

## **TAJÁ E NOMOS JURÍDICO: A CONVERSÃO SEMIÓTICA DO MITO NA REGIÃO AMAZÔNICA**

### **TAJÁ AND THE LEGAL NOMOS: THE SEMIOTIC CONVERSION OF MYTH IN THE AMAZONIAN REGION**

*Fernanda de Souza Salame<sup>1</sup>*

*Ricardo Araujo Dib Taxi<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo pretende analisar a construção mitológica do Tamba-Tajá, buscando entender a construção do onírico amazônico e da cultura local como forma de resistência. A lenda do Tamba-Tajá, inserida no imaginário popular, é vista como uma manifestação que transcende a narrativa colonizadora e ressurge como uma cosmogonia atemporal. Com base no referencial teórico, principalmente Walter Benjamin e Robert Cover, o artigo sugere que as narrativas populares, muitas vezes marginalizadas, têm um potencial de resistência e renovação e contribui com a ideia de que imagens e palavras se interconectam, formando um processo de resistência simbólica. A mitologia amazônica, imersa na paisagem e nas experiências sensoriais, revela um imaginário único que conecta o presente à espiritualidade local. Além disso, utilizando o conceito de conversão semiótica de Paes Loureiro destaca-se como as narrativas culturais podem ser transformadas, funcionando como agentes de mudança. Ao explorar o folclore amazônico, o artigo propõe que a cultura popular ressurge como uma força estético-política, capaz de questionar e reconfigurar a realidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; imaginário; Tamba-tajá; cultura; resistência.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the mythological construction of Tamba-Tajá, seeking to understand the creation of the Amazonian dreamscape and local culture as a form of resistance. The legend of Tamba-Tajá, embedded in popular imagination, is seen as a manifestation that transcends colonial narratives and resurfaces as a timeless cosmogony. Drawing on theoretical frameworks, particularly those of Walter Benjamin and Robert Cover, the article suggests that popular narratives, often marginalized, possess a potential for resistance and renewal, contributing to the idea that images and words are interconnected, forming a process of symbolic resistance. Amazonian mythology, immersed in the landscape and sensory experiences, reveals a unique imagination that links the present to local spirituality. Furthermore, using Paes Loureiro's concept of semiotic conversion, it is highlighted how cultural narratives can be transformed, functioning as agents of change. By

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFGA). Bolsista da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica do Direito e Literatura (CNPQ). Belém, PA, Brasil. CV: <http://lattes.cnpq.br/1030267860726671>. E-mail: [fernanda.salame@gmail.com](mailto:fernanda.salame@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFGA). Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica do Direito e Literatura (CNPQ). Belém, PA, Brasil. CV: <http://lattes.cnpq.br/2208519070757294>. E-mail: [ricardoadt@gmail.com](mailto:ricardoadt@gmail.com)

exploring Amazonian folklore, the article proposes that popular culture resurges as an aesthetic-political force capable of questioning and reconfiguring reality.

**KEYWORDS:** Amazon; imagination; Tamba-Tajá; culture; resistance.

## **1. INTRODUÇÃO**

O ponto de partida do presente artigo é a afirmação de que lenda é literatura e mito é literatura, tão reais quanto as historiografias tradicionais e, além disso, afirma-se que o papel do mito no direito é fundamental para a compreensão do universo normativo, pois as narrativas mitológicas não apenas dão sentido às normas jurídicas, mas também moldam a forma como essas normas são entendidas e aplicadas na sociedade.

O mito, no contexto jurídico, funciona como uma estrutura simbólica que conecta o direito a uma dimensão mais profunda de valores e significados compartilhados. Assim, as mitologias estabelecem paradigmas para o comportamento social, construindo relações entre as restrições da realidade material e as demandas por uma ética idealizada.

Metodologicamente, esta pesquisa se fundamenta em uma abordagem interdisciplinar, que abarca elementos da antropologia jurídica, direito e literatura, mais precisamente mitologia amazônica. A análise das narrativas sobre o tajá é cotejada com conceitos teóricos sobre normatividade e, desse modo, a construção desse diálogo visa ampliar a compreensão sobre a diversidade de formas normativas e seu impacto na organização das sociedades.

Na primeira seção, é abordado o conceito de nomos jurídico, de Robert Cover, que permite analisar as práticas narrativas sob a perspectiva do direito enquanto expressão da dinâmica social. O nomos, entendido como o conjunto de regras e valores que fundamentam a organização de uma sociedade, ultrapassa a legislação escrita e se manifesta na relação entre espaço, cultura e norma. No contexto amazônico, a normatividade emerge da interação entre práticas cotidianas e crenças ancestrais, criando um sistema de regulação social que opera de maneira distinta do modelo estatal moderno.

Além disso, o conceito de conversão semiótica de Paes Loureiro é trazido para analisar que uma narrativa passa por um momento de reordenação simbólica, no qual algo

se torna e é recebido como outra coisa, sob uma nova dominante funcional. Essa ideia de conversão semiótica se coloca como uma ponte entre diferentes esferas da cultura e da sociedade, funcionando como um agente social de intervenção e mudança, capaz de alterar as dinâmicas socioculturais.

Posteriormente, na segunda parte, analisa-se a figura do Tajá (*Caladium sp.*) e as narrativas que o permeiam. Com suas grandes folhas e padrões distintos, o Tajá não se limita a um simples elemento botânico, mas também carrega significados místicos no imaginário local. Acredita-se que, quando "curado", ou seja, quando exposto a um ritual envolvendo água da lavagem de carnes e aguardente, o Tajá atrai um espírito protetor para a residência, afastando energias negativas. Além de sua função protetora, o Tajá é também um símbolo mitológico, com diversas lendas que o associam a eventos sobrenaturais, como a proteção de casais apaixonados e a defesa contra feitiçarias. Essas narrativas, transmitidas pela oralidade, mostram como a cultura amazônica considera o Tajá uma planta capaz de transformar e proteger, associando-a a forças espirituais que vão além de sua presença física no ambiente.

Dessa forma, o artigo busca demonstrar que as práticas culturais e espirituais ligadas ao Tamba-Tajá não são meras expressões folclóricas, mas constituem um sistema normativo com função social relevante. Ao articular a mitologia amazônica com a teoria do *nomos* jurídico, pretende-se evidenciar a multiplicidade de formas de regulação social e sua importância para a compreensão do direito em contextos não hegemônicos. Assim, a normatividade amazônica se apresenta como um exemplo significativo da relação entre cultura, crença e direito, desafiando concepções tradicionais sobre a origem e a função das normas sociais.

Assim, busca-se entender como o mito, antes visto na narrativa colonizadora como uma manifestação antiga e irracional, é, em verdade, uma cosmogonia que atravessa camadas de tempo, baseando-se no passado e ressoando no futuro. As palavras se ligam às imagens como uma espécie de resistência. Desse modo, a produção mitológica na amazônia, que se dá a partir da natureza, traz consigo um imaginário único, tendo em vista que a

paisagem é, ao mesmo tempo, o tempo presente - pois traz como patrimônio a nossa espiritualidade - e inacessível - pela concretude da sensorialidade beirar o inatingível.

## **2. NOMOS JURÍDICO E CONVERSÃO SEMIÓTICA DA NARRATIVA MITOLÓGICA**

Contra uma visão estereotipada e romântica que por muito tempo pensou a Amazônia em termos da oposição entre natureza e cultura, isto é, como um lugar que teria permanecido inalterado até a chegada dos colonizadores, é importante também mostrar como aquilo que se conhece por Amazônia e mesmo por floresta amazônica é fruto de uma contínua intercessão e intervenção histórica dos vários povos que aqui viveram e vivem.

Propõe-se pensar a Amazônia como um espaço sobre o qual e no qual se produz narratividade, dada sua biodiversidade única, riqueza cultural e complexidade histórica. O caráter multifacetado da região, entrelaça o real e o imaginário, a cultura tradicional e o impacto da modernidade, reflete características que são centrais nos mitos e nos elementos das lendas que escutamos desde que nascemos.

Muito além de uma simples crença em algo que para muitos é considerado irracional, os mitos amazônicos ao se apropriarem de elementos simbólicos da fauna, flora e da cosmologia indígena, não apenas absorvem, mas também reinterpretem o mundo, criando um cosmos próprio.

O uso da mitologia amazônica, do imaginário popular e das tensões sociais e ecológicas cria uma narrativa visual que intervém criticamente na esfera política e jurídica, expondo as contradições inerentes às políticas públicas da região. O conceito benjaminiano de história também é central aqui, pois a narrativa mitológica faz uma reconfiguração do tempo histórico, colocando o passado indígena e colonial em diálogo com as urgências do presente, questionando as categorias de progresso e desenvolvimento.

Esse choque entre o presente e suas constantes promessas de progresso e o passado de destruição é por vezes visualizada simultaneamente, naquilo que Benjamin certa vez nomeou como imagem dialética:

Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (...) Não é

que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura [N 3, 1] (Benjamin, 2006, p. 505).

No caso da Amazônia, envolta também em sonhos e auto-imagens míticas sobre si mesma, as narrativas míticas propiciam uma espécie de visão das várias camadas de sonho e símbolo que perfazem um imaginário. Assim, pelo seu caráter mais universalizante, cada narrativa desafia a visão tradicional da região como um espaço "natural" e "intocado", "bucólico" e "virgem", propondo uma nova leitura onde o inconsciente coletivo e os traumas históricos convergem para criar uma crítica profunda às políticas contemporâneas, revelando que a Amazônia não é apenas um lugar físico, mas também um constructo social e imaginário que necessita de uma análise que transcenda o visível e o imediato.

Desse modo, a utilização das lendas como linguagem crítica para o direito permite uma desconstrução do *nomos* que opera na Amazônia, para usar o termo de Robert Cover. Aqui, o conceito de "universo normativo" é fundamental para destacar que o meio em que vivemos envolve a criação constante de um mundo de certo e errado, legal e ilegal, válido e inválido, por meio das normas e instituições jurídicas (Cover, 2016, p. 187).

Entretanto, o direito não se limita a um conjunto de regras a serem seguidas, mas está imerso em narrativas que conferem significado e contexto a essas normas, conectando-as a uma trama maior de história, destino e propósito. Nesse sentido, o direito não é apenas uma abstração normativa, mas um reflexo de uma narrativa social que constroi e estabelece os parâmetros de nossa realidade. A tradição jurídica, portanto, não é apenas composta por um corpo de leis, mas também por uma linguagem e mitologia que dão sentido a essas normas.

Podemos interpretar o direito não somente como uma narrativa socialmente construída, mas também como as narrativas que estão submersas abaixo da oficial e cuja força e potencial de virem à tona. Desse modo, a utilização da mitologia amazônica como

linguagem crítica para o direito permite uma desconstrução do *nomos*, visto que ideais de segurança, de dignidade, de saúde não são relacionados tão somente com garantias positivadas, mas sim com um imaginário metafísico que permeia o cotidiano amazônico.

Em “O homem refaz o mundo e se refaz”, de Paes Loureiro, essa ideia de *nomos* jurídico subvertido pode ser entendida como conversão semiótica, ou seja, como o momento em que algo se torna e é recebido como outra coisa, sob uma outra função, que permite mudança nos ambientes da cultura e sociedade:

[...] a conversão semiótica (instante de passagem reordenadora da função simbólica, em que uma coisa se torna e é recebida como outra, sob a dominante de nova função) pode constituir-se num agente social de intervenção e mudança que atua no intervalo entre cultura e sociedade, arte e vida, intervalo esse que as separa e une. Através dela, creio que é possível compreender-se melhor, e operativamente, não só a passagem para o artístico, como a passagem de uma significação para a outra, no conjunto dinâmico e lúdico das relações socioculturais. Percebe-se como um objeto artístico, mágico-religioso, científico, estético ou prático é reconhecido como tal [...] o que se quer esclarecer aqui é que o estado presente de uma obra já contém as possibilidades de suas mudanças e que a ocorrência da mudança não dependerá de nenhum ato arbitrário, mas de um conjunto de relações socioculturais e históricas (Loureiro, 2008, P. 81).

Assim, através da conversão semiótica do sentido, se crê que é possível compreender-se melhor, e operativamente, não só a passagem para o artístico, como a passagem de uma significação para a outra, no conjunto dinâmico e lúdico das relações socioculturais. percebendo como um objeto artístico, mágico-religioso, científico, estético ou prático é reconhecido como tal e como podemos interpretar o direito não apenas como uma narrativa socialmente construída, mas também como as narrativas que estão submersas abaixo da oficial e cuja força e potencial de virem à tona. Portanto, propõe-se aqui que a cultura popular resiste e renasce tal qual o amor em Tamba-Tajá, justamente pelo potencial estético-político das narrativas tradicionais.

### **3. TAJÁ**

O Tajá (*Caladium sp.*) é uma planta muito conhecida na região norte, principalmente por nós paraenses. Ao contrário do que normalmente se pensa, existe uma variedade de Tajá: Tajá-Panema, Tajá-piranga, Tajá-pinima, Tajá-preto, Tajá-de-sol, Tajá-membeca,

Tajá-cobra, Tajá-onça...assim, Tajá é um nome comum a plantas que possuem largas folhas que formam touça, muitas vezes manchadas, e que são categorizadas como *Caladium sp.*

**Figura 1.** Representação botânica do Tajá (*Caladium sp.*)

Fonte: *Caladium sp.* La Belgique horticole. Journal des jardins et vergers. v. 11, t. 1, 1861.

Disponível em: [http://www.plantillustrations.org/illustration.php?id\\_illustration=164828](http://www.plantillustrations.org/illustration.php?id_illustration=164828).

Contudo, é uma planta que representa muito mais do que um elemento botânico, visto que é também um elemento mítico que permeia o imaginário local. Até hoje se acredita no imaginário popular que tendo um tajá na porta de casa ou espalhado pelo quintal pode protegê-la, desde que o tajá seja “curado”, ou seja, joga-se a água da lavagem de carnes e oferece ao espírito indígena doses de aguardente, isso desperta um espírito protetor que passa a proteger a casa, conforme pontuam Ferreira e Tavares-Martins:

Entre as cultivadas (TABELA 1) a Espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata* Prain); comigoninguém-pode (*Dieffenbachia picta* Schott); Tajá (*Caladium sp.*); jibóia (*Philodendron ecordatum* Schott) e cala-boca (*Philodendron muricatum* Willd. ex Schott) são estrategicamente plantadas nas frentes das casas, ou até mesmo espalhadas pelo quintal, para a proteção. Percebe-se que na comunidade há a preocupação com energias negativas providas de terceiros, assim, as pessoas se previnem acreditando na capacidade das plantas afastarem tais energias, seja através do cultivo, seja através de banhos. Para Coelho-Ferreira (2013) essas plantas são utilizadas para tal fim por possuírem formas de lanças e lembrarem características agressivas e protetoras, e que além de serem cultivadas nas entradas das casas, estão presentes também atrás da porta de entrada em formato de cruz para afastar o mal-olhado (Ferreira e Tavares-Martins, 2016, p. 315).

Walcyr Monteiro nos conta que para algumas pessoas, deve-se regar o tajá todos os dias; para outras, somente às terças e sextas-feiras; outras acreditam que deve-se regar somente às sextas-feiras. Para defesa da casa contra qualquer mal, prefere-se o Tajá-Rio Negro (Monteiro, 2003, p. 51). Não é incomum que as pessoas que residem em uma casa com a proteção de um tajá curado mencionem que escutam um assovio próximo à meia-noite, ao que atribuem ao caboclo que avisa sua presença vigilante.

Nesse mesmo livro de Walcyr Monteiro, “Visagens e Assombrações de Belém” (2003), a história “Morada de caboclo” é narrada por Walter de Souza Moreira. Nessa narrativa, Tia

Nair, residente da Passagem São Silvestre, bairro da Cremação, era uma colecionadora de várias espécies de tajás e tinha um Tajá-Rio Negro “curado” e colocado ao lado da porta principal da casa. Todas as vezes que alguém se aproximava do dito tajá, era advertido que ele era “curado”.

Certo dia, um jovem de 16 anos apelidado Bolota, que se julgava cético e sábio, foi desafiado a ir à casa de Tia Nair e trazer o vaso com o tajá curado para seus amigos, com a promessa de ganhar um cruzeiro de cada amigo. Bolota foi até a casa de Tia Nair às 23h45, mas logo em seguida seus gritos foram ouvidos:

– Um homem! Um homem apavorante! Venham, vamos lá.  
Todos reunidos foram ao local, pensando tratar-se de um ladrão. Mas nada viram de anormal. Um dos rapazes, que portava uma lanterna, focou-a na direção da casa de Tia Nair. A luz bateu em cheio no tajá Rio Negro.  
Mas Bolota exclamava:  
– Não é possível! Ele estava aqui, agora mesmo.  
E contou que, ao aproximar-se da casa de tia Nair, quando ia segurar o vaso, viu-se frente a frente com um gigantesco caboclo de olhos flamejantes. Os rapazes olharam o tajá Rio Negro com certo receio, enquanto Bolota, tremendo, dizia:  
– Mas ele estava aqui ainda agora! Não podia ter sumido!  
Tia Nair, no dia seguinte, ao saber do ocorrido, franziu a testa e, satisfeita, disse:  
– Bem feito! Quem mandou bulir com a planta alheia? E logo com o meu tajá curado...  
(Monteiro, 2003, p. 54)

A cena é ilustrada no livro de Walcyr Monteiro, nela podemos perceber o caboclo que surge do tajá e assusta o personagem Bolota:

**Figura 2.** Ilustração do conto “Morada de Caboclo”, no livro “Visagens e Assombrações de Belém” (2003)

Fonte: Monteiro, 2003, p. 55

A conclusão da narrativa é feita por Walter Moreira no sentido de que mesmo em uma era de automação, de comunicações via satélite, viagens espaciais, o belenense ainda confiava cegamente nos caboclos de olhos flamejantes, que fazem do tajá Rio Negro sua morada, para defendê-lo e defender a sua residência (Monteiro, 2003, p. 56).

Uma outra face dessa mesma narrativa é encontrada na oralidade, a de que quando algo maléfico de muito poder é feito contra alguém que reside na casa que tem o tajá curado, o caboclo que mora no tajá e defende esses moradores quebra o feitiço ou a energia negativa, mas por conta do seu esforço na defesa acaba se prejudicando e, assim, o tajá seca e morre. Ou seja, o espírito do caboclo que reside no tajá pode até se “desencantar” com a morte do tajá, mas os que o encantaram com a cura das carnes e aguardente não sofrerão com nenhuma maldade a eles dirigida.

Outros tipos específicos de tajá, como é o caso do Tajá-panema, pressagiam acontecimentos conectados com outras histórias do imaginário local. Na oralidade, principalmente no interior do estado do Pará, acredita-se que quando o Tajá-panema chora (expele líquido de suas folhas), é algum prenúncio de desgraça ou acontecimento triste, como é o caso do boto que encanta, rapta e engravida as mulheres ribeirinhas:

De acordo com Aliverti (2005), o tajá-panema é uma variedade de tajá (planta de folhas grandes e sem flor, muito comum e variada na Amazônia) que ‘chora’, pois expele gotas de líquido de suas folhas. Segundo a crença popular, quando a planta chora é prenúncio de desgraça ou acontecimento triste, como o rapto de uma moça pelo boto, por exemplo (Henrique, 2016, p. 996)

Essa mesma relação do Tajá-panema é encontrada na composição de Antônio Tavernard e Waldemar Henrique, interpretada por Mônica Salmaso, na canção “Tajapanema(Foi Bôto, Sinhá)”: “[...] Tajapanema chorou no terreiro/E a virgem morena fugiu pro costeiro/Foi bôto sinhá/Foi bôto sinhá/Que veio tentá/E a moça levou/E o tal dançará/Aquele doutor/Foi bôto sinhá/Foi bôto sinhô[...]”.

Outra face do tajá é a lenda do Tamba-Tajá, uma narrativa mitológica repassada pelos ancestrais de cada família, na qual uma mulher indígena Macuxi fugiu da sua aldeia com o filho de um tuxaua Taulipang, perdidamente apaixonados, mesmo sendo ambas as aldeias mortalmente inimigas. Nove meses depois, a indígena tornou-se mãe. Contudo, a criança nasceu morta e a mãe não conseguia mais se levantar ou caminhar. O indígena passou a levar a sua amada nos ombros para toda parte, até que os dois amantes nunca mais voltaram. Muito tempo depois, no lugar onde encontraram o arco e as flechas do homem; a tanga, os brincos e a pulseira da mulher, crescera um tajá, que ninguém nunca tinha visto.

Nos conta Nunes Pereira em “Moronguêta: um decameron indígena” (1980) o processo de eternização em tajá dos amantes indígenas:

Um dia saíram pelo campo comendo mangaba e murici. O homem a levava às costas.

O Sol foi embora. Veio a Lua. Veio o Sol. Depois veio a Lua.

E assim aconteceu durante muitos dias.

Muita gente já andava à procura deles. Andava daqui, andava dali, no rastro do *peréquêté* do homem..

E só depois de muitos, muitos dias, encontraram o arco, as flechas e o *peréquêté* do homem, a tanga, o *pananpanan*, os brincos e as pulseiras da índia.

Mas, ao redor dessas coisas, encontraram, também, moitas de um tajá, de um verde brilhante, que não conheciam.

Do corpo da índia e do companheiro teria nascido aquela planta, cujas folhas, na página inferior, mostravam urna outra folha semelhante a um sexo de mulher.

(Pereira, 1980, p. 72)

O poeta Paes Loureiro relembra ainda que “essa planta, que é o Tambatajá ou Tamba-tajá, nascida do corpo dos índios amantes, tem nas folhas uma reprodução vegetal do sexo da mulher e no talo da folha, do sexo do homem” (Paes Loureiro, 2008, p. 54). Essa parte da narrativa mítica vai ao encontro da característica botânica de alguns tajás que se reproduzem de forma monoica, ou seja, na mesma planta, encontram-se os gametas femininos e masculinos e, além disso, alguns contam que a folha do tajá, visualmente falando, lembra o aparelho reprodutor feminino e o talo, o masculino.

Na cosmovisão, o tajá é a eternização e a proteção dos dois, isso porque o Tamba-Tajá tem a propriedade especial de proteger os amantes. Além disso, ao contrário da narrativa shakespeariana “Romeu e Julieta” na qual os amantes morrem juntamente com seu amor, na narrativa mítica do Tamba-Tajá o amor renasce com a morte, vive além do corpo dos indígenas, vive como um novo ser vivo.

Por fim, traz-se a “Lenda de Pacalamoca e os Tajás”, também contada por Nunes Pereira. Nessa narrativa, o indígena Pacalamoca, que mais tarde se tornaria um grande pajé, parte em busca da Mãe-do-Mato para pedir proteção para seu povo Macuxi, que enfrentava doenças, inimigos e dificuldades. A Mãe-do-Mato o ensina a utilizar as plantas de tajá, que

têm poderes especiais, como curar doenças, proteger contra o inimigo e fortalecer os relacionamentos:

Pacalamoca, como Ihe ensinara a Mãe-do-Mato, deitou-se de bruços, perto da fogueira, ao longo do seu arco, das suas flechas e das duas pedras de fogo.

E dormiu tranquilo sobre a terra seca do campo.

Pela manhã, quando Pacalamoca acordou, em redor dele, dentro e em redor do lago, se aglomeravam todos os tajás que os Macuxi hoje conhecem, com folhas de vários feitios e cores deslumbrantes.

(Pereira, 1980, p. 69)

É com os tajás que Pacalamoca consegue levar trabalho, saúde, paz, amor e felicidade aos Macuxi, fazendo com que a aldeia estivesse numerosa e farta de peixes e caças, sem doenças e com descendentes fortes:

E todos esses tajás tinham virtudes especiais.

E Pacalamoca que, depois, se tornou um grande pajé, deles se servia perfeitamente.

Havia o tajá que torna o índio bom caçador e bom pescador.

Havia o tajá que torna o índio invisível aos olhos mesmo de Cainhamé.

Havia o tajá que poupa das fadigas da guerra, da pesca, da caça e das viagens.

Havia o tajá que o faz ganhar nas provas e nas lutas tradicionais da tribo.

Havia o tajá que faz os homens queridos das mulheres e faz as mulheres queridas dos homens.

Pacalamoca arrancou os tajás (como Ihe ensinara a Mãe-Do-Mato) necessários ao trabalho, a saúde, a paz, aos amores e a felicidade dos Macuxi, levando-os para o seu povo.

É por isso que a tribo se fez numerosa, nunca mais Ihe faltaram os peixes e as caças, cessaram as doenças e os índios e as índias tiveram filhos robustos.

(Pereira, 1980, p. 69)

Como podemos verificar, a cultura amazônica se volta à mitologia dos tajás quase como em uma prece, elevando o mito à situação de realidade, de algo que pode modificar o cotidiano, de algo que pode gerar proteção, pode dar saúde, pode proteger o amor proibido.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre o nomos jurídico, a conversão semiótica do mito e a mitologia do tajá no universo jurídico da região amazônica é uma rica interseção entre o direito, as crenças culturais e as representações simbólicas que permeiam a vida social. O conceito de nomos jurídico, tal como desenvolvido por Robert Cover, refere-se à ordem normativa que regula as

relações sociais e estabelece o que é legítimo dentro de uma sociedade. Essa ordem não se restringe apenas à legislação formal, mas também inclui o reconhecimento de normas informais, simbólicas e culturais que organizam a vida cotidiana. Assim, no contexto amazônico, o direito não é apenas uma imposição estatal ou formal, mas uma rede complexa de práticas e crenças que se desdobram entre o espaço jurídico e o simbólico.

A mitologia do tajá, enquanto um elemento cultural central no imaginário popular, é um exemplo claro de como o *nomos* jurídico pode se entrelaçar com práticas e crenças de comunidades. O tajá (*Caladium* sp.), como mencionado, é mais do que uma planta, ele é visto como um protetor espiritual, uma figura mítica que possui a capacidade de afastar energias negativas e até de proteger as casas e os indivíduos de ameaças externas. A presença do tajá nas entradas das casas ou em pontos estratégicos das propriedades é uma manifestação prática dessa crença, no qual o culto à planta transcende a esfera religiosa, tornando-se também um mecanismo de regulação social informal.

Nesse sentido, o fenômeno da conversão semiótica do mito do tajá se dá quando o mito – uma narrativa que possui significado cultural e simbólico profundo – é traduzido em uma prática cotidiana que influencia diretamente as relações sociais e jurídicas. A planta, com suas variadas tipologias, como o Tajá-Panema, Tajá-preto, Tajá-de-sol, entre outras, assume diferentes significados e funções conforme a cultura local. Em muitos contextos, o tajá "curado", isto é, abençoado com rituais específicos que envolvem o uso de água de lavagem de carnes e a oferta de aguardente ao espírito indígena protetor, torna-se um guardião da casa e da comunidade. Portanto, o mito se transforma em ação concreta dentro do universo jurídico local, pois a presença do tajá está diretamente ligada à ideia de proteção e segurança, funcionando, em um sentido mais amplo, como uma medida preventiva.

O uso do tajá como uma ferramenta de defesa e como uma proteção pode ser visto como uma forma de regulação social e jurídica, ainda que informada por um imaginário cultural. Neste caso, o direito não se limita à escrita das normas ou à aplicação formal da lei, mas se manifesta também através da vivência cotidiana das pessoas, que acreditam na eficácia do tajá como um elemento jurídico simbólico que regula o ambiente e as interações sociais.

O exemplo da narrativa de Walcyr Monteiro, em que o tajá curado protege a casa de Tia Nair e defende os moradores contra forças visíveis e invisíveis, é emblemático para entender como essa planta, através de sua carga simbólica e da crença nas energias protetoras que ela carrega, se transforma em uma ação jurídica informal. A presença do tajá no espaço doméstico, em específico, nas portas e entradas das casas, pode ser interpretada como uma forma de resistência cultural e social ao uso do direito formal, que não se aplica diretamente a essas práticas, mas que coexiste com elas, em um campo de tensões e sinergias. Essa convivência entre o direito formal e as práticas informais é uma característica da sociedade amazônica, onde o mitológico e o jurídico se encontram e se influenciam mutuamente.

Além disso, a narrativa do "Tamba-Tajá", que apresenta a história de dois amantes indígenas transformados na planta, revela outra dimensão simbólica importante na relação entre mito e direito. O tajá aqui não apenas protege, mas também simboliza a eternização do amor e a passagem de uma experiência de vida para uma forma de perpetuação na natureza. Esse conceito de perpetuação e de renovação através do mito se alinha com a ideia de um direito que vai além das normas rígidas e institucionais, que pode se expandir para formas de justiça simbólica e culturalmente significativas para a comunidade. O nomos que emana dessa mitologia é profundamente enraizado na cultura local, sendo capaz de assegurar a continuidade de valores e práticas essenciais à identidade social e à organização da vida comunitária.

Essa visão do direito como algo que se entrelaça com o simbólico e o mítico também se reflete em outras narrativas, como a lenda de Pacalamoca e os tajás, onde a planta adquire virtudes especiais e torna-se um elemento de cura, proteção e prosperidade. A relação entre Pacalamoca e os tajás ilustra como o mito pode ser traduzido em um conjunto de práticas e normas sociais que orientam a vida cotidiana e as relações dentro da aldeia. Esses tajás não são apenas elementos naturais, mas símbolos que desempenham funções jurídicas em um sentido simbólico, protegendo os indivíduos, garantindo prosperidade e saúde, e até influenciando as relações amorosas e familiares.

A cultura amazônica, portanto, constrói um nomos jurídico que integra os mitos e as crenças populares nas suas práticas cotidianas. O tajá, enquanto mito e símbolo, torna-se uma ferramenta de regulação social que não se limita apenas às funções espirituais e religiosas, mas também ao campo jurídico, onde a proteção e a defesa contra as ameaças externas – sejam elas espirituais, sociais ou físicas – são vistas como funções essenciais do direito. O universo jurídico, ao se conectar com a mitologia do tajá, reconhece e legitima um sistema normativo que é, ao mesmo tempo, formal e informal, que opera não apenas nos tribunais e nas leis, mas também nas crenças, práticas e narrativas que moldam a vida das pessoas.

Portanto, a mitologia do tajá exemplifica a complexidade da construção do nomos jurídico em uma sociedade plural e rica culturalmente, onde as representações simbólicas e as práticas informais desempenham um papel fundamental na manutenção da ordem e da justiça. O direito, nesse contexto, não é algo imposto de fora, mas uma construção contínua e dinâmica que se alimenta de mitos, símbolos e práticas que formam o imaginário coletivo e a identidade cultural de uma comunidade. O tajá, como elemento simbólico, jurídico e protetor, encapsula essa visão de um direito que não é exclusivamente formal, mas que se manifesta de maneiras múltiplas e diversas.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas. Volume 1.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II. Volume 2. Rua de Mão Única.* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b.

BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2, Part 2, 1931-1934.* Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Passagens.* 2ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BOLLE, Willi. *Boca do Amazonas: sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir*. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2019.

COVER, R. Nomos e narração. *ANAMORPHOSIS - Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 187–268, 2016. DOI: 10.21119/anamps.22.187-268. Disponível em: <https://periodicos.rdl.org.br/anamps/article/view/299>. Acesso em: 23 mar. 2025.

FERREIRA, Lanalice R.; TAVARES-MARTINS, Ana Cláudia C. Química e etnofarmacologia de plantas místicas em uma comunidade amazônica. *Revista Fitos*, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, v. 10, n. 3, p. 307–328, 2017. DOI: 10.5935/2446-4775.20160024. Disponível em: <https://revistafitos.far.fiocruz.br/index.php/revista-fitos/article/view/292>. Acesso em: 23 mar. 2025.

HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez. 2009, p. 981-998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/9vwdYgJk8cLkFhVg5Cyq9Vz/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 mar. 2025.

MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e assombrações de Belém*. 1. ed. São Paulo: Cejup, 2003.

MARIA, C. M. Águas Encantadas: gênero e sexualidades no imaginário ribeirinho amazônico. *InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação - UFMS*, v. 23, n. 46, 21 fev. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/intm/article/view/5622>. Acesso em: 23 mar. 2025.

NUNES, Benedito. Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco. *Asas da Palavra*, v. 9, n. 1, 2004. Disponível em: <http://revistas.unama.br/index.php/asasadapalavra/article/view/1893/1054>. Acesso em: 24 out. 2025.

PEREIRA, Manuel Nunes. *Moronguêta: um decameron indígena*. Rio de Janeiro; Brasília: Civilização Brasileira; INL, 1980.

SALMASO, Mônica. *Tajapanema (Foi Bôto, Sinhá)*. Composição de Antônio Tavernard e Waldemar Henrique. [S.l.]: Pau Brasil Music, 1998. 3 min 40 seg.

MOREIRA, Eidorfe. *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém: CEJUP, 1989.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *A arte como encantaria da linguagem*. São Paulo: Escrituras Editora, 2008. (Coleção ensaios transversais; 36).

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Obras reunidas. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Escritas Editora, 2000.

