua mulher “tinhas quatro pretendentes e a tua família preferiu-me a mim. Sê obediente” (VAZ 1969: 188-189).



Figura 10 - Testo nº 52. Oferecido pelo homem à mulher. Pombas lutam por um amendoim (MCUC ANT.D.84.1.417). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pelo homem à mulher

Corvo a pescar na lagoa: *Tenho outra mulher... mas sê compreensiva*

O testo nº 76 (Figura 11) é oferecido pelo marido à mulher. Nele vemos um corvo que pesca numa lagoa. O provérbio associado é:

O corvo está a pescar na lagoa. Diz ele: “Estou a pescar, mas não levo a lagoa.
(*Ngongongo u vuba muna ianga. – Vuba ku ami tó.*)

Significa que a outra mulher não rouba o marido à esposa legítima, já que se trata de uma situação passageira. O marido pede assim à sua mulher que tenha paciência e que seja compreensiva com a situação (VAZ 1969: 254-255).



Figura 11 - Testo nº 76. Oferecido pelo homem à mulher. Corvo a pescar na lagoa (MCUC, ANT.D.84.1.310). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pela mulher ao marido

Gato bravo a olhar para uma panela com carne de hiena: *Ris do meu sofrer?*

Espera pela tua vez!

O testo nº 93 (Figura 12) é oferecido pela mulher ao marido. Nele vemos um gato bravo a olhar para uma panela com carne de hiena. O provérbio associado é:

Estão a cozinhar carne de hiena. – Tu, gato bravo, porque estás a rir? (A tua vez também há-de chegar).

(U vussuka li vussuka Nchienge. – Ngeie, Mbaku, seva li seva?).

A mulher diz ao homem: “Estás a rir por me veres a sofrer? Espera, que a tua vez também há-de chegar” (VAZ 1969: 297-298).



Figura 12 - Testo nº 93. Oferecido pela mulher ao marido. Gato bravo a olhar para uma panela com carne de hiena (MCUC, ANT.D.84.1.215).

Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido pela mulher ao marido

Jacaré e varano: *trata-me melhor!*

O testo nº 130 (Figura 13) é oferecido pela mulher ao marido. Nele vemos um jacaré e um varano e no meio dos dois estão braceletes. O provérbio associado ao jacaré e ao varano é:

O jacaré não pode engolir o varano, nem o varano engolir o jacaré. Não se podem engolir um ao outro.

(Ngandu ké mina mbambi, i mbambi ké mina ngandu kó, Kal'i kalu ba podi minana kó)

ou seja, “os da mesma família nunca se desprezam”. A mulher diz ao homem: “Lembra-te que estamos casados, devemos estimar-nos como irmãos” (VAZ 1969: 388-389).



Figura 13 - Testo nº 130. Oferecido pela mulher ao marido. Jacaré e varano (MCUC, ANT.D.84.1.380). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Testo oferecido por um dos cônjuges

Jiboia a engolir um homem: *é calúnia o que dizem contra mim...*

O testo nº 270 (Figura 14) é oferecido por um cônjuge ao outro, mas a informação disponível não permite saber se é oferta do marido ou da mulher. Nele vemos um homem a ser engolido por uma jiboia. O provérbio associado a esta imagem é:

A jibóia engoliu um homem... Ouvimos dizer (mas não vimos)
(*Mbona mina muntu... Nsamu ti kúanga...*)

ou seja, “não liguemos a boatos”. Um membro do casal diz ao outro: “certamente ouviste por aí dizer alguma coisa contra mim. Se tens provas, apresenta-as. Se as não tens, então o melhor é não ligares a boatos...” (VAZ 1969: 760-761).



Figura 14 – Testo nº 270. Oferecido por um dos cônjuges. Jiboia a engolir um homem (MCUC, ANT.D.84.1.373). Fotografia de Carlos Caniçares Barata.

Conclusão

Para que as tampas de panela esculpidas pudessem ser devidamente interpretadas eram encomendadas a um artesão, com mestria e conhecimentos ancestrais, por alguém da família e substituídas na hora da refeição, na casa dos homens, tradicionalmente ao fim do dia (MCGUIRE 1980: 55). Continham provérbios que, na perspectiva de Serrano (2002-2005: 164) expressavam em si mesmos uma forma de reter a experiência humana, com fins moralizadores, sendo possível categorizá-los como um saber baseado na memória. Para chegarmos a estas formas de representação gráfica será necessário recorrer ao modo como está estruturado o universo espiritual do homem africano no seu cosmos tradicional e depois relacioná-lo com o social e suas criações artísticas (SERRANO 2000: 19).

Para Teresa Vergani (VERGANI 1988: 94) os provérbios sintetizavam as normas de pensamento: cada uma das partes em litígio exprimia os seus argumentos sob a forma de um provérbio que era contestado ou corrigido por outro provérbio apresentado pelo campo oposto sempre que um acontecimento-chave afetasse a relação.

Neste estudo, foi dada particular atenção aos dois animais mais frequentes no conjunto da coleção, a centopeia e o caranguejo, os quais, curiosamente, não fazem parte das mensagens oferecidas pelos pais aos filhos já que a centopeia e o caranguejo são símbolos apropriados pela mulher para repreender ou chamar a atenção para as ações e condutas pouco dignas do marido, assuntos restritos ao relacionamento do casal.

Decifrar as múltiplas interpretações para a compreensão dos artefactos em análise seria praticamente impossível, segundo Estermann, *sem recorrer aos velhos do povo Woyo, uma vez que são os únicos depositários válidos e orais da sua cultura. Foi graças ao seu auxílio que Martins Vaz pôde reunir uma coleção de 276 peças e, o que é mais importante, interpretá-las. Tal auxílio dos anciãos torna-se ainda mais indispensável, quando se sabe que, há cerca de 70 anos [na viragem*

entre os séculos XIX e XX], *caiu em desuso a oferta mútua de testos* (VAZ 1969: 12-13).

A panóplia de esculturas gravadas no anverso das tampas, ou seja, os bichos que falam, corporizaram transmissões de ideias, de mensagens intrafamiliares sintetizando aspetos da vida material e imaterial de um povo. Tornaram-se testemunho material, figurado e codificado, associado a condições de sentimentos, sociais e afetivos - tristeza, dor, censura, fidelidade, reconciliação ou alegrias, principalmente quando oferecido entre cônjuges, de acordo com os factos a anunciar (VERGANI 1988: 95).

Tentámos inventariar os motivos que funcionaram como signos de um diálogo desafiando o leitor a um melhor conhecimento da tradição oral, decifrando figuras que falam em silêncio, mas cujo valor simbólico só poderá ser compreendido quando relacionado com a história, os costumes e a cosmogonia dos Woyo.

Para melhor conhecer este povo e a sua cultura, além das referências apresentadas ao longo do texto, sugerimos a leitura de BEVILACQUA (2014), COELHO (1950), KARREMANS (1971-2), MARTINS (1968), SERRANO (1993) e SERRANO (2002-2005).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva (2014). *As Tampas de Panela dos Woyo*. São Paulo: Museu Afro Brasil.

<http://www.museuafrobrasil.org.br/docs/default-source/publica%C3%A7%C3%B5es/as-tampas-de-panela-dos-woyo.pdf?sfvrsn=0>

COELHO, José Gonçalves (1950). 'A materialização dos provérbios entre os negro-africanos e especialmente entre as gentes de Cabinda'. *Mensário Administrativo*, 57-32: 41-54.

GERBRANDS, Adrianus Alexander (1957). *Art as an element of culture, especially in Negro-Africa*. Leiden: E. J. Brill.

MCGUIRE, Harriet (1980). Woyo pot lids. *African Arts*, Vol. XIII, nº 2, 54-56.

MIRANDA, Maria Arminda & MARTINS, Maria do Rosário (2010). 'Mabaia Manzungu, tratado de deveres e direitos'. *Actas do II Seminário de Investigación en Museologia de los países de lengua portuguesa y española* (461-473). Buenos Aires, Argentina. <http://hdl.handle.net/10316/21255>

MARTINS, Maria do Rosário Antunes Rodrigues & TAVARES, Ana Cristina Pessoa (2017). 'Singularidades museológicas de uma tábua com esculturas em diálogo: do alambamento ao casamento em Cabinda (Angola)'. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 25, n. 2, 83-115. Museu Paulista, Universidade de São Paulo. DOI: 10.1590/1982-02672017v25n02d04 <https://www.redalyc.org/jatsRepo/273/27353124005/html/index.html>

KARREMANS, R. (1971-2). 'Études d 'une collection de couvercles Woyo, mémmoire de licence dirigé par monsieur Luc de Heusch'. *Histoire de l 'Art et Archéologie*, Année académique 1971-2. Université Livre de Bruxelles.

MARTINS, Joaquim (1968). *Sabedoria Cabinda, Símbolos e Provérbios*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

SERRANO, Carlos (2000). 'O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana.' *Perspectivas sobre Angola*. Coimbra: Departamento de Antropologia. Publ. Centro de Estudos Africanos, nº 18, 19-24.

SERRANO, Carlos (1993). 'Símbolos do poder nos provérbios e nas representações gráficas mabaya manzangu dos bawoyo de Cabinda-Angola'. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, S. Paulo, 3: 137-146.

SERRANO, Carlos (2002-2005). 'A dimensão ritual na solução de conflitos na justiça tradicional de sociedades africanas'. *Revista do Centro de Estudos Africanos*. S. Paulo: USP, n°s 24, 25-26, 163-173.

VAZ, José Martins (1969). *Filosofia Tradicional dos Cabindas através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*. I Volume. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

VAZ, José Martins (1970a). *Filosofia Tradicional dos Cabindas através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*. II Volume. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

VAZ, José Martins (1970b). *No Mundo dos Cabindas* (2 volumes). Lisboa: Editorial L.I.A.M.

VAZ, José Martins (1972). *Testos de panela dos Cabindas em Museus Americanos*. Separata da Revista Portugal em África. Lisboa: Editorial L.I.A.M.

VERGANI, Teresa (1988). 'Um discurso conjugal em relevo: para uma decodificação posicional das figuras esculpidas nos Mabaia Manzangu de Cabinda'. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 8: 93-155.

ARTES DE CURA ATRAVÉS DE BICHOS (COMIDOS, BEBIDOS, VIVIDOS)

ARTS OF HEALING THROUGH (EATED, DRUNK, LIVED) ANIMALS

Ana Paula Guimarães,

Universidade Nova de Lisboa

IELT / NOVA FCSH

ORCID: 0000-0003-3862-281X

Resumo: A partir das recolhas de medicina popular realizada por Michel Giacometti, apresenta-se neste capítulo uma seleção de receitas que se servem de uma diversidade de animais pertencentes à fauna portuguesa. O leitor irá certamente ficar surpreendido com os mais inesperados modos de tratamento das doenças do sistema digestivo.

Palavras-chave: Giacometti, medicina tradicional, gastroenterologia.

Abstract: Using the texts on folk medicine collected by Michel Giacometti, this chapter presents a selection of prescriptions using a variety of animals belonging to the Portuguese fauna. The reader will certainly be surprised by the most unexpected ways of treating digestive system diseases.

Keywords: Giacometti, traditional medicine, gastroenterology.

Introdução

O tema *Bichos Vividos* remete para as sessões decorridas no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra em parceria com o então Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (hoje, Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – Patrimónios, Artes e Culturas) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, no âmbito do Ano Internacional da Biodiversidade

(2010). O projeto intitulava-se *Os bichos no tempo dos nossos avós*. Uma das palestras tinha como tema os animais na obra de recolha de medicina popular realizada por Michel Giacometti.

Michel Giacometti, etnomusicólogo nascido na Córsega em 1929, veio viver para Portugal em finais de 1959, morreu em Faro em 1990 e foi sepultado em Peroguarda, concelho de Ferreira do Alentejo, por opção sua. Nos anos em que viveu em Portugal reuniu um acervo documental de grande valia e do qual se passou a conhecer especialmente o espólio de música regional. No entanto, conhecem-se também levantamentos de teatro popular, poesia, romances, contos, adágios, cautelas, superstições, anedotas, entre outros.

Conforme sugestão da museóloga do Museu da Música Portuguesa da Câmara Municipal de Cascais, coube ao Instituto de Estudos de Literatura Tradicional trabalhar e publicar em livro o vasto espólio de receitas médicas (cerca de 5500) recolhidas por Giacometti (ALMEIDA, GUIMARÃES & MAGALHÃES 2009). Nesta obra, as propostas de cura de doenças envolvem frequentemente raros processos tradicionais que considerámos importante salientar por pressuporem não só a ingestão de animais como também a sua utilização em modos inesperados de tratamento.

Foi consultando esta obra (687 páginas) – dividida por especialidades médicas, desde a Cardiologia à Urologia, não deixando de parte Outros Males, Sintomas Gerais, Animais e Superstições, Males e Superstições, Plantas Medicinais, Provérbios, Várias e Vários (todos os capítulos comentados por médicos especialistas, antropólogos, artistas plásticos, poetas ou etnomusicólogos) – que se escolheu o conjunto de recolhas relativas à especialidade de Gastroenterologia, de entre todas as receitas presentes nas recolhas de Giacometti. A Gastroenterologia (ALMEIDA, GUIMARÃES & MAGALHÃES 2009: 197-216) é a especialidade médica a ocupar-se do estudo, diagnóstico e tratamento clínico das doenças do aparelho digestivo, enfermidades que, nas recolhas de Giacometti, surgem várias vezes associadas ao tema *Bichos Comidos, Bebidos, Vividos*.

São males assinalados na obra de Giacometti: anorexia, disenteria, dispepsia, dor de barriga, doenças do aparelho digestivo, dor de cólicas, dor de estômago, dor de fígado, icterícia, obstipação, vômitos. Algumas (nem todas!) de entre estas doenças pressupõem, para a sua cura, comer ou beber bichos, viver ou ver bichos à sua beira.

Estas recolhas foram feitas pela equipa de Michel Giacometti durante o século XX (a recolha bibliográfica pode ter acontecido no século XIX) e foram posteriormente (depois da edição da obra) comentadas em diversos locais do nosso país como sendo práticas veladas, sempre à disposição de quem tem familiares aptos a recomendar tratamentos com entidades, organismos, seres pouco reconhecidos hoje em dia mas completamente acessíveis para quem vivia (e vive) longe, sem meios para deslocações a hospitais e centros de saúde convencionais.

Nós, os dinamizadores e autores deste projecto (*Artes de Cura e Espanta-Males*), Miguel Magalhães, Ana Gomes de Almeida e Ana Paula Guimarães – vivemos situações surpreendentes em diversos locais do nosso país, particularmente em Peroguarda, Alentejo, localidade onde Michel Giacometti optou por ser sepultado. Durante a apresentação da obra justamente na Biblioteca de Peroguarda, em 2010, enquanto na mesa estava Miguel Magalhães, Ana Paula Guimarães e, por nosso desafio, Virgínia Dias, amiga de Michel Giacometti, pessoas de entre o público intervinham corrigindo práticas raras que considerávamos já não serem utilizadas e que, afinal, eram bem conhecidas e frequentemente usadas. A nossa intervenção, já de si pouco académica, tornou-se um colóquio no sentido original da palavra, uma troca de ideias entre pessoas habilitadas para falar, por “saber de experiência feito”.

Note-se que utilizaremos doravante o Presente do Indicativo, uma vez que algumas destas práticas ainda hoje vigoram: todas as receitas são enunciadas no Presente, ainda que algumas delas, possivelmente, apenas pertençam ao Passado.

As receitas vão ser organizadas em três classes: Bichos Comidos, Bichos Bebidos e Bichos Vividos. Sempre que citarmos uma receita do livro (ALMEIDA, GUIMARÃES & MAGALHÃES 2009) indicaremos apenas o número da receita Y dentro de parênteses recto e o número de página X onde ela se encontra ([Y]: X).

Bichos (e seus produtos) Comidos

ANOREXIA - A primeira doença assinalada em *Artes de Cura e Espanta-Males* em que surgem animais e sua produção é a anorexia. Recomenda-se comer ovos, que são, afinal, alimentos produzidos por seres vivos: ovos ingeridos sob a forma de xarope feito com mel, vinho branco, cachos de uva e figos ([17]: 198); gemas de ovo, cruas ([25]: 198). Todos os seguintes produtos de origem animal servem para abrir o apetite: por exemplo, cura-se o fastio com gemadas com losna ou chá de losna ou fel-da-terra ([5] 197); vinagre com sebo de pão ou ovo ([12]: 197). Também se aproveitam determinados bichos mortos: carne de mocho, em caldo, dada aos doentes ([4], [10]: 197), ([15], [16], [27]: 198), bacalhau cru com cebola ([11]: 197), presunto cru ([24]: 198)– isto é, vários proventos de animal morto, seja o mocho, o bacalhau ou o porco, o ‘pai’ do presunto.

LOMBRIGAS - Em *Artes de Cura* encontramos uma receita que antevê as “bichas” [lombrigas] mortas depois de se absorver determinado alimento, apetitoso e resistente, a hortelã. De facto, esta planta “faz vontade de comer” e “resiste ao veneno” ([3]: 197) e por isso se recomenda a hortelã para matar as lombrigas. Não se trata exatamente de bicho comido, nem mesmo do seu produto, como os ovos. No entanto, considerámos interessante incluir aqui esta receita. As lombrigas já existem dentro do organismo, apenas falta aniquilá-las.... Ingira-se hortelã e as lombrigas morrerão.

DOR DE CÓLICAS - Para tratar dor de cólicas utiliza-se, comendo, “belisco [aperitivo que se come fora das refeições ou a acompanhar uma bebida] de burro ou de rato” ([7]: 204), pele de mersó de galinha preta ([7]: 204), animais mortos antes de serem deglutidos. Essa dor de cólicas também pode ser tratada comendo caca de galinha ([42]: 208), permitindo, desta forma, a sobrevivência do ser vivo.

DOENÇA DO APARELHO DIGESTIVO - Tentando resolver doenças do aparelho digestivo, ingira-se côdea de pão, depois do almoço e do jantar, untada com

manteiga ([3]: 203) – fruto do leite de animal. Melhor assim, a fêmea será ordenhada e assim sobreviverá bem à fase de obtenção do leite retirado das suas glândulas mamárias. Do leite se produz a manteiga, não pressupondo senão a sobrevivência do animal.

ICTERÍCIA - Para repelir a icterícia, tomar excremento humano (que é um produto animal) moído, em biscoitos, bolos ou dentro do mel, com orégãos ([9]: 213). Coma-se *triaga* (fezes torradas e moídas, misturadas com farinha, açúcar e canela) em bolos untados com mel ou caldos ([34]: 214). Todos os bichos vivos obrando em e com cacas. Também se poderá optar por comer minhocas assadas (23: 214), sete piolhos com azeite e alhos ([35]: 214), piolhos vivos e leite ([45]: 215) ou piolho torrado embebido em vinho ([49]: 215.).

DOR DE ESTÔMAGO - Contra o *esfaufamento* (fome) e a dor de estômago daí resultante tomam-se *sopas de cavalo cansado* e muitos ovos ([21]: 210). Metáfora? Lástima...

Bichos Bebidos

DOR DE CÓLICAS - Bebe-se, para sanar dor de cólicas, urina de vaca ([1]: 204), chá de excrementos de ratos ([1]: 206) ou de caganitas de ratos ([22]: 205), excremento (também seco) de galinha apanhado com um farrapo e fervido ([29]: 206), chá de *galinhaça* (excremento) da galinha ([28]: 206). Todos os bichos sobrevivem. No próximo caso, já não será assim. Processa-se a cura de dor de cólicas com animais abatidos, conforme já se esperava: cornos de veado, rapados, colocados e bebidos “por um sapato direito” ([28]: 206) e chá de entrecasco de moela de galinha ([43]: 208).

ICTERÍCIA - Para tratar icterícia usam-se bichos mortos, para esse efeito: chá de piolhos misturado com ovos ([10]: 213), cozimento ou caldo de parasitas da cabeça humana (“cura a icterícia por muito crónica que seja” ([13]: 213), parasitas da cabeça humana, vivos, deitados para dentro de um ovo, “bebendo-o de seguida” ([14]: 213), água com nove piolhos (ou sete, ou oito... ([46], [48], [49]: 215)), também servidos ora com azeite e alhos, ora vivos e com leite, ora embebidos em vinho ([40], [45], [49]: 215), ora com café ([15]: 213) – tudo receitas pressupondo a morte dos animais. Além destes alimentos, produto de seres destruídos, também se cura icterícia com ovos de galinha preta, ou clara de ovo, misturada com água de rosas, ingerida em jejum ([42]: 215). Sem que esse gesto pressuponha a extinção do ser vivo.

Bichos Vividos

... sempre para curar males de ordem gastroenterológica, como já vimos e vamos ver.

DISPEPSIA – Esta cura-se quando se posta o doente sobre uma pedra e quem talha a azia diz, sem utilizar o animal, mas apenas referenciando-o:

“Talho-te a azia, talho-te a trela;
Sai-te burro de cima dessa pedra” ([1]: 199).

“Azia, azia,
Pelo monte ia.
Cabras guardaba,
Queijo fazia
P’ r’ à mor da azia” ([4]: 199).

A azia talha-se subindo acima de uma pedra, dizendo:

“Corto-te a azia,
E corto-te a trela;
Salta, burrinho
Abaixo da pedra”;

“Azedia, azedia

No monte se cria;
Cabras guardadas
Pr' amor da azedia" ([5]: 199).

Para talhar a azia.
Senta-se o doente numa pedra e outra pessoa diz, de gracejo:
“- Eu que talho?
- Azia.
Levanta-te burro, dessa pedra fria" ([7]: 199).

DOR DE BARRIGA - A dor de barriga é quase sempre tratada com bichos vivos e mortos, mas que não são comidos. Daí o serem tratados nesta secção e não na anterior, sobre bichos comidos. A dor de barriga cura-se esfregando-a com

enxúndia de galinha, a qual costuma pôr-se a secar, colada ao friso duma porta da cozinha, perto da lareira ([3]: 200).

Sabemos que, para obter a *enxúndia* (gordura, banha), é necessário matar a galinha, mas se o povo mata galinhas, compete-lhe guardar “a enxúndia para a destinar às suas aplicações medicinais” ([18]: 201). Quando alguém sofre de dores de barriga aquece-se uma porção de enxúndia e, com ela, esfrega-se “o ventre da pessoa dorida durante uns minutos numa espécie de massagem realizada com as mãos em movimentos circulares” ([18]: 201).

Outra situação (rara para quem não convive com pessoas destas comunidades):

Há uma crença (em Aver-o-Mar e outras aldeias) de que as dores de barriga das crianças são provocadas por um bicho dentro dela. Provocam a sua morte, talhando-o: colhem um grande ramo de mouro-macho de flor roxa, e com ele formam um arco e fazem passar sete vezes a criança por ele, recitando:

Bicho negral,
Cerval
Pardal,
Vai para o monte perecer
Deixa o meu menino
Medrar e crescer.

Rezam-se sete vezes o Padre-Nosso. Finda a cerimónia, bota-se o arco de mouro-macho atrás do lume, sem que este lhe chegue, pois à medida que aquele vai secando assim seca o bicho na barriga da criança ([6]: 200).

Há outras benzeduras contra dores de barriga, utilizando leite (o qual não pressupõe a morte do ser que o ‘oferece’) e corno (o qual pressupõe a morte do bovino a que é retirado):

Leite cozido
Com um corno mexido,
Casa de piçarra,
Manta molhada,
Homem manso
E mulher brava,
Valha-me a Virgem Sagrada! ([23]: 202)

Em *Artes de Cura e Espanta-Males* surge um conto a propósito desta cura da dor de barriga:

A Senhora foi a poisar a um monte mais o marido. A lavradora disse:

– Vão além para aquela casa!

(Era a casa onde havia piçarras.)

– O que lhe damos de cear? – disse para o marido.

– Um pouco de leite com um corno mexido e casa de piçarra.

Deu-lhe manta molhada para se tapar. Lá por essa noite adiante Nossa Senhora disse:

– Agora dou-lhe uma dor de barriga que há-de levar toda a noite gritando.

Nossa Senhora pela manhã cedo marchou mais o Senhor. E vem o velho lá do monte chamando pelos velinhos:

– A minha mulher toda esta noite está com dor de barriga que quase se morre, não sei o que lhe hei-de ensinar!

Disse-lhe Nossa Senhora que dissesse aqueles versos. Quando ele voltou para trás, já a mulher estava boa” ([23]: 202).

Mais uma benzedura contra as dores de barriga dos bebês – desta vez utilizando manteiga, produto feito do leite segregado pelas glândulas mamárias das fêmeas mamíferas. Bicho vivo e vivido!

Lua luar,
Por aqui passastes,
E formosura da menina levastes;
Se por aqui tornares a passar,
A da menina deixarás
E a tua levarás! ([19]: 201).

Ou então esta outra prática não pressupondo a morte do animal mas apenas o facto de ter em conta o bicho vivo a quem se retira o leite e se produz, de seguida, manteiga:

Unta-se a barriga em cruz com manteiga ou azeite. A pessoa que diz a benzedura bebe um pucarinho de vinho branco e cospe sobre a barriga da criança, e bate-se-lhe na sela dos pés dizendo:

– Truz, truz, truz! ([19]: 201).

DOR DE CÓLICAS - Contra a dor de cólicas utiliza-se “pele da untaça de porco colocada sobre o ventre, ou não havendo, uma telha muito quente”, a qual aplaca ou afasta a dor ([10]: 204). Se se usa untaça, isto é, sebo, unto, banha... então pressupõe-se que o porco é morto mas não comido, utilizado sobre a pele do doente.

Outra prática para cólicas: “untar a barriga com azeite em que se ferveram teias de aranha” – às vezes, com uma folha de couve ([29]: 206). Azeite, numa rodilha, tisonada com teias de aranha. Creio que as aranhas sobrevivem...

Em nome do Pai e do Filho e do “devino Esp’rito Santo”, reza-se invocando vários animais que obviamente não serão mortos, embora se invoque, por exemplo, a morte da rata:

Rata, ratão,
Cobra, cobraão,
Lagarto, lagartão,
Sapo, sapão,
Aranhote, aranhoteão,
Salamã, salamantegão,
Tudo isto, qu'hoje corto.
Em louvor de Deus e de Virgè Maria,
Um padre-nosso co ùa ave-maria.

Pai nosso, que...
Ave, Maria...
Glória...

Eu te corto, coxo.
Rata, matei.
Que era? Não sei.
P' rà cólica.

Rata, ratão,
Cobra, cobraão,
Lagarto, lagartão,
[...]
Em louvor de Deus e de Virgè Maria,
Um padre-nosso co ùa ave-maria.

Pai nosso, que...
Ave, Maria...
Glória...

Rata, matei.
Que era? Não sei.
P' rà cólica.

Rata, ratão,
Cobra, cobraão,
Lagarto, lagartão...

Em louvor de Deus e de Virgè Maria,
Um padre-nosso co ùa ave-maria.

Pai nosso, que...
Ave, Maria...
Glória..."

“Rezemos um padre-nosso co ùa ave-maria à pureza de Nossa Senhora e aos martírios qu’o Senhor na cruz, por via dos nossos pecados, que, na hora da nossa morte, que nos sejam perdoados, para que *dêia* saúde a este nosso irmão... e as raízes do mal que tem, por sua infinita misericórdia. Ámen.”

“Pai nosso, que...
Ave, Maria...
Glória..."

“Todos estes padres-nossos que rezei, é aplicados pelas almas das penas do purgatório, principalmente as que mais necessitadas estiverem. E em nome do Pai e do Filho e do Esp’rito Santo. Amén. Em nome de Deus te curo” ([25]: 205-6).

DOR DE ESTÔMAGO - Contra a dor de estômago acontece, em *Artes de Cura*, a seguinte benzedura que, depois de repetida, efetuará a cura desejada:

Jesus, que é Santo o Nome de Jesus!
Onde está o Santo Nome de Jesus,
Não entra mal nenhum.

Eu te benzo, fígado nevrál,
Fígado alvarinho e todas as classes de fígados,
Para que não possas reinar,
Aqui te hás-de secar,

E daqui não hás-de passar;
Hei-de-te mandar deitar
Para lá das ondas do mar,
Onde não ouças galos nem galinhas cantar.
Em louvor de Deus e da Virgem Maria
Padre Nosso e Ave Maria.

Reza-se uma Salve-Rainha à Senhora da Saúde de cada vez, e oferece-se à Sagrada Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Nove vezes tem de dizer esta oração quem fizer a benzedura, a qual se faz durante sete ou nove dias seguidos. No fim deste tempo, a pessoa deve estar curada” ([2]: 208-9).

Segue-se outra receita contra dor de estômago, pressupondo a morte de um animal. Para o padecimento do estômago, coloca-se *pedra alectória* (que obviamente terá de ser encontrada depois da morte do bicho): “pedra que dizem formar-se nas paredes do estômago ou no fígado dos galos e à qual se atribuíam propriedades maravilhosas” ([4]: 209).

DOR DE FÍGADO - Outra pedra: *pedra do coração do touro* – obviamente encontrada depois da morte do touro (receita recolhida no século XIX).

A pedra que se acha no coração do touro velho, e silvestre, trazida ao pescoço, é boa para dor de fígado ([2]: 210).

Para fazer desaparecer as manchas da cara, provenientes da doença de fígado, “esfregam-se essas manchas com o sangue da pata direita de um cágado, que, para esse efeito deve ser roubado” e, como é óbvio, morto para esse efeito ([4]: 211).

Existe também uma benzedura para quem tenha padecimentos no fígado. E nada morre. Só o mal, espera-se:

Jesus, que é o Santo nome de Jesus, onde está o Santo nome de Jesus não entra mal nenhum.

Eu te benzo fígado negral, fígado alvarinho e todas as classes de fígados, para que tu não possas reinar; aqui te hás-de secar, (a pessoa que está benzendo vai dando cutiladas num pauzinho e diz): Te hás-de secar e d'aqui não hás-de passar; hei-de te mandar deitar para lá das ondas do mar, onde não ouças galos nem galinhas cantar. Em louvor de Deus e da Virgem Maria, Padre Nosso e Ave Maria; reza-se uma Salve Rainha à Senhora da Saúde, de cada vez, e oferece-se à sagrada Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, nove vezes tem que se dizer esta oração, quem fizer a benzedura ([9]: 211).

ICTERÍCIA - Esta também é tratada com bichos vividos. Para talhar a *triz* (icterícia) pega-se num chifre de carneiro, fazendo cruzeiros, durante três vezes, com este dito:

“Eu te talho triz branca,
triz negra, “triz” parda,
triz amarela...
Em louvor de S. Benardo
E de S. Benardino e S. Luis
Que são os verdadeiros Mestres
De talhar esta triz!” ([21]: 213)

E mais ainda para talhar a “triz”:

Foi este ensalmo copiado ponto por ponto do livro de contas de um carpinteiro cuja mulher era tida como bruxa. Visto ser quase analfabeto e nunca ter prestado atenção a essas coisas, não me pôde explicar melhor o sentido do ensalmo. Preferindo que os outros interpretem, à sua maneira, aquilo que transladei, limito-me a copiá-lo fielmente. Ei-lo:

“Para talhar esta triz três couzas são precisas é corno de carneiro urina do doente e farelo trigo amaçassado e arremaçado a tuxar e tornar a tuxar tudo com Deus tem préstimo nada sem Deus tem préstimo dos oito se vai para os nove, principia pelo nome do doente // eu te talho triz pelo poder de Deus e da Virgem Maria e de S. Pedro e S. Paulo e S. Bernardo e S. Pedro e S. Luís, que são os Verdadeiros mestres de talhar esta triz.
Três padre-nossos a estes santos”. ([32]: 214)

E para finalizar esta reflexão sobre curas com bichos vivos, bem vivos, dispostos a contagiar os outros com o bem que os ampara: para curar a icterícia devem as pessoas deitar-se aonde dormem as ovelhas ([50]: 215). Que o sono as regenere!

Conclusão

Para concluir sobre a presença de Bichos Comidos, Bebidos e Vivos em práticas terapêuticas recolhidas no capítulo Gastroenterologia de *Artes de Cura e Espanta-Males – Espólio de Medicina Popular recolhido por Michel Giacometti*, notemos quanto a cura através de animais e seus produtos, vivos ou mortos, se exerce sobre o ser humano, ele próprio também um animal. Efetivamente são os bichos, animais do campo, da casa, da capoeira, da criação, os seres mais próximos do humano, decerto mais acessíveis em termos económicos. Não custa criá-los, alimentá-los, degolá-los – desde que seja para viver melhor e espantar males: questão de meios financeiros para solucionar problemas.

Citemos um parágrafo de uma obra intitulada *Medicina Popular – Ensaio de Antropologia Médica* (FONTES & SANCHES 2000, 150):

Não obstante os avanços da ciência, as práticas populares mantiveram-se e até revigoraram em momentos de crise, como na I e II Guerra Mundial, onde os médicos eram mobilizados para socorrerem os soldados feridos em combate e as populações abandonadas a elas mesmas.

Caberá ao investigador contemporâneo vergar o corpo e entender o processo de regeneração em sociedades tradicionais, longe dos centros terapêuticos, do circuito científico convencional em que operam outros meios de aliviar indivíduos em estado de dor, enfermidades, de qualquer forma e em qualquer dos casos, frequentemente, bem próximo da morte.

Vai caber a Carlos Augusto Ribeiro, de seguida, desenvolver este assunto dentro desta obra em que ambos participámos. Neste pequeno ensaio enumerei bichos

comidos, bebidos e vividos como remédio para variadas doenças dentro da Gastroenterologia. Carlos Augusto Ribeiro avançará sobre este texto através de outros capítulos de *Artes de Cura e Espanta-Males – Espólio de Medicina Popular recolhido por Michel Giacometti*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ana Gomes de, GUIMARÃES, Ana Paula, MAGALHÃES, Miguel (coord.) (2009, 1ª edição) (2010, 2ª edição). *Artes de Cura e Espanta-Males - Espólio de Medicina Popular recolhido por Michel Giacometti*. Lisboa: Gradiva.

FONTES António, & SANCHES João Gomes (1999), *Medicina Popular – Ensaio de Antropologia Médica*. Lisboa: Editora Âncora.

GIACOMETTI, Michel (várias datas). *Espólio de Medicina Popular recolhido por Michel Giacometti*, Museu da Música Portuguesa.

BICHOS: VIVOS, MANSOS E BRAVIOS, LOUVADOS E PROSCRITOS

ANIMALS: ALIVE, MEEK AND BRAVE, PRAISED AND EXPELLED

Carlos Augusto Ribeiro

Universidade Nova de Lisboa

IELT / NOVA FCSH

ORCID 0000-0001-7146-8629

Resumo: A partir das recolhas de medicina popular realizadas por Michel Giacometti, apresenta-se neste texto uma seleção de receitas que se servem de uma diversidade de animais pertencentes à fauna Portuguesa. A título de exemplo, foram escolhidas receitas relacionadas com a área da dermatologia. O leitor irá certamente ficar surpreendido com os mais inesperados modos de tratamento das doenças da pele. São também apresentadas receitas para diversos momentos da vida, seja na doença ou na prevenção da doença, seja na gravidez ou no pós-parto, ou ainda na manutenção da saúde dos rebanhos e dos animais domésticos.

Palavras-chave: Giacometti, medicina tradicional, dermatologia.

Abstract: Starting with the collected texts on folk medicine carried out by Michel Giacometti, this text presents a selection of prescriptions which use a variety of animals belonging to the Portuguese fauna. Just to give some examples, prescriptions related with dermatology were chosen. The reader will certainly be surprised by the most unexpected ways of treating diseases of the skin. Prescriptions for different moments of life are also presented, whether for disease prevention or during illness, pregnancy or postpartum, or even to maintain the health of herds and domestic animals.

Keywords: Giacometti, traditional medicine, dermatology.

Introdução

Entre este nosso texto e o capítulo anterior há um propósito comum: a análise de secções do corpus de receitas de medicina rústica, proveniente de Portugal Continental e Insular dos séculos XIX e XX, coligido na obra *Artes de Cura e Espanta-Males – Espólio de Medicina Popular* recolhido por Michel Giacometti. O adjectivo ‘rústico’ deve entender-se unicamente como «relativo ou próprio do campo» ou «relativo ao meio rural» (ARAÚJO 2004: 54).

Escolhemos combinar a análise do conjunto de receitas respeitante à Dermatologia (a especialidade mais representada em termos de quantidade de receitas) com a de outras secções da supracitada *Artes de Cura e Espanta-Males*, não-catalogadas por especialidade médica (designadamente: “Outros Males”, “Sintomas Gerais”, “Animais e Superstições” e “Vários”). Para facilitar a leitura, as citações da dita obra (ALMEIDA *et al.* 2009) trazem simplesmente as informações relativas ao número da receita dentro de parênteses recto e ao número de página em causa.

Em consonância com o título desta obra, *Bichos Vividos*, considera-se o uso de animais na cura de maleitas de humanos e não-humanos bem como o conjunto de restrições e cuidados que regula tanto a relação entre humanos e animais domésticos – nomeadamente, a precaução a ter com os próprios bichos mortos ou os seus restos – quanto a relação entre animais domésticos e os outros não-domésticos.

Bicho, Bichos e todos os Vivos segundo a tradição popular

A designação ‘os vivos’ aplica-se, na tradição popular, a criaturas humanas e não-humanas (animais, plantas, pedras, rios, objectos). Mutuamente interdependentes e submetidas ao mesmo quadro de relações recíprocas com o ecossistema, todas as criaturas integram uma comunidade alargada. Estimadas como viventes e sencientes, elas são dotadas de linguagem (RIBEIRO 2018). É previsível, por essa razão, que surjam como interlocutoras durante o ritual de cura.

Na medicina rústica, popular tradicional, o termo ‘bicho’ é recorrente enquanto representante do mal. Polissémica, esta expressão aparece no singular e/ou no plural, mas também a especificar um antagonismo entre masculino e feminino. Para o povo, o mal assume diversas formas. Por exemplo, considerando a erisipela (infecção contagiosa de pele, semelhante ao sarampo e coxo (uma erupção cutânea), também apelidada de ‘fogo de santo antão’ ou ‘mal da rosa’), o povo distingue, pelo menos, três formas de erisipela – seca, húmida e rosa ([12]: 80) –, as respectivas espécies (ou graus, consoante a gravidade) e géneros (macho/fêmea). Para além do reconhecimento adequado da variante e espécie da erisipela, importa determinar o seu género, dado que o seu tratamento pressupõe a escolha de um talhador de género correspondente ([1]: 77-78; [65]: 90; [66]: 90); quando não a intervenção simultânea de homem e mulher ([65]: 90).

A designação ‘bicho’ aplica-se, sobretudo, a corpos estranhos (seres ou respectivas emanações), ‘indesejáveis’, fora do domínio doméstico, portadores de peçonha ou de veneno, cuja influência nefasta sobre animais e pessoas se opera por uma das seguintes formas: contacto, proximidade, picada ou mordedura ou, ainda, por transferência à distância. ‘Bicho’ é sinónimo de tumor, cancro e herpes; ‘bichos’ designa herpes; ‘bichoco’ é sinónimo de herpes, furúnculo ou diarreia verde em crianças. A expressão ‘bichos na cabeça’ é a designação para piolhos. A palavra ‘bicha’ aplica-se a cobra ou a víbora; enquanto ‘bichas’ designa lombrigas. Há certos animais ou certas emanações dos mesmos (‘ar de bicho’) que contaminam e infestam o ar que se respira, contra os quais o ‘curandeiro’ retalia segundo formas específicas (‘talhar o bicho’, ‘cortar o bicho’ ou ‘deitar o bicho’). Sendo a expressão ‘ar’ a designação para uma doença repentina sem explicação científica (mau-olhado), ela também é o nome para luxação e inchaço. Excepcionalmente, a expressão ‘bicho’ (no plural) é usada para referir seres benfazejos numa dada cura: ‘bichos canteiros’ ([31]: 68); ‘bichinhos que apareciam debaixo dos cântaros de água’ ([33]: 68); as dormideiras (bichos secos, casulos de insecto, que se encontram debaixo das pedras) para provocar o sono ([13]: 532, [22]: 533); sanguessugas criadas em frascos com água ([8]: 560) usadas para extrair o sangue estragado ([20]: 534).

Medicina rústica: cuidar, proteger e reabilitar o corpo

O corpo é, segundo a experiência popular, uma parte integrante do cosmos, permeável às suas forças e energias, visíveis e invisíveis, bem como a inúmeros perigos e ameaças. As condições benéficas do meio ambiente, assim como as condições mais adversas e intermitentes (calamidade natural), determinam a natureza e os níveis do esforço de adaptação humana. Devido à constitutiva fragilidade humana, o corpo é susceptível à doença, ao sofrimento e à inexorável morte. A morte e a doença são consequências do sobrenatural: força mística, mágica, punição divina, mau-olhado, ar maléfico ou entidade invasora.

A medicina rústica faculta as necessárias medidas preventivas e restauradoras da saúde dos corpos e os modos de influência sobre as forças cósmicas, mais ou menos impessoais, por meio de encenações simbólicas.

Efectivamente, contra o mal manifesto, que vem invadir (habitar e sugar) o corpo, os ossos e a carne humana, assim como os animais domésticos (dos quais depende a subsistência de indivíduos e comunidade), a medicina rústica (na sua tripla feição: mágica, religiosa e empírica) acredita haver um antídoto correspondente. Encaminha-se o doente para um estado de saúde prévio à chegada do mal. Inclusive, a um estado de saúde conforme ao que lhe foi dado à nascença – tal como se evidencia, por exemplo, na benzedura da erisipela ou na do quebranto, respectivamente: «Deus te torne a teu estado como foste nado e criado» ([13]: 80-81) ou «Se tens quebranto ou ramo de inveja ou ar ruim, fica são e salvo como Deus te deu no mundo.» ([1]: 602). Outra variante contra a erisipela seca:

Sai-te daqui para fora

De dentro deste corpo!

[...]

A criatura vais deixar.

E vais ficar sã e salva,

como na hora em que foste nascida ([36]: 86).

E, ainda, duas outras fórmulas contra o quebranto – nas quais surge associada a troca (passagem da doença à saúde) a uma realocização do mal:

Tod'ò mal vá p'ra fora

E venha a saúde p'ra dentro ([58]: 614).

Saia o mal, pra fora

E entre o bem, pra dentro ([76]: 618).

Em outra benzedura contra a erisipela, a fórmula recitada vai no mesmo sentido: «Este mal desapareça, esta criatura enviveça.» ([52]: 88). Repele-se e vence-se o mal – «Torna para trás, que não voltes cá mais» – e, em simultâneo, veda-se o seu reingresso, facultando a protecção almejada ao paciente ([41]: 86-87).

O mal que a pele revela e o ritual mágico-terapêutico

Apesar de rudimentares, os recursos à disposição do povo incluem uma diversidade de terapêuticas contra o fustigante mal invasor: desde benzeduras, orações e promessas; defumadouros (como remédio contra qualquer perigo e mal-estar; para desviar a trovoada da casa mas também para causar malefícios); amuletos (ferraduras de animal cavalariço, asinino ou muar, pregadas no lado interno da porta de casa, ou os pregos da ferradura – contra malefícios); mezinhas caseiras; pedras (as quais, simultaneamente, diagnosticam e curam); ex-votos (figuras com a função de gratidão devota pela cura operada pelo santo; ou, ainda, por serem duplos do real, com a função de captar e canalizar o poder milagroso para o corpo ou parte corporal do enfermo, numa antecipação da bênção solicitada). Entre as inúmeras mezinhas caseiras (ervas medicinais, chás, sal) conta-se o alho – considerado o ‘remédio dos rústicos’ ([3]: 534). A sangria (ou ‘sangue aberto’) é uma das terapias recomendadas para todas as doenças. E, se se fizer sangrar à meia-noite, em noite de S. João, é reconhecidamente um preventivo contra futuras moléstias ([1]: 526). Faz-se sangrar as ventas das vacas, sofrendo de olhos inchados, com um pau aguçado

(preferencialmente, de noqueira, porque é detentora de virtude), e unta-se-lhe as barbas com carne gorda, para que a cura aconteça logo que o animal lamba o sangue ([28]: 562). Sangram-se os animais muito doentes: a orelha de uma ovelha; o beicho superior de um porco; o pescoço de bois e burros ([54]: 564).

Mesmo quando o acesso à medicina científica é um pouco mais facilitado em zonas remotas e/ou depauperadas – marcadas, em geral, por dificuldades decorrentes da geografia e do nível sócio-económico – o médico é encarado como um concorrente do(a) benzedor(a), unicamente solicitado em último recurso. Nesse caso, o êxito da cura é posto em risco pela interrupção de tratamentos clínicos ([3]: 665).

Antes do surgimento das modernas técnicas de imagiologia médica, as doenças existiam através de certos sintomas em pessoas e animais (tais como perda de apetite, apatia) e, sobretudo, em manifestações dermatológicas. Compreensivelmente, também, pelo facto de a pele ser o maior órgão sensorial de um indivíduo com a faculdade de perceber a dor, o calor e o frio.

A mulher ou o homem de virtude (derivada de Deus) sabe reconhecer as diversas formas assumidas pelo mal, avaliando a gravidade, o género e o grau correspondentes. O género de talhador (benzedor ou soldador) deve condizer com o género do mal. Apelidados de bentos (VASCONCELLOS 1986: 326), o homem ou a mulher de virtude (uma Maria ou um João) são marcados por sinais invulgares – tais como: ser gémeo ou parir gémeos; ter falado no ventre da mãe; ter um defeito derivado de um acidente raro ([7; 11]: 663).

O cobro é identificado pelo surgimento da configuração de uma cobra na pele do doente. A superstição popular atribui a causa do cobro à picada de cobra, lagarto, lagartixa, osga ou escorpião, ou, simplesmente, a algum destes répteis que tivesse estado em contacto com a roupa – colocada sobre o chão ([6]: 116-117) ou na erva verde ([11]: 117), durante o enxugamento ou o corar ao sol – e a qual tivesse sido usada sem ter sido previamente engomada. A passagem do bicho venenoso ([63; 64]: 127) pela roupa ou o contacto directo com o corpo – ao deitar-se no campo ou nas ervas do campo ([27]: 119) – comporta perigos. Não havendo a certeza da

ocorrência desse contacto, traz riscos não seguir a precaução de engomar previamente a roupa lavada ([26]: 119; [43]: 122-123; [55]: 125-126; [56]: 126, [67; 68]: 128); nomeadamente, no caso de crianças ([93]: 131; [104]: 133; [110]: 134).

A presença de muitas borbulhas contínuas sobre a pele em torno de uma zona corporal (por exemplo, a cintura), e muito unidas, assinalam que o cobro se fechou em círculo ou anel (unindo o rabo com a cabeça). Este é um sinal de morte infalível para o paciente ([12]: 117), ([43]: 122-123). O processo de cura realiza-se como uma espécie de escrita mágico-religiosa sobre o corpo do doente a qual, por ser às avessas, parece desfazer e apagar a escrita do mal. Na cura do eczema, algumas palavras têm de ser escritas às avessas e/ou deve ser cortado o mal com as costas de uma faca ([4]: 116), ([26]: 119), ([52; 53]: 124-125). O costume de varrer-se o doente ao contrário (dos pés em direcção à cabeça) com uma vassoura de palma (Domingo de Ramos) para curar a brotoeja (ou ‘aldregões’), parece ter o significado de reverter o sentido do que foi feito ou, desse modo, de se desfazer o sucedido (além de proporcionar um eventual alívio temporário da comichão). Ao invés de se varrer às avessas, o enfermo pode socorrer-se da camisa ainda quente do sexo oposto, vestindo-a (ou não) do lado do avesso.

É sob e sobre a pele que se inscreve a possibilidade de saída de um estado nefasto e a restituição de um equilíbrio temporariamente quebrado, por meio de um encadeamento infalível de consagrados gestos e sinais observados pelo operador da cura.

A eficácia do ritual mágico-terapêutico é determinada por um conjunto de factores. Deriva, sobretudo, da expressa submissão de quem cura – um mediador – a um poder transcendente (santos, apóstolos, Virgem Maria, Jesus Cristo ou as pessoas da Santíssima Trindade), a partir do qual se dá a transmissão da força curativa e o controlo dos procedimentos mais ajustados com vista à reposição da saúde perdida. Agindo em nome de entidades transcendentes (fontes arquetípicas da cura), o agente da cura (reconhecendo-se como mera mão executante, sob a autoridade das mãos do divino) identifica e, muitas vezes, interpela e invectiva o mal localizado no corpo do doente. Ainda, durante o processo terapêutico, fã-lo

interpelando também com frequência o doente. O doente é arrancado à inação passiva (por exemplo: chamado pelo seu nome), assim como qualquer indivíduo na função de ajudante do mediador: efectivamente, ambos são interpelados no sentido de prestarem a sua colaboração, se não numa sequência de perguntas e respostas, certamente pelo menos, nas orações finais (pai-nosso, ave-maria, salve-rainha) em louvor dos santificados intervenientes, nomeados durante a benzedura.

Enquanto ocorre a cerimónia mágico-terapêutica em torno do corpo do doente, recorre-se a receitas e fórmulas impostas pela tradição, observando determinados preceitos, interdições e formas. Nomeadamente: certas prescrições (intervalo temporal ou número de repetições a que se aplica os mesmos procedimentos até se alcançar a cura definitiva); condições convenientes relativas ao tempo (nascer do sol, pôr-do-sol ou à meia-noite) ou ao espaço em função de rituais terapêuticos específicos. Certos rituais implicam a deslocação do paciente a espaços sagrados ou o contacto corporal com atributos análogos (a fonte de água santa), enquanto outros rituais implicam a deslocação a espaços culturalmente marcados por qualquer indício visual ou testemunho oral sobre a passagem de uma entidade sagrada. Alguns dos rituais exigem o cumprimento de interdições alimentares (jejum).

A eficácia do ritual mágico-terapêutico depende da observância de certas precauções e prescrições, assim como da escolha adequada de meios específicos. Além do poder sugestivo de uma fórmula ou de uma cerimónia, quem talha dispõe de uma panóplia de recursos: agentes directos e concretos – tais como: substâncias (azeite e vinagre – recomendados na cura de feridas ou infecções; água benta; sal; urina; excrementos de galinha, de rato ou de sardão; cuspo; cinza do lar; pó da guia, que é terra da estrada peneirada); instrumentos (faca, pedra de argueiro, pedra de peçonha, vela benta acesa na mão do enfermo e crucifixo); gestos recorrentes (rezar o credo em cruz, dispor em cruz ramos de palma e de oliveira benzidas em Domingo de Ramos, distribuir as palavras em cruz, desenhar ou pincelar o sinal da cruz ou fazer cruces no ar); palavras e nomes em complemento dos gestos (o nome de Jesus cuja evocação faz desaparecer, de imediato, qualquer mal), o gesto como menção ou uma espécie de homonímia da palavra (cortar a erisipela, com a benzedura, e cortar

um pedaço de pau de figueira ou fazer cruces no ar com a lâmina de um instrumento cortante, faca ou tesoura) e os ensalmos (característicos da medicina popular) em modo de oração ou encomendação.

Incluem-se nos ditos recursos: ervas e plantas, paus e ramos, óleos particulares; operações de preparação; confecção ou utilização de coisas e materiais (em virtude das suas propriedades reais ou imaginárias, mas também da sua correlação com o rito); coisas mágicas consagradas em termos religiosos (água benta) ou encantadas; substâncias com virtudes próprias (leite, azeite, mel, saliva, urina).

Frequentemente, a fórmula recitada pelo mediador para a cura de um mal específico cita a recorrente geografia sagrada de um mítico encontro entre Jesus Cristo e os apóstolos (Pedro, Paulo), ocorrido a meio caminho na ida ou vinda de Roma, e ao qual está associada a origem mítica da receita. A outros míticos encontros está associada a origem de tantas outras receitas: entre Pedro e Paulo e Virgem Maria ([45]: 87) entre Nossa Senhora e Santa Cecília ([114]: 102); Nossa Senhora e Santa Elísia ([76]: 92-93); Virgem e S. Sesonando, na vinda de Roma ([84]: 96), Deus e S. Mateus ([67]: 615) ou entre Eva e Virgem Maria ([136]: 107; [69]: 616-617); entre Julião e Nossa Senhora ([88; 89]: 98); entre Nosso Senhor e a erisipela, a 'rosa', ([84]: 94-97); entre a 'rosa' e a Virgem ([95]: 100). O mesmo ocorre com animais: umas pombinhas brancas encontraram a Virgem Maria, com quem aprenderam o modo de talhar a erisipela ([15]: 81; [24]: 83).

A fórmula proferida, durante o ritual mágico-terapêutico, anuncia o modo e a origem da cura. Ao ser proferida, a fórmula permite que os participantes no processo terapêutico (doente e mediador) não somente façam acontecer o previsto, mas mostrem a si próprios e aos outros (pelo menos, diante da audiência divina) o que eles estão em vias de operar. O processo de cura (performance e ritual religioso) celebra e faz acontecer a cura. O momento terapêutico é, por assim dizer, um ponto intermédio entre um momento mítico e o pretendido momento de cura definitiva. Tomando esse passado mítico como um modelo a ser imitado, o processo de cura constitui-se em sua repetição ou reactualização. O que sucedeu, por exemplo, em Roma (centro do mundo cristão), em tempo imemorial, será retomado em outro

lugar, com outros intervenientes que, na qualidade de intermediários entre o divino e o humano, bem como na qualidade de herdeiros de tradições e conhecimentos empíricos oralmente transmitidos, não deixarão de rememorar e imitar a acção terapêutica passada. A libertação dos poderes no presente acontece com (e devido a) esta reprodução. A fé na eficácia do ritual (partilhada pelos participantes no processo terapêutico) garante que o êxito da cura (alcançada no passado imemorial) continue a ser fixado e confirmado pela repetição. Podemos, por isso, entender o momento terapêutico como articulação de uma coincidência espacial e temporal.

À reciprocidade estabelecida entre um lugar e tempo míticos e o lugar do doente acresce-se, ainda, a reciprocidade entre a pessoa a ser curada e o local onde se processa o ritual de cura.

Confins do espaço humanizado: lugares de degredo do mal

O mundo nas sociedades tradicionais está impregnado de inimagináveis inquietações e perigos. Perturbado no seu equilíbrio preexistente por uma intempestiva presença, fora do lugar, o corpo do enfermo apresenta em si próprio os sinais de distúrbios trazidos pelo desvanecimento da linha de demarcação entre o espaço interior (humanizado) e o espaço exterior (inóspito). Evidencia-se uma fronteira clara entre os espaços humanizados (sintomaticamente, onde a mãe chama pelo filho ou chora o menino; onde cantam galos e galinhas ([1]: 77-78) e, por extensão, outros animais de criação doméstica) e as zonas proscritas (mar, montanha ou alto pinheiral), não-humanizadas e infecundas, geradoras de sobressaltos e medos. Necessariamente, uma fronteira a ser velada e mantida a bem dos (frágeis) corpos, humanos e não-humanos.

O intento de afugentar (talhar) o mal da cama, do lar e de todo o lugar é exequível através de várias estratégias de esconjuro, expulsão, dispersão ou aniquilação – inclusive através da fragmentação – da entidade usurpadora do território humano e do corpo do paciente.

Localizadas e interpeladas, essas entidades ou influências maléficas são exortadas a abandonar o corpo do doente e arremessadas para os confins do espaço humanizado, com o auxílio (e em louvor) de entidades sobrenaturais invocadas no decurso do ritual. O mal é transferido ou esconjurado para longe da povoação – um local ermo e de difícil acesso onde não possa prejudicar ninguém ou «coisa nenhuma do mundo» ([14]: 605) e, sobretudo, não possa retornar. Uma vez o mal esconjurado, unicamente pode restar: «santinhos e santas» ([118]: 136), «Eu e os anjos» em rezas aos côxos ([125]: 137).

Para a cura de maleitas cutâneas (erisipela, impigem), psiquiátricas (quebranto) ou do sistema nervoso, oculares e de muitos outros males (mau-olhado – causador de quebranto; a ciática ou flato nervoso), são citadas fórmulas milagreiras onde é, com recorrência, declarado que o mal é deitado às ondas do mar ([38]: 86) – para onde não possa reverdecer, nem florescer – ou lançado para um lugar igualmente inóspito (como o deserto). O mal é atirado para as ondas do mar, onde não haja animais ou pessoas ([84]: 94-97). O mar – e, por vezes, o «rio Jordão sagrado» ([20]: 82; [13]: 561) onde Cristo foi baptizado. O monte, a serra, o pinheiral («alto pinheiral que esteja à beira do mar») ou suas imediações surgem, igualmente, como lugares de degredo e perdição definitiva para o mal esconjurado.

Convencido a abandonar a morada pobre e o fraco sustento que é o corpo do doente, o mal é assim expulso ou recambiado para o mar, arremessado às temidas ondas do mar, para o mais longe possível da comunidade humana, donde muito dificilmente poderá regressar: o «meio do mar», o «fundo do mar» ([123]: 103-104), «o outro lado do mar», «outras bandas das águas do mar» ou, ainda, o «mar coalhado», também designado de «oceano glacial» (VASCONCELLOS 1986: 119). Um dos ingredientes (ou parte deles) usado na benzedura da erisipela, para o qual foi transferido o mal, é atirado para o fogo e o mar: uma metade do limão é deitada ao lume por uma Maria, após a benzedura, enquanto a outra metade (esfregada na área afectada) terá de ser arremessada para o mais longe, de costas para a maré, e sem que o padecente veja ([105]:101; [106]: 101). Na cura da erisipela, durante a

recitação, o doente é benzido com um ramo de oliveira, o qual é atirado no final do cerimonial para trás das costas ([52]: 88).

Ao corpo que se torna alvo da eficácia do ritual terapêutico são transmitidas as necessárias virtudes mágicas e protecção retidas e conservadas por consagrados materiais, substâncias, actos, palavras, gestos e sinais. Por via do ritual mágico (determinado por princípios de simpatia / antipatia, contiguidade, similaridade e contraste), o corpo do paciente transforma-se em palco especial de uma complexa performance, por meio da qual acontece e se renovam as formas de articulação íntima entre o indivíduo e a natureza, a comunidade humana e o cosmos.

Entendido como performance (RIBEIRO 2013: 88), o processo de cura é um evento social que procede a uma integração das mais diversas dimensões de uma ecologia integral da sociedade: a geografia, o calendário, a interacção social e a propensão humana para transformar a natureza em cultura. As mezinhas, a culinária mágica (química ou farmacológica, por intermédio da qual se preparam as coisas mágicas e se lhes confere a forma ritual), os ensalmos e as benzeduras, constituem a expressão de uma estreita relação entre o homem e o ambiente natural, entre a comunidade humana e o espaço geográfico.

Aspectos das relações entre humanos e animais na medicina rústica

Em *Artes de Cura e Espanta-Males* deparamo-nos, com muita frequência, com indícios de uma atitude ambivalente da comunidade humana com o meio envolvente (biológico e histórico-cultural).

Embora sendo fonte e condição de vida, o ar é veículo de muitas enfermidades, quando emana de seres, astros, encruzilhadas, mar e de muitas outras coisas que o contaminam ou infestam. Já quanto à água, para ela não fazer mal deve ser acordada, quando é bebida de noite, batendo-se no púcaro ([6]: 663).

Em relação ao próximo: qualquer pessoa (por querer ou sem querer) pode lançar o mau-olhado sobre um animal ou uma pessoa (nomeadamente, a coisas próximas dela), quer seja inimiga, quer queira bem.

Em relação à palavra (dita e escrita): não obstante o poder incalculável da palavra sob a forma de benzedura, esconjuro e oração, bem como do nome de Jesus – na benzedura da erisipela ([85; 87]: 97-98), bem como na cura de diversas enfermidades, crê-se no perigo proveniente de certas palavras proferidas, interditando-se ao máximo o seu pronunciamento. Quando se fala em ‘ninhos’, é preciso dizer ‘sapinhos’ e ‘pedrinhas’, senão vem o bicho. Depois de recitada a fórmula para deitar o bicho, é feita uma «cruz sobre o cuspo que se deitou na mão e bate-se nele, mandando-o: para aqui, para ali, ou para acolá» ([10]: 117). No respeitante ao perigo de palavras proferidas, incluem-se os nomes de animais dotados de potencialidade poluidora (‘sapo’ e antídoto: [8]: 65; [16]: 66) ou os nomes de certas doenças cujo poder mágico deriva de estarem envoltas em temor e mistério. Existe o perigo de dizer ‘herpes’ – por ser uma «coisa... tão ruim, que não convém sequer pronunciar-lhe o nome, sem a guarda do ‘salvo seja’ – pois para talhar, salvo seja, o herpes, depois de cobrirem a parte do corpo do doente atacado pelo mal com uma mistura de azeite e enxofre», rezam o ensalmo ([51]: 124).

Em relação ao animal: aquele que é apontado como causa directa ou indirecta de doença pode ser, por seu turno, a causa de cura (ao entrar na composição de remédios populares).

Galináceos (galinhas, frangos e galos) são um recurso terapêutico na cura de maleitas. O sangue dos frangos colocados na testa é usado em certas maleitas, assim como a goela da galinha; frangos e pombos abertos em vida e colocados nos pulsos de enfermos (ou em outras zonas do corpo) para atrair (sugar) a peçonha; o caldo medicamentoso, resultante da cozedura de frangos e galinhas, recheados de drogas medicinais, para administrar ao enfermo ([4]: 559). Para tratar a mordedura da cobra, matar um galo e, logo, aplicá-lo sobre a mordedura; depois, fazer um golpe, de modo a ferida sangrar e poder-se sugar o veneno ([58]: 524).

Outras respostas terapêuticas em caso de mordedura de víbora: abrir um gato e colocá-lo, de imediato, ainda com as vísceras palpitantes, sobre a mordedura traz a anulação da sua peçonha ([6]: 519) ([4; 6]: 559); abrir um gato preto, seguindo idêntico procedimento, aplicando-se a cabeça de víbora morta sobre a mordedura

([47]: 523). Para além de reza especial, dita com a mão sobre o lugar empeçonhado ([32]: 522), esfrega-se a zona da picada de víbora com um pedaço de toucinho cru ([41]: 523). No caso de mordedura de cobra, recomenda-se ainda que se esfregue a ferida com uma pedra até fazer sangue ([11]: 659). O uso de pedras na cura de mordedura de víbora está muito difundido – denominadas pedra da peçonha ou pedra de cobra; pedra-de-cobre; pedra ferronha ou pedra bezoar; pedra-de-veado. O olhar pode causar na cobra a perda do veneno, se a virmos antes que ela nos veja ([7]: 659). Comer alho de manhã, em jejum, é uma das recomendações para quem queira preservar-se de cobras ([11]: 659) ([13]: 660).

Em mordeduras de abelhas e vespas, empregar saliva sobre a região atacada e sobrepor um objecto em aço ([48]: 523) ou, na sua falta, qualquer objecto metálico ou uma moeda de cobre ou níquel; ainda, para o mesmo efeito, pode aplicar-se no ponto ofendido por abelha ou vespa, uma mosca, esmagada no local ([8]: 524-525). Para curar a picada de abelha, pode untar-se a região inflamada com barro ou lama ([4]: 524). Outros remédios passam por lavar a ferida com urina, misturada ou não com terra, ou esfregar com cera retirada do ouvido ([12; 16]: 525). Em mordedura de cão danado, fazer pílula da testa de um enforcado e comê-la para sarar ([38]: 523). Deita-se, sobre a mordedura feita por cão, cabelos do mesmo animal – aplicados em emplastro ou previamente fritos em azeite ([1; 2; 3]: 519). Acredita-se que uma pessoa mordida por um cão não-raivoso pode estar sujeita à raiva durante sete anos, se o cão a apanhar neste período ([3]: 519). A mordedura de doninha – acontecendo à pessoa que lhe chamar feia – é curável com o unto da própria doninha ([5]: 519).

Há precauções a ter com a ingestão de certos alimentos crus: comer castanhas causa piolhos. Uma das causas para as escrófulas (alporcas ou humores frios): a ingestão de pão quente, comido com manteiga ([5; 16; 17; 18; 19]: 110). O pão quente «faz alporcas, faz danar os gatos e até mesmo as pessoas.» ([7]: 110; [24]: 111). No entanto, a côdea de pão quente (nos lábios) sara o ‘côtcho’ – uma fogaagem que se forma no sítio por onde esses bichos, sapo ou aranha, passam enquanto uma pessoa dorme ([59]: 126-127). Quando o ‘côtcho’ é grande, benze-se, pegando na

navalha e fazendo-se com ela uma cruz sobre o coxo, recitando o ensalmo ([59]: 126-127).

Engolir um cabelo pode fazer nascer uma cobra no estômago ([4]: 659). Para se tirar a cobra da garganta de alguém é recomendado, frequentemente, o leite numa bacia próxima da boca para a atrair – podendo implicar o corte de cabeça e rabo da cobra e a ingestão do resto dela cozinhado para que a maleita desapareça ([13]: 660). Outras soluções: – a cura passa por cortar (ou esmagar) a cabeça da cobra (para que a dor desapareça de imediato) ou colocar o bicho morto em cima do local ferido ([17]: 660); a queima de enxofre, cabedal, chinelos ou sapatos velhos, ou a colocação de alho pisado na rua ([13; 16; 19]: 660).

Para além de orações e promessas – requeridas na cura de doenças dos animais – exige-se o uso de animais, também, na cura de suas maleitas: a tosse dos porcos cura-se com pele de cobra embrulhada em folhas de couve ([6]: 560). A bexiga do porco é usada para certas doenças dos bois ([7]: 560). Para a mordedura do lacrau (escorpião) usa-se a lambidela da língua de cão ou, então, coloca-se o próprio animal depois de morto sobre o local mordido ([40]: 523). Contra ferida superficial a sangrar, causada por mordedura, cutilada ou escoriação, é recomendada a aplicação de teias de aranha sobre a ferida ([29]: 549; [18]: 520). Para tirar a febre, bebe-se urina ([12]: 543) ou traz-se ao pescoço um pequeno saco contendo uma lagartixa viva, cuja morte fará com que a febre desapareça ([19]: 544). Para afastar as febres dos animais: usa-se muitas formigas em defumadores de cisco da ribeira e das encruzilhadas ([29]: 562). Para que o cobro desapareça dos animais, espeta-se em pastagens diferentes canas com chifres de carneiro nas extremidades ([19]: 561). A moléstia que ataca os rebanhos de ovelhas é combatida do seguinte modo: aprisionando-se uma pequena cobra viva dentro de um chocalho ou campainha, trazida pela ovelha guidadeira, cuja manutenção de vida depende da melhoria de todo o gado ([24]: 562). A cura contra as névoas dos olhos do gado consiste na aplicação da parte branca do excremento de lagartos (depois de desfeita e dissolvida em água) sobre a vista ([35]: 562-563).

Contra as queimaduras, recomenda-se que, enquanto a fórmula é recitada, a benzedeira cuspa e sopra ([13]: 148). Outra solução mais drástica: depois de se sofrer uma queimadura, deve dar-se outra em cima, para sarar ([22]: 149).

Há cuidados a ter com animais pela mulher que amamenta. A ingestão de leite de mulher que amamenta por qualquer animal que ande amamentando as crias (gata, cadela) origina a escassez de leite na mulher e, inversamente, a abundância no animal ([32]: 510). O leite pode ser-lhe roubado por uma gata, nas mesmas condições, caso a mulher lhe dê a comer os seus restos de comida ([68]: 513). Mas também, enquanto a mulher tem criança de peito, não deve debruçar-se sobre uma parturiente, para não ficar sem leite ([1]: 508). A mãe não deve atravessar um rio, ou beber seja o que for, enquanto está a amamentar o seu filho, pois pode vir a sofrer, no futuro, de gota ([59]: 512). Uma das soluções para a mulher que, ainda amamentando, tenha ficado sem o leite ao ter passado um rio, por necessidade ou por descuido, é a de o interpelar pelo seu nome e exigir dele a restituição do leite. Se o fizer, a mulher que amamenta verá satisfeita a sua exigência ([75]: 513). Molhar com água e enterrar, bem fundo na terra, as secundinas [a placenta e as membranas expelidas depois do parto] – ou, mais difícil, enterrá-las no leite de qualquer rio abundante, tornando impossível a sua descoberta por bichos – é recomendado à parturiente para que não lhe falte (ou seque) o leite ([53]: 512).

Certas prescrições em torno do consumo e manuseamento de certos alimentos (por exemplo: o leite) têm de ser respeitadas pelos consumidores ([30; 31]: 562) para que o animal (a vaca) que o produz não venha a sofrer efeitos nefastos. Quando se entorna o leite no lume, e não se deita logo sal no lugar onde se entornou, seca o leite ou faz intumescer o úbere do animal. O costume de lavradores adicionarem água ao leite é justificado pelos próprios como um intento (não-fraudulento) de evitamento que as vacas deixem de dar leite se algum animal lamber o leite puro ([70]: 565). Às fêmeas (vacas, cabras, ovelhas) que parem, tira-se-lhes o leite para o chão, para que não lhes rebente as tetas (mal apelidado de ‘dadas’), e após dizer-se «Leite alembrado / Não sejas tomado», cospe-se três vezes no leite para assim evitar-se que os bichos venham lambê-lo, ocasionando a falta de leite às fêmeas ([81]: 566).

Algumas prescrições decorrem de se reconhecer que certas ocasiões são nocivas, se não até funestas, para o nascimento dos animais – por exemplo: pintos nascidos em maio são doidos, se não forem joeirados numa joeira de cereais; burro nascido em agosto será remeloso ou oftálmico ([40; 41]: 563). A Quinta-Feira de Ascensão pode ser propiciatória se os lavradores distribuírem aos pobres o leite de cabras, para evitar a ocorrência de sarna na cabrada ([30]: 562).

A proximidade do corpo a certos animais (domésticos como, por exemplo, o cão e o porco; não-domésticos como lacrau, cobra, lagarto – mas também: rato, teias de aranha) pode acarretar perigos para a saúde. No entanto, o bafó canino é remédio para inchaço e ferida ([3]: 666). Há que ter cuidado com as mordeduras de animais ou feridas por eles causadas, contra as quais se aplica uma parte dele (pêlo de cão) ou ele inteiro, quando se mata (o lacrau aplicado sobre a sua mordedura) ou ainda outro animal (o gato contra a peçonha da víbora). Relativamente a uma outra natureza de restos: a mulher que deitar o cabelo para a rua, depois de se pentear, deve cuspir três vezes para que não lhe façam mal ([7]: 155). O cabelo que a mulher tira ao pentear-se deve ser queimado de imediato, para que nenhum passarinho o use na construção de um ninho, porque se tal acontecer terá fortes dores de cabeça ([3]: 70). Deve guardar-se o primeiro cabelo que se corta da criança para crescer mais o outro ([12]: 155) ou queimar-se ou guardar-se para que não se faça feitiçaria com ele, ou enterrar-se para que cresça ([17]: 155). Há medidas para propiciar a saúde e o crescimento do cabelo em paralelo com o crescimento da silveira de amoras ([3]: 154); em paralelo com o rio ([5]: 155); em paralelo com um botão de rosa ([9]: 155); em alternativa, enterrá-lo (a terra é fértil...) ([17]: 155) – tudo isto segundo o princípio da analogia ([19]: 158). Há ocasiões propícias para o crescimento do cabelo: a noite de S. João para crescer abundante o cabelo; a manhã de S. João para cortar o cabelo e colocá-lo também sobre a silva ([4; 5; 6; 7]: 155); cortar o cabelo quando a lua se encontra em quarto crescente ([34]: 157). Há que ter cuidado com a peçonha (veneno proveniente de bichos), com os próprios bichos mortos ou seus restos – enterrando-se as chamadas ‘espinhas de cobra’ para se evitar o empeçonhamento de alguém ([21]: 520-521). Há que ter precaução com os restos do

ritual mágico-terapêutico: defumadouro atirado ao rio, após o tratamento contra o mau-olhado ([4]: 582-583). Os ratos são uma ameaça para aquele que comer inadvertidamente pão roído por eles. Por isso, passar o pão roído pelos ratos sobre o lume, evita que se fique com feridas nos lábios ([17]: 66). Contra as queimaduras, recomenda-se a aplicação de unto de rato e o polvilhamento da inflamação com a cinza de feto (erva) ([12]: 148).

Igualmente, o contacto eventual de roupa a secar com animais peçonhentos (cobra, víbora, mas também, toupeira, sardão ou sapo...) transmite o mal para a pele de quem a vestir. Por isso se recomenda a seguinte precaução com a roupa branca: vesti-la apenas quando engomada ou após passagem pelo ar do lume ([26]: 119; [68]: 128; [72]: 129). O intrás (ou antraz, uma espécie de furúnculo) deve-se a picada de uma mosca vareja ([17]: 114). O coxo é supostamente originado por certos animais e a sua natureza varia consoante o animal que lhe deu origem. Em geral, enquanto a proximidade a certos animais pode acarretar perigos para a saúde (por exemplo, a galinha-choca que, tendo passado por cima de uma criança, lhe causa brotoeja ([8]: 71); rato, mosca vareja causadora de furúnculo, animal peçonhento tal como a toupeira); o corpo enfermo pode retirar inúmeros benefícios da vizinhança a outros animais (por exemplo, o porco). Embora a pia dos porcos seja considerada a causa para o surgimento de escrófulas naquele que nela se tiver sentado ([4]: 110), é verdade também que a pia do porco é o lugar a que o enfermo se deve dirigir (ou ser conduzido) para ficar curado de farfalho, de sapinhos ou de brotoeja. Contra a brotoeja (urticária), recomenda-se a ida à pocilga dos porcos para esfregar o corpo na palha, com a palha que lhes serve de cama – repetindo três vezes: «Assim como porcos e porcas dormem aqui / Assim tu maldita vertueja saias daqui» ([3]: 71) – ou deitar-se no covil dos porcos embrulhado em saio (em algumas variantes: cobertor ou tecido de pano fino) vermelho ([8; 9; 10; 11; 12; 13; 15; 17; 18; 19; 21; 24; 28; 29; 30; 33; 34]: 71-73).

A criança que sofre de farfalho (aftas) deve ser passada três vezes, em cruz, sobre a pia de porcos, proferindo-se durante três vezes as palavras que expulsam a «farfola», tanto do corpo da criança quanto da pia dos porcos ([21]: 67). Entre as

várias medidas preconizadas para curar sapinhos, inclui-se aquela em que se recomenda esfregar a boca da criança com um pano vermelho previamente metido dentro da pia dos porcos, ou, então, expô-la ao bafo dos animais de um curral ([33]: 68). Contra a caspa, deixar que boi ou vaca lamba a cabeça ([1]: 74). Se o homem que sofre de brotoeja deve espojar-se num ninho de porcos e vestir uma camisa de mulher, ainda quente do corpo (e se for mulher, uma camisa de homem, acabada de despir), o princípio da inversão traduz-se no outro costume de varrer o doente, inteiramente nu, às avessas (dos pés até ao alto da cabeça) com uma vassoura novíssima ou uma vassoura de palma ([35]: 74). Se for a criança a sofrer de idêntica maleita, ela deve ser conduzida a uma pia onde esteja a comer um porco e uma porca e, aí, tem de se pegar em tojo arnal e com ele dar-se três voltas em redor dos porcos enquanto se pronunciam as palavras seguintes ([19]: 72):

Assim como este porco e esta porca
Comem aqui,
Assim desapareça este mal de ti,
E para que não torne a aparecer,
Para o mar coalhado o vou requerer.

Outro procedimento (supostamente) igualmente eficaz: fazer uma cova à entrada de um curral de ovelhas, para se colocar dentro dela, com todo o cuidado, a criança; depois, tapa-se vulgarmente com um caniço, fazendo-se depois passar por cima todo o rebanho e dizendo:

Ovelhas ao monte
Brotoeja adiante ([18]: 72).

A proximidade do corpo enfermo a certos animais garante inúmeros benefícios. Para livrar-se dos cravos, aconselha-se a introdução da “vacca leiteira” (pequeno réptil às riscas vermelhas) nos cravos, depois de ter sido furada com alfinete ([25]: 159). À mulher afectada por mal de pêlo deve colocar-se-lhe ao peito a mão direita do texugo ([1]: 581). Comer carne de grou é causa de longevidade ([2]: 667). Os

componentes em remédios populares para diversos males estão directa ou indirectamente ligados a (são provenientes de) animais (domésticos e não-domésticos): o sangue extraído da crista de um galo (por ser vermelha?), morto na ocasião, para curar a erisipela ([122]: 103) ou, em alternativa, esfregar a crista do galo preto ([110]: 102); sangue de galinha ou gato preto, untado sobre a erisipela ([44]: 87; [61]: 89; [63]: 89); alternativamente, sangue de galinha preta – besuntando com azeite e farinha, o ramo de oliveira usado na benzedura ([64]: 90); a lã de carneiro é, também, usada na benzedura da erisipela ([87]: 97-98). Como preventivo de erisipela, trazer ao pescoço um pequeno saco contendo a mão de toupeira ([112]: 102). A pena de galinha viva, além do azeite oliva e a fé em Deus, é usada contra os furúnculos ([36]: 115-116); a cabeça de cobra, pendurada ao pescoço e tocando a pele, cura as escrófulas ([1]: 109); as sopas de cobra curam a furunculose (‘frunco’, ‘fruncho’, furúnculo); a pele de sapo, cortada com o tamanho de uma moeda e mergulhada em vinagre durante quinze dias, que nos livra de antrazes ([6]: 114); além das costumeiras papas de pão (trigo) com leite e papas de mostarda aconselhasse, igualmente, as papas de caracol pisado para fazer rebentar os furúnculos ([1]: 113). A aplicação de caracóis pisados, retirados das cascas, resulta bem para rebentar carbúnculos e tumores – furúnculos e abscessos ([32]: 115). A rã colocada na língua de uma criança, para ser sugada, é em seguida posta a secar, no fumeiro, para a boqueira ([78]: 129) se ir embora ou, em alternativa, untar a língua de uma criança com a pasta que fica no fundo da pia dos porcos ([158]: 141); miolo de osso do queixo do porco, untado sobre o local da boqueira ([155]: 140) ou, então, o mel sobre uma pena de galinha, desinfetada, deve ser colocada sobre a boqueira ([158]: 141). A lesma esfregada sobre as verrugas para quem quer ver-se livre delas, a qual é posta posteriormente a secar pois, conforme a lesma vai secando, a verruga secará também ([61]: 163). Um cabelo de burro (ou de vaca) que se amarra às verrugas para as curar ([6]: 157), ([61; 63]: 163). Limos, algas marinhas das poças dos penedos para a fricção da área afectada por escrófulas são o remédio adequado para a sua cura ([8]: 110). Além das rezas para a cura do cobro, a moléstia de pele deve ser lavada com

água de corno de veado ([131]: 138). Chifre de veado, deitado na água, serve para lavar nessa água o gado ou a gente com o bicho ([45]: 123).

Integrando a mistura com algumas folhas de plantas e sal, o excremento de boi, usado para tapar o forno, é a cura contra o mau-olhado ([4]: 582-583).

Na cura de furúnculos, designada de ‘cortar a toupa’, aconselha-se o uso da pata de uma toupeira, morta em segredo, ou um raminho de erva da toupa, dizendo-se as seguintes palavras, enquanto se faz cruces sobre os pequenos abscessos ([3; 5]: 114):

Toupa ou toupo vi,
Toupa matei,
Toupa matei,
E não nomeei.
Pela graça de Deus e da Virgem Maria,
Um padre-nosso, ave-maria.

A erva da toupa é, na realidade, um substituto da pata dianteira esquerda de uma toupeira, arrancada com a mão esquerda, sem lhe dizer o nome, que o mezinheiro embrulha em papel e conserva em segredo, durante um ano ([5]: 114). ‘Cortar a toupa’ é a cura de quaisquer furúnculos que as mulheres dizem ser devidos ao ser peçonhento da toupeira. Uma das causas para furúnculos no ânus é haver dejectado nos caminhos ([4]: 114).

Os pêlos de testículos de um carneiro preto, fervidos em azeite com palhas alhas (folhas secas dos alhos), resultam em curativo de herpes para ser friccionado sobre o ponto atacado enquanto se pronunciam certas palavras ([29; 31]: 119). O eczema seco (ou cieiro) nas mãos é tratado com a fricção com sebo de carneiro ou de qualquer animal ([11]: 76). A pomada feita com cera virgem e sebo de carneiro aplica-se em frieiras ulceradas ([12]: 111; [25; 28; 30]: 112; [35; 37; 38]: 113). Uma aplicação alternativa para livrar as mãos do cieiro consiste em urinar para a terra e, de seguida, lavar o local afectado com a terra mijada ([21]: 77). A urina é recomendada para as frieiras ([28; 29; 31]: 112; [33; 34; 36; 37; 38]: 113) – inclusive para tornar a pele mais brilhante ([20]: 77). Manteiga de porco e cinza do lar são

uma cura para herpes ([35]: 120). Na cura de erisipela, baseada na junção do «pó da guia, o nome de Deus e da Virgem Maria», esfrega-se a zona afectada com um pedaço de toucinho do fumo, designado por «o bom do porco», depois de se cuspir três vezes, aplica-se o pó da guia, o qual só ao fim de oito dias pode ser lavado ([136]: 106-107). A erisipela tem três dias para entrar, três dias para estar e três dias para secar ([11]: 80). Talvez, por essa razão, se reze nove vezes. Há perigos que o doente enfrenta e deve evitar: «não deve ver-se ao espelho, porque o aço [...] faz mal à doença.» ([11]: 80) Contra o tal mal deve voltar-se para a parede os espelhos do quarto do doente ou cobri-los com um pano ([11]: 80). Pena de galinha preta, misturada com óleo de oliveira santa, em benzedura contra a erisipela ([41]: 86; [42]: 87; [83]: 94); ou, então, uma pena de galinha viva, untada com azeite ([88; 89]: 98).

Contra as queimaduras, a benzedeira fricciona levemente a parte afectada com unto de porco e com pó da estrada enquanto reza o ensalmo; mas também pode aplicar-se sobre os queimados a banha (manteiga de porco) sem sal ou manteiga (de vaca) nas mesmas condições ([35]: 150). Contra o bichoco (diarria verde das crianças) recorre-se ao unto de porco e às pedras de sal, dizendo-se certas palavras e, depois, deitando-as ao lume ([87]: 130). O unto de porco é usado na cura do ‘bichôco’: três bocados de unto e três pedras de sal esfregadas em volta do umbigo da criança, enquanto são recitadas certas palavras. De cada vez deita-se ao lume o bocado de unto e a pedra de sal para queimar o bicho ou ‘bichôco’ ([87]: 130). O unto de porco (macho) entra na benzedura contra o herpes – fogueira no rosto de crianças – juntamente com azeite e uma pena de galinha viva, funcho e água fria (água apanhada antes do nascer do sol). Usa-se uma pena de galinha tirada de uma ave que esteja viva, unto de porco macho, um ramo de oliveira e um ramo de alecrim. Com a pena de ave viva, o funcho e o alecrim faz-se um raminho e molha-se na malga de água onde está o azeite e o unto e vai-se chegando à cara do paciente ([122]: 136). O fel do porco cura as ‘nascidas’ – designação para tumor nas gengivas ([9]: 114) – ou os panarícios, se for dependurado atrás da lareira ([14]: 114).

Dada a importância de animais domésticos (cuja vida produtiva e/ou morte aproveita aos humanos, nomeadamente, ao fazer deles fontes de sustento e nutrição),

muitas curas propostas pela medicina popular aplicam-se a humanos e a animais. Roga-se aos santos que os protegem: S. Sebastião e S. Lázaro (doenças dos porcos) e Santo António (doenças dos porcos, vacas, bois ou carneiros) ([25]: 562) ([52]: 564). O inchaço causado por indigestão em bovinos requer uma volta em redor da capela de S. Sebastião e a fricção da barriga com terra levantada pelas ratas no adro da capela ou com pau-zimbro cortado em certas cerimónias ([48]: 564). Igualmente invocado em doenças de porcos, S. Lázaro, os devotos devem tocar a sua imagem com pedaços de pão cozido que darão, durante o ano, aos animais ([50]: 564). A doença nos suínos é combatida atando-se um fio às patas dos referidos animais, depois de este ter permanecido, algum tempo, no pescoço da imagem de Santo António ([25]: 562). Animais recém-nascidos e vacas com crias recentes trazem uma fita vermelha pendurada ao pescoço ou atada no rabo, para ficarem protegidas do mau-olhado ([101]: 567). Para o bom leite das pessoas e dos animais, invoca-se S. Mamede ([61]: 564) ou a lavagem dos pés do santo protector ([97]: 567).

A este propósito, importa ainda sublinhar os perigos trazidos pelo contacto entre animais domésticos e animais não-domésticos. Se os lobos vierem comer a lavadura da pia dos porcos, origina nestes a ‘lobagueira’ (sintomas: fastio, tristeza, apatia, definhamento que os leva até à morte). A cura do porco com o lobo passa por fazer passar a lavadura que é dada ao porco pela gola de um lobo – pedaço de traqueia-artéria – para que o porco não morra ([93]: 566-567). Acredita-se que o mato proveniente do monte é portador de lobado – lesando, em especial, as vacas, causando-lhes o inchaço de mãos e pernas e a morte. O mal chamado de ‘mal das serras, dos lobos, dos bichos bravos’ é prevenido através de uma benzedura do mato do monte, deitando-se-lhe sal e cinza enquanto se recitam as palavras de esconjuro do lobado.

Concluindo

O espólio constante em *Artes de Cura e Espanta-Males* atesta, frequentemente, a existência de uma diversidade de mezinhas e aplicações (por vezes, contraditórias entre si) e fórmulas (acompanhadas, em geral, de informações relativas ao contexto, aos procedimentos e às orações) para lidar com cada enfermidade ou cada defeito. O referido espólio de medicina rústica, popular tradicional, é um testemunho de uma mentalidade pré-moderna. Por um lado, dos modelos de doença e cura tradicionais sobressai um nexó semântico (não-causal, não-determinista) ou uma lógica de semelhanças e comparações entre conceitos e acontecimentos. O mar, a montanha e o alto pinheiral são territórios limítrofes hostis, não-humanizados. Esses territórios desabitados comportam inúmeras e constantes ameaças para a ordem, a integridade e a segurança de comunidades humanas. No entanto, esses territórios tornam-se em destinos ideais de uma incessante desforra desencadeada pelo mundo humanizado, o qual, por essa via, visa alcançar uma contenção temporária da influência manifesta das forças do caos (doença, dissolução e morte). Nessa medida, o mar, a montanha e o alto pinheiral surgem neste espólio de medicina popular como afins à noção de ‘paisagens do medo’ (TUAN 1979: 6-8). Efectivamente, através do ritual mágico-terapêutico, as pessoas afrontam os males personalizados (traço de antropomorfização da natureza) com vista a restaurar e a reforçar as fronteiras necessárias para a protecção física e a defesa mágica da integridade da comunidade, dos corpos e dos lares (TUAN 1979: 206).

Por outro lado, a mentalidade pré-moderna é consentânea com uma natureza materialmente pouco dominada – prévia à realidade moderna de um planeta completamente humanizado ou afectado pela actividade humana. Enquanto para uma mentalidade pré-científica, as áreas selvagens são o símbolo de um poder demoníaco (fonte de intrusões maléficas) fora do controlo humano, para a modernidade técnico-científica, elas tendem a ser vistas menos como possuídas por uma vontade nociva para a humanidade e mais como uma frágil teia de vida requerente de protecção e cuidado humanos (TUAN 1979: 212).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ana Gomes de; GUIMARÃES, Ana Paula & MAGALHÃES, Miguel (Eds.) (2009). *Artes de Cura e Espanta-Males – Espólio de Medicina Popular recolhido por Michel Giacometti*. 1ª ed. Lisboa: Gradiva. ISBN: 978-989-616-340-2.

ARAÚJO, Alceu Maynard (2004). *Medicina Rústica*. 3ª ed. S. Paulo: Martins Fontes.

RIBEIRO, Carlos Augusto (2013). ‘Não Corto Carne, Eu Corto e Retalho Bicho’. *Cerrados – Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura: Cultura popular, oralidade e performance*, v. 22, n. 35, pp. 85-96 (e-ISSN 1982-9701) Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/issue/view/1251>

RIBEIRO, Carlos Augusto (2018). “Vender, Trocar, Doar, Roubar e Especular em Contos Portugueses de Adolfo Coelho” in *Revista de Estudos do Centro de Estudos Interculturais do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto*. (ISBN: 978-989-768-459-3).

TUAN, Yi-Fu (1979). *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (ISBN: 978-08888166-88459-5).

VASCONCELLOS, J. Leite (1986). *Tradições Populares de Portugal* (organização e apresentação de Manuel Viegas Guerreiro). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

CARLOTA SIMÕES

Doutora em Matemática pela Universidade de Twente, Países Baixos, é Professora Auxiliar no Departamento de Matemática da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra (UC) e membro do Centro de Física da UC. Fez parte da direção do Museu da Ciência da UC entre 2007 e 2019 (Vice-Diretora entre 2007 e 2015 e Diretora entre 2015 e 2019). É Membro Correspondente da Classe de Artes, Letras e Ciências da Academia de Marinha. Tem como principais interesses a história e a comunicação da ciência.

ANA PAULA GUIMARÃES

Doutora em Literatura Portuguesa pela Universidade Nova de Lisboa, Professora Associada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Fundadora e diretora do IELT, Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (1979-2015) posteriormente (2015) denominado Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – Patrimónios, Artes e Culturas. Interessa-se pela inter/multidisciplinaridade centrada nas culturas populares.

Série Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2022

9 789892 622804

1 2



9 0

iu

**IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA**
COIMBRA UNIVERSITY PRESS