



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE PEDAGOGIA E EDUCAÇÃO

**A Presença das Narrativas Tradicionais no
Imaginário dos Jovens em Idade Escolar**

Maria da Luz Lima Sales

Orientação: Professora Doutora Ângela Balça

Mestrado em Ciências da Educação

Área de especialização: *Avaliação Educacional*

Dissertação

Évora, 2014



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE PEDAGOGIA E EDUCAÇÃO

**A Presença das Narrativas Tradicionais no
Imaginário dos Jovens em Idade Escolar**

Maria da Luz Lima Sales

Orientação: Professora Doutora Ângela Balça

Mestrado em Ciências da Educação

Área de especialização: *Avaliação Educacional*

Dissertação

Évora, 2014

A Carolina, minha mãe e maior contadora de histórias.

E quando estiver cansado
Deito na beira do rio
Mando chamar a mãe-d'água
Pra me contar as histórias
Que no tempo de eu menino
Rosa vinha me contar

(Vou-me embora pra Pasárgada, Manuel Bandeira)

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade
E a fecundá-la decorre
Embaixo, a vida, metade
De nada, morre

(Ulisses, Fernando Pessoa)

Agradecimentos

A Deus,

A minha orientadora Professora Doutora Ângela Balça, por toda a atenção e dedicação,

A meus pais, Carolina Sales e Francisco Sales, por seu amor e carinho sempre manifestados,

A Paulo Bentes e a Mateus Bentes, pelo amor, carinho e grande ajuda,

A Paulo Rafael Cardoso, Andreza Flexa, Hamilton Nogueira, Juscélio Pantoja, Jose Pantoja, Rosa Bentes, Leila Sodré, Nazaré Soares, Michelle Pitton e Zuíla Oliveira, pelo apoio nas horas de muita precisão,

A meus professores da Universidade de Évora, em especial, a José d'Orey e a Ricardo Mira, pela delicadeza e consideração

E a todos que me ajudaram, direta ou indiretamente, neste trabalho, muito obrigada!

Resumo

O trabalho em tela, de natureza qualitativa, objetiva o estudo do imaginário a respeito das personagens fantásticas de mitos e lendas de Colares, no Pará. Cidade esta que ainda mantém o hábito da contação de histórias tradicionais e traz elementos indígenas, como a pajelança cabocla, identificada com outras religiões miscigenadas no Brasil.

Para este estudo, procedemos a entrevistas com jovens do segundo ano do Ensino Médio de uma escola pública local, com idades entre dezesseis e dezoito anos, a fim de investigarmos os sentimentos e as sensações desencadeados pela leitura ou audição das narrativas, enfatizando o medo e as crenças. Ao mesclarem realidade e ficção, essas histórias, utilizadas com tendência moralizante, fazem parte do inconsciente da comunidade, enquanto resíduos de culturas imemoriais transmitidas de geração a geração por meio da narração, traduzindo os medos individuais e coletivos.

Nossa pesquisa verificou que o jovem preza as narrativas tradicionais e inclina-se a crer em figuras como o Boto, a Matintaperera e a Cobra Grande contidas nelas, pois as teme, e ainda que essas narrativas têm o efeito de aflorar problemas inconscientes trazendo-os até a consciência, funcionando como uma terapia que leva o leitor ou ouvinte à realização de sua personalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jovens, imaginário, narrativa tradicional, medo, crença.

Abstract

The presence of traditional narratives within the imaginary of school age teenagers.

This qualitative research aims the imaginary's study about fantastic characters from the myths and legends in Colares, in the state of Pará. Colares is a place that within its culture continues to habitually tell traditional stories. These stories merge indigenous and mythical elements of mestizo shammausism as well as other religious elements that are found within Brazilian story telling culture.

These stories from Colares contain a subliminal moral message that is achieved by joining reality with fiction. They are narratives that contain residues of stories from ancient cultures, capturing individual and collective fears and translated from generation to generation through story telling. To analyse it, interviews were conducted with young almost final year high school students at a local public school, aged between sixteen and eighteen, in order to investigate the feelings and sensations triggered by reading or hearing the narrative, emphasizing fear and beliefs.

Our research found that teenagers cherishes the traditional narratives and are inclined to believe in such figures as Boto, Matintaperera the and Cobra Grande contained in them, because the fear which is caused by these creatures; and that these narratives have the effect of emerging unconscious problems bringing them up awareness, working as a therapy that takes the reader or listener to the realization of his personality.

KEY WORDS: Teenagers, imaginary, traditional narrative, fear, belief.

Índice

Agradecimentos.....	iv
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Índice.....	vii
Introdução	10
Parte 1 Fundamentação Teórica.....	14
Capítulo 1 - A literatura de tradição oral.....	15
Capítulo 2 - O mito, a lenda e o conto.....	23
Capítulo 3 - O lócus de estudo	27
3.1 A ilha de Colares	28
Capítulo 4 - A obra em estudo	34
4.1 O livro <i>Histórias que o povo conta</i>	34
4.2 A Pindorama.....	36
4.3 Herança Europeia.....	37
4.4 Matintaperera, Saci-pererê e Curupira.....	39
4.5 Boto, Ipupiara e Iara	43
4.6 Maria Vivó, a cobra encantada de Colares.....	46
4.7 O Pajé, Xamã ou Feiticeiro.....	50
4.8 A teogonia indígena.....	53
4.9 A metamorfose e o estranho	54
4.10 O elemento aquático	57
4.11 A floresta.....	58
4.12 A solidão dos encantados.....	60
Capítulo 5 - Figuras que causam medo.....	61

5.1	O monstro e a sedução	62
5.2	O medo	65
5.3	Medo e desejo	68
5.4	Medo e superstição.....	70
5.5	Interdição e punição	72
5.6	Fantástico e maravilhoso nos contos tradicionais de Colares	73
5.7	O narrador de histórias	76
5.8	Contos tradicionais como terapia	78
5.9	Imaginário	80
5.10	O processo de leitura das narrativas e a individuação	84
Capítulo 6 – Situação da leitura em Colares e no Brasil.....		88
6.1	Instrumento pedagógico	91
6.2	Memória	93
Parte 2	O estudo.....	95
Capítulo 7 - Natureza do estudo.....		96
7.1	Objetivos do estudo.....	97
7.2	Questões de partida	97
7.3	Os sujeitos	98
7.4	O lócus.....	99
7.5	Delineamento do estudo	100
Capítulo 8 - Metodologia.....		105
8.1	O método.....	105
8.2	A investigação qualitativa ou o estudo de caso.....	106
8.3	Natureza e enfoque da investigação qualitativa.....	107
8.4	Procedimentos e fases da investigação	109

8.5 Recolha dos dados e abordagem aos entrevistados.....	109
Capítulo 9 - Análise e discussão dos resultados.....	111
Conclusões.....	137
Referências bibliográficas.....	141
ANEXO - Lendas.....	153
APÊNDICE A - Guião de Entrevista.....	156
APÊNDICE B - Questões para a entrevista.....	166
APÊNDICE C - Transcrição das entrevistas.....	168

Introdução

Este estudo apresenta como foco principal pesquisar uma parte quase esquecida da cultura amazônica, feita de saberes tradicionais que são passados através de lendas e mitos. Mais precisamente aqueles que envolvem a figura do medo e seu caráter pedagógico e moralizante ligado às lendas e mitos no contexto de produção literária tradicional de uma comunidade localizada em Colares, cidade do estado do Pará, terra rica em crenças herdadas dos índios Tupinambás, antigos habitantes da ilha.

Algumas reflexões são discutidas nesta pesquisa em âmbitos antropológico, literário, geográfico, pedagógico, psicológico e até mesmo religioso, inspecionando o campo popular e folclórico, pois a cultura colarense é complexa e sofreu grande miscigenação de outras etnias, como a dos negros vindos da África como escravos – hoje conhecidos como quilombolas – e ainda de portugueses que lá chegaram para residir com seus familiares na época do Brasil colonial.

Para sustentar este trabalho, apoiamo-nos em Camara Cascudo (1962, 1976, 1984, 2002), Sílvio Romero (1954), Vladimir Propp (1984) e José Coutinho de Oliveira (2007) para o estudo folclórico e dos contos populares. Para as pesquisas que entrelaçam mito, literatura e simbologia, recorreremos a Pierre Brunel (2005), a Mircea Eliade (2007), a Joseph Campbell (1994) e a Chevallier & Gheerbrant (1988), como bem a antropólogos como Maués & Villacorta (2008) no estudo dos seres encantados relacionados à religião cabocla.

Quanto à psicologia de crianças e adolescentes, lançamos mão das ideias de Piaget (2005) e Cloutier & Drapeau (2012). Nas interpretações psicanalíticas dos contos, buscamos o apoio de Bruno Bettelheim (1980), Carl Jung (2008), Marie-Louise von Franz (1985), Amarilis Pavoni (1989) e Corso & Corso (2007). Finalmente, para o estudo sobre o medo, valemo-nos dos conhecimentos de Delumeau (2009), assim como de Bauman (2008).

Por se tratar de uma pesquisa que reportou até a Antiguidade, perpassando pelas épocas pré-cabralina e de nossa colonização, encontramos alguns transtornos no tocante à grafia de alguns vocábulos, pois grande parte deles são arcaísmos ou provêm de origem indígena.

Quanto ao vocabulário aqui utilizado, uma das palavras mais usada foi “narrativa”, empregada como sinônimo de “história”. Nas citações diretas de autores como Cascudo, há a variante “estória” e respeitamos a grafia original cascudiana, mas na redação de nossa lavra essa palavra foi empregada com “h” inicial.

A grande diversidade de grafias neste trabalho foi-nos um sério desafio. Como a pesquisa se constituiu com variadas obras de anos e até de séculos passados, a questão da ortografia foi complexa, porém, na medida do possível, optamos pela ortografia atual, a exceção feita apenas para respeitar a grafia usada pelo autor de dada edição nas citações diretas. A acentuação gráfica, os arcaísmos, os estrangeirismos foram, portanto, registrados de acordo com a grande variedade de autores de diferentes tempos. O português arcaico – encontrado em obras de séculos anteriores – foi atualizado, substituído pelo português de 2013.

Optamos pelo vocábulo Matintaperera, ao invés de outras grafias encontradas tais como: Matinta Pereira, Matinta Perera, Mati-Taperê, Mati. Preferimos empregar a inicial maiúscula quando usamos o artigo “o” ou “a” antes dos vocábulos Boto, Matintaperera e Cobra Grande e utilizar a inicial minúscula quando a palavra foi grafada sem o artigo.

Na primeira parte deste trabalho, em que estudamos inicialmente o conceito e a origem da literatura de tradição oral, abordamos também a época pré-cabralina com a Poranduba, isto é, a reunião nas aldeias indígenas a qual tinha por finalidade a contação de mitos e lendas que tratavam dos costumes e crenças dos índios, resultando hoje no hábito amazônico da contação de histórias.

Prosseguimos nossa pesquisa, com o estudo do mito, da lenda e do conto, seus conceitos e diferenças de gêneros, apontando, entre outros grandes autores, Claude Lévi-Strauss, Massaud Moisés, Carlos Ceia e Nelly Novaes Coelho, que tratam de temas como a mitologia, a religião, os contos de fadas e os gêneros textuais e literários.

Damos prosseguimento com o lócus do estudo, o qual consideramos fundamental pois, para entendermos a natureza deste trabalho, não seria possível desligarmos o fenômeno estudado de seu contexto. Na ilha de Colares a influência indígena é marcante e pode ser percebida nos traços físicos da população, nas crenças, nas lendas e em toda a cultura, enfim.

Importante frisar que, no tocante à vida cultural, a cidade ainda mantém as manifestações folclóricas como as danças típicas e a contação de histórias. A sua religião traz elementos

indígenas como a pajelança cabocla, identificada com outras religiões miscigenadas como o candomblé, o catolicismo, o espiritismo kardecista e o xamanismo.

No item que aborda a obra, inicialmente fazemos um apanhado do livro *Histórias que o Povo Conta* (2006), da professora Maria de Nazaré Santos Paes de Carvalho, onde se encontram as lendas e mitos que serviram como ponto de partida a esta pesquisa. Nesta parte, explanamos acerca dos aspectos que consideramos mais importantes para o estudo da cultura, das crenças, das origens dos mitos, da herança europeia de figuras como o Boto, da antiguidade da Matintaperera e mesmo da Cobra Grande, conhecida em Colares como Maria Vivó, além de analisar fatores como o fenômeno da metamorfose, do estranho, das personagens encantadas e solitárias que vivem na água e na floresta.

Quando tratamos das figuras que causam medo, apresentamos o poder de sedução do monstro (o estranho ou o estrangeiro), além de conceituar o sentimento do medo, diferenciando-o da ansiedade e o interligando ao desejo e à superstição. Vemos ainda, nesta parte, o caráter moralista das narrativas cuja lição inexorável e punitiva incide no ato de infringir o proibido. Seus enredos, além de navegar pelo fantástico e pelo maravilhoso, também apresentam a sabedoria do griô, o qual é ainda uma realidade em sociedades tradicionais como a amazônica. E finalizamos esta seção com a constatação de que os contos tradicionais têm a importante função de servirem como terapia ou para a individuação do ouvinte.

O último item da primeira parte traz alguns estudos acerca da situação da leitura em Colares e no Brasil e incluímos nas entrevistas com jovens colarenses questões acerca desse assunto na tentativa de elucidar tal questão. Ainda fazem parte desse segmento: instrumento pedagógico e memória. O primeiro enfatiza a narrativa endereçada a jovens e crianças como doutrinadora e até como forma de dominação e exemplaridade. O segundo, a memória, trata-se de uma importante questão neste estudo pois, no momento das entrevistas, precisávamos checar se a lembrança de fatos antigos e marcantes ocorridos na infância ainda se fazia presente na mente dos alunos questionados.

A segunda parte do trabalho engloba a natureza do estudo, sua metodologia, a análise e discussão dos resultados. Dela fazem parte os objetivos desta pesquisa que vão desde a seleção das narrativas até a verificação da crença e do medo provocado pelas figuras fantásticas, passando pela análise das narrativas e percepção do contato com estas.

Impulsionou-nos à concretização deste trabalho, o interesse pelas narrativas amazônicas e a curiosidade em saber se lendas tão antigas ainda sobrevivem, se são contadas e ouvidas com interesse por jovens em dias que recursos tecnológicos os mais sofisticados invadem os lares e transformam a vida moderna, e saber dos jovens de hoje se ainda acreditam em seres encantados, se sentem medo deles. Por fim, se tais narrativas tradicionais fazem parte do cotidiano daquela comunidade.

A cidade de Colares foi escolhida devido ao fato de, ao mesmo tempo que guarda proximidade com um grande centro urbano, também possui características de isolamento de suas comunidades, por causa de sua localização em uma ilha fluvial. Outrossim, o prévio conhecimento de que lá havia ainda o hábito de se contar histórias e a existência de uma coletânea de contos da região.

A natureza deste trabalho enquadra-se como pesquisa qualitativa, por se tratar de investigação de sentimentos e sensações que a audição ou a leitura pode desencadear nos jovens. Analisamos uma determinada realidade e para tal, utilizamo-nos de técnicas e métodos adequados para compreendê-la.

O estudo de caso constitui-se na observação de um fenômeno considerado raro ou único, tido como de considerável importância para a ciência. Nosso trabalho averigua a existência de tais fenômenos, observando se narrativas tão antigas ainda continuam a ser contadas, com viés de caso verídico, por moradores de uma cidade do Pará. O que é considerado, pelo senso comum, atualmente como singular, pois na pós-modernidade não é usual encontrar pessoas que acreditam em tais histórias.

A análise e discussão dos resultados foi a culminância deste trabalho e contou com as respostas aos questionamentos dos entrevistados. Os dados foram coletados e selecionados através de seus temas e pertinências a fim de esclarecer-nos sobre aspectos que nos eram interessantes e inquietantes.

Essas inquietações perpassam por este estudo, o qual busca no *corpus*: “narrativas tradicionais amazônicas de Colares com personagens desencadeadores de medo”, e através dele, encontrar respostas para tentar elucidar questões acerca de temas ricos em mistérios que fazem parte de nosso cotidiano ao mesmo tempo regional e universal.

Parte 1 Fundamentação Teórica

Capítulo 1 - A literatura de tradição oral

Inicialmente, é importante descobrirmos a origem dos contos de fadas – expressão genérica que Marie-Louise von Franz (1985) usou para designar os contos maravilhosos ou de magia, e incluímos nesse universo as lendas e os mitos amazônicos. Desde já, é possível indicar que uma de suas funções na sociedade contemporânea vincula-se a nossa necessidade de compreendermos o que esses contos representam e o que eles podem nos dizer sobre a psique humana. Dentre as várias teorias existentes acerca da gênese dos contos de fadas, há as que apontam originarem-se eles nas religiões primitivas, ou numa literatura que sofreu degeneração, ou ainda nos domínios dos sonhos que foram externados por bons narradores.

A autora considera que se a última teoria (a dos sonhos) a respeito da origem desses contos for verdadeira, então eles, mais do que os mitos e a literatura erudita, podem revelar muito de estruturas próprias da psicologia humana. Por conta dessa hipótese, é oportuno aventar que tais narrativas oralizadas podem ser utilizadas em certos tipos de terapias para auxiliar na resolução de conflitos psicológicos existentes.

Hoje, na era da comunicação, chegam-nos as facilidades da vida em multimídia através da Internet, jogos digitais, telefones celulares inteligentes etc., porém, paradoxalmente, a comunicação e a informação entre irmãos e dentro do próprio lar estão a cada dia mais raras.

O ato de contar histórias em casa é reconhecido como prática antiga, adotada desde que o homem habita a Terra. Trata-se da Poranduba¹ (o ato de contar histórias fantásticas à noite, ao redor das fogueiras), atividade que está cedendo lugar a novas formas de interação e comunicação entre os indivíduos, formas exteriores que impõem uma cultura global pressionada por uma sociedade voltada mais ao consumo. A prática de narrar não só encanta o ouvinte como também o ensina, o educa e o disciplina; não só pode sensibilizá-lo e acalmá-lo, como também pode corrigi-lo e atemorizá-lo, até incitá-lo e admoestá-lo, dependendo de como as histórias são conduzidas e com que propósito são narradas.

Diferente da Maranduba (*Marã*, desordem, barulho, guerra; e *Andub*, notícias, narrativas de fatos verídicos), a Poranduba ensinava lendas, mitos, fábulas, bem como instruía sobre

¹ Poranduba: do tupi – *por* (o que há) e *endub* (escutar) ou *andu* (notícias, histórias), segundo Cascudo (Cascudo, 1984) e Rodrigues (Rodrigues, 1890).

culturas que precisavam manter-se vivas. Em alguns rincões do Brasil, essa prática ainda persiste. Muito da riqueza proveniente da cultura oral perdeu-se, mas permaneceram as histórias da região, as quais falam, dentre outros assuntos, de cetáceos que se transformavam em belos e sedutores rapazes, de imensas cobras que engravidavam moças e de velhas malvadas sempre a exigir tabaco. Tais narrativas compõem um mundo de seres que povoam o imaginário local, de pessoas que se metamorfoseavam em porcos, perus e outros animais, que, ao mesmo tempo, encanta(va)m e atemoriza(va)m os ouvintes e os leitores.

As narrativas que constituíram nosso estudo, circunscritas nos domínios da literatura oral, são, hoje, nomeadas como histórias da tradição oral. São também designadas como histórias populares, cuja transmissão aconteceu ao longo dos anos, anonimamente. Elas foram criadas de imaginação em imaginação pelo povo, adicionadas e suprimidas há muitas gerações. Nessas narrativas, o medo revela-se como um elemento primordial que as caracteriza. Não raro, o objetivo dos contadores dessas histórias consistia em educar o público jovem e infantil, além de servir ao entretenimento do público adulto.

Os compêndios e os manuais de teoria literária – a exceção de autores como Vítor Manuel de Aguiar e Silva ou René Wellek e Austin Warren – sequer citam a literatura oral, tradicional ou popular em suas páginas, não obstante os especialistas em folclore e cultura popular empenharem-se em conceituar toda uma cultura negligenciada pelos eruditos.

Dentre a literatura oral, tradicional ou popular, Guerreiro (1978) opta pela expressão literatura popular – oral ou escrita –, a que é, segundo ele, recente ou antiga, anônima ou não, mas perpassa pelo povo que a cria e a recria ininterruptamente. A literatura popular, desde os primórdios, vem sendo desconsiderada e somente a partir do Romantismo passa a ter mais evidência e sendo mesmo aclamada (Guerreiro, 1978; Pires, 2005).

Tais concepções também são discutidas por Pires (2005), que nos adverte a respeito do conceito de literatura tradicional, assinalando ser esta mutável, evolui de tempo para tempo. Para conceituar a literatura tradicional, a autora lança mão das palavras de Guerreiro (1978, p. 12): “Tradicional é aquilo que é transmitido de geração em geração, o que vem de longe, do passado, que tem uma certa duração no tempo e continua vivo” e que permanece na memória da comunidade por ser significativo, ou seja, tudo o que ouvimos de nossos antepassados e que repassaremos para as gerações futuras num eterno devir.

A expressão *literatura oral* foi criada por Paul Sébillot, em *Littérature Oral de La Haute-Bretagne*, em 1881. E, para Cascudo, a literatura oral seria a expressão da mentalidade popular que vai se transformando (a literatura), com os séculos, em folclore. À época do folclorista, inicialmente estava limitada a provérbios, a ditos populares, a adivinhações, a contos, a cantos dentre outros mais. Depois, o conceito de literatura oral ampliou-se, estendendo-se à medida que reunia diversos gêneros: historietas, cantigas e danças de roda, danças populares, parlendas e jogos infantis, cantigas de ninar, nas lendas, mitos. (Cascudo, 1984, p. 23).

Vinculando-se ao folclore, à literatura infantil e a todas as expressões genuínas, como lendas e mitos, estas manifestações narrativas revelam a alma do povo e refletem seu imaginário. Foram registradas por alguns escritores, a partir do século XVII, como Perrault, Grimm, Andersen, La Fontaine, que, dedicados à literatura folclórica de sua gente e conterrâneos, compilaram as narrativas populares que eram transmitidas de séculos e séculos, de boca a boca, boca a ouvido, há gerações (Coelho, 2010).

Para os manuais de literatura, é como se a literatura oral, ou tradicional, não existisse. Porém, ela se mantém conservada pela fonte da imaginação humana desde tempos primitivos, cooperando com tipos, gêneros e finalidades e permanece “eterna, ignorada e teimosa” (Cascudo, 1984, p. 27). Célebres artistas da palavra, antropólogos, etnólogos, sociólogos, músicos a utilizam para plasmarem suas obras reconhecidas por eruditos, principalmente a partir do Romantismo, até os dias atuais, imperando no coração dos mais simples, pois sabem tratar-se de uma sabedoria secular.

Silva (1979, p. 15), em *Teoria da Literatura*, cita as palavras de Coelho: “pertencem à Literatura, segundo o conceito hoje dominante, mas na prática muitas vezes obliterado, as obras estéticas de expressão verbal, oral ou escrita”. O autor reconhece que a literatura abrange não apenas as obras escritas, mas também as orais e menciona os poemas atribuídos a Homero, que existiram durante séculos na boca de aedos, e conclui que a literatura oral (ou tradicional) “constitui um aspecto menor, quantitativa e qualitativamente, da literatura, sobretudo depois da invenção da imprensa” (V. M. de A. Silva, 1979, p. 26).

Wellek & Warren (1976) discutem o conceito de literatura, haja vista a própria etimologia da palavra referir-se à *littera* (letra) escrita (impressa) e que qualquer conceito coerente inclui a literatura oral. Literatura, em sentido amplo, constitui tudo o que é impresso e até manuscrito. É a arte das letras, ou ainda, todas as obras literárias são marcadas pela presença de uma

história e de um contador dela (Compagnon, 2010, p.31; Scholes & Kellog, 1986). Do mesmo modo, Kupstas & Campos (1988, p. 29) sustentam que a literatura “pode ser oral ou escrita”, por ser a arte da palavra. Essas autoras corroboram que a literatura oral ou tradicional conserva-se viva ainda nos dias atuais.

Zumthor (1993, p. 17) menciona o preconceito existente contra a literatura oral, em grande parte de seus estudos medievalistas, quando as pessoas não distinguem “*tradição oral e transmissão oral*”. A tradição situa-se “na duração”; a transmissão “no presente da performance”. O autor em questão, na introdução de *A Letra e a Voz*, mostra como os textos são influenciados pelos meios de transmissão. No caso da literatura tradicional, o meio de transmissão é a voz, recurso humano que permite nível e interação próprios.

Segundo o autor, tal interação ocorre pelo modo dramatizado de leitura da obra, que afeta o leitor de forma diferente da literatura impressa. Zumthor observa que tal fenômeno foi ignorado por grande parte dos medievalistas, os quais, devido a essa estreiteza de visão, acabaram por deixar de lado o real poder da leitura oralizada dos textos tradicionais.

Esse preconceito começou a se dissipar nos anos 70 e 80 do século XX, segundo Alcoforado (2008), pois é a partir dessas décadas que se abrem e se estendem as discussões acerca do tema literatura oral. Nesse período, estudiosos como Zumthor resgatam o *status* artístico dessa literatura, estatuto anteriormente alcançado apenas pela literatura escrita.

Scholes & Kellog (1986) lembram-nos de que a narrativa tradicional oral diferencia-se da escrita principalmente quanto à forma. Ao estudarem a contribuição da narrativa oral, da Grécia Antiga e do norte da Europa, à narrativa escrita, reforçam que a diferença entre ambas não é tão relevante.

Zumthor (1993, p. 18) apresenta três tipos de oralidade, que correspondem a situações diferentes de cultura: o primeiro tipo comportaria as sociedades ágrafas, isoladas, sem nenhum tipo de contato com a escritura – cada vez mais raras; o segundo ocorre “quando a influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada”; e o terceiro seria quando ela “se recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário”.

Nosso trabalho concentra-se nesse terceiro tipo de oralidade, circunscrito no universo da literatura tradicional, uma vez que os sujeitos de pesquisa, os habitantes do município paraense de Colares utilizam, em intervalos diferentes, suas fantasias retiradas de seu

imaginário vivo, compondo continuamente sua cultura herdada de sociedades primitivas mas ainda muito fortes na região.

O professor Paulo Nunes, em artigo intitulado *Belém e seus encantos de cobra, uma leitura-audição fragmentada da cidade*, adverte-nos que tais narrativas precisam ser revalorizadas e recobradas antes que seja tarde e outras culturas de massa as eliminem (Nunes, 1996, p. 35). Nunes demonstra preocupação e interesse por saberes que, em nossa era da internet, estão em vias de desaparecer.

Destarte, a preservação e a promoção de tal patrimônio tornam possível “a recriação e inovação das tradições, contribuindo para a reafirmação das identidades locais e da diversidade” (Russo, 2011, p. 37). Essas identidades vão se formando no decurso da memória individual e coletiva, nas inúmeras relações entre passado e presente, preservando-se assim os saberes, as práticas identificadas à tradição do grupo, transmitidas por meio de aprendizagem, reproduzidas e vividas entre gerações. É este agrupamento “de práticas, representações, expressões, saberes e aptidões” que, segundo Russo, “as comunidades e os grupos reconhecem como pertencendo ao seu patrimônio cultural” (Russo, 2011, p. 37).

No século XVII – e XVIII –, Perrault e muitos outros escritores foram responsáveis por um verdadeiro “estouro” dos contos, notadamente os contos de fadas (Pires, 2005). Em fins do século XVIII e início do século seguinte, intelectuais europeus passaram a interessar-se pela cultura popular tradicional no momento em que ela estava prestes a desaparecer. Tal interesse por variadas modalidades de literatura tradicional – bem como por culturas populares variadas – fazia parte de um movimento de descobrimento do povo (Burke, 2010), o qual teve a contribuição dos irmãos Grimm.

Parte dos escritores modernistas brasileiros, a exemplo de Mário de Andrade, Raul Bopp, Guimarães Rosa também enaltecem a literatura oral, popular ou tradicional em suas obras, porque se valeram da coleta desse rico material extraído da boca do povo. Estes escritores da lavra literária brasileira fizeram da língua popular seu registro escrito, trouxeram a poesia simples do falar cotidiano para suas obras e cultuaram a língua falada com regionalismos, coloquialismos e neologismos.

O que existe de novo nos irmãos Grimm, em Herder e simpatizantes de contos e culturas populares, segundo Burke (2010), é seu desejo de enfatizar o espírito do povo, suas crenças, superstições, costumes, canções, a refletir a alma nacional. As histórias que fizeram parte de

nosso estudo se ligam a uma identidade cultural, porém no sentido mais restrito de uma pequena população.

Antes de surgir a famosa coletânea dos Grimm, em 1812, houve grande número de publicações de volumes de contos populares de outros autores, transmitidos por tradição oral na Alemanha, embora a publicação grimmiana tenha saído com o título *Kinder – und Hausmärchen*, isto é, *Contos infantis e domésticos* (Burke, 2010), e não com a expressão mais adequada, ou seja, contos populares, denotando assim, certo preconceito com a palavra “popular” por parte dos irmãos Grimm.

Houve um trabalho de expurgação com relação às narrativas publicadas pelos Grimm com o intuito de não melindrar os novos leitores, adaptando detalhes mais chocantes, completando num ponto e noutro, sem muito se adulterar, pois o verdadeiro autor desses textos é o povo, mas de modo a nunca prejudicar seu tom oral (Burke, 2010).

No Brasil, Couto de Magalhães (1876) iniciou os estudos folclóricos, ao publicar as lendas tupis “Como a Noite Apareceu” e as do ciclo do jabuti, da raposa e outras, n’*O Selvagem*. Já o grande iniciador das pesquisas acerca da literatura oral foi Sílvio Romero, com a publicação de *Cantos Populares do Brasil*, em 1883 – uma rica reunião de poemas populares distribuídos em romances, xácaras, bailes, cheganças e reisados – seguido de *Contos Populares do Brasil*, em 1885 (Romero, 1954), obra em que o estudioso compila contos de origem europeia, indígena, africana e mestiça, prefigurando um verdadeiro mosaico da nossa cultura mais genuína.

Essas duas obras constituem o primeiro documento da literatura oral produzidos no Brasil. Mas nosso grande divulgador é Câmara Cascudo, que interliga a literatura popular ao folclore, pois ambos decorrem da memória coletiva. Ele indica seus elementos característicos como: a antiguidade, a persistência, o anonimato e a oralidade (Cascudo, 1984).

Em *O Selvagem* – escrito ainda na época do Brasil imperial – assim como em *Contos Populares do Brasil*, percebemos que os autores referem-se ao indígena, bem como ao negro, como raça inferior, conquistada, a qual deveria ser ‘amansada’, refletindo assim uma visão etnocêntrica. Em Couto de Magalhães (1876), mais do que em Sílvio Romero (1954), fica-nos a impressão de simpatia, quase admiração ou carinho, ao descrever a pureza de sentimentos dos indígenas em relação a seus deuses, apesar de se referir a eles como raça de somenos importância ou como seres incivilizados e bárbaros. A referência de Couto de Magalhães e

Sílvio Romero parece traduzir uma concepção ideológica influenciada pelo contexto em que ambos viveram.

A literatura tradicional brasileira se compõe de três etnias – branca, negra e indígena – para formar a memória que se estende desde as sociedades pré-colombianas até o uso do povo atual. Aborígenes, portugueses e africanos possuíam cada um seu folclore, mitos e lendas que se adaptaram umas às outras e se aclimataram neste solo, utilizando elementos locais. Eles criaram o que ainda persiste na boca e na lembrança do povo, principalmente na memória dos habitantes de cidades interioranas ou ribeirinhas.

Muitas vezes a finalidade das narrativas não é entreter ou acalantar crianças, mas doutriná-las e incutir, através de apólogos e fábulas, na mente infantil, doutrinas religiosas ou mesmo leigas, que fazem parte das regras e convenções sociais e institucionais (Casculo, 1984), observação ainda válida aos dias atuais.

Na pré-modernidade, para enfrentar as longas noites dos camponeses das aldeias no inverno europeu, nada melhor do que entretê-los com as maravilhosas histórias da tradição oral. Repletas de seres misteriosos e atemorizantes, essas histórias falavam de belezas, de esperanças e sonhos que habitam a alma humana, mas também descreviam as crueldades e os perigos do mundo real e fictício, e muitas vezes nomeavam os medos de crianças e adultos, de acordo com Kehl, no prefácio de *Fadas no Divã* (Corso & Corso, 2006, p. 16).

Quanto à estrutura desses contos populares, maravilhosos ou de magia, poucos estudiosos realmente conseguiram estudar a especificidade do gênero oral como texto com suas particularidades e a tessitura em si dos contos. Propp (em sua obra intitulada *Morfologia do Conto Maravilhoso*, 1984) percebe que diversos esquemas de classificação haviam sido usados na construção de tais narrativas.

Neste estudo, Propp descreveu cerca de trinta funções ao focalizar a estrutura das narrativas, as quais representavam atividades que ocorrem no seu conteúdo. Para analisá-las, o estudioso russo não se prendeu a quem realiza tais funções, e sim em sua essência de narratividade: os atos realizados por certos personagens (tais como obter uma joia rara, adquirir uma missão na história ou mesmo ser impedido de fazer algo por outrem), funcionando como esquemas narrativos, os quais nos auxiliam a entender a essência da maior parte dos contos.

Pode ocorrer de, em certos contos, uma ou outra função estar ausente ou mesmo se encontrar alterada em sua essência, mas os esquemas pouco mudam. O apagamento de uma função, por

exemplo, não altera a aparição de outra. Quando uma ausência de função é detectada, em um quadro comparativo ela é relatada como uma espécie de sintagma zero, para estabelecer comparação com a morfologia das palavras. Tal esquema de funções pode aplicar-se para descrevermos o aspecto composicional dos contos maravilhosos ou de magia (lendas, mitos, contos de fadas). Ele inclusive nos ajuda a entender como diferentes contos possuem certa similitude temática e narrativa.

Importa-nos, mais do que conceituar a literatura tradicional ou oral, trazeremos à tona esses fantásticos seres habitantes da floresta, das águas e da memória do povo, explorarmos suas informações que estão aparentemente sucumbindo em meio a tantas imagens fortes da contemporaneidade, a fim de que possamos conhecer mais sobre nossa própria história, formação e identidade. Afinal, como afirmou Oliveira (2007), um amante da Amazônia e de sua cultura, as narrativas refletem o caráter de um povo e podem constituir a memória de um período de sua história e evolução.

Por meio dessa linha de raciocínio, os contos populares de Colares auxiliam-nos como um meio de se resguardar as memórias dos povos antigos e salvá-las para as futuras gerações, com os seus ensinamentos na forma de complexos narrativos facilmente compreensíveis. Destarte, a memória humana se amplia e a história se torna mais capaz de entender o passado da civilização e de resgatar estruturas de comportamento que persistem ainda hoje (Vigotski, 1998).

Capítulo 2 - O mito, a lenda e o conto

Mito ou lenda? Onde uma começaria e o outro terminaria?

Lévi-Strauss estudou profundamente os mitos, pois, a partir deles, é possível entender o pensamento e o comportamento humanos. Para o antropólogo, os mitos aludem sempre ao que ocorre no passado, presente e futuro: fatos relacionados ao passado – já vividos –, ao presente – pela identificação de quem ouve o mito e se identifica com sua tradição – e ao futuro – porque essa tradição será transmitida às novas gerações que, por sua vez, transmitirão a outras, assim, sucessivamente (Mastop-Lima & Beltrão, 2010).

O mito é a narrativa de uma criação sagrada, que relata algo acontecido num tempo imemorial, fabuloso e primordial (Eliade, 2007). De acordo com o conceito eliadiano, concluímos que a narrativa tupi “Como a noite apareceu”, coletada por Couto de Magalhães (1940), trata-se de um mito, por relatar uma criação: narra-se de que modo a noite começou a existir.

A lenda, por sua vez, possui referências geográficas do local em que se passa, por isso é muito comum a presença de espaços como a floresta e a água em narrativas amazônicas. Na definição de Moisés (1978, p. 305), esse gênero:

Designa toda narrativa em que um fato histórico se amplifica e se transforma sob o efeito da imaginação popular. Não raro, a veracidade se perde no correr do tempo, de molde a subsistir apenas a versão folclórica dos acontecimentos. A lenda distingue-se do mito na medida em que este não deriva de acontecimentos e faz apelo ao sobrenatural.

Bettelheim (1980) defende que os mitos estão mais ligados ao superego do indivíduo e estes tentam preconizar um modo correto de conduta, ao mesmo tempo em que explicam a origem de algo demonstrando aspectos de determinada cultura, como a grega e a romana. Já as lendas poderiam se chamar também sagas locais e estão diretamente ligadas ao cotidiano de uma determinada cultura, ao passo que os contos de fadas são estruturas mais básicas e universais, cuja geografia e tempo não são precisos, haja vista a expressão inicial “Era uma vez”.

As narrativas orais vistas neste trabalho seriam histórias arquetípicas do gênero sagas locais, pois se enraízam em uma cultura e geografia específicas. Histórias de pescadores, por exemplo, falam, frequentemente, de seres marinhos ou das águas dos rios. No Pará é comum o surgimento de seres ligados aos mistérios do rio, como a Iara, o Boto e outros. Isto mostra o inconsciente coletivo ligando-se ao objeto do local presente na cultura deste povo e materializando o medo por meio dessas figuras.

Seguindo uma teoria von-franziana, poderíamos afirmar que, provavelmente, alguém teve um sonho com tais criaturas, narrou-o para outras pessoas e, no fim, isso acabou virando uma saga local, uma lenda como representação de um temor geral daquele povo. Por meio desse temor, podem-se utilizar as histórias como fator moralizante, funcionando como instrumento de coerção para crianças e jovens, que, diante das ameaças de tais seres, tentam se enquadrar em comportamentos tidos como corretos.

Cada narrador acrescenta uma informação nova à versão de uma lenda antiga, de acordo com sua mundividência e imaginação, e a repassa a outro que o fará novamente, num ciclo ininterrupto. Por isso o número de histórias hoje é tão variado: o que era mito tornou-se lenda em criações e recriações inesgotáveis.

Couto de Magalhães (1940) via no mito assim como na lenda uma narrativa com intenção de ensinar determinada moral, como concebemos hoje a fábula. As lendas, ele considerava como contos populares, havendo nestes uma preciosa mina (abaixo do mito) a ser explorada, pois tanto mitos como contos populares reuniam o pensamento espontâneo e primitivo da humanidade. As narrativas indígenas colhidas por Magalhães estão ervadas de animais falantes, sempre com ensinamentos a respeito de algo, a exemplo de que a destreza acrescida da inteligência são mais poderosas do que a valentia e a força física.

As narrativas contadas por Magalhães (1940) são tão variadas que até formam ciclos, como as do jabuti: “O jabuti e a anta do mato”, “O jabuti e a onça”, “O jabuti e o veado”; as do ciclo da raposa: “A raposa e a onça”, “A raposa e o homem”; e tantas outras, inclusive curiosas histórias sobre casamentos de seres humanos com animais.

Classificados como subgêneros narrativos, as lendas e os contos populares são, para Isabel Mascarenhas ², “exemplos de obras *fantásticas* ou *lendárias*” [Itálicos da autora].

² Encontrado no E-Dicionário de Termos Literários, de Carlos Ceia (Mascarenhas, n.d.), acessado em 13/10/2013.

Literariamente falando, mitos, lendas e contos populares guardam semelhanças, embora a finalidade social de cada um seja singular. Referindo-se aos contos populares, Mascarenhas informa que, segundo Frye (em *Critical Path*, 1970, pp.34-35), eles viajam juntamente com os homens de todas as nações, ultrapassando fronteiras geográficas, linguísticas e até de costumes e, com o passar do tempo, imiscuem-se naquela cultura de tal forma que se instalam e fazem parte dela, tornando-se referência e tradição.

O professor Massaud Moisés (1978, p. 98, 99) afirma ser difícil estabelecer a gênese do conto, mas que esse gênero remonta à origem da própria literatura. Segundo ele, a palavra conto provém do latim *computu(m)* e significa cálculo, conta, ou *contu(m)*; e do grego *kóntos*, extremidade da lança; ou *commentu(m)*, invenção, ficção; ou ainda deverbal de *computare*, calcular, contar.

Essa origem do vocábulo evoca à ideia de contar, reunir, enumerando ações, peripécias (inventadas ou não) que vão sendo narradas. Sendo uma narrativa breve – daí por que se dirigir também ao público infantil, isto é, de fácil entendimento, objetivo e direto –, o conto apresenta apenas um conflito “uma só unidade dramática, uma só história, uma só ação”, rejeitando digressões e especulações filosóficas (Moisés, 1978, p. 100).

As narrativas do fantástico-maravilhoso, segundo Nelly Novaes Coelho (2010, p. 149), têm origem popular e são de cunho folclórico. Procedem do universo da fantasia, o qual é diferente do real, ou seja, são os contos de fadas ou ainda, os de magia e encantamento. É curioso notar que quando se fala em magia e encantamento infantis, tem-se uma noção inteiramente diferente de quando o assunto é magia e encantamento para o adulto. No segundo caso, está-se falando em feitiçaria ou bruxaria, um tema carregado e diferenciado dos encantamentos das fadas de contos para crianças.

Coelho (2010, p. 152) inclui os contos de Grimm na área do fantástico-maravilhoso. Ela classifica a grande variedade desse gênero: contos de encantamento (“estórias que apresentam metamorfoses ou transformações, por encantamento”), maravilhosos (“estórias que apresentam o elemento mágico, sobrenatural, integrado naturalmente nas situações apresentadas”), fábulas (“estórias vividas por animais”), parábolas, lendas (“estórias ligadas ao princípio dos tempos ou da comunidade e nas quais o mágico ou o fantástico aparecem como ‘milagre’ ligado a alguma divindade”), contos de enigma (“estórias que têm como eixo um enigma a ser desvendado”), contos divertidos (ou contos jocosos, humorísticos).

O conto é um dos gêneros mais variados e sua origem é oriental. Trata-se de duas coletâneas de narrativas hindus que, segundo Coelho³, seriam: *Pantschatantra* (Os Cinco Livros) e *Hitopadexa* (A Instrução Útil), que serviram e ainda servem de modelo até os dias atuais. O maravilhoso sem limites dessas obras fez conviverem e interagirem animais e homens *pari passu*, alimentando a fantasia das pessoas desde que tais obras foram criadas e divulgadas, centenas de anos anteriores a Cristo.

Dessas duas coleções de narrativas seculares e praticamente embrionárias, surgiram muitas outras transmitidas por vias oral e escrita, as quais constituíram-se na tradição escrita ou erudita e na tradição oral ou popular (ou folclórica), que entre nós perdura até hoje, principalmente no interior do Brasil infinitamente reinventadas.

Com estrutura emaranhada, os temas desses contos são encadeados de modo que uma cena perpassa outra, a ponto de, muitas vezes, uma completar a outra, uma confundir-se com a outra. Coelho, ainda nessa obra, cita Buarque e Rónai, em *Mar de Histórias*, para contar certos enredos: “a mulher que deu à luz uma cobra; o pássaro de duas cabeças que perece por causa de uma briga entre elas, o chacal azul que renegou seus irmãos de raça” (2013, op. cit., s/p.), isto é, narrativas que lembram, e muito, as nossas histórias amazônicas.

³ Encontrado no E-Dicionário de Termos Literários, de Carlos Ceia (N. N. Coelho, n.d.), acessado em 13/10/2013.

Capítulo 3 - O lócus de estudo

Para se entender a natureza de nossa pesquisa e os fatores que tornam os dados mais claros, é necessário entendermos o local de estudo no qual ela foi feita, afinal, nenhum tipo de estudo é desligado de seu contexto. Então, para elucidar a natureza e profundidade de uma visão científica, deve-se averiguar onde se fez o processo de construção do trabalho.

Nessa perspectiva, é importante conhecer e entender melhor aspectos do espaço físico e cultural no qual determinada pesquisa foi elaborada. É o que faremos nesta parte do trabalho, pois cremos que muito do material aqui investigado, contos, lendas e mitos, faz referência a situações do mundo social da cidade de Colares.

Oliveira (2007), no livro *Imaginário Amazônico*, reforça que as narrativas contadas na Amazônia – da qual Colares faz parte – sobre os habitantes da região (iaras, botos e cobras grandes) refletem a grandeza do rio-mar, de beleza ao mesmo tempo brutal e fantástica, não são mais do que outras versões dos contos de sereias, golfinhos e dragões que atravessaram o oceano e aqui chegaram da Europa à América.

Algumas dessas relações culturais são exploradas por Therezinha Fraxe (2004), a qual tenta criar uma imagem do caboclo enquanto ser vivo, não estagnado em uma categoria estanque. Nesse sentido, percebemos em suas palavras como o universo cultural ribeirinho é influenciado pela cultura cosmopolita de Manaus e também influencia certos aspectos da vida na cidade, algo que ocorre com frequência também no Pará, pois mesmo com todo o avanço tecnológico, não deixamos de cultivar certas práticas ribeirinhas⁴, em especial nas crenças, na contação de histórias e na culinária.

Em nosso trabalho, tentaremos mostrar como outros elementos, mais urbanos ou não, influenciam a transmissão das histórias e sua permanência no imaginário popular, pois é sabido que tais narrativas mais tradicionais acabam sofrendo influências variadas com o contato de novas formas de expressão e mídias sociais. Um exemplo em nosso caso é *O Assovio da Matintaperera*, de Preto Michel (2012), que aborda o mito da Matintaperera de uma forma mais moderna, na qual o ser sobrenatural chega a consumir drogas como a cocaína e a maconha, identificando uma clara relação da tradicional lenda com novas questões sociais.

⁴ Ribeirinho: relativo a povos que vivem às margens de rios, no caso, amazônicos.

A maioria dos mitos existentes nas comunidades ribeirinhas brota de dentro do rio ou em suas cercanias, como por exemplo os contos de cobra, que em cada região possui a sua versão própria. Por isso, o rio se torna um fator primordial dentro do estudo da vida do ribeirinho, como meio de sobrevivência, de contato com o mundo exterior e portador de imensos mistérios e graças.

Outro fator interessante a ser abordado é o sincretismo religioso presente nessa comunidade e em outras do mesmo tipo, onde podemos ver contos mesclando religiões provenientes tanto da África e de crenças locais, quanto da religião católica, que, por sua vez, traz novos elementos às narrativas. Mais uma vez, vemos o caboclo⁵ com suas particularidades existenciais, sem ser por isso um ser estanque, pré-determinado, também presente nas histórias de Colares.

3.1 A ilha de Colares

O nome Colares origina-se da cidade lusitana de mesmo topônimo a qual está situada na zona sudoeste do município de Sintra, na costa atlântica de Portugal. Etimologicamente provém de *colle* e designa colina, outeiro, mais o sufixo *ar* (Pinto, 2004). Apesar de possuir rica tradição cultural, a cidade paraense apresenta pouca referência documental sobre sua história. Porém, como povoação, a cidade existe há cerca de 250 anos (Couto, 1991).

O município é formado por 23 pequenas comunidades de áreas rurais, a saber: Acapu, Aracê, Ariri, Bom Jardim, Cacau, Candeuba, Cumii, Fazenda, Guajará, Itabocal, Itajurá, Jacaremanha, Jenipaúba da Laura, Jenipaúba de Colares, Juçarateua, Maracajó, Mocajatuba, Piquiatuba, Santo Antônio de Colares, Santo Antônio do Tauapará, São Pedro, Terra Amarela e Ururi (Monteiro & Monteiro, 2010), além de sua sede.

Conhecida inicialmente como aldeia dos Tupinambás, Ilha Cabu e Ilha do Sol, mudada para Colares por Mendonça Furtado – irmão do Marquês de Pombal –, inimigo dos padres jesuítas. Pertence à Baía do Marajó e está localizada na microrregião do Salgado e mesorregião do nordeste do Estado do Pará. Tem hoje cerca de 11.438 habitantes e ocupa uma área de 610

⁵ Caboclo: homem mestiço de branco e de índio; mameluco.

km², segundo dados do IBGE, apresentados pelo Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará – IDESP – e pela Secretaria Executiva de Estado de Planejamento, Orçamento e Finanças – SEPOF (Pimentel et al., 2012).

O município foi emancipado no dia 29 de dezembro de 1961 e limita-se ao Norte com a Baía do Marajó, ao Sul com o município de Santo Antônio do Tauá, a Leste com o município de Vigia e a Oeste com a Baía do Sol. A ilha fluvial de Colares está repleta de rios e igarapés e é conhecida nacionalmente pelas supostas aparições de OVNI (Objetos Voadores Não Identificados), que, desde 1977, atraem ufólogos de várias partes do país.

Tais relatos de supostas aparições de OVNI, fenômeno conhecido como Chupa-chupa, só fizeram aumentar a fama de lugar misterioso, “ilha de encanto e magia, abençoada por seres encantados que interferem diretamente na vida deste povo” (Carvalho, 2006, p. 14), influenciando autores a escrever sobre a chamada Operação Prato⁶.

A fundação de Colares ocorreu oficialmente em 1751, quando a povoação indígena dos tupinambás – conhecida como Cabu ou Cabi – deu origem à freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Colares, semelhante a Bragança, que era Nossa Senhora do Rosário de Bragança (da Bragança portuguesa) que fora antes a vila indígena Caeté.

Em 1757 a cidade é elevada à vila, “em um ameno e delicioso vale” (Pinto, 2004, p. 49), vinculada administrativamente à cidade de Vigia, primeira vila portuguesa no Pará, hoje conhecida como Vigia de Nazaré. A presença indígena foi elemento fundamental no processo de colonização e fator importante para a compreensão do mundo, da cultura e das práticas caboclas na região (Pimentel et al., 2012).

Os tupinambás influenciaram decididamente a formação do colarense, tendo permanecido desses indígenas a desconfiança e a despreocupação com o tempo. Acerca dos tupinambás, o pesquisador Pinto afirma serem exímios tanto no arco e flecha quanto na arte de remar e cita uma passagem de Aylton Quintiliano, em *Grão-Pará: Resenha Histórica*, na qual informa “o que de mais empolgante há, porém, na história dos tupinambás, não diz respeito à sua cultura material. Diz respeito, sobretudo, às suas lendas, à sua religiosidade, ao seu conceito de moral, de família e de justiça” (Pinto, 2004, 86).

De acordo com os quadros das divisões administrativas e territoriais de datas 1911, 1936 e

⁶José Alves escreveu *O Grau: Operação Prato* (Alves, 2012).

1937, como também de quadros anexos aos decretos-leis estaduais nº 2972/38, 3131/38 e 4505/43, afirma-se que Colares pertencia ao município de Vigia e em 1827 transformou-se em distrito⁷, tendo elevado-se em 1961 à categoria de município independente de Vigia, por ato do Governador de então, Aurélio Correa do Carmo.

O surgimento de Vigia e de Colares está ligado à atuação missionária dos jesuítas na região amazônica, pelo trabalho de cunho material e espiritual, através de uma atuação de catequese dos índios e pela exploração de atividades econômicas, trabalho que contribuiu para o processo de ocupação e exploração da ilha, ainda no período colonial.

Nos séculos XVII e XVIII, o processo de exploração econômica estava vinculado à atuação dos jesuítas, que contavam com a autorização do Estado para fundar missões. A economia da região era composta da agricultura do café – inclusive, o primeiro pé de café do Brasil foi plantado em Colares, trazido das Guianas francesas (Cavalcante, 2012) –, mandioca e açúcar, além da pesca, extração de sal, de pedras e cata de caranguejo (Correa, 2008).

Devido à localização geográfica e insular, a cidade se manteve, por séculos, praticamente isolada, dadas às condições de comunicação e transporte, possível antes apenas por navegação fluvial, motivo de os ribeirinhos circunscreverem-se em torno de um ‘micromundo’, expressão usada por Correa (2008). Descendentes diretos dos índios tupinambás, os colarenses vivem no ritmo de todas as cidadezinhas interioranas do Brasil, em lento processo de crescimento, o que ainda mantém os mesmos padrões culturais caboclos, e só tiveram contato com um mundo mais amplo, a partir da década de 1970, por meio de rodovias construídas e abertas, o que possibilitou a ligação da ilha de Colares com o continente.

O extrativismo é ainda primitivo e rudimentar, como na era colonial. A agricultura familiar, da ‘roça’ de subsistência para o fabrico principalmente de farinha de mandioca – o qual foi herdado dos indígenas –, desenvolvido sem nenhum tipo de inovação tecnológica e com baixa produtividade. Atualmente vem sofrendo alguma tímida alteração com a produção das lavouras temporárias de mandioca e feijão; das lavouras permanentes de banana, coco-da Baía e maracujá. A pecuária, com bovinos e frangos, mormente; e extração vegetal com açaí e lenha, dados estes todos de 2010 (Pimentel et al., 2012).

Mas a atividade essencial em Colares é a pesca, que desde tempos imemoriais continua garantindo o sustento do ribeirinho. É ela que, mesmo artesanal, consubstancia a vida

⁷Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (s.d.), acessado em 19/03/13.

material, social e cultural dessas populações ribeirinhas e caboclas na região amazônica, mantendo a sobrevivência dos povos das águas dessa região em que rio, estuário e mar imperam.

Ilha cercada de água e magia por todos os lados, uma de suas atividades mais marcantes é a contação de histórias, prática essa tão antiga e, ao mesmo tempo, resistindo ainda com suas lendas e mitos conhecidos por praticamente todos os habitantes de Colares, principalmente por pessoas de mais idade. Os contadores aprendem sua arte com seus parentes – avós, pais, mães, tios – e amigos, por estarem familiarizados com a antiga cultura local, socializam histórias que perpassam os tempos, conservadas nos “ouvidos coletivos” (Casculo, 1984, p. 86).

Outro fato a salientar sobre a história de Colares, acontecido em 1835, foi a invasão de cerca de quinhentos cabanos em fuga dos legalistas. Moradores contam que os revoltosos, após cometerem uma série de atrocidades, alguns deles enterraram tesouros espalhados pela ilha – fato que se conserva em algumas lendas –, e ao simpatizarem com o lugar, muitos lá permaneceram (Cavalcante, 2012), o que se pode perceber na lenda Pretinho da gruta (Carvalho, 2006, p. 33):

No meu lugar de origem, Jenipaubinha, tem a história do Pretinho. Os antigos dizem que são três meninos negrinhos que foram mortos e enterrados na estrada que vem da Fazenda pro Jenipaúba. Aham os velhos que foram mortos no tempo dos cabanos e lá foram enterrados para proteger o ouro enterrado por eles. Mas deixamos essa parte da história e prestem atenção. Muitos pescadores da Fazenda já apanharam dos pretinhos e até gente daqui já apanhou também. Quem o viu, diz que são três meninos negrinhos que aparecem na gruta (uma baixa que fica antes de chegar na Fazenda). Eles pulam do mato no meio da estrada e brincam com as pessoas que os veem. Aí jogam terra, puxam o cabelo, empurram, até a pessoa correr e aí eles batem muito na pessoa. Mas o que aconteceu comigo foi diferente. Eu voltaria de Belém, e o ônibus chegou tarde, eram sete horas da noite. Eu fui sozinha pro Jenipaúba. Quando cheguei na gruta, começou a arrepiar meu corpo, senti uma coisa muito estranha. Mas continuei andando e quando cheguei na subida da gruta, senti um braço cabeludo passar no meu rosto, minhas pernas bambearam e foi aí que eu joguei o jornal que eu trazia no chão, joguei uma sacola no meio do mato, segurei com força minha mochila e corri, pressenti que um homem baixo, negro e muito peludo vinha atrás de mim. Fui correndo até perto de uma mangueira perto do campo (hoje ela não existe mais), e lá caí muito cansada. Fui socorrida pela minha vizinha e levada para casa, onde passei muito mal de dor de cabeça e febre. Desde esse dia, nunca mais quis andar sozinha nessa estrada. E foi aí que eu acreditei que o pretinho da gruta existe lá. (Narratoda: Valdecira Pereira Colares)

Como manifestações folclóricas, Colares possui o carimbó (dança típica paraense, e criação, segundo contam, dos índios tupinambás, mais tarde sofrendo a contribuição mais ritmada do

africano e depois do português, com o bater de palmas e estalar de dedos.⁸⁾, o boi-bumbá (festa provinda da Europa, a diferença é que lá o boi é de verdade e aqui, alguém se fantasia de boi⁹⁾ e as quadrilhas juninas, folguedos realizados em todo o mês de junho, com comidas típicas tais como tacacá, maniçoba (prato da culinária paraense, feito com folhas de maniva, carne ou peixe), mingau de milho, bolo de macaxera e outras mais.

Outro aspecto a considerar em Colares é a pajelança cabocla, que, segundo o historiador português Antônio Ladislau, citado por Monteiro & Monteiro (2010), é

uma forma de culto mediúnico, constituído por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia. Apesar do forte traço indígena, a influência negra, seja ao ritmo seja na culinária ou nas crenças, deixaram suas marcas na formação miscigenada do povo colarense.

Tais crenças são conhecidas como o culto das almas, o qual é praticado tanto por católicos como por umbandistas; cultos fitolátricos (*fito*, do grego: planta, e *latría*, do grego: culto, adoração), que são resultado da profunda miscigenação ocorrida na região e influência do animismo, isto é, na crença em que todos os seres da natureza têm alma.

O contista e estudioso da cultura da terra, Walcyr Monteiro, em *Visagens e Assombrações de Belém* (2007, p. 211), afirma que “a vida religiosa na capital da Amazônia não deve ser encarada apenas sob a ótica das grandes religiões ou seitas, pois virá se completar com as crenças nas visagens, nas assombrações e nas almas de poder miraculoso”. O mesmo diríamos de cidades paraenses como Colares, onde a pajelança cabocla – termo usado por Maués (2008, p. 121) para designar a “forma de culto de origem indígena” – agrega outras religiões identificadas na crença na alma.

A presença africana em Colares manifesta-se no Quilombo Cacau (na área rural), que abriga descendentes de escravos provenientes de Benguela e Angola, que teriam sido utilizados como mão-de-obra nas lavouras de cana-de-açúcar, cacau e demais produtos a serem exportados para a Europa. Os quilombos eram espécies de esconderijos, comunidades formadas por cativos fugidos ou ex-escravos que se abrigaram nessas localidades e construíram lá, junto a amigos e familiares, pequenas aldeias onde viviam em paz e longe do

⁸In: *Meu estado é meu país: Pará* (Brandão & Narciso, 2007).

⁹In: M. C. Coelho, Bemerguy, Guese, & Pimentel (2011).

jugo escravagista. A presença negra em Colares não é tão marcante quanto a indígena, mas o afrodescendente emprestou sua cultura remanescente, sua religião e suas lendas à cor local.

Não é possível compreender aspectos da história natural amazônica desconsiderando influências de outras populações, da mesma forma que é impossível entender a história dos amazônidas sem levar em conta o profundo relacionamento que há entre esses povos e a natureza (Neves, 2006), afinal, a rua do ribeirão ainda é o rio ou as picadas abertas na mata.

Nesse sentido, as narrativas produzidas dentro do contexto cultural da cidade de Colares mostram os modos como homem, natureza e meio social se relacionam. Por isso, o medo aparece tão nitidamente em suas lendas e mitos, demonstrando como a criança ou o adulto, mesmo do século XXI, ainda sente temor ao ouvir histórias sobre seres fantásticos que podem prejudicá-lo ou fazê-lo perder-se na floresta, com bichos do fundo¹⁰ que têm o poder de levá-lo à morte ou torná-lo enfeitiçado para sempre.

¹⁰ Bichos ou Companheiros do fundo: Botos, Iaras ou outros entes encantados.

Capítulo 4 - A obra em estudo

4.1 O livro *Histórias que o povo conta*

O livro *Histórias que o Povo Conta* (Carvalho, 2006) inicia fazendo um breve histórico da cidade de Colares, seguido dos contos populares e finaliza apresentando fotografias de seu patrimônio ecológico e histórico.

São trinta narrativas populares organizadas pela professora Maria de Nazaré Santos Paes de Carvalho, atualmente coordenadora da CELA – Casa de Estudos Luso-Amazônicos –, um espaço que promove eventos ligados às heranças portuguesas na Amazônia. Percebe-se, com a leitura das histórias, que Carvalho primeiramente gravou e depois transcreveu os contos mais ou menos como os ouviu da boca dos colarenses, com os regionalismos e coloquialismos próprios da localidade.

As narrativas apresentam os seguintes títulos: 1. Desaparecido: Uma História Sobrenatural; 2. Procissão dos Mortos; 3. Lenda da Galinha Choca; 4. A História do Pau Roxo; 5. Maria Vivó; 6. O Cumpridor de Penitência; 7. O Tarrafiador; 8. Lenda do Cavalo Branco; 9. O Sarapó; 10. O Lobo Revoltado; 11. O Terror das Profundezas; A Lenda do Retetem; 13. A Lenda da Maria Vivó; 14. A Lenda do Olho do Fundo do Mar; 15. Pretinho da Gruta; 16. O Carneirinho de São João; 17. A Lenda da Matinta Pereira; 18. A Lenda do Lobisomem; 19. O Cachorro; 20. As Aparições de São João; 21. O Pum da Matinta é Fatal; 22. O Homem Molhado; 23. Maria, o Siri e a Xula; 24. Ipáua e sua Lenda; 25. Lenda do Boto; 26. Cavalo Encantado; 27. Campo Encantado; 28. Caça Estranha; 29. Uma visão Encantada; 30. Fogo Fapo.

Em nosso trabalho nos atemos às narrativas com temas da mitofauna amazônica, especialmente aos seres encantados que sofrem metamorfose, a saber, a lenda da Cobra Grande ou Cobra encantada, a qual é conhecida por Maria Vivó em Colares (*A Lenda da Maria Vivó*); a Matintaperera, também conhecida como Matinta Pereira, Matinta Perera,

Mati-Taperê ou simplesmente Mati (*A Lenda da Matinta Pereira*); e o Boto (*Lenda do Boto*)¹¹.

A escolha desses três mitos deve-se, precipuamente, pela relevância na cultura oral paraense, manifesta em obras editadas em prosa e verso tais como, além de narrativas tradicionais, um bom número de contos até contemporâneos que, cada vez mais continuam a ser editados, mormente aqui em Belém, como é o caso de *O Assovio da Matintaperera* (Michel, 2012).

Para citar alguns exemplos, no livro *Belém Conta* (n.d.), no qual grande parte são lendas urbanas, encontram-se três lendas da Cobra Grande, três do Boto e uma da Matintaperera. Em *Santarém Conta* (Simões & Golder, 1995b), dez histórias são da Cobra Grande, onze do Boto e duas da Matintaperera. Em *Abaetetuba Conta* (Simões & Golder, 1995a), da Cobra Grande há seis narrativas, quatro do Boto e seis da Matintaperera.

Visagens e Assombrações de Belém (Monteiro, 2007) traz, em sua maioria, lendas urbanas, havendo, porém, duas narrativas da Matintaperera e uma da Cobra Grande. Destarte, percebemos que as lendas ditas urbanas trazem muito da cultura do interior, fato esse que comprova a marcante influência desses personagens na cidade e no campo ainda sobre a capital, Belém.

O compositor Waldemar Henrique juntamente com o poeta Antônio Tavernard inspiraram-se no delfim amazônico e compuseram, em 1933, a canção “Foi Boto, Sinhá!”, que narra a história de uma moça seduzida pelo Boto. Nesse mesmo ano, Henrique e Tavernard produziram também “Matintaperêra”, que é a história da feiticeira da nossa floresta e, em seguida, em 1934, “Cobra Grande”, a qual fala do mito da Boiúna, a cobra de prata (I. de F. Santos, 2009).

Como podemos perceber, esses mitos continuam a ser recriados em variados campos e em épocas diferentes, comprovando que a literatura tradicional se perpetua em sucessivas reinterpretações na imaginação do homem amazônico ou não, mas sempre disposto a reviver dramas próprios de sua essência, como os vividos nas narrativas da Matintaperera, do Boto e da Maria Vivó.

¹¹ As lendas da Maria Vivó, da Matinta Pereira e do Boto estão nos anexos.

4.2 A Pindorama

A concepção de padres jesuítas e da elite da igreja na época da Renascença era que o demônio havia se refugiado na Índia, a qual erroneamente o europeu pensava tratar-se da América e, por conseguinte, do Brasil. Daí a designação *índio*, e justificavam assim tanto a imposição da religião cristã quanto a escravidão dos latinoamericanos nativos (Delumeau, 2009).

No geral, o europeu se dirigia aos indígenas das Américas como pagãos e idólatras, não respeitando então suas crenças. Ao contrário: numa atitude de preconceito, até as ignorava. No entanto, essa religião existe desde a época pré-cabralina, antes do momento em que o branco manteve contato com os silvícolas da Pindorama – nome como os índios designavam o Brasil, antes do “achamento” –, havendo toda uma teogonia muito elaborada acerca da religião indígena.

José de Anchieta, em 1560, no litoral de São Paulo, apresenta, em carta, os primeiros vestígios escritos de tal religião, bem como personagens aterrorizantes e obscuras, casta de demônios, a que os nativos designam Curupira, que os atacam na floresta, os açoitam e até os matam (Cascudo, 1984). Também Jean de Léry (1961) conta, em sua *Viagem à Terra do Brasil*, que *Ainhã*, o diabo (Anhanga), ou Kaagerre, Kaaguára, Kaaiguára ou Kaapóra, e finalmente Caapóra, o habitante do mato, atormentava os indígenas incessantemente. Fernão Cardim revela, em *Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil* (Cardim, 1881, p. 2), que os índios

têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Teguaigba, Macachera, Anhanga, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes; não no adoram, nem a alguma outra criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte, somente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, aonde lhe oferecem algumas cousas pelo medo que têm deles, e por não morrerem.

Dos indígenas que o padre jesuíta tanto se ocupou e que viviam na praia de São Vicente, hoje restam pouquíssimos (cerca de 230 povos¹²), parte ainda a povoar a Amazônia e outras

¹² Fonte: Ministério do Esporte (s.d.), acessado no dia 03/12/2013.

regiões. Alguns daqueles foram registrados por Spix & Martius (1811, pp. 144-145) no ano de 1819:

(...) em quase todas as tribos do Brasil, correm as idéias sombrias de espectros e de demônios fantásticos (...) os índios distinguem três espécies de espíritos maus: o *jurupari*, o *curupira* e o *uaiuara* (...). Demônio de casta muito inferior é o *uaiuara* (talvez “senhor da mata”?), que geralmente costuma aparecer aos índios sob a forma de homúnculo ou de cão enorme, de compridas orelhas estalejantes. Este deixa-se mais terrivelmente ouvir à meia-noite. Talvez seja duende ou o lobisomem dos imigrantes.

Stradelli (1929, p. 434), igualmente, faz menção às narrativas de índios caçadores que foram vítimas do Curupira (de *curu*, abreviação de *curumí* e *pira*, corpo), o ser com corpo de menino que é a “mãe do mato”. Para os caçadores é um espírito do mal, porém o que o menino identificado com o Caapora – desprovido de órgãos sexuais, peludo e de cabelos vermelhos – faz é destruir os destruidores da floresta (Orico, 1937; Magalhães, 1940). Na verdade, esse guardião das matas, com os pés virados para trás a fim de confundir os que forem ao seu enalço, não é mau como o homem; este sim só faz o mal à floresta e aos animais, em sua ganância sem medida.

4.3 Herança Europeia

Há, conforme Cascudo (1984), no Boto da Amazônia, uma herança da mitologia greco-romana, do delfim que era consagrado à deusa Vênus ou Afrodite e a acompanhava pelo mar. A conformidade com as histórias do cetáceo amazônico é evidente e confirma o que dizem os pesquisadores acerca da semelhança que há entre as narrativas de distantes nações espalhadas pelo mundo (Propp, 1984).

A palavra golfinho, que, em latim, *Delphinus*, significa delfim e em grego *Delphis* provém de *golfo*, tem relação com o nome Delfos, o oráculo grego. O nome desse oráculo, por sua vez, origina-se de *Delfíneo*, alcunha que recebeu Apolo por causa de sua ligação com este cetáceo, pois o deus navegara para Delfos às costas de delfins. Designado também como “Tocha delfica”, teria saltado de um barco cretense sob a aparência de um delfim, segundo a lenda (Moreau, 2005).

Sabe-se também que o mamífero era um dos símbolos de Afrodite, assim como o cisne, o pombo, a romã e a limeira. O golfinho originar-se-ia do homem na mitologia grega, bem como em diversas mitologias como a australiana, neozelandesa ou das amazonas de acordo com Siganos (2005). Esse autor conta de um certo

romance de Nikos Athanassiadis, *Une Jeune Fille nue* (Uma moça nua), representa uma profunda reativação do animal mítico. Tão erótico e poderosamente sexual quanto no mito (onde ele se une a Amion) ele seduz, nas costas de Lesbos, uma moça nascida no mar durante um naufrágio, que virá a ter com ele e com um amante humano relações sexuais, traduzindo uma sede absoluta de absorção no Todo Poderoso, cuja metamorfose final em cetáceo não faz mais que confirmar (2005, p. 129).

Os mitos remetem ao sagrado, a algo que se liga a crenças antigas e por isso não possuem autoria definida. A partir do momento em que são apreendidos como tais e independentemente de sua origem real, eles só existem dentro de uma tradição (Lévi-Strauss, 1991). Havendo aqui o Ipupiara (do tupi, ‘senhor das águas’, deus raivoso das águas), o português cercou-o de suas lendas, e portugueses e brasileiros criaram então o mito Uaiará, o Boto.

A Iara – a sereia Ondina – atrai os homens, suas vítimas, para a morte, através do cheiro que exala, com aromas densos, de uma elegância apimentada e retomaria a cruel Lorelei do folclore alemão, branca, loura e de olhos azuis, que aqui se popularizou, no processo de aculturação e de absorção e adaptação da cultura europeia. E, conforme Brisson (2005), esta feiticeira era uma figura mítica que afogava as embarcações.

A palavra Iara remete a Uaiará, pira-iauara ou Uiara, o Boto, cujo significado é senhora d’água (do tupi *i* = água, e *ara* = senhora), confundir-se-ia com a Cobra Grande ou Boitatá, a Mãe-d’água. É bela, porém também é a munusaua¹³ e difere de Ipupiara, Igpupiara ou Hipupiara – que a língua nhengatu transformou em Iara –, portanto estaria mais identificada com a Lorelei (Casudo, 1984), a qual evocaria as Valquírias, da mitologia nórdica, sedutoras e matadoras de homens, ou ainda as guerreiras Amazonas, da antiga mitologia grega.

¹³ Munusaua: morte.

Stradelli (1929) registrou a Iára (que em *nheêngatú*¹⁴ ou língua geral quer dizer dono, senhor) como cobra grande. A mãe d'água que vive no fundo do rio e atrai os homens para a morte, certamente importação europeia, é a mesma que tentou Ulisses, na *Odisseia*, em sua jornada de volta para casa. Ele, para fugir a seu canto encantatório, teve de amarrar-se ao mastro do navio e colocar cera nos ouvidos para não ouvir seu canto mortal.

4.4 Matintaperera, Saci-pererê e Curupira

A Lenda da Matinta Pereira (Carvalho, 2006, p. 35) é a narrativa a respeito do pescador João, que não conseguia pegar nenhum peixe por causa dos assobios da Matintaperera, pois não o deixavam em paz. Esta lenda informa que o pescador caipora¹⁵ pode recorrer à Matinta, mas precisa deixar-lhe um presente a fim de agradá-la: “quando tu fores pescar João [sic] se a matinta pereira aparecer tu falas pra ela te ajudar pedindo com que dei [sic] peixe na tua linha.”.

Oswaldo Orico (1937) conta que Matintaperêra (*mati tapere*) é o nome de uma pequena coruja, a qual, segundo a crença, transforma-se em uma pessoa. Acredita-se, principalmente no interior, no Amazonas e Pará, que a artilosa ave ronda, à noite, as casas a pedir tabaco. Quem não a atende, fica encaiporado (sem sorte) para sempre e sofre todo o tipo de maldades, podendo também virar Mati.

As aves têm ligação com a alma e a morte desde a Antiguidade, pois seu voo alto e longínquo – acreditavam os povos do Egito e da Babilônia – levava-os até o reino dos mortos. Cristãos também creem nos anjos como condutores de almas aos céus, bem como os indígenas norte-americanos, com suas crenças em pássaros agoureiros que seriam a morada dessas almas do outro mundo (Corso & Corso, 2006).

Entre os antigos egípcios, a íbis sagrada simbolizava “o princípio imortal (**Akh**), de natureza celeste, brilhante e poderosa ao mesmo tempo, (...) comum aos homens e aos deuses” [grifo dos autores] (Chevallier & Gheerbrant, 1988, p. 31). Era representada por uma ave com

¹⁴Nheêngatú: “é o dialeto da língua que, ao tempo da Descoberta, se encontrou falada do Amazonas ao Pará pela maioria das tribos litorâneas, com que os invasores se achavam em contato”, no dizer de Stradelli (1929, p. 63).

¹⁵ Caipora: azarado.

cabeça humana que vagava pelos locais onde o defunto esteve em vida, como um fantasma itinerante, e correspondia ao espírito de cada pessoa. Outrossim, os índios da América do Sul creem que o sono, assim como a catalepsia, ocorre nos transe hipnóticos e também no momento em que o espírito deixa o corpo.

Assim, percebemos uma semelhança da íbis egípcia com a Matintaperera amazônica, pois o ribeirinho, ao embrenhar-se pela floresta, ouve o canto triste do fantasma que está transformado em ave. Seu canto lúgubre tem notas ora graves ora agudas que o confundem, fazendo-o perder-se na floresta, porque não consegue identificar onde se encontra o pássaro misterioso (J. C. de Oliveira, 2007).

Os índios Mundurucus acreditavam na Matintaperera como a encarnação de seus antepassados, isto é, como alguém que transportava a alma dos mortos. A Matinta, segundo Cascudo (1976), é o corpo que se refugia no espírito de alguém ainda vivo: uma mulher sofre encantamento, transforma-se em Matinta e voa durante toda a noite. Pela madrugada, volta à forma de mulher novamente, para pedir tabaco.

A Matinta também é a Rasga-Mortalha, pássaro cujo canto funesto – como o nome denota – lembra o rasgar de uma mortalha. Acredita-se que quando essa ave canta sobre uma casa, alguém desta morre (J. L. de Vasconcellos, 1882). Ainda existem hoje pessoas que creem que o corvo possa fazer a previsão do futuro e essa crença se propagou pelo fato de que os corvos sobrevoam os campos após as batalhas ou mesmo as casas de pessoas mortas ou moribundas. Daí teria surgido a crendice que aves como corvos e gralhas sabem quando alguém deve morrer ou que possam antever o futuro, uma vez que as aves revelam uma verdade que não se pode ver pois está em nosso inconsciente (von Franz, 1985).

Pode-se dizer que a Rasga-Mortalha tem o mesmo tipo de mística premonitória na cultura da região amazônica. Stradelli vê a Matintaperera como uma pequena coruja, mas a explicação desse mito confunde-se com o do Saci, do Caapora e do Curupira:

(...) segundo a crença indígena os feiticeiros e pajés se transformam neste pássaro para se transportarem de um lugar para outro e exercer suas vinganças. Outros acreditam que o Mati é uma Maáyua¹⁶, e então o que vai à noite gritando agoureiramente é um velho ou uma velha de uma perna só, que anda aos pulos (Stradelli, 1929, p. 518).

¹⁶ Maá-ayua: coisa ruim.

O Saci-pererê, cujo nome provém de *Çaa Cy*: olho mau e de *pérérég*: saltitante (Casudo, 1976, p. 115), é citado por Barbosa Rodrigues (1890, p. 19). Para ele, o Saci também era um pássaro de uma perna só – ou que pousava sobre uma perna –, sempre acompanhado de Caapira. As pessoas citadinas muitas vezes confundiam a pronúncia do sertanejo e deturpavam o nome do Curupira. Em vez deste, chamavam o *Çacy-taperê*, ou seja, a “mãe das almas que sai nos caminhos ou nas estradas”.

Ainda para este autor, de corruptela em corruptela faz-se um mito de três mitos diferentes: Curupira, Caapora e Matintaperera (consideraríamos também o Saci), os quais eram diferentes um do outro, porque cada um deles sofria metamorfose em ave, assim como cada um exercia seu poder durante o caminho percorrido.

Curupira ou Currupira, o grande protetor das matas, é representado como um curumim que tem os pés virados para trás. Quando se escuta um barulho na floresta, acredita-se que o Curupira esteja batendo nas sapupemas para verificar se as árvores estão fortes a ponto de aguentarem as fortes tempestades da região. Quem se atreve a derrubar desnecessariamente uma árvore recebe a punição dele, perdendo-se na floresta e vagando à toa sem encontrar o caminho de casa (Magalhães, 1940).

A Caapora é confiada a caça do mato (como Anhangá, a diferença é que este rege a caça do campo) e apresenta-se como um homem grande, triste e sombrio, muito peludo e montado num imenso porco, e que de vez em quando dá gritos estridentes e assustadores. Aquele que encontrar Caapora, terá o mesmo destino que a pessoa que se deparar com Anhangá: terá febre ou poderá até ficar louca.

A Matintaperera, assim como o Saci, um ser que não se pode definir bem de tão vago e atemorizante que é, como o Caipora ou Caapora (Lobato, 2008), está sempre a pedir uma prenda – café, tabaco. José Veríssimo (2013, p. 72) confirma seu hábito tabagista e descreve o Matintaperê (masculino) como um curumim com uma perna só, “que não evacua nem urina”, acompanhado de uma velha pavorosa nas noites afora, pedindo fumo. Essa tradição de deixar ou pedir uma prenda remonta as histórias das mouras encantadas do folclore português, citadas por J. L. de Vasconcellos (1882).

O tabaco, na crença tupinambá, tem a propriedade de clarear a inteligência e o ânimo. O feiticeiro sempre utilizava nos rituais indígenas sua fumaça para que seus pacientes recebessem o espírito da força que o tabaco lhes daria (Chevallier & Gheerbrant, 1988). Mas a

Matintaperera do século XXI não pede apenas tabaco. Hoje ela é mais sinistra, haja vista o mito ser constantemente recriado e adaptado ao seu contexto de relato. Percebe-se isso, pelo fato de, junto ao tabaco, ela consumir também maconha e cocaína, como no conto *O assobio da Matintaperera* (Michel, 2012), o qual faz alusão ao cotidiano das violentas periferias da capital paraense, Belém.

Fares (2008) distingue três tipos de matinta a habitar o imaginário amazônico: as invisíveis, seres voadores, terrestres ou mesmo indefiníveis; as matintas pássaros, que seriam as corujas; e as matintas propriamente terrestres, com aparências diversificadas, incluindo as bruxas medievais imaginadas nas fantasias infantis e de adultos.

A propósito, a psicanalista von Franz (1985, p. 183) refere-se à bruxa como um arquétipo da Grande Mãe ou Deusa-Mãe do antigo Egito, Ísis, chamada de “grande mágica” ou “grande bruxa”. Tanto pode ser uma deusa malvada e destrutiva feiticeira que se vinga dos seus quando afrontada e negligenciada, quanto a boa e generosa mãe dos deuses que tudo faz aos filhos e ainda os redime.

Aqui, mais uma vez, vemos uma relação egípcia com a mitologia indígena, pois há em ambos os seres mitológicos (Ísis e Matinta) a figura da bruxa aterrorizante, que, tal como Ísis, a mãe do mato (identificada com a Matinta) pode também ajudar a vida dos habitantes da floresta. Essas ramificações existentes numa mesma figura, como a da Matinta, ratificam o caráter inventivo de uma cultura que é originariamente oralizada e muito desse aspecto permanece profundamente arraigado a ela.

A pessoa que passar pela floresta e não pedir licença à mãe do mato, pode sofrer o “fincamento de olho” (Maués, 2006, p. 13), o que é amplamente conhecido como mau olhado ou mau olhado de bicho, cujos sintomas são dores de cabeça contínuas, náuseas, vômitos e, às vezes, anemia. Mesmo não sendo grave, a moléstia só pode ser curada com a intervenção de um pajé ou curador.

Corso & Corso (2006) veem a crença no mau olhado como de uma época já obsoleta (da tradição oral), na qual se acreditava no poder mágico das palavras, porém ainda afirmam nossa crença inconsciente de que alguém que nos queira fazer mal possa realmente prejudicar-nos, algo ainda presente na psique dos homens contemporâneos. E von-Franz complementa: poderá nos causar prejuízo se tivermos um espaço aberto, acessível ao outro, que poderia ser prejudicado ou lesado. Trata-se de um pensamento antigo, porém ainda reinante.

Diferentemente desses autores, para nós ainda estamos num tempo em que se crê na magia das palavras. Uma das conclusões de Pavoni (1989), em sua pesquisa, foi descobrir que a maioria das crianças acredita nas personagens folclóricas, julgando-as reais. Para essa pesquisadora, a criança e o jovem gostam da história porque se identificam com ela e porque ela descreve simbolicamente a história interna de cada pessoa.

A Curupira (ou Mãe do mato) e a Anhangá são seres encantados preocupados com a saúde das florestas e, se detectarem que o caçador mata animais em demasia ou de uma só espécie pondo-a em perigo de extinção (von Franz, 1985), vingam-se do malfeitor, lançando-lhe uma flecha invisível – ou o já citado mau olhar de bicho – que encanta a vítima desrespeitosa, podendo levá-la até a morte.

4.5 Boto, Ipupiara e Iara

É longa a trajetória da narrativa do Boto nesse espaço grandioso que é a Amazônia, repleta de credências fantásticas e primitivas. A personagem é um ser ambíguo e exerce fascínio sobre suas vítimas, desencadeando nelas fortes desejos que as debilitam, como acontece com a personagem Maria, na *Lenda do Boto* (Carvalho, 2006, p. 43), que “foi ficando pálida, triste e inchada”.

O homem que se transforma em animal, atrai e ataca suas vítimas desempenhando uma força irresistível sobre elas. A ideia de que possa haver em nós forças incontroláveis é aterradora tanto à criança quanto ao adulto (Bettelheim, 1980) e essas forças são expressas em meio às crenças primitivas e animistas através de mitos e lendas, palco de nossos estudos. O Boto acaba sendo um exemplo claro de tais crenças.

Ele é costumeiramente representado como um rapaz bonito e, em alguns contos tradicionais, a beleza está ligada à maldade. Há inúmeras histórias em que o diabo é também descrito como um homem belo e sedutor. Na Idade Média, a beleza da mulher era associada à figura do diabo, ideia segundo Corso & Corso (2006) que muito colaborou para o longo preconceito contra as mulheres.

Na narrativa do Boto colhida por Carvalho (2006, p. 43), a debilidade da personagem Maria chegou ao ponto de preocupar seu pai, que resolveu dar cabo daquele estranho rapaz. Pegou a arma e foi ao encaço do jovem, acabando por atirar em suas costas e “de manhã apareceu morto um boto, aí que o pai da moça descobriu que o namorado de sua filha era um boto”.

O tema da metamorfose é sempre recorrente na tradição desde a antiguidade. Aconteceu com Licáon, que se metamorfoseou em lobo, e Cadmo, após pronunciar as palavras: “Se a vida de uma serpente é tão preciosa para os deuses, eu preferiria ser uma delas”, transformando-se então em um réptil ofídio, de acordo com os versos de Ovídio em seu clássico *Metamorfoses* (Bulfinch, 2006, p. 129).

As metamorfoses, na visão de Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 608), são manifestações “do desejo, da censura, do ideal, da sanção, saídas das profundezas do inconsciente e tomando a forma na imaginação criadora”. Nas histórias estudadas, a transfiguração do Boto em homem opera-se com o claro objetivo de procriar e perpetuar a espécie, daí a escolha por mulheres jovens e belas. Os pesquisadores citados acima afirmam que os híbridos, entidades fabulosas, metade homem, metade animal, algumas vezes podem simbolizar a terrível rivalidade ou oposição a dividir internamente o ser humano entre as tentações do mal e as obras do bem.

Este cetáceo, a propósito, sempre em suas descrições aparece com um chapéu, que, segundo Orico (1937), indicava *status* a quem o usava na época áurea da borracha, uma vez que a moda, então, era o uso de chapéu chile, terno de palha de seda e sapatos brancos, uma coincidência com a aparência do herói de nossas histórias.

O Boto (*Sotalia brasiliensis*), golfinho ou delfim, tem seu simbolismo atrelado ao da água – doce ou salgada – e das transformações. Está sempre de branco, cor que, por estar situada nas extremidades da escala cromática, pode significar tanto a ausência quanto a somatória das cores, características definidas por Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 141), que assim as completam:

Assim, [o branco] coloca-se às vezes no início e, outras vezes, no término da vida diurna e do mundo manifesto, o que lhe confere um valor ideal (...). Mas o término da vida – o momento da morte – é também um momento transitório, situado no ponto de junção do visível e do invisível e, portanto, é um outro início. O branco – *candidus* – é a cor do candidato, isto é, daquele que vai mudar de condição.

O Boto, chamado pelo índio de *uiara*, preenche grande espaço na fantasia imaginosa indígena e também dos ribeirinhos da Amazônia. Nossas cidades interioranas estão cheias de narrativas maravilhosas sobre ele (Veríssimo, 2013), o qual aparece – e desaparece – ao final do dia ou num ponto limite, limiar, que não se sabe bem onde é nem para onde ele vai. Conta-se que este conquistador fluvial aproveita-se do descuido das cunhantãs¹⁷, quando estas vão se banhar no rio ou, ainda, quando ele naufraga canoas em que elas viajam, para seduzi-las. A ele é atribuído o primeiro filho dessas moças incautas.

Lendas do Boto foram contadas em inúmeras versões, modificadas por meio do contato das ‘entradas e bandeiras’¹⁸, correram e ainda correm por toda a Amazônia, especialmente no Pará, registradas no século XIX, embora Uaiará, o Boto, seja citado desde o Quinhentismo pelos cronistas da época colonial.

Spix & Martius (1981) na *Viagem pelo Brasil – 1817 a 1820* também registram o medo que os índios sentiam do monstro d’água ou homem marinho, a quem temiam encontrar bem como matar, pois supunham ser certa sua ruína e a da tribo. A esse suposto ser monstruoso denominavam *paraná-maia*, mãe-do-rio (pois, para eles, a figura de Deus não era masculina), Yara, a cobra grande, que o indígena em sua imaginação leva para o reino da fabulação, sempre com o expediente da metamorfose.

A confusão do mito da Iara e da Cobra Grande com o do Boto é grande e parece não ter fim. Orico (1937), ao estudar o folclore amazônico, declara que a Uiara (Iara) dos índios é dos nossos mitos aquáticos o mais divulgado e trata-se da mesma Lorelei que desencaminhava os pescadores para que se despedaçassem nos penhascos.

Os viajantes são unânimes em salientar os costumes do golfinho amazônico. Assim, foi fácil chamá-lo de Mãe-d’água numa confusão incrível. Assim o fixou Stradelli (1929, p. 717) – Yiara ou Oiara:

O boto vermelho, a que se atribui a facilidade de virar-se em homem para seduzir as moças novas, que gosta de cachaça e de bailes como qualquer Tapuio e neles aparece para levantar desordens. Embora o nome e certa semelhança, não se trata da mãe-d’água, porque esta é a cobra-grande, e o boto vermelho apesar de tudo, se emprenha as moças que se lhe entregam, não as leva a afogar-se, nem ao menos, pelo comum, carrega com elas. O boto vermelho, o

¹⁷ Cunhantãs: termo tupi, significando índias ainda jovens.

¹⁸ Entradas e bandeiras: expedições patrocinadas pelos portugueses para exploração, pelo interior do Brasil, de recursos minerais.

oiara, dos três delfinos amazônicos, é aquele que remonta mais longe por estes rios adentro, e o tenho encontrado no alto Uaupés, acima de Ipanoré.

Raymundo Maués afirma ser a Oiara (variante de Uiara e Iara), uma das duas entidades encantadas que são chamadas de “bichos do fundo” das crenças populares da Amazônia. Existem os encantados do fundo e os da mata, mas este autor não explica sobre os encantados da mata. Os bichos do fundo são botos e oiaras que habitam praias e mangais e aparecem para as pessoas comuns sob forma humana para vitimá-las com um encanto (e levá-las para sua morada “no fundo”) ou também podem surgir, porém invisíveis, quando incorporados por pajés – os caruanas, entes benéficos – para curar os enfeitiçados (Maués, 2006; Orico, 1937). De modo geral, tais criaturas sempre guardam consigo a noção do mal, da maldade que só faz intensificar o caráter do medo que inspiram.

4.6 Maria Vivó, a cobra encantada de Colares

Dentre os muitos monstros aquáticos que o índio brasileiro tem a temer, um dos mais variados constituem o do ciclo da Cobra Grande. O mito da Iara, aqui chegando, fundiu-se com o ciclo da Cobra-Grande. A Cobra Grande, Cobra-Norato ou Honorato é tradição do Pará. Das variadíssimas versões há uma, que Pereira (2001, p. 82) registra, na qual uma cabocla chamada Zelina

deu à luz a um casal de gêmeos: Honorato e Maria Caninana, duas cobras. Jogou-as no rio onde se criaram, mas Maria Caninana vivia fazendo malvadezas até que foi morta pelo irmão, que tinha bom coração. Sempre que assumia sua forma humana ia ele visitar sua mãe, a quem implorava que o fosse desencantar. Para que o encanto fosse quebrado, deveria chegar onde estava o corpo adormecido da serpente, por [*sic*] um pouco de leite na sua boca e ferir-lhe a cabeça, de forma que sangrasse. A mulher por medo nunca chegou perto do réptil, até que um soldado da guarnição da ilha de Cameté livrou o jovem da maldição.

O narrador, José de Carvalho¹⁹, assevera esse caso como verdadeiro e acrescenta: “Encontrei

¹⁹ Carvalho, João. *O matuto cearense e caboclo do Pará*. Belém: Oficinas Gráficas do Jornal de Belém, 1930, p. 21.

um caboclo que me afirmou convencidamente que Honorato... até tinha assentado praça no corpo policial do Pará. Talvez por amizade e gratidão ao soldado de Cametá”. No relato, Carvalho insiste em que a história é verídica, haja vista Honorato ser um policial de Cametá.

Entre as narrativas colhidas por Carvalho (2006) em Colares a respeito da Maria Vivó, há uma em que o narrador inicia afirmando ser “fato verídico” (2006, p. 20), o que é frequente em tais abordagens. Para Greimas e Courtés (2008, p. 531), acerca da veridicção do discurso: “A criação das ilusões referenciais, percebe-se, serve sempre para produzir efeitos de sentido ‘verdade’ ”, caso contrário, a contação perderá uma de suas principais finalidades.

Sob a mesma ótica, Calvet (2011, p. 52), em *Tradição Oral & Tradição Escrita*, afirma que:

Todos os contadores insistem no fato de que transmitem o que, por sua vez, lhes foi transmitido, que eles não inventam nada etc., e vimos (...) que, por sua vez, apesar das variantes dos textos, incluídas até mesmo por um mesmo contador, a convergência das diversas versões nos leva a concordar com essa afirmação de fidelidade à fonte. Se os textos recolhidos nunca são exatamente idênticos, eles apresentam pelo menos fortes convergências.

Como podemos observar, os teóricos compartilham da ideia de que os narradores são unânimes quanto ao clima de verossimilhança que deve necessariamente envolver o ato de contar histórias. Naquele exato momento, sucede-se, entre narrador e ouvinte, uma espécie de acordo implícito, envolvendo suspense, gestos, performance e tom de voz, tudo para convencer um ao outro de que se trata de fato real.

De acordo com a história da Maria Vivó, o tronco de árvore com que o pescador, Seu Leal, se deparou quando tentava chegar à frente de seus colegas para conseguir mais peixes na camboa²⁰, transformou-se numa grande cobra que lhe devorou o braço: “Quando foi passando pela ponta, foi surpreendido com uma abocanhada que [lhe] arrancou seu braço direito, pois aquilo na verdade não era uma tora de árvore e sim uma enorme cobra.” (Carvalho, 2006, p. 20).

Como uma espécie de punição, a serpente provém da natureza para decepar o braço do pescador. A punição, parte de qualquer esquema narrativo, aparece na obra como um castigo para o mau ato de Seu Leal, o qual quis levar vantagem sobre seus companheiros, incorreu na *hybris*, desafiou uma lei natural e foi punido.

²⁰ Camboa: lago artificial e pequeno à beira-mar para nele entrar o peixe na preamar.

Dias após o fato acontecido, o povo conta que essa mesma cobra sempre retornava ao local do incidente, atrás de Seu Leal; passando sinistramente de uma praia a outra, à procura de seus outros membros, fato que guarda semelhança com o da narrativa de Peter Pan, de J. M. Barrie. Na história do menino que não queria crescer, um jacaré engoliu a mão do Capitão Gancho e, de vez em quando, voltava atrás do resto de seu corpo.

Lembremos que a árvore é uma figura ‘axial’ e “naturalmente o caminho ascensional ao longo do qual transitam aqueles que passam do visível ao invisível” (Chevallier & Gheerbrant, 1988, p. 85). Nesse caso, o invisível seria a transformação da árvore em cobra. Ademais, homem e serpente têm algo em comum e são, ao mesmo tempo, rivais e complementares.

De acordo com Junh, citado por Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 814), “a serpente é *um vertebrado que encarna a psique inferior, o psiquismo obscuro, o que é raro, incompreensível, misterioso*” [destaque em itálico dos autores]. A ideia implícita de maldade que há no réptil ofídico está relacionada com o ser que tentou Eva e a expulsou, junto a Adão, do paraíso, a Leviatã, serpente marinha citada na Bíblia e, ao mesmo tempo, o caráter misterioso que envolve um animal tão perigoso e temido por todos.

Podemos inferir que o caráter do pescador atraiu a cobra, devido à essência de sua ação oportunista, o que explica o uso dessa lenda em prováveis contextos pedagógicos que apregoam a justiça divina ou a *Nêmesis* (vingança divina) grega, tendo o imenso efeito de veracidade gerado pela cultura desses povos.

Numa outra lenda indígena, “Como a noite apareceu”, a poderosíssima Cobra Grande casa a filha com um moço, mas esta não quer dormir com ele e só o fará se for noite. Para que ela possa dormir com o marido, pede que a Cobra Grande lhe envie a Noite dentro de um caroço de tucumã (Magalhães, 1940; Romero, 1954; Oliveira, 2007).

Couto de Magalhães vê relação desta lenda com o *Gênesis* e a eterna indagação humana para a questão: de onde viemos? Ela inicia narrando que no princípio dos tempos a noite não existia, não havia divisão entre dia e noite; entre homens e bichos, todos falavam, todos os seres eram iguais, vivendo na paz e felicidade. Mas acontece uma desobediência: os responsáveis por trazer a noite presa num caroço de tucumã não conseguem resistir à tentação de olhar o que estava escondido dentro da semente de tucumã.

O mito da Cobra é extenso, complexo e está amalgamado com outras lendas em terras amazônicas a exemplo da Boiúna, que quer dizer cobra preta: *mboi* – cobra; e *una* – preta,

confundindo-se com boiaçu, o qual possui o mesmo *mboi* – cobra; e *açu* – grande (J. C. de Oliveira, 2007). Na versão feminina (Carvalho, 2006), a serpente enreda, envolve, enlaça a presa e encanta uma menina para sempre. Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 815) afirmam ser a serpente uma hierofania²¹, palavra cujos radicais derivam do grego *hieros* significando sagrado e *fania* denotando manifesto, isto é, ela representa a manifestação do sagrado:

De um lado e de outro “sentimos” que ela [a cobra] continua nesse material que nada mais é do que primordial indiferenciado, reservatório de todas as latências, subjacente à terra manifestada. A serpente visível é uma hierofania do sagrado **natural**, não espiritual, mas material. (...) Rápida como o relâmpago, a serpente visível sempre surge de uma **abertura escura**, fenda ou rachadura, para cuspir morte ou vida antes de retornar ao invisível. [Grifos dos autores.]

A palavra *mboiassú* provém da língua geral ou nhengatu (do tupi, língua boa). Nossos rios estão repletos de lendas dessa serpente, com variadas versões do mito aquático e é uma das mais interessantes manifestações da credence popular que habita o imaginário do caboclo apavorado, o qual tem por esse ser místico, escondido no fundo do rio, um “respeito quase sagrado” (Orico, 1937, p. 170).

Os encantados pelo Boto, Maria Vivó e pela Matintaperera estão quase sempre solitários. Ainda em relação à versão feminina da Maria Vivó, temos a personagem Maria, uma estranha menina que, por afeiçoar-se a uma cobrinha, alimenta-a todos os dias à base de goma de tapioca, um produto regional originário da mandioca.

Quando alguém mexe na tapioca de sua cobra de estimação, Maria fica furiosa, pega a cobrinha e vai para o rio a chorar, desaparecendo: “Maria finalmente foi encontrada dias depois já na sua forma humana, ficando sempre um ser encantado” (Carvalho, 2006, p. 31).

O comportamento de Maria envolve o maior mistério desse conto, pois, o que teria acontecido com a estranha menina que preferia a companhia de um animal perigoso – do qual normalmente fugimos apavorados – a se acompanhar de seus familiares? Terá sido flechada pelo “bicho do fundo”?

²¹ Mircea Eliade esclarece que a hierofania é “a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.” (Eliade, 1992, p. 13).

Barbosa Rodrigues (1890), em seu livro *Poranduba Amazonense* nos conta um curioso mito ouvido dos próprios índios, acerca do amadurecimento pessoal e também da origem da constelação do dragão. Numa época antiga e nebulosa, uma moça parira um dragão – a Cobra Grande – que era filho de um demônio.

O dragão é tão afeiçoado à mãe, que não quer largá-la em nenhum instante, dando muito trabalho à sua avó para separá-los. A fim de se livrar do apego exagerado, a mãe mandou-o subir numa árvore para em seguida fugir dele. O dragão, muito triste, chorava, reclamando à avó a presença da mãe, mas aquela dizia que não sabia onde ela estava. Sem outra saída, a cobra grande voou ao céu. A lenda termina dizendo que as pessoas não perdem a pele, tal fenômeno acontecendo apenas com as cobras, lagartos e árvores – que para crescerem precisam sofrer, perdendo a pele. E hoje a cobra grande aparece no céu, como a constelação do dragão.

4.7 O Pajé, Xamã ou Feiticeiro

Falar nas figuras atemorizantes é fazer referência a uma poderosa magia que subjuga ribeirinhos e ribeirinhas e os transporta a um estado de languidez e indiferença que os deixa “atuados”, o mesmo acontecendo com as personagens encantadas pela Cobra Grande – e, no caso da narrativa estudada *A Lenda da Maria Vivó*, uma cobra pequena –, pela Matintaperera e pelo Boto.

Grande número de narrativas apresenta a figura do feiticeiro, pajé ou xamã, o qual, empreendendo seus poderes, intervém no encanto operado por outrem, a fim de curar ou retirar a magia que se apossou do corpo e da alma das vítimas de seres encantados.

A psicanalista von Franz (1985, p. 35) afirma que as pessoas simples “sofrem mais as correntes subterrâneas do desenvolvimento arquetípico do que as instruídas”. Segundo ela, a viagem distante tanto física quanto espiritual que se faz a reinos encantados nas narrativas produzidas por essas pessoas conduz a uma jornada profunda e intensa ao inconsciente.

No mito tudo pode ocorrer, escreveu Lévi-Strauss (1973, pp.194,195), e suas palavras são esclarecedoras no que tange aos trabalhos do pajé ou xamã e à sua magia:

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica a crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

Em seus estudos, o antropólogo aponta casos, inclusive atestados em várias regiões do mundo, de doenças, quebrantos e até de morte de indígenas por enfeitiçamento. Cita ele os trabalhos do fisiologista W. B. Cannon acerca dos sintomas que o enfermo apresenta e que afetam sobremaneira seu Sistema Nervoso Simpático (SNS)²².

Baseados em uma longa pesquisa, Benson e Stark (1996), no artigo “Reason to believe”, afirmam ser gigantesco o poder da crença, principalmente se for religiosa. Segundo eles, se acreditarmos que determinado tratamento será eficaz, seremos curados. Os estudiosos observam que as crenças positivas podem gerar bem-estar, enquanto que as crenças e influências negativas induzem a doenças, isto é, quando alimentadas com imagens de incapacidade e desespero, a mente aceita esses limites como verdadeiros e o corpo responde com deficiência.

O encantamento que acomete índios e seus descendentes é resultado dessas crenças que sofreram aculturação e hoje fazem parte de uma fusão de religiões (sincretismo religioso) profundamente arraigadas na cultura brasileira e que até hoje sofrem discriminação por parte da sociedade. Para isso contou o trabalho de catequese imposta aos indígenas desde o Quinhentismo, pois os jesuítas transformaram a religião silvícola em uma credence informe, sem rito, ao bel prazer dos padres, como se os índios, ao invés de deuses tivessem apenas demônios.

A religião, durante séculos, passou por três estágios, segundo Hyde & McGuinness (2012), até chegar ao que é hoje. No período primitivo, o pajé era a figura principal das cerimônias

²² O SNS é responsável pelo controle involuntário de vários órgãos. Seu mecanismo de atuação é rápido, através de células especializadas no processo de condução nervosa, ocasionando mudanças em diferentes partes do corpo simultaneamente, tais como, acelerar batimentos cardíacos; restringir vasos sanguíneos; aumentar os movimentos peristálticos do intestino; causar dilatação da pupila e a sudorese; aumentar a pressão sanguínea, entre outros sintomas (O. P. Nunes, 2006).

religiosas, transformando-se num segundo estágio em profeta, sacerdote ou médico nas civilizações antigas; e, finalmente, na era cristã, o pajé é o que chamamos de místico, teólogo ou filósofo, aquele mesmo xamã do estágio arcaico.

O pajé – na língua geral payé, “o médico, o padre, o oráculo, o depositário dos segredos do sobrenatural” – é quem perscruta os segredos e mistérios do corpo e cura suas moléstias. Nada lhe escapa aos olhos experientes e sensitivos. As palavras de Orico (1937, p. 185) sobre o pajé são esclarecedoras:

Onde ele cisma, o mal aparece. Cria evidência. É prodigioso e terrível na persuasão. Tão grande como o seu poder inventivo, só o poder curativo. A seu serviço estão todos os elementos da flora, da avifauna, a natureza toda combinando-se em pussangas, mezinhas, garrafadas, banhos, amuletos. Inspirado e atuado por entidades estranhas, que lhe emprestam uma autoridade incontestável, irrecorrível, absoluta, o pajé é uma necessidade imperiosa nos núcleos primitivos, o manipulador de uma tradição que sobrevive nos “passes”, nas “rezas” e em tudo o que a credence popular herdou dos nossos antepassados indígenas.

Detentor das “forças sombrias do inconsciente”, o feiticeiro sabe como usá-las, exercendo poderes sobre os doentes ou encantados (Chevallier & Gheerbrant, 1988, p. 420), cuidando, influenciando, curando com suas ervas utilizadas contra todos os males do corpo e do espírito.

A psicanalista von Franz (1985) indaga sobre como alguém pode sofrer as consequências e males da magia negra para, em seguida, explicar o que ocorre entre os primitivos, e sugerir que essa pessoa teria em si uma predisposição, dando espaço a que outrem, com más intenções, possa prejudicá-lo.

A seguidora de Jung informa-nos que as esquizofrenias, de modo geral, estão manifestas nos espíritos do mal, pensamento esse que levou à teoria de que os espíritos demoníacos são criações da imaginação de pessoas psicóticas, ou seja, pajés ou xamãs, que, possuídas, aproveitam-se desses “poderes” para amedrontar toda a tribo (von Franz, 1985).

Nas pesquisas de Layng (2010)²³, *Faith in the power of witchcraft* (Fé no poder da bruxaria), há evidências sobre a existência desses xamãs, uma vez que muitas pessoas atribuem os males sofridos a ações de magia e bruxaria, e por isso recorrem aos trabalhos deles para afastarem a

²³ Realizadas nas ilhas do Caribe.

feitiçaria, já que sempre há remédios mágicos para tentar neutralizar os danos causados pela bruxa.

Ao estudar a pajelança na ilha de Colares, Villacorta (2008) considera tais crenças religiosas uma bricolagem, por apresentarem um sincretismo religioso, isto é, misto do espiritismo kardecista²⁴, da umbanda²⁵, da pajelança (xamanismo), do esoterismo e da nova era. Ela entrevistou duas pajés: uma delas, moradora da ilha há vinte anos, expôs um discurso ecológico, de preservação da natureza e da preocupação com a cura dos ilhéus, constituindo-se em uma nova tendência de tratamento “médico”, a pajelança ecológica.

4.8 A teogonia indígena

Estudiosos de nosso folclore afirmam que a genealogia dos deuses indígenas é formada por um intrincado sistema hierárquico de divindades e constitui-se, primeiramente, de três deuses superiores – Guaraci ou Coaraci (o Sol), criador do reino animal; Jaci (a Lua), geradora dos vegetais; e Rudá (deus do amor), o qual favorece a reprodução. Deles surgiriam todos os demais seres. Há também entes sobrenaturais, espécies de subdeuses ameríndios submetidos a Guaraci. Ei-los: Guirapuru, regente dos pássaros; Anhangá, que dirige a caça do campo; Caapora, supervisor da caça do mato; e Uaiuará (Pira-iauara, o Boto), dominador do reino dos peixes. Jaci, por sua vez, possui um séquito formado por Saci-Cererê – o Saci-Pererê, o qual Cascudo e Magalhães não puderam apurar qual seria sua missão –; Mboitatá, protetor dos campos contra incêndios; e Curupira, protetor das florestas (Magalhães 1940; Cascudo, 1984).

De acordo com Fares (1996), as lendas do Boto só teriam surgido no século XIX. A pesquisadora reclama a demora do ‘herói aquático’ em aparecer nas páginas do folclore, o que levaria a crer que o mito não teve gênese entre os indígenas, mas teria vindo para o Brasil com os colonos portugueses. Porém, conforme mencionado anteriormente, os registros dos cronistas do século XVI apontam para a presença do mito de Uaiuará, o Boto. Lendas indígenas mais antigas citam sempre o homem marinho, identificado com o nosso cetáceo. Na

²⁴ Espiritismo kardecista ou kardecismo: doutrina religiosa criada por Allan Kardec (1804 – 1869), que utiliza rituais nos quais espíritos (de pessoas mortas) são invocados.

²⁵ Umbanda: religião sincrética afro-brasileira em cujos rituais são evocadas tanto divindades quanto pretos velhos (espíritos de pessoas africanas já falecidas).

realidade, o que ocorre é que as lendas sobre o delfim sedutor, como concebidas hoje, seriam fruto da miscigenação e transformação ocorrida desde os primórdios da nação brasileira.

Couto de Magalhães (1940, p. 169), ao estudar a teogonia indígena, afirma que ao semideus Uauyará é confiada a sorte dos peixes, o qual se transforma no Boto:

O Uauyará é o grande amador das nossas índias; muitas delas atribuem seu primeiro filho a alguma esperteza desse deus, que ora as surpreendeu no banho, ora se transformou na figura de um mortal para seduzi-las; ora se arrebatou para debaixo d'água, onde a infeliz foi forçada a entregar-se-lhe. Nas noites de luar, no Amazonas, conta o povo do Pará que muitas vezes os lagos se iluminam e que se ouvem as cantigas das festas e o bate-pé das danças com que o Uauyará se diverte.

É fácil imaginar que houvesse índios ou portugueses a espionar as mulheres na hora do banho, mas identificá-los com seres (homens ou animais) que vêm do fundo das águas transformados em encantados para um papel tão trivial e desonesto é uma tarefa cômoda e cômica, uma desculpa que justifica bem certas atitudes consideradas incorretas.

4.9 A metamorfose e o estranho

A metamorfose de homem em golfinho remonta à mitologia grega como a mitologia australiana, neozelandesa ou das amazonas, e traz até hoje o ciclo do Boto, vastíssimo repertório da imaginação que não se esgota, uma vez que o homem de ontem e de hoje, primitivo ou civilizado, tem sempre necessidade de criar fantasias e, com elas, por meio da linguagem, representar, expressar sua verdade simbólica, isto é, seu próprio ser.

A deusa marinha Vênus, que nasceu das vagas, é muitas vezes representada próxima ao golfinho ou delfim amoroso. O animal consagrado à deusa do amor – cujo formato de seu corpo lembra o órgão sexual masculino – sempre foi considerado um fetiche ictiofálico e, portanto, era dedicado à deusa protetora dos amantes:

A conformação de sua cabeça lembrou aos gregos a glândula humana. Seu nado embicado, corcoveando, subindo e descendo à flor d'água, dava a imagem dos movimentos sexuais, máxime atentando-se para a posição e forma de sua cabeçorra assimétrica e hispida, furando a onda que se espadana ao contato do seu focinho obscuro (Cascudo, 1976, p. 137).

O Boto assim como a Matinta e a Cobra Grande são entes estranhos e ambíguos por serem, ao mesmo tempo, híbridos, a tal ponto de sofrerem transformação de homem/mulher em animal. Freud, em artigo de 1919, “O estranho” (2006), estuda na psicanálise essa categoria que, ao mesmo tempo, atrai e aterroriza pessoas de todas as idades em todos os tempos.

Para tal, Freud utiliza uma personagem do folclore alemão, *Der Sandmann* (O homem da areia), que amedronta crianças, personagem aterrorizante contida em um conto homônimo de E.T.A. Hoffman, bem como analisa o significado da palavra *unheimlich*, que, segundo o psicanalista, apresenta dificuldade de tradução para outras línguas, pelo seu sentido, ao mesmo tempo equivalente a familiar (algo que nos é conhecido), como também seu oposto, isto é, estranho, não familiar, desconhecido, obscuro.

Para Freud, o *unheimlich* (estranho) evocaria o que amedronta, mas, também, algo ou alguém que nos seria familiar, conhecido (e não estranho) e de quem não desejaríamos nos separar. Poderia o Boto ser algum estranho e, ao mesmo tempo conhecido, um familiar que seduz uma parenta; alguém que não devesse ser revelado por se tratar de algum pecado grave ou tabu? Possuir o Boto ou deixar-se possuir por ele seria uma fantasia, um desejo recôndito e interdito de que as mulheres teriam vergonha de admitir? Transformar-se numa serpente ou na Matintaperera (ave), ligar-se-ia ao desejo de liberdade e à fuga para outras paragens, outros reinos?

Se há deleite em mirar bichos asquerosos e cenas repugnantes, como afirmou Aristóteles em sua “Poética”, é porque o estranho e abjeto nos atrai. Sentir prazer não significa necessariamente deleite, podemos sentir prazer com a dor alheia ou com a tragédia humana, isto é, dor e prazer misturam-se. Em artigo, Moraes revela que Edmund Burke confessa estar convencido “de que as ideias de dor são muito mais poderosas do que aquelas que provêm do prazer” e que podemos sim sentir prazer nos infortúnios e dores dos outros (Moraes, 2008, p. 3).

Cascudo (1976) fala-nos da metamorfose como um castigo, na antiga crença ocorrida em diversos países como Inglaterra, Irlanda, Rússia, em que certas pessoas, por punição devido a

algum pecado mortal, a exemplo do incesto (Corso & Corso, 2006) cometido na terra, teriam a sina de transformar-se em lobo, principalmente, mas podendo ser em outros animais como porcos, perus, jaguares, onças, raposas, cobras, aves para cumprir penitência.

Há ainda um registro, na África, sobre a licantropia, moléstia que atinge as faculdades mentais, em que o doente se joga transformado em lobo. Crença antiquíssima de que algumas tribos

mantêm associações secretas, com iniciações difíceis, cujos membros imitarão os costumes do lobo, do tigre, disfarçando-se com peles desses animais, assaltando os descuidados para matá-los em festins antropofágicos. Mas o que existe em maioria é a dupla personalidade. O espírito abandona o corpo e ocupa o de um lobo ou de uma hiena enquanto o homem continua deitado e visto como se não tivesse abandonado sua cabana. A maior parte dos casos na Ásia é idêntico. Ferindo-se o animal encantado, o homem adormecido desperta e morre ou apresenta as mesmas feridas do seu duplo (Casudo, 1976, p. 151).

O folclorista conta que Gustavo Barroso, na obra *O Sertão e o Mundo*, cita casos ocorridos no folclore da China que guardam muita semelhança com o de nossos mitos amazônicos, em que o “assaltado defendeu-se dando uma machadada na cabeça do lobo. No outro dia conseguiu saber que o lobo era um velho aldeão seu conhecido, que aparecera ferido na cabeça” (Casudo, 1976, p. 152), fatos que podemos perceber como idênticos em histórias como as da Matintaperera e da *Lenda do Boto* (Carvalho, 2006, p. 43).

Na mitologia antiga, há inúmeros contos de metamorfoses. Na história de Zeus e Leda, por exemplo, o deus dos deuses deseja seduzir a doce Leda. Mas ela, amando o marido Tíndaro e a fim de fugir do assédio, transforma-se em um ganso. Zeus então, habilmente, metamorfoseia-se em cisne para, enfim, conseguir seu intento. Após a união, Leda dá à luz dois ovos: do primeiro ovo, nascem dois mortais, filhos de Tíndaro: Castor e Clitemnestra (um menino e uma menina); do segundo, nascem dois imortais: o menino Pollux e a menina Helena, filhos de Zeus (Pavoni, 1989).

Na história amazônica, a Cobra Grande também engravida uma mulher, a qual gera um ovo com duas crianças: são gêmeos, um bom e o outro mau. Duas cobras. O bondoso é Honorato, Norato ou Noratinho e a malvada é Caninana, uma menina-cobra. A lenda é narrada por escritores a exemplo de Raul Bopp e Inglês de Sousa, com versões diferentes e também por contadores tradicionais anônimos.

A metamorfose faz parte de nossas vidas, levando-se em conta que estamos sempre mudando, como na adolescência, hiato a separar a fase da dependência das crianças da autonomia dos adultos, verdadeiro período de transformações radicais em que a menina transforma-se em mulher e o menino, em homem (Cloutier & Drapeau, 2012). O corpo desenvolve-se tão rapidamente que mal dá tempo a que a mente possa acompanhá-lo.

4.10 O elemento aquático

Cercados de água por todos os lados, os colarenses fazem do elemento água suas histórias, seu alimento, seu trabalho, sua cultura, sua vida, enfim. É nela e em suas marcas que encontramos o imaginário que impregna toda a região de rios, lagos, igarapés e as praias, com suas águas misturadas de rio, mar e magia.

Muitas das narrativas amazônicas apresentam o líquido natural como elemento primordial em que boia e se movimenta numa sinuosidade quase sensual a Cobra Grande ou a Maria Vivó de Colares já transformada nesse réptil (do latim *reptile*: aquele que rasteja) ofídio. Dela provém o Boto metamorfoseado em homem o qual a ela retorna, já sob a forma animal.

A água simboliza a própria vida e seus paradoxos, fonte da vida, da morte, bela e terrível, prazer e horror, criadora e destruidora, meio de purificação, o princípio e o fim. Assim como o golfinho – delfim ou boto – e a transfiguração, a água tem a mesma simbologia. Para Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 15), esse elemento representa

a **infinidade dos possíveis**, contém todo o virtual, todo o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças de absorção. Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se, de novo, num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência [Grifo dos autores].

Líquido precioso e abundante na Amazônia equatorial de clima quente e úmido, esse mergulho é quase um lugar comum nesta região de tantos e vastos rios e igarapés, moradas e reinos de seres mágicos. Segundo Corso & Corso (2006, p. 47), os mitos e a “tradição

folclórica parecem sublinhar a travessia de água como uma das metáforas para a passagem para outro nível de existência, de transformação”, ninguém sai do rio do mesmo jeito que entrou.

4.11 A floresta

A floresta é o local em que a Matintaperera embrenha-se e, quanto mais sombria, melhor, pois funciona como refúgio e esconderijo dos seres encantados. Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 439) explicam que, entre os celtas, a floresta constituía-se num “**santuário** em estado natural” e é lá onde budistas e indianos costumam fazer seus retiros. Para esses pesquisadores, a floresta simboliza o inconsciente, por “seu enraizamento profundo”, além de ser geradora de “angústia e serenidade, opressão e simpatia, como todas as **poderosas manifestações**” que a vida pode encerrar [Grifos dos autores].

Muitas das narrativas populares amazônicas ou mesmo infantis ocorrem na floresta, por ser uma marca local ou, como disseram Corso & Corso (2006), incluem o encargo de atravessá-la. Para esses psicanalistas, autores de um importante estudo sobre os contos de fada, a floresta é o lugar

por onde passa a missão de sair para o mundo para provar algum valor, como ser capaz de sobreviver aos perigos, trazer um objeto ou tesouro, tarefas mais usuais dos heróis dos contos de fadas. Seja como for, o que interessa é que se repete a situação em que o personagem passa por algum tipo de expulsão, fuga ou partida do lar, a partir da qual empreenderá a verdadeira aventura, que se desenrola do lado de fora de casa, na floresta ou através dela (2006, p. 37).

Por se tratar de uma cidade pertencente a uma região com vastas florestas e rios, Colares torna-se um lugar fértil à imaginação das pessoas que lá residem. O colarense é, muitas vezes, obrigado a atravessar a floresta para fazer suas atividades cotidianas, daí o ensejo de acontecerem aventuras num espaço que pode se manifestar, dependendo do estado de espírito do caminhante, escuro e tenebroso.

Nem sempre as narrativas de *Histórias que o povo conta* (Carvalho, 2006) apresentam enredos completos, com a estrutura do tipo: apresentação, complicação, clímax e desfecho. Talvez por se tratarem de narrativas orais, algumas delas apresentam tão somente um trecho, um fragmento da história ou contam apenas seu conflito, às vezes sem nexos ou incompleta. Em “Maria Vivó”, a ação passa-se na floresta em que a personagem Seu Leal caminhava em direção à pesca na camboa. É nesse ambiente que transcorre o trágico episódio da perda do seu braço, lugar que ele precisa atravessar para chegar a seu destino, que é a luta pelo sustento diário.

Em “A lenda da Maria Vivó”, a floresta não aparece como principal pano de fundo. Nela, a menina se encanta e desaparece no igarapé, *habitat* mais apropriado desse réptil. Em “A Lenda da Matinta Pereira”, por se tratar da história de um pescador, o conto passa-se mais no igarapé, o que acontece também n’“A lenda do Boto”, ocorrida às margens do rio. Mas há exemplos de contos ambientados sobretudo na mata, inclusive com personagens que desapareceram lá, em circunstâncias estranhas e que teriam ido para uma região misteriosa que, para os pajés, não pertence a este plano.

Marie-Louise von Franz (1985, pp. 182, 183) aborda, em seu livro, algumas personagens do folclore, conhecidas como espíritos do mal, residentes numa parte da floresta considerada perigosa aos habitantes do local. De acordo com a psicanalista, esses espíritos são designados conforme a proximidade de sua morada: se as pessoas habitavam próximas ao mar, os espíritos eram os “demônios do mar”; se próximas das florestas, eram os “espíritos da floresta”; se das montanhas, constituíam-se nos “espíritos das montanhas e geleiras”.

Porém, ainda segundo von Franz, esse pensamento, responsável pela crença em que tais espíritos personificam o mal que há na natureza, está registrado nos trabalhos de filólogos e etnólogos equivocadamente. Para ela, a origem desses poderes maléficos é muito remota e liga-se diretamente aos fenômenos e desastres naturais como desabamento de terra, inundações, nevascas, perigos típicos da natureza, das florestas e que o homem pode sofrer, tais como com animais devoradores e, no caso da Amazônia, ainda há a pororoca.

4.12 A solidão dos encantados

Acerca da solidão dos seres encantados, é ainda von Franz (1985) quem observa que as personagens solitárias ligadas ao mal são uma constante nas histórias tradicionais. Para ela, estar solitário é um perigo precipuamente em lugares como a floresta, espécie de portal aos poderes maléficos. Também que nas aldeias as pessoas separadas do grupo social eram mal vistas, pareciam estranhas e perigosas e quando algo de ruim acontecia, era comum atribuírem a causa do mal aos solitários.

Conta-nos a psicanalista que os árabes do deserto temem aproximarem-se de mulheres solitárias que moram perto do Saara, pois acreditam que elas têm um *djinn*, espécie de espírito do deserto. A solidão das árabes, física e espiritual, lhes impõe um caráter maléfico e fantasmagórico. Só quem busca a solidão são pessoas extremamente espiritualizadas, talvez porque elas atraíam as forças do além, boas ou más.

Segundo ela, concentramos muita energia internamente quando estamos sós, diferente de quando estabelecemos contato com pessoas à nossa volta e com o meio ambiente. Se passamos muito tempo sós, nosso inconsciente começa a aflorar e poderemos então ser apanhados por bons ou maus espíritos (que estão adormecidos dentro de nós), à espreita para agir em nós: ou seremos possuídos por demônios ou poderemos encontrar a realização e a paz interior. Mas tal paz interior tão sonhada só será alcançada quando vencermos os espíritos maléficos que nos testarão até os limites mais extremos.

Capítulo 5 - Figuras que causam medo

Que sensação é essa que nos acomete na presença dos perigos reais ou imaginários, não desejada, mas que, paradoxalmente, também nos atrai? Experimentada por todos durante toda a vida, arrepiamos e nos irmana irracionalmente, consciente ou inconscientemente, a primitivos e civilizados, tornando-nos fracos e vulneráveis a ponto de nos envolver em um estado de tensão e angústia que influencia até nossas crenças.

Bom seria se o medo nos acompanhasse apenas durante o contato com as personagens sinistras da ficção. Porém esse sentimento faz parte da vida real, com monstros de verdade, expostos na mídia todos os dias, ao estarmos bem acordados e depois voltam a nos assombrar, afligir quando adormecemos, em nossos sonhos, em reflexos de nossos problemas mais recônditos e esquecidos. Um medo do inexplicável que é a morte, do perigo dela e do que possa vir após a morte.

Na ficção estudada, o mal acomete Seu Leal, Maria e o caçador João, para citar três exemplos. Encontrado em ações ligadas à magia desde as civilizações antigas grega e egípcia, segundo von Franz (1985), ainda hoje ocorre em narrativas de nosso folclore e em superstições.

Esse mal que está exposto, pode se manifestar tanto nos entes da natureza como cobras grandes, botos e matintaspereras, como no espírito mau de pessoas que, supostamente, morrerem antes do tempo, foram mortas injustamente ou que se suicidaram. Não se conformando com esse estado, frustradas e profundamente infelizes, tendo ainda muita energia que não foi consumida em vida, vêm hostilizar e aterrorizar os vivos (de quem têm inveja), como verdadeiros demônios. É curioso, diz von Franz (1985), que até as pessoas que foram boas em vida, tendo mágoa dos vivos por terem tido suas vidas abreviadas, transformam-se em seres maléficos, os quais detêm o poder de fazer o mal aos outros. E uma vez o mal feito, é preciso a intervenção do pajé, só ele tem a autoridade de revertê-lo.

O artigo de Colloca, Kaptchuk, & Miller (2009) expõe a necessidade das pessoas de possuir uma figura com autoridade ou protetora (nossos pais quando éramos crianças, sempre a intervir, quando era preciso, como bálsamo a nossas angústias) para auxiliarem na cura de algum mal (doença), para promover a esperança de alívio e conforto, levando ao efeito

placebo, o que ocorre com o pajé ou curandeiro. Acreditar nele e em sua autoridade é um passo para sermos curados de nossos males.

As almas dos mortos em batalhas como a Cabanagem (revolta ocorrida no estado, na então província do Grão-Pará, no século XIX) vêm reclamar algo ou se vingar não só de seus malfeitores, mas de todos que cruzarem seu caminho. Como exemplo, temos a “Lenda da Galinha Choca”, o homem alto d’“A História do Pau Roxo”, incluindo aqueles bisbilhoteiros, como na “Procissão dos Mortos”, ou pessoas que entram em determinado campo sem pedirem permissão à mãe do mato, como na história “Campo Encantado”. Todos esses, contos do livro de Carvalho (2006).

Todas essas situações dos que foram para o mundo dos mortos mas que voltaram são referidas por von Franz (1985), ao falar do arquétipo do mal nas narrativas, a exemplo daquela narrativa em que o marido, por ciúme, matou a esposa grávida e depois cumpre penitência, carregando-a (e ao filho) nas costas, fazendo muito barulho e assustando as pessoas que passavam pela estrada preferida do penitente. Ou da “Lenda do Retetem”: do noivo que matou a noiva (inocente) também por ciúme de que ela o tivesse traído. Na lenda do “Pretinho da Gruta”, três meninos que foram mortos no tempo da Cabanagem e bem enterrados como o tesouro que eles protegeriam. “O Homem Molhado” que, tendo morrido afogado, vem assombrar os vivos com seus gemidos de dor e frio.

Essas histórias de possessão e fantasma não acontecem apenas na América do Sul (com o Curupira, o espírito da floresta, a mãe do mato que devora os caçadores), mas em todo o mundo. Nelas, não se deve infringir as leis naturais e de bom comportamento, como caçar em demasia, atirar em animais prenhes ou com filhotes, maltratar ou matá-los quando não for para alimentar-se são regras básicas que devem ser seguidas (von Franz, 1985, p. 180).

5.1 O monstro e a sedução

A respeito do conceito de monstro humano, Foucault (2001, p. 70), entre suas análises, o considera não só um violador das leis da sociedade como também da natureza, um infrator das leis, alguém “que combina o impossível com o proibido”. Ou seja, aquele que segue um caminho consideravelmente ‘não-reto’ ou anormal, “a forma natural da contranatureza”.

Ao estudar as figuras folclóricas que causam medo no Brasil, Câmara Cascudo (1976) dedica um capítulo inteiro ao Ciclo dos Monstros e afirma não existirem indícios de haver um ser humano que se transforme em animal para devorar as pessoas. Nesse capítulo são registrados alguns monstros²⁶ que trazem em comum a ferocidade própria da antropofagia, destruição, perseguição e assassinato.

A propósito, Gilberto Freyre (1943), em *Casa-Grande & Senzala*, também faz um apanhado dos tipos de monstros amedrontadores de crianças – e de mulheres. Os papões que, segundo ele, estão presentes em todas as culturas, sempre com o intuito de moralizar e ensinar os jovens. São eles: o Libith para os hebreus, as Strigaloi entre os gregos, a Caprimulgus (de noite) e o Silvanus (de dia) de Roma, na Alemanha era o Papenz, para ingleses e escoceses havia o Boo Man ou o Bogle Man. Entre os Maias havia os Balams e o Culcalkin, as *Haberfeldtreiber* na Bavária, e aqui no Brasil, entre os índios, há o Jurupari, Anhanga, Curupira e muitos outros mais. Enfim, todos eles terrivelmente hediondos, uma infinidade de seres inventados apenas com o intuito de aterrorizar as crianças para que sejam bem comportadas.

Mas a ideia de monstro, como um ser amedrontador, não está necessariamente ligada à do Boto, um jovem belo e atraente, dançarino incansável e namorado das mais bonitas moças amazônicas. O sedutor rapaz que engravida as ribeirinhas é sempre um estrangeiro, isto é, alguém vindo de fora para as festas da cidade e que causa a curiosidade de seus habitantes. Após a investida do Boto, quando o fato já foi consumado, há o desejo de vingança da família contra esse invasor-malfeitor. Cascudo (1976) vê o monstro como o inimigo, o estrangeiro, a quem as lendas alteram, desfiguram e o transformam em monstro.

O homem apresentaria, inegavelmente, um lado obscuro, abjeto, mas que dificilmente seria admitido, havendo uma necessidade de ocultá-lo. Aristóteles, em sua *Poética*, sustenta que as pessoas sentem deleite não apenas na contemplação de formas belas, como também nas repugnantes: “nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres” (Aristóteles, 1966, p. 71). A concepção aristotélica de tal prazer constitui-se pelo fato de que, ao olhar tais imagens, aprenderíamos com elas.

²⁶ A exemplo de Mapinguari, Capelobo, Pé de Garrafa, Quibundo, Labatut, Papa-figo, Gorjala e Bicho-homem.

Conforme pudemos observar, o mito citado acima trata-se de uma narração simbólica que tem “*valor fascinante* (ideal ou repulsivo) e mais ou menos totalizante *para uma comunidade humana* mais ou menos extensa” [Itálicos do autor] (Dabezies, 2005, p. 731); isto quer dizer que o mito exerce um fascínio total ou praticamente total sobre uma comunidade inteira ou para boa parte dela, o que reforça a atração das pessoas por lendas e mitos, devido a suas cenas inusitadas.

O homem, ao deleitar-se diante de imagens grotescas, sentiria igualmente prazer em inventar – e ouvir – histórias carregadas de casos amorosos com animais, aberrações, adultérios, com finais trágicos e chocantes (no caso dos contos estudados, personagens perseguindo o Boto, dando-lhe tiros ou na Matintaperera, a cobra arrancando o braço do pescador) tanto quanto gosta de ouvir piadas apimentadas, de assistir a filmes e peças de terror ou grotescas.

O monstro é representado nas diversas obras – contos, novelas, romances, cinema, teatro – através de seres repelentes e, a um só tempo, atraentes. O Mapinguari amazônico teria seu ancestral no Ciclope antropofágico, assim como o Tártaro francês, o ogre, os Olharapos de Portugal (J. L. de Vasconcellos, 1882), todos eles a ostentar um olho na testa (ou na barriga) pronto a assustar os incautos. Encarnariam, portanto, os medos humanos até os mais primitivos e irracionais.

Martinho (2009) compara-os com os heróis, uma vez que reproduzem aquilo que a sociedade inconscientemente proíbe em nome do que é considerado normal. Chama a atenção para o poder que o “monstro” possui, bem como a capacidade de satisfazerem seus anseios, daí porque as pessoas identificar-se-iam com eles. A pesquisadora evoca a origem do monstro no direito romano antigo. *Monstrum* seria o produto do parto cuja criança nascesse sem uma conformação humana, portanto, incapaz de adquirir direitos. Somente se reconhecia como humano o nascituro com forma humana, mesmo com algum defeito físico ou doença (*portentum, ostentum*).

Os portugueses, como grandes navegadores, trouxeram seus monstros – conforme citados por Simão de Vasconcellos – e lendas marítimas e os adaptaram às que havia por aqui. A Sereia²⁷ seria uma delas e teria sua origem nas mouras ou moiras encantadas, habitantes de grutas, uma parte cobra, outra mulher, de acordo com os registros de Leite de Vasconcellos (1882). Ao chegar a terras brasileiras, os lusitanos ouviram falar do Homem Marinho, um ser que,

²⁷ “A Sereia, Serêa, do latim *Siren*, do grego *seira*, cadeia, ou *surô*, leva, encadeia, arranstando pela magia do canto” (Cascudo, 1976, p. 124).

segundo Gândavo (1980, p. 24) apresentava-se “com quinze palmos de comprimento e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigodes. Os índios da terra lhe chamão em sua língua Hipupiara, que quer dizer demônio dagua”.

A partir da descrição feita pelos índios, vão-se criando mais e mais histórias mirabolantes e com detalhes que já anunciam a gênese do Boto. O padre Simão de Vasconcellos, em *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (1864, p. 111), registra:

Monstros marinhos têm saído à costa de cuja espécie, nem antes, nem depois sabemos que houvesse notícia em outra alguma parte do mundo. (...) Dos peixes homens e peixes mulheres, vi grandes lapas junto ao mar cheias de ossadas dos mortos; e vi suas caveiras, que não tinham mais diferenças de homem ou mulher, que um buraco no toutiço por onde dizem que respiram.

Embora o peixe-homem – Ipupiara, o demônio d’água – da crônica acima possua um buraco na cabeça por onde respirar, não há ainda elementos que veremos mais tarde no Boto (*Delphinus amazonicus*) sedutor das lendas amazônicas, o qual se transforma em homem. Isso só ocorrerá com o passar do tempo e com a criatividade de índios e posteriormente dos caboclos que habitaram e habitam as regiões fluviais brasileiras.

5.2 O medo

Febvre referiu-se ao grande medo na Idade Média, época em que a sensação era constante e onipresente assim como a insegurança, companheira inseparável do medo. Segundo esse autor, acreditava-se que na modernidade nos livraríamos dessa indesejável sensação angustiante; hoje, porém, sentimo-nos frustrados diante de um mundo cada vez mais inseguro e com uma lista de fobias sempre crescente (Bauman, 2008).

O medo abordado em nosso estudo não se trata especificamente do descrito por Bauman em “Medo líquido” (2008), embora o sentimento também seja tomado pelo que não temos condição de controlar, de compreender e conhecer. O medo “baumaniano” corresponde ao mal estar globalizado que todos sentimos hoje, consubstanciado em grandes ameaças e catástrofes ou em relacionamentos instáveis e gerado pela instabilidade dos dias atuais.

A palavra medo, no Dicionário de Psicopedagogia e Psicologia Educacional (Brunner & Zeltner, 1994), não aparece isolada, mas juntamente com outras expressões: medo da escola, de provas, do insucesso e do sucesso. Como um distúrbio infantil com efeitos negativos acerca do desempenho das crianças nas escolas, ele se diferencia da angústia. Esta define-se como um estado emocional atribuído a um contexto determinado e tido como fonte de medo.

Medo e angústia também são diferenciados por Jean Delumeau (2009), que explica o primeiro, relacionando-o ao temor, ao pavor e ao espanto, enquanto que a angústia ligar-se-ia a um inquieto estado de ansiedade e de melancolia. Por ser mais palpável, torna-se mais fácil de identificar o que provoca medo, diferentemente da angústia, concebida como uma espera pungente de algo ignorado, sendo quase insuportável essa sensação.

Brunner & Zeltner (1994) designam a angústia como um estado emocional seguido dos sintomas apresentados nos enfeitiçados tratados pelo pajé (como os relatados acima), sintomas esses desagradáveis no organismo e que afetam o Sistema Nervoso, como suores, palpitações, respiração acelerada, tremores, estando sempre ligado a vivências ameaçadoras. As teorias psicanalíticas admitem dois caminhos para que se desencadeie a angústia, a partir da infância: repressão e trauma no momento do nascimento.

Corso & Corso (2006) referem-se à fobia manifestada na infância como um meio que a criança tem de defender-se de ameaças, contra a sensação de medo de alguma coisa não conhecida e, por isso mesmo, terrível, como o medo do escuro, pois não enxergamos o que nos apavora. A propósito, o vocábulo fobia provém do grego *phóbos* e significa medo, mas a fobia seria um medo mórbido ou patológico, diferente do temor que todos apresentam.

Ajuriaguerra & Marcelli (1986, p. 269) interligam sentimentos como medo, ansiedade e angústia, em graus e reações diferentes, que podem ser desde reações fisiológicas a fixações de figuras como fantasmas, por exemplo. Fazendo parte do crescimento infantil (e humano), o medo alia-se a um contexto definido ou fixa-se num objeto, ambos relacionados às vivências em contexto familiar; a ansiedade manifesta-se no aguardo de algo difícil (ou ruim) que está na iminência de ocorrer, podendo gerar muita aflição; e a angústia leva a reações “neurovegetativas e viscerais”, como as citadas por Brunner & Zeltner e que são visíveis no corpo.

O medo faz parte do desenvolvimento infantil normal, pois funciona como um mecanismo de preservação, assim, a criança que não sente medo ou angústia diante de situações insólitas

“pode testemunhar um não-reconhecimento do eu e do não-eu” (1986, p. 318), o que pode gerar futuramente uma psicose.

O artigo *Medos Infantis, Cidade e Violência: Expressões em Diferentes Classes Sociais* (Vilhena, Bittencourt, Zamora, Novaes, & Bonato, 2011) afirma que o medo forma-se culturalmente, resulta de um aprendizado social e é construído e reconstruído durante toda a vida. Diferente do que era antes, o medo infantil – de fantasmas, monstros e bruxas – hodiernamente é representado por figuras mais concretas, como medo de tiroteio, de bala perdida, medo de animais peçonhentos como cobra, lacraia para as crianças das classes mais baixas; e, por outro lado, manifesta-se como o medo do sequestro, do ladrão, demonstrado pelas crianças das classes mais altas.

No conto *O boto*, narrado por José Veríssimo (2013, p. 128), em *Cenas da Vida Amazônica*, a personagem Rosinha, moça do interior do Pará, crescera ouvindo lendas do Caipora e do Matintapereira (masculino) junto com histórias de santos. Isso, de certa forma, causou na menina uma espécie de medo provindo da época em que, quando criança, os adultos ameaçavam-na com o Curupira, o Tutu²⁸, os “pretos velhos que comem meninas”. E à noite, quando ouvia o assobio do Matintapereira, só aí ela se lembrava de rezar, apenas a fim de afugentar o mal.

A obra de Veríssimo é uma edição nova (de 2013), que foi lançada inicialmente em 1886. Porém, tais fatos aqui citados podem existir nos dias atuais porque as histórias continuam sendo contadas amiúde às crianças com a intenção pura e simples de lhes causar medo, a fim de que elas sejam mais obedientes, bem comportadas ou para que se tornem mais fortes.

Muitos são os fatores que intervêm nas reações de medo e alguns deles são apontados por Ajuriaguerra & Marcelli (1986, p. 274) como o “clima familiar”: quando os pais, ou tentam forçar a criança a enfrentar seus medos (como o de cães), e com isso conseguem aterrorizar mais a criança, ou por seu próprio medo excessivo frente aos filhos, acabando por passar a eles sua insegurança.

Outro fator importante, apontado pelos psiquiatras citados acima, são as primeiras experiências vivenciadas pela criança e ligadas a sua aprendizagem:

²⁸ Tutu: Papão.

A repetição desta primeira experiência, de forma espontânea e ativa pela criança ou forçada e imposta pelas pessoas à volta, desvinculada de seu clima de ansiedade inicial ou aumentada pela sobrecarga ansiosa do meio, vai pouco a pouco ligar ou desfazer uma angústia que arma um mecanismo de medo e, posteriormente, de fobia, ou ao contrário, uma atitude adaptada e propícia à maturação. (Ajuriaguerra & Marcelli, 1986, p. 274).

As experiências iniciais da criança no tocante ao medo, se negativas ou positivas, irão influenciar sobremaneira sua vida daí para adiante, por isso devemos ficar atentos a elas e não provocar um comportamento fóbico (de um medo patológico), isto é, quando o medo torna-se tão intenso que, invadindo o Ego infantil, impede que a criança desenvolva-se plenamente. Já desde os primeiros meses de vida, o bebê lactente chora (em situação estressante ou de medo) ou mantém-se receptivo, reações que podem levá-lo a situações arriscadas, demonstrando não ter nenhuma maturidade para representar simbolicamente esses medos e angústias para saber lidar com eles (Ajuriaguerra & Marcelli, 1986, p. 275).

5.3 Medo e desejo

Greimas & Courtés (2008, p. 130) consideram o desejo contrário ao temor. Esses autores definem o desejo como algo que nos impulsiona para a frente, em busca do objeto almejado, “do mesmo modo que o temor se traduz pelo deslocamento para trás”, impelindo-nos à fuga. A finalidade do desejo é satisfazer a vontade, levando-se em conta os deveres e a ética que precisam ser respeitados, mas nem sempre os são.

Pavoni (1989) conta que certa criança apresentava grande dificuldade para dormir porque sentia muito medo. Recomendou-lhe um psicólogo a audição de contos de fadas com muitas cenas atemorizantes e o resultado foi que o menino voltou a dormir normalmente. Para esta pesquisadora, esses monstros de que a criança tinha tanto medo estavam dentro de sua cabeça.

Os contos de fada, folclóricos ou míticos podem funcionar como uma verdadeira terapia, auxiliando a criança a adquirir tranquilidade, a lidar com seus medos, e quando trabalhados na psicopedagogia, possibilitam à criança que tem dificuldade de crescer a fazer essa difícil metamorfose (Griz, 2010), que é a passagem à adolescência e desta à fase adulta, pois os contos são revelações da psique a refletir a alma humana e sua natureza.

A criança é fascinada por histórias que lhe despertem sentimentos como o medo, o susto, causando-lhe arrepios e sobressaltos. Corso & Corso (2006) veem o medo como uma semente especial da imaginação infantil e acreditam que as fontes que provocam esse sentimento não lhe são biunívocas, pois são as mesmas do mistério e do sagrado.

Para nossa mente e intelecto, nosso inconsciente pode nos parecer assustador e imperscrutável, eis a razão de temermos o que não conhecemos (Pavoni, 1989), mas o medo, um sentimento que nos faz fugir, também nos preserva dos riscos inerentes à vida e, ao mesmo tempo, impulsiona-nos à coragem e à bravura, necessários ao enfrentamento próprio dos fortes e resistentes.

Barbosa Rodrigues (1890) estudou exaustivamente a mitopeia dos índios brasileiros, e nega haver nos contos zoológicos indígenas superstição, tampouco há nada nessas narrativas que cause medo. Para ele, os nativos enfrentavam bravamente os maiores perigos, não temiam a morte nem eram intimidados pelo sobrenatural. O que os espantava era a *sombra* do corpo do homem morto ou deparar-se com ela, um medo do desconhecido. Consoante sua crença, a alma é imortal e essa *sombra*, uma vez que o homem morresse, vagava perdida pelo mundo, sem jamais desaparecer. O indígena acreditava que, ao fim da vida, a alma iria para o céu, espécie de asilo do espírito dos que morreram.

Corso & Corso (2006) afirmam que enquanto se conhece o perigo e se sabe onde está, o mundo é mais seguro, fica mais fácil se proteger. Mas quando não sabemos onde pisamos, quando a escuridão não deixa vê-lo (o perigo, a sombra, o fantasma), esse seria o pior dos medos e a raiz de muitas angústias e fobias originadas lá na longínqua infância.

A sombra, num conceito junguiano, é “aquilo que uma pessoa não deseja ser”, o que não gostamos em nós. E tudo o que não está certo no mundo é em nós que está errado, pois projetamos nos outros aquilo que habita em nós, a nossa sombra. Devemos, portanto, aprender a lutar com nossa própria sombra (Hyde & McGuinness, 2012, p. 174).

Parece-nos que a *sombra* do corpo do homem, a qual o índio teme, constitui-se numa sub-alma ou alma penada (as personagens lendárias estudadas aqui) de um sujeito que não morreu, não descansou em paz, provavelmente devido a faltas graves cometidas em vida, assassinatos, suicídios, por esse motivo vagaria perdida pagando seus pecados, errando de corpo em corpo. Em seus trabalhos, von Franz (1985) fala de uma consciência coletiva relativa ao espírito e aos problemas enfrentados na sociedade dos dias atuais, que, assim como

a sombra, não é só pessoal, mas também coletiva.

Como exemplo, podemos citar o significado do vocábulo indígena Anhangá – sombra, espírito – representado por um veado branco que tem olhos de fogo. Este ente é uma divindade que rege a caça do campo e o homem que matar e perseguir animais da floresta, prenhes ou que estiverem amamentando, arrisca-se a sofrer os tormentos que causam a visão de Anhangá: febre e até a loucura (Magalhães, 1940). Percebemos neste caso a ideia de sombra ligada à de sanção, como consequência da violação de um direito da mãe natureza.

Tendo encontrado semelhanças nos contos zoológicos indígenas com enredos do *Popol Vuh*, o Livro Sagrado da América Central, Barbosa Rodrigues (1890) também afirma que as figuras causadoras de medo vieram das histórias europeias que o indígena, assombrado, ouvia e depois contava aos seus. Os contos brasileiros pareciam a Rodrigues eles dispersos de uma vasta corrente a formar a nossa origem, a modificar-se no contínuo embate entre culturas diferentes em gerações seguidas.

As histórias estão repletas de personagens que sofrem feitiços e são transformadas em outros seres como animais. Marie Louise von Franz (1985) cita alguns episódios em *A sombra e o mal nos contos de fada*, como, por exemplo, o caso do príncipe que se transformou em um cavalo no conto “Os dois andarilhos”.

5.4 Medo e superstição

No dizer de Gilberto Freyre (1943), a educação aplicada aos filhos dos índios envolvia muitas crenças e superstições para livrá-los de influências maléficas ou procedia como forma de torná-los mais obedientes aos adultos. O ensaísta sustenta que os jesuítas empenharam-se em desprestigiar a figura do Jurupari (espécie de divindade amedrontadora), com o objetivo de torná-lo cômico e banal. No momento que isso se deu,

estava destruído entre os índios um dos seus meios mais fortes de controle social; e vitorioso, até certo ponto, o cristianismo. Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. (1943, p. 253).

Ao destituir do Jurupari o temor que ele impunha a crianças e até a adultos – e ridicularizá-lo –, os jesuítas também desautorizavam os pais e toda uma cultura temente a ele e sobrevivente há séculos. E o resultado das crenças indígenas foi o que Monteiro (2007) chama de religião cabocla, uma mistura de xamanismo, espiritismo kardecista, catolicismo (com seus santos), mais a participação do umbandismo oriundo dos africanos.

Freyre ainda lembra que as crianças brasileiras têm uma atração pelos contos zoológicos (de bichos), consequência de uma “memória social” recebida como herança indígena. Isso por sentirem-se ainda muito próximos da floresta virgem – como talvez nenhuma outra nação civilizada – eivada de monstros reais ou não, mas sempre fascinantes e perigosos, num misto de medo místico e fascínio, principalmente por causa de seu espírito propenso às superstições mais primitivas.

O autor de *Casa-Grande e Senzala* faz referência ao medo de um ser (bicho) que não tem uma forma definida, que poderia ser o tão antigo *hupupiara* ou *hipupiara* (o monstro marinho pior de todos, que comia “olhos, narizes e pontas dos dedos dos pés e mãos, e as genitálias”), o macobeba, horror das crianças, ou ainda o Jurupari. Medo de tendência animista e totêmica, que é resquício de culturas indígenas, mas está entranhado ainda em nós. Freyre (1943, p. 270) lista exemplos variadíssimos de crenças em agouros de pássaros (que podemos citar o da Matintaperera), diz que há pássaros a quem não se matam, nem se fazem mal, por receio de que alguma maldição recaia sobre os pobres mortais.

Para Radcliffe-Brown, não há apenas um totemismo, mas vários deles, compreendidos cada um de modo particular em cada tribo ou nação indígena (Zanini, 2006). Daí por que o conceito de totemismo seja tão complexo. O artigo de Tadvald (2007) cita as palavras de Lévi-Strauss, o qual argumenta acerca da definição nebulosa desse termo:

O pretense totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta. Consiste, quando muito, numa disposição contingente de elementos não específicos. É uma reunião de particularidades, empiricamente observáveis num certo número de casos, sem que resultem, daí, necessariamente, propriedades originais; mas não é uma síntese orgânica, um objeto da natureza social (Lévi-Strauss, 1985, pp. 16, 17).

Estudiosos afirmam ser o totem uma representação (de civilizações primitivas) do culto a

divindades sagradas como também de laços familiares. Por muito tempo considerou-se o totemismo como a mais antiga forma de religião, da moral e dos tabus “que teriam formado o primeiro elo e primeiro modelo de organização das sociedades humanas”. Mas tal teoria é hoje contestada por Chevallier & Gheerbrant (1988, p.890) e por Eliade (1992).

Desse totemismo resultariam, segundo Freyre (1943), crenças ligadas à fauna e à flora brasileiras que ainda permanecem nas lendas, mitos, contos populares e folclóricos de inclinação mágico-religiosa, superstições e religiões afro-índio-brasileiras conhecidas como religião cabocla, dos encantados, de transe, pajelança amazônica ou cabocla e xamanismo.

São narrativas maravilhosas que misturam gente e animais, cujas personagens são compadres e comadres, tão ao gosto das religiões totêmicas, segundo pesquisa de Gilberto Freyre. Tais culturas podem admitir, em lendas e mitos, o casamento entre gente e animal irracional ou personagens com uma parte humana e a outra animal (ou ainda a outra parte sendo vegetal). O ensaísta considera o povo brasileiro crente por natureza no sobrenatural, e talvez por isso o espiritismo tenha encontrado nestas paragens tanta aceitação. Freyre afirma, em seus estudos, que o pesquisador Hal declarou, acerca de nossa tendência em crer, que “todo civilizado guarda em si, da ancestralidade selvagem, a tendência para acreditar em fantasmas, almas do outro mundo, duendes” (1943, p. 273).

5.5 Interdição e punição

A versão mais antiga de Chapeuzinho Vermelho, de Charles Perrault, recolhida da tradição oral, na França do século XVII, arrepiava de medo até os adultos de hoje, dada sua violência e eroticidade implícita e explícita, e não nos impressiona por que os irmãos Grimm a tenham suavizado mais tarde e tornado uma história tão mais inofensiva para crianças.

Esse conto, publicado em 1697, trata-se de uma fábula moralista, ao ensinar que o transgressor – a criança desobediente – deve ser punido, o que acontece de fato no final da história. Nela é ensinado o seguinte: aquele que transgredir as leis e não obedece aos pais ou é extremamente curioso e se arrisca, deve ser castigado (Corso & Corso, 2006). Para von Franz, as crianças não devem ser curiosas, porque perguntar muito envelhece, “Saber demais envelhece!” (von Franz, 1985, p. 206).

O castigo é traduzido por um modo educativo de comunicar às gerações vindouras o que está por trás dos conselhos maternos e paternos, ou seja, uma forma de dominar e proteger as crianças (J. S. Giglio, 1991). Nas narrativas lendárias ou míticas, as personagens sempre têm de pagar pelo erro de violar o interdito pelo qual são punidas às vezes até com a morte.

A interdição é aquilo que não se pode, não se deve fazer, desrespeitar ou violar por motivos éticos. Nas narrativas populares ou, no caso, tradicionais, sempre que se desrespeita alguma lei, seja contra a natureza ou mesmo quando se tem a intenção de levar vantagem sobre os outros (como no caso da narrativa *Maria Vivó*), a personagem infratora é punida exemplarmente.

Na cultura indígena, atribui-se a cada ser da natureza, como os rios, animais e árvores, uma mãe ou um deus protetor que os defende contra toda a maldade e destruição humana. Quando, em suas narrativas, o homem desrespeita a natureza ou a destrói, há um deus (ou mãe) que aparece para fazer mal a ele, porém esse mal trata-se na verdade de punição justa pela infração cometida (Magalhães, 1940).

Propp (1984) estudou os contos maravilhosos a partir das funções das personagens, as quais funcionam como esquemas narrativos que nos auxiliam a entender a essência da maior parte dessas histórias. Tais esquemas servem para lendas, mitos e contos de fadas ou populares, o que nos ajuda a entender como diferentes histórias possuem grande similitude temática e narrativa.

5.6 Fantástico e maravilhoso nos contos tradicionais de Colares

O fantástico e o maravilhoso são gêneros muito próximos. Todorov (2007) coloca o primeiro como a narrativa da incerteza, aquela que nos faz provar o fel da dúvida: não sabemos exatamente se determinada cena poderia acontecer na vida real, apesar de improvável pelo insólito e estranheza que nos causa.

Diferentemente do maravilhoso, destinado mais às crianças e que temos certeza absoluta de não existir na realidade, é precisamente a natureza incerta do fantástico que nos atrai, adultos

e crianças, e nos dá medo, medo de que possa existir, quem sabe, em algum mundo não tão distante do nosso, onde o sobrenatural convive com o natural, naturalmente.

O elemento fantástico, encontrado nos contos amazônicos, cumpre seu objetivo, que é trazer aos enredos um outro mundo, com habitantes “do fundo”, de uma outra dimensão, obedecendo a leis diferentes das nossas do mundo real. É a tora de árvore do mundo real que se transforma em serpente e devora o braço de Seu Leal. Estranha-nos o fato de uma cobra devorar apenas um braço, pois isto seria mais típico de outro tipo de animal, como o jacaré.

São as lendas sobre tesouros escondidos no tempo da Cabanagem como a dos três pretinhos da gruta, ou “A História do Pau Roxo” com a visagem de um homem alto em cima de uma bicicleta velha e barulhenta segurando uma tocha na mão. É Maria afeiçoada e encantada por uma cobra; é a Matintaperera encantando os peixes a morderem o anzol do pescador panema e fazer com que conseguisse muitos peixes.

É o menino que fora levado por seres sobrenaturais; é o osso do braço de alguém já falecido no Dia de Finados; é a Galinha Choca que, estranhamente, aparece nas noites de luar em Colares, acompanhada de seus filhotes e depois desaparece; é o pescador (alma penada) cumprido penitência e que surge para assombrar os outros, carregando o corpo da esposa assassinada por ele (outra versão é “A Lenda do Retetem”).

É “O Tarrafiador”, pescador de altura descomunal a lançar sua enorme tarrafa sobre aqueles que passavam embaixo da mangueira (mas depois que a cortaram, ele não foi mais encontrado) e castigar aquele que passa tarde da noite quando a cidade dorme.

É o pescador que acredita que vê um estranho Cavalo Branco nas ruas de Colares (outra versão é a do “Cavalo Encantado” que flutuava e que seria na verdade uma sereia). O Cavalo Branco que desapareceu depois de instalarem a energia elétrica na cidade (versões próximas destas duas lendas são citadas por Orico em seu *Vocabulário de Crendices Amazônicas*, já em 1937). É a lenda do Cavalo Marinho: razoavelmente parecida com duas lendas de Colares: a “Lenda do Cavalo Branco” e a do “Cavalo Encantado” (Orico, 1937).

Marie-Louise von Franz (1985) considera o equino dessa lenda um elemento arquetípico, por encontrar-se no folclore de todo o mundo. Para ela, esse Cavalo é fruto da fantasia da psique humana e vive como um fantasma a pastar em qualquer país do mundo, com poucos detalhes diferentes mas sempre sobrenatural, atraente e terrível. Por aí é possível explicar a atração e repulsão simultâneas que muitas pessoas sentem por essas histórias maravilhosas.

É o peixe Sarapó o qual dizem ser encantado. Ele puniu a mulher que desafiou o que diziam os pajés; é o caçador que desrespeitava tanto a natureza e judiava dos animais e que, um dia, deparou-se com um lobo revoltado (embora não houvesse lobos em Colares) como querendo lhe dar uma lição; são os gemidos, risadas e gritos terríveis de “O Terror das Profundezas” que surgem do fundo do mar na Ilha das Sombras (que se transformou depois na ilha de Colares), fazendo misteriosamente desaparecer as pessoas.

É a menina que engravidou de uma cobra coral com apenas dez anos de idade e que ficou encantada na “Lenda do Olho do Fundo do Mar”; é o Carneirinho de São João que maravilhou o narrador a ponto de fazê-lo esquecer o tempo e que desapareceu em frente à igreja matriz – conta-se, em Colares, que a igreja tem um São João Batista que carrega no ombro um carneirinho, o qual sai às noites de luar para passear.

É a criança esquisita, pálida e magra que não brincava com ninguém, que se transformava em um lobisomem peludo, com orelhas grandes e atacava as pessoas nas noites de quintas e sextas-feiras; o cachorro grande que se transformava na Matintaperera; o homem que inchou, inchou até explodir por causa do pum da Matintaperera; o caso do pescador que morreu afogado e fazia visagem, gemendo de frio por causa de suas calças molhadas que faziam barulho na época em que não havia energia elétrica em Colares.

A irreverência da xula (peixe) ao arremedar Nossa Senhora e ser amaldiçoada com a boca torta; é Maria que, encantada pelo Boto, foi ficando pálida, triste e inchada; o Campo Encantado a que é preciso pedir permissão para entrar; a “mãe do mato” (Curupira) que engravidou o pescador que ofendeu a lei da natureza – a narradora afirma ser um caso verídico um caçador ter parido “pelo ânus” uma criatura “metade homem, metade bicho” – (Carvalho, 2006, p. 46); o pescador que teve uma visão por volta de meia noite: um navio encantado cheio de pessoas de branco como se estivessem numa festa.

Enfim, o “Fogo Fapo” (fogo-fátuo) que estalava durante a meia noite e que, mesmo belo, apavorou o narrador da última história e que o fez desistir de caçar à noite. O fogo-fátuo é confundido com o boitatá, segundo Orico (1937). O termo vem da língua geral “Embáe-tatá”, o fogo-nada. Em praticamente todos os lugares do mundo o fenômeno existe e tem designação variada, em Portugal eram almas do outro mundo os fogos de Santelmo dos quais até Camões falou (J. L. de Vasconcellos, 1882). Aqui não é diferente e há muitos relatos e crenças com um vastíssimo número de contos a ponto de se criar um ciclo do boitatá e do fogo fátuo.

5.7 O narrador de histórias

Trabalhos como *Histórias que o povo conta* (Carvalho, 2006) evidenciam a riqueza da tradição oral de Colares e a capacidade de seus contadores de guardar na memória inúmeras histórias. A memória muitas vezes falha, surgindo daí a variação, a modificação de uma já conhecida e, portanto, a criação de uma nova história para a diversão dos ouvintes, sempre ávidos de novidades no repertório do contador (Calvet, 2011).

O griô, ou contador de histórias, tem grande importância na África, como informa-nos Calvet a respeito de um deles, “O contador de história é exatamente aquele ‘saco de falas’ de que falava o griô Mamadu Kuyaté”, sempre a retirar do repertório da sua memória privilegiada uma história fresquinha de acordo com o gosto do público. Sua valorização estampa-se nas sábias palavras de outro griô, Humpaté Ba: “um velho que morre é uma biblioteca que se incendeia” (op. cit., 2011, p. 55).

No texto “O Narrador”, Walter Benjamin (1996) também valoriza o narrador de histórias e sua sabedoria. Ao analisar a obra do cronista russo Leskov, enfatiza a função daquele que conta histórias no âmbito interativo da obra com o público ouvinte/leitor. O filósofo alemão considera crucial a composição de uma boa história, em matéria de experiência de vida e, segundo ele, a habilidade narrativa encontra-se em vias de extinção em nossos dias, pois esta arte perdeu a preocupação em ensinar algo a seu espectador.

Benjamin aponta, nessa obra, duas musas que se digladiam, mas que em algum momento já estiveram unidas: a literatura oral e a literatura escrita. Nas epopeias, o narrador utiliza-se da reminiscência para narrar fatos heroicos e de indivíduos de caráter superior. Aos poucos esta se divide em memória e em rememoração: a primeira rege as crônicas, lendas, mitos, tudo aquilo que faz parte ou que se origina na literatura oral e visa a uma leitura coletiva e portadora de um ensinamento; a segunda está no bojo da literatura que se preocupa com a descrição de um universo individual e isolado, que busca um sentido para as suas ações.

De acordo com o pensamento benjaminiano, há outra diferença importante entre literatura oral e a oriunda da revolução impressa que a imprensa propiciou: a literatura oral tem uma natureza mais utilitária, voltada para ensinamentos morais e pedagógicos, refletindo muito do

cotidiano de uma certa sociedade. Já a literatura impressa é fruto da sociedade da informação e sua utilidade é mais centrada em si mesma: o tempo tira o seu vigor.

Ao que tudo indica, a humanidade está cada vez mais longe de uma narratologia capaz de ensinar algo que ajude as pessoas em seus dilemas e mostre a experiência humana como algo riquíssimo em conteúdo e significado. Benjamin (1996) mostrou-nos o início da transformação da arte – neste caso a literatura – em mercadoria pura, em objeto de fetiche que criou um estereótipo de intelectualidade que todos são forçados a contemplar nos livros e nas telas.

Walter Benjamin defende a ideia de que as melhores narrativas são as da tradição oral, as contadas por pessoas simples e anônimas que as criaram a partir de suas experiências. Para ele, as histórias ouvidas hoje, pelo novato, e recolhidas da sabedoria serão as histórias contadas amanhã, quando o novo se transformar em velho. Nesse ponto, há uma valorização da voz da experiência, de pessoas mais sábias por serem mais velhas, uma ideologia hoje anacrônica, pois vivemos em uma sociedade que despreza o idoso e cultua, sobremaneira, a juventude e a beleza exterior, diferente do que ocorre nas comunidades tradicionais, como é o caso da cidade de Colares.

A socióloga Bosi (2009) faz referência ao texto benjaminiano, ao se indagar sobre a arte de contar histórias. Por que o ato de narrar está em vias de desaparecer enquanto a informação triunfa? Ela aponta como resposta a possibilidade de ser pelo fato de as pessoas não trocarem mais experiências num mundo tecnológico e desorientado, numa época em que não há mais conselhos a dar.

Mesmo que o contato humano tenha se resumido às trocas tecnológicas (via email, celular, nas redes sociais), em muitos lugares ainda se percebe a necessidade de estar com o outro e trocar experiências mais calorosas e intensas, como, por exemplo, contar histórias que, muitas vezes, guardam uma sabedoria que pode se atualizar sempre e até se perpetuar.

5.8 Contos tradicionais como terapia

O encantamento de animais nas histórias tem significados diferentes, contendo sempre a intervenção de “conteúdos inconscientes” que invadem a mente das crianças e precisam ser integrados, contribuindo assim para sua saúde física e mental (Pavoni, 1989, p. 43).

Nossas lendas são como os contos de fada, cheias de magias e feitiços, como a de príncipes transformados em sapos repulsivos, em aves ou outro animal selvagem. Nos contos de fada há sempre uma bruxa ou o próprio diabo que encanta a personagem principal e é este que tem de passar por duras provas e vencê-las para conseguir ser redimido ou encontrar a princesa (Pavoni, 1989), mais ou menos como ocorre nas lendas, a exemplo de *Cobra Norato* (Bopp, 2004) ou Honorato, uma das versões da Cobra Grande.

Assim, se fôssemos pensar na definição de contos de fada como histórias de encantamento, poderíamos considerar os mitos e as lendas amazônicas também como contos de fada ou de magia. A palavra fada²⁹ tem o sentido de ente, às vezes bom, às vezes mau, que possui o poder da magia, diferente da ideia cristalizada que, normalmente temos em mente, das fadas como alguém (personagem) que nada lembra as bruxas das histórias infantis ou ainda as feiticeiras que iam para as fogueiras na Idade Média.

Portanto, lendas amazônicas também podem restituir a saúde física e mental do leitor/ouvinte, como preceituam Corso & Corso (2006) acerca dos contos de fadas tradicionais por serem lendas de encantamento. Aliás, esses psicanalistas identificaram os contos de fadas estudados com o que Propp chamou de conto maravilhoso ou de magia, em função de seus elementos mágicos e encantadores lá inseridos.

Em *A Psicanálise dos Contos de Fadas*, Bruno Bettelheim (1980) faz uma profunda análise dos aspectos narrativos e psicológicos de alguns dos principais contos de fadas de todos os tempos. O intuito da obra é mostrar como o processo de leitura de contos de fadas auxilia as crianças no processo de busca por uma significação da realidade que as rodeia.

²⁹ A palavra fada (do italiano *fata*, do castelhano *hada*, do português *fada*, do francês *fée*) proveio do latim *Fata* e surge como sinônimo de parca num texto de Diocleciano. Há em português, segundo Leite de Vasconcellos (1882), o vocábulo *fado* tanto como sinônimo de sorte (fortuna, ventura), quanto no sentido de destino (sina).

Devemos entender que o universo infantil é acima de tudo animista, inquieto, plenamente inconsciente, no sentido freudiano da palavra. Isto significa que o modo como os adultos contemplam a realidade não é o mesmo das crianças e aqueles não podem forçar estas a resolver os problemas de conflito entre mente e realidade como eles resolvem.

Os contos de fadas, para Bettelheim, com sua linguagem maravilhosa, auxiliam as crianças, pelo simples narrar, quase sempre por meio de identificação com esta ou aquela situação, a refletir e resolver conflitos que a inquietam. Para o psicanalista, a leitura dos contos de fadas promove uma liberação sadia do id da criança, que, sem poder realizar o seu desejo de forma plena no mundo real, fá-lo dentro do seu universo literário.

“Rapunzel e o Pé de Feijão”, pregando a cooperação entre os irmãos e a anulação da superioridade de gênero, propagam nossas características como algo único e exclusivamente nosso, etc. Estas histórias, e todas de um modo geral, jamais buscam passar a resolução concreta de um certo conflito. É o receptor, por meio de sua interpretação, quem vai encontrar a chave de sua situação. Por isso Bettelheim recomenda os contos de fadas às crianças, mas jamais com seu significado explicitado, pois seu encanto animista seria morto pela explicação racional dos adultos e a criança acabaria perdendo o gosto pela verdadeira viagem que os contos lhe proporcionariam.

É de admirar que histórias da tradição, lendas e mitos, que encantam crianças e adultos desde os tempos antigos até hoje, mesmo com todas as inovações tecnológicas da Era da Comunicação, continuem a maravilhá-los. Mas por que narrativas tão antigas ainda fascina leitores e ouvintes mesmo os das grandes cidades (como em filmes e livros) aos mais distantes rincões?

Para os pesquisadores do gênero, as histórias de origem popular contêm os mais básicos dramas comuns da vida humana, com suas lutas inerentes a todas as faixas etárias. Por isso, tais narrativas são ainda tão valorizadas, por guardarem os arquétipos, imagens universais contidas nos contos mais conhecidos e também mais apreciados.

O homem, durante sua caminhada pela Terra, vem adquirido uma sabedoria que está expressa, segundo os junguianos, nos mitos e símbolos – contidos nos sonhos – em que estão presentes as narrativas sempre inventadas, reinventadas e transmitidas de pais para filhos. Para entender os mistérios dos símbolos não há nada melhor que a psicanálise (Campbell, 1997) e os seguidores de Jung afirmam que os contos populares, assim como os sonhos, originam-se nas

camadas mais profundas do inconsciente coletivo, lá onde se instalam as imagens arquetípicas comuns a todos os humanos a construir a base da sua psique (Silva, 1979; Mendes, 2000).

Campbell (1997) sugere que devemos recolher o maior número possível de narrativas míticas e folclóricas em cada parte do mundo para que elas nos comuniquem sobre seus símbolos e mistérios. Com tal procedimento será possível perceber, de pronto, os pontos coincidentes e as verdades essenciais nelas contidas que, segundo ele, nos servem como paradigma certo a ser seguido a fim de encararmos os desafios e percalços de nossa existência.

Para Campbell, é imprescindível que o pesquisador de mitologia estude a psicanálise, que é uma ciência hodierna, uma verdadeira interpretação de nossos sonhos. Segundo esse autor, Freud e Jung

demonstraram irrefutavelmente que a lógica, os heróis e os feitos do mito mantiveram-se vivos até a época moderna. Na ausência de uma efetiva mitologia geral, cada um de nós tem seu próprio panteão do sonho – privado, não reconhecido, rudimentar e, não obstante, secretamente vigoroso (Campbell, 1997, p. 6).

Ainda de acordo com esse mitólogo, o experiente pajé, em tempos primórdios, realizava o trabalho de iniciação e cura, o mesmo trabalho do psiquiatra dos dias de hoje, ao fazer a psicanálise de seus pacientes, permitindo-lhes perceber e liberar as “imagens insubstanciais” que estavam em seu inconsciente. Poderíamos também nomear o pajé ou o médico psiquiatra do Velho Sábio de mitos e histórias encantadas, aquela personagem que sempre auxilia o herói a superar suas dificuldades e vencê-las.

5.9 Imaginário

Zimmermann (1991), em *Contos Maravilhosos: expressão do desenvolvimento humano*, vê uma possível origem dos contos maravilhosos. Para ela, os antigos camponeses, caçadores, lenhadores, em suas longas e solitárias jornadas pela floresta atrás do sustento diário, eram sobressaltados, algumas vezes, por estranhas visões. Tomados de pavor, corriam a suas casas para contar a seus familiares e amigos suas estranhas experiências e daí teriam surgido tanto o

pensamento mítico quanto os contos maravilhosos.

Não é nada diferente do que contam os antropólogos acerca de indígenas brasileiros que se reuniam todas as noites, após as caçadas e caminhadas pela florestas, para contar à aldeia os episódios acontecidos (muitas vezes de visões bizarras) durante a aventura de dias e dias às vezes solitários atrás do alimento para suas famílias.

De acordo com o pensamento freudiano, nossos desejos e fantasias digladiam-se e tentam equilibrar-se entre dois princípios fundamentais: o princípio do prazer e o da realidade. Incapazes de manifestar-se livremente, esses desejos chocam-se entre ego e super-ego, um tentando reprimir o outro e daí surgem nossas expressões simbólicas, em narrativas universais oriundas da eterna luta entre bem e mal que estão lá no fundo, dentro de cada um de nós em nossa psique.

Sob uma perspectiva junguiana, os contos maravilhosos, de um modo geral (lendas e mitos), representam simbolicamente todos os problemas humanos assim como as soluções para eles. Aquelas experiências e visões de nossos antepassados são denominadas como de um pensamento pré-lógico e arquetípico, ou seja, de estruturas que organizam “os elementos psíquicos em imagens, ideias e sentimentos” universais (Zimmermann, 1991, p. 4), ideias compartilhadas também por von Franz (1985).

Nossos desejos e fantasias são manifestações primitivas e instintivas e podem ser vistas e revistas nos mitos, lendas, contos maravilhosos, com personagens projetadas em árvores ou bichos que falam, ou simplesmente em seres humanos; e também nos sonhos, pois representam estágios e padrões de comportamento do desenvolvimento da consciência humana que fizeram sua história através de milênios.

Essa mentalidade refere-se a um tempo primordial como nas lendas zoológicas indígenas e estende-se a bruxas, dragões, príncipes, princesas, entes fantásticos e seres encantados dos contos de fadas ainda recorrentes. Tais personagens revelam uma parte de nós que hoje está esquecida e inconsciente em nossa psique. Revelar essas imagens arquetípicas olvidadas e trazê-las à consciência é uma tarefa que pode enriquecer-nos e auxiliar-nos na cura de problemas do passado, de patologias que nos afligem em todas as idades e ainda podem ser uma oportunidade de conhecermos, através dos contos, significados mais profundos de nossa vida (Zimmermann, 1991).

Tais projeções também podem se estender a personagens destacadas nas comunidades. Na antologia *Contos Amazônicos*, do escritor paraense Inglês de Sousa (2005), há narrativas que transitam entre o fantástico e o maravilhoso, como é o caso de contos como “Acauã”, “A feiticeira”, “O gado do Valha-me Deus”, “O baile do Judeu e outros”.

“O Rebelde”, inserido nesse livro de Inglês de Sousa, conta a história de um dos protagonistas, narrador-personagem Luís, quando menino – em 1832 – e suas aventuras na época da revolta da Cabanagem. Época de muita ficção misturada à realidade, o menino Luís admira a figura de Paulo da Rocha, um pernambucano, ex-revolucionário e rebelde de 1817 (referência à revolução desse ano, ocorrida em Pernambuco) que viera morar no Pará após os conflitos em sua terra natal.

O povo amazônico, propenso às crendices, fizera do mulato Paulo um ser fantástico, “de cuja alma já estaria de posse o inimigo, ainda em vida do corpo” (2005, p. 114). Personagem central do conto, as pessoas da cidadezinha atribuíam-lhe muitos crimes e ações inusitadas. Dizia-se que nas noites de lua, à meia-noite, sua alma perambulava pelas ruas a pagar culpas de outros tempos. Até de dia, todos, crianças e adultos lhe tinham medo, fugiam-lhe e mesmo se benziavam quando sua figura bizarra e recurvada surgia.

Tratava-se, na verdade, apenas de mexericos sobre um velho e pobre coitado, um solitário e discriminado homem de bem, que sofria na pele o preconceito racial e econômico dos ignorantes desocupados, o que traz semelhança com a figura da Matintaperera, um ser também solitário e, geralmente, velho (ou velha), que o vulgo começa a fantasiar e a inventar uma série de casos que viram depois lendas.

A personagem Luís diz apreciar o maravilhoso e sentir muito prazer à vista de uma bruxa. Queria ver um lobisomem e ouvir cantar o acauã (ave considerada agoureira, assim como a Matintaperera), embora o fizesse estremecer de medo e deleite, embrulhado de noite em sua rede à escuta na tentativa de desvendar o encantamento dessas histórias.

Dalcídio Jurandir, em algumas de suas obras a exemplo de “Belém do Grão-Pará” e “Três Casas e um Rio”, faz inúmeras referências ao imaginário dos habitantes da Amazônia. Na primeira, apresenta a personagem Antônio, o amarelinho, que conta histórias de encantamentos como em “Era a mãe do mato, a água do sapo, o jabuti mordendo, o limo das cobras, o grito dos bichos no tabocal debaixo da trovoada” (Jurandir, 2004, p. 353), com que Alfredo assustava a sua companheira Libânia, protagonistas da trama.

Na segunda obra citada, Alfredo (personagem recorrente em vários dos romances dalcidianos) ouvia avidamente sua mãe, Dona Amélia, contar lendas cheias de águas e “florestas desconhecidas, que se confundiam com as velhas impressões da primeira infância (...) numa voz evocativa, soltava a história no silêncio da sala e envolvia todos numa atmosfera de sortilégio”. Através da obra, o narrador denuncia o descaso e desrespeito para com a natureza, quando mostra o rio queixar-se “à cobra sua mãe, que o abandonava. O rio se lamentava soturnamente no meio do mato. Cobra grande não me abandone. A terra crescia na água. O rio secava.” (Jurandir, 1958, pp. 138, 139).

Aliás, o respeito à caça, à pesca e por toda a natureza é muito forte na cultura dos índios, uma vez que eles precisavam dela para seu sustento. Precisavam amá-la e proteger os animais e vegetais e por isso o instinto lhes impunha precisos códigos religiosos a esse bem natural e precioso já que não tinham leis de proteção à natureza (Magalhães, 1940).

Em “Marajó”, segundo dos dez romances pertencentes ao Ciclo Extremo-Norte, o narrador de Dalcídio faz referência à mitopoética amazônica quando compara a personagem Ormindia a uma irresistível bota (fêmea de boto), como sendo uma “encantada” com poderes devastadores. Por outro lado, o escritor marajoara também nesse romance denuncia a ganância desmedida de latifundiários e coronéis na ilha do Marajó:

Ele sentiu a ausência das afilhadas de D. Branca que iam a Paricatuba aos domingos tomar a bênção. Suas afilhadas! Coronel dizia aos amigos em Belém que sabia povoar os seus matos, cruzar o seu fidalgo sangue português com o das índias, encher a terra de povo com a marca dos Coutinhos. De que serviam as vacas e as mulheres senão para aumentar os rebanhos? (Jurandir, 1992, p. 28).

O narrador onisciente refere-se ao costume de usar as moças pobres do lugarejo e engravidá-las para demonstrar seu poder ilimitado. Não ficava satisfeito apenas em possuir as propriedades de terras a perder de vista de suas fazendas, mas também desejava perpetuar seu domínio sobre as mulheres da região, num mundo à parte, espécie de universo acima do bem e do mal, superior, intocável, impune em seus desmandos e ilegalidades.

O retrato pungente tecido por Dalcídio Jurandir nesse romance faz-nos refletir sobre inúmeros dramas, inclusive em relação às moças que são molestadas sexualmente pelo Brasil adentro e

que, uma vez grávidas, não têm voz para denunciar a violência de que são vítimas e atribuem, algumas vezes, a paternidade de seus filhos ao Boto das lendas.

Maués (2006) conta-nos uma história, colhida por ele em Itapuá, região do Salgado paraense, que é também uma vila de pescadores assim como Colares, aliás, bem próxima à ilha. Uma moça de nome Maria havia sido encantada pelo Boto e foi ficando muito pálida – anêmica, semelhante à história da cobra Maria Vivó. Ela, após tratamento, conseguiu curar-se para depois casar-se normalmente e ter muitos filhos, como as demais moças da região.

O antropólogo lembra-nos de que essas histórias nunca são contadas no presente, mas em algum tempo nebuloso do passado e que essas lendas e mitos guardam sempre uma característica sagrada, pois utilizam a intervenção do pajé, o qual faz uma espécie de cura espiritual como é o caso de todas as histórias de encantados estudadas aqui.

Nos estados do Pará e Maranhão, cultuam-se espíritos que um dia foram personagens de lendas e mitos que, ao invés de morrerem, teriam passado para uma outra dimensão espiritual. Tais entidades ou seres míticos não morreram, mas ficaram encantados e fazem parte da crença conhecida como religião cabocla ou religião dos encantados (Prandi, 2008).

Essa crença fundamenta-se principalmente nesses seres encantados, os quais são invisíveis aos olhos de pessoas consideradas comuns, à exceção de pajés ou xamãs. Os encantados – botos, matintas e cobras grandes – habitam regiões fantásticas abaixo da terra e do mar (ou do rio), regiões essas do “fundo” ou de “encante”.

A pesquisa de Pavoni (1989), feita em escolas brasileiras, concluiu que grande parte da população acredita nessas personagens encantadas. Para a criança, os narradores de histórias são pessoas especiais, misteriosas, dotadas de poderes como o de trazer o mundo da magia dos contos de fadas, das lendas e dos mitos, um mundo como o de Colares, em que realidade e ficção se fundem.

5.10 O processo de leitura das narrativas e a individuação

Bettelheim, Freud, Jung, Corso e Corso, Pavoni e seus seguidores acreditam num trabalho de psicanálise que pode ser desenvolvido com contos maravilhosos (aqui generalizados em

mitos, lendas, contos folclóricos, populares, de fadas e de magia) e que as narrativas têm o poder de curar males de jovens e adultos.

Existe uma grande aproximação entre mitos, contos populares ou de fadas e textos infantis, ao apresentarem uma linguagem simples e episódios expressos de modo claro e conciso (Guimarães, 2010). A imaginação mitopoética, capaz de criar mitos próprios da mente primitiva e também do inconsciente, contrasta com o pensamento racional e consciente, e, segundo a teoria junguiana, apresenta-se nas imagens dos sonhos (Hyde & McGuinness, 2012).

Corso & Corso (2006) advertem que em qualquer tentativa de interpretação dos contos maravilhosos, sempre corremos o risco de ser parciais, pois ambos os gêneros não têm necessariamente um sentido lógico, e Pires afirma ser “virtualmente impossível determinar a significação individual que um conto pode ter para cada criança e avaliar a significação global que os contos podem ter numa determinada época” (Pires, 2005, p. 69).

Fabio Hermann (2001, p. 108), em *O Divã a Passeio*, concebe a psicanálise das lendas como um retorno ao lar. Segundo o autor:

Nos mitos e nas lendas a Psicanálise se reconhece, reencontra o âmbito original de um saber que se acumulou por séculos de narrativas tradicionais, em que pessoas meio distraídas mas respeitadas escutavam um contador de histórias, enquanto se ocupavam em fiar ou cerzir, enquanto trabalhavam a madeira ou o couro, enquanto cozinhavam ou embalavam uma criança.

Nas comunidades a exemplo de Colares, os costumes antigos, tais quais os relatados por Hermann, são ainda encontrados em diversos contextos tais como a mãe que conta uma história ao filho enquanto o alimenta, o idoso que reúne os netos à noite para narrar-lhes tanto as lendas do lugar quanto suas próprias vivências. Assim, as histórias se perpetuam na arte do (re)contar.

Pavoni (1989) ensina que, numa perspectiva da psicologia analítica de Jung, ao lermos um conto maravilhoso, devemos enxergar que todos os personagens da trama são um só: personagens principais a enfrentar “seus dragões”. As personagens da narrativa que lemos são os arquétipos – ou conteúdos do inconsciente coletivo –, somos nós vivendo nossa própria história de vida em busca de nós mesmos, de nossa individuação.

Hyde & McGuinness (2012, p. 173) explicam o processo de individuação como aquele em que uma pessoa se autodesenvolve e que “integra as várias facetas da *psique* para se tornar ela mesma – um indivíduo, uma unidade separada e indivisível, com um sentido psíquico de completude”, numa espécie de autoconhecimento e amadurecimento.

Giglio & Silva (1991) veem nos contos maravilhosos, ainda nos dias de hoje, uma importante função em nossa psique, pois colaboram para esse processo de individuação do leitor/ouvinte, ao tomar consciência de problemas inconscientes, confrontá-los e superá-los. Os dois pesquisadores, ao estudarem a lembrança de adultos acerca dos contos ouvidos na infância, surpreenderam-se com os resultados, uma vez que todos os entrevistados apresentaram viva lembrança dos contos ouvidos, o que reforça a ideia de que as histórias foram significantes em suas vidas, por isso que, mesmo com o passar dos anos, eles conseguem presentificar as memórias do tempo em que as ouviam, sem perder a mensagem que lhes foi passada.

Na análise das respostas coletadas, a expectativa inicial dos pesquisadores era de que os adultos não se lembrassem mais dos contos que haviam ouvido no passado, haja vista a grande quantidade de informações que as pessoas acumulam hoje, principalmente da mídia, que nos fazem esquecer inclusive dos contos tradicionais, os quais já não são mais privilegiados em nossos lares.

Outro teórico, Jung, percebeu que o trabalho com narrativas maravilhosas (e sonhos) provocava uma gradual conscientização em seus pacientes, ampliando-lhes a consciência a ponto de transformar-lhes a personalidade, curando-a de problemas variados. As narrativas maravilhosas podem, pois, auxiliar-nos na difícil tarefa de trabalharmos em nós características autoritárias ou agressivas, educando jovens e adultos, já que todos trazemos dentro de nós conteúdos negativos que precisam ser melhorados dia após dia (Pavoni, 1989).

Aplicados para trazer o sono na hora de dormir ou para aliviar uma dor na hora em que a criança está adoentada, os contos, segundo Giglio & Silva (1991), podem funcionar ora como um bálsamo, ora para educar, trazendo uma lição de moral. Como não são estáticos, eles modificam-se o tempo todo (conforme o narrador) e permitem uma enorme gama de interpretações diferentes, cada uma indicada a uma situação adequada e necessária.

Os símbolos contidos neles funcionam como mensageiros, orientando a criança das trevas à luz, tornando-a mais consciente, mais forte e madura, levando-a a um estágio superior, a desenvolver sua personalidade infantil ou imatura, mesmo utilizando enredos com pequenos

dramas, pois a violência nos contos é simbólica e funciona como catarse (Z. G. Giglio, 1991).

Ao estudar a obra de Jung, Pavoni (1989) fala da mesma linguagem utilizada nos contos maravilhosos e também nos sonhos, que é expressa por meio dos signos do inconsciente, ou seja, dos símbolos, ideia também defendida por Pires (2005), acrescida de que essas histórias narram o processo de individuação.

É preciso destacar que nesses contos, a Sombra – aquela face que emerge quando retiramos nossa máscara – aparece como símbolo de imperfeições emocionais de nosso caráter e que devem ser melhoradas. Tais imperfeições são características más que não admitimos e tendemos a esconder. Assim sendo, quando essas sombras surgem nas narrativas, vêm como personagens cruéis, a reunir todos os sentimentos mais mesquinhos do homem.

A psicanalista von Franz (1985) fala-nos da Sombra como algo indefinido que engloba elementos da pessoa (e que a integram) juntamente com elementos coletivos, embora desconhecidos desta. Seria a Sombra inicialmente tudo aquilo que desconhecemos em nós, isto é, algo que não sabemos se é pessoal ou coletivo, características nossas que não aceitamos, não admitimos e que reprimidas, afloram nos sonhos. A Sombra coletiva maléfica, segundo a seguidora de Jung, pode aparecer em crenças religiosas na figura de espíritos do mal e torna-se visível em guerras e manifestações carregadas de ódio, em uma cegueira coletiva e irracional.

Na vida, assim como nos contos, as dificuldades são sempre as mesmas, variando apenas como encaramos a realidade, como a vemos, se com olhos otimistas ou não, se com vontade de enfrentar os obstáculos ou não, e, segundo Pavoni (1989, p. 48), de acordo com uma lei universal que rege a vida das pessoas – e personagens – levando-as à eterna lida entre o bem e o mal, entre os impulsos naturais do ego, ou seja, a “realização da personalidade”, e do self: a individuação.

De acordo com a teoria de Jung, quando a criança ouve ou lê contos maravilhosos, ela não precisa entendê-los ou interpretá-los, pois as imagens contidas neles são captadas pelo inconsciente infantil, o que a torna capaz de resolver possíveis problemas que possa ter. Contos maravilhosos empregam uma linguagem que, através de imagens, vai direto às crianças, sem a necessidade de se usarem sermões e explicações enfadonhas para convencê-las sobre algo que se queira ensinar.

Capítulo 6 – Situação da leitura em Colares e no Brasil

Um dos objetivos deste trabalho é conhecer os costumes dos jovens do segundo ano do Ensino Médio de Colares a respeito da leitura que fazem, por que e se fazem. Moveu-nos uma curiosidade a saber se professores e familiares promovem a leitura na escola e em casa, pois acreditamos que ler bons livros, ainda mais do que ouvir boas histórias, é o caminho para o conhecimento não só de mundo quanto da própria pessoa.

Professores que se preocupam em melhorar a qualidade da leitura e, por conseguinte, da escrita dos alunos, assim como pais que estimulam esse trabalho de ampliação de horizontes aproveitam as oportunidades para propiciar ao jovem momentos de conhecimento de um mundo novo e de aventura que só a boa leitura oferece.

Ler é fazer descobertas e ampliar-se como ser humano e não uma simples decodificação de signos linguísticos. A leitura precisa ser encarada como prática aprazível e deve ser incentivada desde quando se é criança por pessoas que fazem parte da vida desta, como pais e professores a fim de que o ato da leitura seja sempre algo gratificante em sua vida e faça parte dela até quando adulta, podendo tornar-se um ser crítico e com opinião própria.

Com o intuito de desenvolver um ensino mais crítico, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) valorizam as práticas da leitura as quais visam o desenvolvimento do hábito de ler como algo prazeroso e capaz de aumentar a visão dos leitores para os mais variados aspectos de sua vivência. Dentro desse panorama, a leitura se torna fundamental, pois é a partir da língua, escrita e falada, que o estudante entra em contato com a sua realidade social. Um maior domínio do uso da língua, ou letramento, permite ao aluno um melhor e mais crítico acesso à informação.

A leitura do texto literário é, pois, um acontecimento que provoca reações, estímulos, experiências múltiplas e variadas, dependendo da história de cada indivíduo. Não só a leitura resulta em interações diferentes para cada um, como cada um poderá interagir de modo diferente com a obra em outro momento de leitura do mesmo texto. [...] É da troca de impressões, de comentários partilhados, que vamos descobrindo muitos outros elementos da obra; às vezes, nesse diálogo mudamos de opinião, descobrimos uma outra dimensão que não havia ficado visível num primeiro momento. (Neto et al., 2006, pp. 67, 68)

Contudo, ainda não vemos uma prática efetiva de um ensino da leitura de modo crítico, prazeroso e que torne o estudante um cultivador de livros e de outras fontes de conhecimento. Segundo M. V. M. dos Santos (2006), a realidade brasileira quanto ao hábito da leitura não é das mais salutares, pois aqui no Brasil a leitura não é estimulada. Lemos pouco e quando o fazemos, por exemplo na escola, a leitura é obrigatória e quase sempre desprovida de prazer, por trazer ao aluno uma realidade distante espaço-temporalmente de suas vivências. Outra agravante é que, muitas vezes, não temos o exemplo de uma boa leitura em casa: os pais não cultivam esse bom hábito e tampouco leem para as crianças em seus lares.

Partindo de um quadro limitado como esse, cabe a pergunta: como a criança crescerá física e intelectualmente e chegará à maturidade como boa leitora e tornar-se-á um cidadão crítico e reflexivo se não formou desde a tenra idade o hábito de ler bons livros? Essa situação tende a perpetuar-se indefinidamente, pois pais que não leem podem criar filhos maus leitores.

Â. A. de Oliveira, Bortoletto, Kinjo, & de Campos Bertolazo ([s.d.]) questionam se a escola teria condições de fazer o trabalho de incentivo à leitura e sua prática na vida social do aluno; se ela estaria organizada e planejando-se conjuntamente com todos os seus setores correlacionados com a leitura, tais como: professores, bibliotecários e acervos da biblioteca. Poderíamos acrescentar a presença ou não de projetos de leitura para avaliarmos a eficácia como tal ou qual escola lida com o ensino e a aprendizagem da leitura.

Segundo Monteiro Lobato, “Um país se faz com homens e livros”, isto é, um dos maiores esteios de uma nação é a educação, a valorização da escola e dos profissionais a ela ligados. Lobato foi um escritor sempre preocupado em incentivar as crianças para serem boas e críticas leitoras, tanto que criou personagens inesquecíveis e refratárias como a boneca Emília do Sítio do Pica Pau Amarelo. Suas personagens se posicionam diante das histórias lidas ou contadas por adultos como Tia Nastácia e Dona Benta, não aceitando passivamente certas colocações mais tradicionais e consideradas por elas inaceitáveis, uma postura estimulante a que outras crianças também tenham um procedimento mais ativo. Já no começo do século XX, Lobato apelava: “Nós precisamos entupir este país com uma chuva de livros. ‘Chuva que faça o mar, germe que faça a palma’, já o queria Castro Alves.” (Lobato, 1959, p. 7).

Barbosa (2010) perscrutou qual a relação entre adolescentes e jovens e os livros, se há influência decisiva da Literatura na vida daqueles, bem como investigou a escola, suas novas práticas e posturas renovadas não só nas aulas de português mas também em outras disciplinas e na escola como um todo.

A principal preocupação da pesquisadora manifestou-se com a leitura significativa e interdisciplinar, uma vez que os resultados desanimadores das últimas pesquisas do PISA (Programa Internacional de Avaliação de Alunos) do Brasil revelam que estamos entre os últimos lugares, o que confirma que as escolas brasileiras deveriam fazer algo para a melhoria da leitura de jovens e adolescentes. Com projetos que desenvolvessem o gosto do jovem por uma boa leitura, teríamos, segundo Barbosa, uma real mudança num país de poucos leitores e uma escola com uma função social mais evidente.

Blank (2009) investigou os hábitos de leitura de alunos (adolescentes) de escolas do ensino médio para averiguar com que frequência e o que liam, que ideia faziam da leitura e ainda como era seu contato com documentos variados – mas sempre escritos. A pesquisa foi feita em três escolas da rede pública em diferentes áreas da cidade do Rio Grande (no Rio Grande do Sul): uma mais central, outra mais próxima a esta e a última mais afastada da zona central.

Essa investigadora chegou à conclusão de que os adolescentes, em sua maioria, têm por prática ler principalmente textos da internet, fazendo-o por curiosidade e não por serem obrigados pela escola. Outra inferência de Blank foi que a motivação pela leitura vai decaindo progressivamente durante o ensino médio, isto é: os estudantes do terceiro ano não leem mais que os alunos do segundo e primeiro anos.

No trabalho *A Leitura como Hábito Social*, Rocha (2007) tenta mostrar de forma prática os problemas que assolam muitos professores em sua tarefa de ensinar o ato de leitura aos alunos. Tais problemas são encontrados nos mais variados rincões de nosso país e em diferentes faixas etárias. Nesse trabalho, o foco aborda o público da modalidade de ensino EJA – Educação de Jovens e Adultos.

Durante a primeira parte de seu trabalho, vemos a autora mostrar como a leitura é um processo complexo o qual durante muito tempo acreditou-se ser apenas a decodificação de signos verbais. Hoje, temos a noção de que o conceito de leitura se amplia como um sistema de cognoscência voltado para a própria existência: nós lemos nossa realidade, os rostos alheios, discursos ouvidos, etc. Leitura então é um processo que nos rodeia a cada segundo de nossa vida (Freire, 2008).

O aprendizado da leitura deve ser algo interligado com a leitura de vida do alunado. O mesmo deve ter contato com textos que reflitam seus anseios, cotidiano, questões sociais e outros

temas. Por meio desse processo de ensino de visão globalizada, o estudante se torna apto para lidar com questões dos mais variados aspectos que o rodeiam.

Nesse sentido, o processo de aquisição da leitura deve se estender. Os livros didáticos ainda se preocupam com roteiros de leitura e textos que impõem realidades estranhas aos alunos, que, por não prender a atenção dos estudantes, tornam a leitura mais enfadonha e um processo nitidamente forçado pelo mundo adulto e sua forma de observar a realidade material. Ampliando-se a visão temática dos textos, há a maior possibilidade de tornarmos a leitura um hábito prazeroso, capaz tanto de entreter quanto de ampliar os limites intelectuais do jovem leitor.

Auferimos, em nosso estudo com jovens de Colares, que poucos deles tinham o hábito de ler na infância, haja vista que um reduzido número ia à biblioteca da cidade e, quando o faziam, era raramente. Em relação à leitura ou audição de narrativas, dos entrevistados, a metade disse gostar tanto de ler quanto de ouvir histórias hoje, um resultado razoavelmente bom em se tratando de uma cidade pequena e que possui apenas uma biblioteca pública.

6.1 Instrumento pedagógico

O conceito de infância como a concebemos hoje é algo relativamente novo – criado apenas a partir da modernidade –, contribuição dada principalmente por Rousseau, por considerar a criança um ser diferente do adulto (Góes, 2010) e proveniente do relativamente recente mundo infantil, surgiram a pedagogia, a psicologia, a literatura para crianças e uma nova mentalidade em relação ao mundo infantil, respeitando-as e cobrindo-as de carinho.

Porém, o desejo de intimidar as crianças continua sendo uma velha estratégia de adultos (adentro e afora das escolas) que tencionam impor preceitos e limites a elas, supondo que elas precisam de orientação, uma vez que, sem uma direção, poderiam ter maior dificuldade em conseguir alcançar seus objetivos, tão inexperientes que são.

É comum utilizar-se o medo na literatura infantil como um instrumento pedagógico de dominação na formação de crianças e jovens, para ‘fortalecerem-se’ diante das situações

duras da vida e, também, para fins doutrinadores, como forma de exemplaridade (Guimarães, 2010).

Hoje, pode-se dizer que a infância seja um período que está em vias de desaparecer, haja vista tratar-se de uma invenção cultural e não uma fase biológica, de acordo com as ideias de Postman (Mélo, Ivashita, & Rodrigues, 2009), pois a criança – precipuamente da cidade – está exposta aos mesmos apelos que os adultos através dos meios de comunicação como televisão, celular e internet.

Diferentemente, a criança habitante das regiões ribeirinhas e interioranas sofre menor influência de tais meios midiáticos, porque sua casa dificilmente dispõe de computador e internet, a mais das vezes possui uma televisão, o mesmo ocorrendo na escola, afinal, esta apresenta grande dificuldade em modernizar-se – o que acontece até mesmo nas escolas dos grandes centros brasileiros. Sua exposição à cultura de massa consumista é, portanto, menor que a da criança citadina e baseada sobretudo no trabalho mais “braçal”.

Com relação à adolescência, Cloutier & Drapeau (2012, p. 40) citam diversos estudiosos desta, dentre eles, Blos, Erikson e Coleman. O primeiro explica alguns estados da psique humana como contraditórios desse estágio intermediário da vida

como sendo o resultado de um processo fundamental de “desidealização” dos objetos libidinais na infância. Ao longo desse processo, o jovem desfaz as imagens parentais ideais (pai e mãe) da sua infância, através da descoberta de todas as imperfeições delas; além disso, através da descoberta dos seus próprios limites pessoais, ele também desfaz o eu ideal que havia forjado para si mesmo. Essa desidealização faz parte integrante do processo de crescimento, visto que ela é o único caminho em direção à construção de novos objetos mais adaptados à realidade da condição humana.

A infância seria um período em que a criança idealizaria os pais e o mundo à sua volta, enquanto na adolescência o jovem começaria a enxergar todos esses aspectos sem o véu da idealização, com todos os seus defeitos e até mesmo veria suas próprias imperfeições, fato chocante, mas que poderia colaborar para sua maturidade.

Outro autor, Erikson, é quem aborda a adolescência como um tempo de crise de identidade, em que o jovem precisa estar consigo mesmo, para se questionar, tentar dar-se respostas a suas inúmeras dúvidas existenciais (Quem sou? De onde vim? Para onde vou?), estágio importante de autoexames, de buscas que trarão sua verdadeira identidade. Seus

questionamentos são tão importantes à sua identidade, assim como suas respostas que, dependendo destas, o jovem poderá sentir-se totalmente perdido, alienado e sua personalidade tenderá à difusão.

De acordo com Erikson, a adolescência, sob o ponto de vista sociológico, compreende um estágio importante na socialização do jovem, mesmo quando ela vem com pressões ligadas a ambientes familiares ou não e tensões relacionadas à mudança de papéis experimentadas por ele, ou ainda a contextos socioculturais vividos. É nesse período que o jovem começa a ver mais claramente a necessidade de se enquadrar socialmente, em que os conflitos tornam-se mais tomados de um realismo concernente às pressões de seu meio social.

6.2 Memória

A memória assume um papel importante neste estudo assim como no ato de contação de histórias. O contador, no momento da performance, evoca acontecimentos, fictícios ou não, trazendo-os à tona do passado para o presente e até podendo levá-los mais tarde ao futuro, ao passo que o ouvinte os repassará, se puder, a outros receptores mais novatos. Para isso não poderá esquecer nenhuma parte, mas se isso acontecer, terá de contar com a criatividade para inventar novos episódios.

Outro aspecto da memória diz respeito às questões levadas aos entrevistados durante o trabalho de campo na escola do município de Colares, em que indagávamos sobre a infância dos discentes participantes, acerca de seus costumes ou gostos por leituras, por narrativas e de quem lhes contava.

Bosi (2009, p. 55) afirma, com base no que defende Halbwachs, que “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”. Portanto, quando os estudantes respondiam – ao lembrar o que viveram antes –, nos contavam não o que experienciaram anteriormente, mas recontavam com olhos impregnados do momento presente o que achavam que viveram no passado, o que havia em seu inconsciente e que estava se manifestando na consciência atual.

Para esses dois sociólogos, nossas lembranças de fatos da infância, por exemplo, nunca correspondem hoje ao que fora vivido antes, pois, ao vivermos quando crianças aquelas experiências, tínhamos uma visão totalmente diferente da que temos hoje ou em outras fases da vida, com novas percepções que sempre se renovam. Nesse sentido, o passado é reconstituído e a memória, um ato de reconstruir.

Vigotski (1998), baseado em Leontiev, mostra que a memória no começo da vida humana funciona de uma forma diferenciada. Basicamente ela é a função primordial no tocante à leitura de mundo, pois é a partir da memorização que a criança explica os conceitos de objetos que a rodeiam. Tal pensamento, baseado na lembrança de vivências exteriores, é chamado por ele de ‘pensamento por complexo’ e se diferencia do ‘pensamento por conceito’, que surge a partir de uma idade mais adolescente.

Enquanto o pensamento por complexo agarra-se aos objetos para memorizar e criar conceitos, o pensamento por conceito busca, por meio da memória, criar elos entre as ideias e conceitos propriamente ditos. Vigotski (1998) percebe, então, que a memória não possui um viés de evolução linear, mas na verdade uma via dupla.

Nesse sentido, percebemos que há a memória voltada para o objeto em si, sem qualquer tipo de mediação que a ajude a realizar a lembrança, e a memória mediada, que consiste na utilização de algum recurso que possibilite o processo. No caso das crianças, os objetos circundantes auxiliam na criação dos conceitos e na compreensão do mundo. Todavia, devemos perceber que esse processo de memória mediada encontra-se presente na sociedade de forma geral: o fato de a língua escrita ter tanta importância em nossa existência deve-se à necessidade de se registrar e transmitir a experiência de um modo mais eficaz e seguro. A escrita, então, além da comunicação, tem a função de manter as tradições livres do esquecimento social.

O que fica claro no pensamento do psicólogo russo é que a memória assume diferentes posições dentro do campo psíquico humano. Enquanto no começo da vida ela se acha como a principal de todas as funções psíquicas e cognitivas, com o passar do tempo ela começa a se achar mais nivelada com outras funções, como a imaginação. Nesse sentido, não basta apenas estudar a memória por si só, mas também o modo como ela interage com o contexto psíquico e social do indivíduo.

Parte 2 O estudo

Capítulo 7 - Natureza do estudo

A natureza deste trabalho inclina-se mais à pesquisa qualitativa, haja vista tratar-se de uma investigação de sentimentos e sensações desencadeadas pela leitura, mais precisamente pela audição de narrativas tradicionais a crianças e jovens, em casa, na escola ou mesmo nas ruas de Colares, em situações especiais, como quando da falta de energia elétrica na cidade.

O estudo de natureza qualitativa, constitui, para Oliveira (M. M. de Oliveira, 2012, p. 37), um “processo de reflexão e análise da realidade através da utilização de métodos e técnicas para compreensão detalhada do objeto de estudo em seu contexto histórico e/ou segundo sua estruturação”. Tal processo, ainda segundo esta autora, implica estudos próprios da literatura que envolve o tema abordado, exames minuciosos, aplicação de entrevistas (como é o nosso caso), além de análise de dados.

A análise de dados ou de conteúdo é, segundo Bardin (1995, p. 31), um

Conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadoras (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens.

Esse trabalho de exame das mensagens dos entrevistados exige sensibilidade e grande atenção por parte do estudioso, o qual precisa traduzi-las e transformá-las em informações claras e que possam explicar a relação entre os conteúdos do tema em tela e a teoria existente, levando em conta o contexto do informante e suas verdades.

Tais elementos culturais e existenciais devem ser considerados durante a pesquisa qualitativa para que haja melhor entendimento do objeto de estudo. Neste sentido, é imperativo entender práticas de um determinado povo, no caso, colarense, para melhor se compreenderem hábitos como a leitura (em seu sentido amplo) em todas as suas diferentes manifestações, além de aspectos ligados à religiosidade, ao trabalho etc.

Em Colares, jovens, crianças e adultos, em seus momentos de ócio, encontram-se para participar de um ritual que existe há séculos, que na época pré-histórica do Brasil chamava-se poranduba. Embora não sendo mais como no tempo da Pindorama – no qual os silvícolas faziam ao final do dia um círculo para a contação de lendas e mitos –, os colarenses continuam nos dias de hoje contando às novas gerações suas narrativas como entretenimento, e ainda que alguns episódios lhes causem medo, sentem prazer e se divertem com as aventuras das personagens mais estranhas da mitologia amazônica.

7.1 Objetivos do estudo

- Selecionar e analisar as narrativas tradicionais de Colares, localizando as figuras que causam medo (Boto, Matintapereira e Maria Vivó).
- Perceber em que narrativas os jovens tomaram contato com essas figuras.
- Conhecer os hábitos de leitura dos jovens em idade escolar.
- Verificar se os jovens acreditavam, quando crianças, em tais figuras.
- Investigar se os jovens de Colares ainda creem hoje nessas figuras.

7.2 Questões de partida

A Amazônia possui inúmeras riquezas que vão muito além de uma natureza exuberante: sua gente e sua cultura, tradições que atravessam gerações, saberes do imaginário popular e toda uma mitologia ligada ao índio, ao negro e ao branco, na qual percebemos a presença marcante de figuras causadoras de medo e o caráter pedagógico, moralizante e disciplinador que a envolve.

Moveu-nos a este estudo o desejo de saber se antiquíssimas lendas e mitos de origem europeia, africana e indígena – mas tão miscigenados e nacionalizados estão hoje, que já podemos considerar como amazônicos, repassados através de narrativas tradicionais – ainda

continuam vivos no imaginário popular, mais precisamente aquelas que envolvem a figura do medo e seu caráter pedagógico. Se tais contos populares fazem parte ainda do cotidiano de jovens de Colares no século XXI.

Ao pesquisar sobre essas narrativas bem como seus ouvintes, estaremos contribuindo para o estudo da história amazônica e de sua evolução pois, conhecendo-as, conhecemos também nossa cultura e nossa gente e poderemos colaborar assim para a valorização e preservação de sua identidade, antes que outras culturas imponham valores exógenos, os quais não têm nenhuma identificação com essas culturas tradicionais.

O principal fio norteador desta pesquisa foi o sentimento do medo que figuras/personagens como o Boto, a Matintapereira e a Maria Vivó podem desencadear nos jovens de Colares. O medo é um sentimento antigo e universal que faz parte das crenças e da vida de crianças, adolescentes e adultos e em nossa pesquisa pudemos perceber sua presença onipotente.

Nossas histórias apresentam seres que são conhecidos desde os tempos dos cronistas portugueses, criaturas com aspecto aterrorizante e algumas têm o claro objetivo de intimidar as crianças, como as citadas por Câmara Cascudo em *Geografia dos Mitos Brasileiros* (Cascudo, 1976): as do Ciclo da Angústia Infantil e as do Ciclo dos Monstros, para citar apenas alguns exemplos. Esses seres ainda habitam o imaginário popular e são responsáveis por afligirem crianças e até mesmo adultos.

Um aspecto fulcral da literatura tradicional é sua função na sociedade ontem e hoje. Estariam as narrativas tradicionais ainda veiculadas com a intenção de deleitar, ensinar, moralizar e entreter nossos jovens nos dias atuais? E durante sua infância? Essas inquietações perpassaram este estudo, o qual buscou no *corpus* – narrativas tradicionais amazônicas de Colares – encontrar respostas e, ao longo dele, constituir nossa matéria focal.

7.3 Os sujeitos

A importância dos sujeitos em uma pesquisa qualitativa é tão marcante, que não poderíamos desenvolvê-la sem esses protagonistas do trabalho científico. Optamos pela escolha de alunos do segundo ano do Ensino Médio pelo fato de acreditarmos que, nessa faixa etária, os

adolescentes mostram maior discernimento que as crianças, além de costumarem ser mais objetivos, manifestando suas “reais impressões” acerca do que lhes é indagado. É, ainda, nessa fase que o jovem procura se conhecer e se reconhecer, ter uma identidade e refletir sobre os mistérios do mundo.

Com um trabalho no magistério de vinte e nove anos, principalmente com alunos do Ensino Médio na faixa de idades entre quinze e dezoito anos, estamos acostumados com a fase da adolescência. Trata-se de uma etapa da vida sobretudo leve, alegre, de descoberta do sexo oposto e do amor, do namoro e das brincadeiras. Os problemas existem, mas são vivenciados, na maioria dos casos, sem muita preocupação e estresse.

Uma das fases mais belas da existência, em que a infância ficou para trás, mas ainda é lembrada como se fosse ontem. É consenso que se trata de um estágio confuso em que o jovem não sabe se é criança ou adulto, de muitas dúvidas, mas também de grandes descobrimentos. O próprio vocábulo “adolescência”, que se origina do latim *adolescere* (*ad* = para e *olescere* = crescer) designa uma fase de crescimento, de abandono da infância e crescimento para a fase adulta (Cloutier & Drapeau, 2012).

Dos adolescentes entrevistados, cinco residem em localidades razoavelmente distantes de Colares, em comunidades como Ramal do Aracê, Maracajó, Santa Isabel e Ururi, tendo eles de se dirigirem à escola de ônibus – todos os dias da semana, de segunda a sexta-feira –, que os vai buscar e depois levá-los de volta para casa no momento em que as atividades na escola são finalizadas.

7.4 O lócus

A escolha do lócus de estudo, Colares, deveu-se a vários fatores, primeiramente, por já conhecermos o lugar e depois pela curiosidade em estudar a cultura e o rico imaginário daquela região, onde ainda prevalece o costume de as pessoas reunirem-se para ouvir e/ou contar histórias. Também porque a cidade situa-se a cerca de 100 quilômetros de Belém, por via rodoviária, mas, por ser uma ilha, sua população isola-se parcialmente da capital, Belém.

A Escola de Ensino Fundamental e Médio Dr. José Malcher, fundada há 44 anos, é a escola

sede de Colares e atende a onze escolas-polo distribuídas no meio rural do Município. Dessas escolas-polos, três têm atendimento para o Ensino Médio. Pertencente à rede pública de ensino estadual do Pará, está situada na rua Marechal Deodoro da Fonseca, sem número.

Possui apenas dez salas de aulas, nove pertencentes ao Ensino Fundamental e apenas uma do Ensino Médio. Suas salas de aula têm cada uma normalmente trinta alunos, porém a sala de Ensino Médio possui quinze alunos – destes, seis haviam faltado no dia da entrevista; portanto, fizemos a inquirição com apenas nove alunos. Não há biblioteca na escola, tampouco sala de informática, mas há internet e também uma cantina para realização e distribuição da merenda escolar. A faixa etária dos alunos é de 07 a 55 anos. A escola recebe alunos do meio rural tanto de manhã quanto à tarde, porém a maior parte é da cidade. Oferece-se transporte escolar para os alunos do meio rural.

A escola tem cerca de vinte e cinco professores, todos com nível superior. Atualmente, o diretor da escola é o professor Walter Pereira Miranda e como auxiliares, na direção escolar, há dois técnicos: prof. Ailde Almeida da Silva e profa. Thais Tavares Nogueira, esta recebeu-nos na manhã em que fomos fazer a entrevista.

7.5 Delineamento do estudo

Como falamos anteriormente, este trabalho tem um perfil qualitativo, por perscrutar os sentimentos e as sensações que podem ser desencadeadas pela contação ou mesmo pela leitura de contos ou lendas conhecidos como mitos amazônicos a jovens em uma escola de Colares, intentando também saber se esses jovens, quando crianças, escutavam essas narrativas e se elas lhes causavam ou ainda causam hoje medo.

Após nos munirmos de todo o material necessário, no momento do trabalho *in loco*, nosso desejo era gravar e filmar (o que não pudemos fazer, pois não tivemos autorização dos jovens) todas as entrevistas para depois as transcrevermos cuidadosamente, digitarmos e registarmos no computador todos os detalhes, inclusive com os gestos captados e, enfim, poder trabalhar com os dados para posterior análise dos mesmos, com nossa interpretação e à luz dos teóricos.

Após elaborarmos o guião de entrevistas (apêndice A), submetemo-lo à orientadora para a sua apreciação e validação. As questões da entrevista tiveram de ser criteriosamente elaboradas e apresentadas mais de uma vez à orientadora antes de serem submetidas aos entrevistados. Inicialmente prepararam-se oitenta questões, porém como era em número exorbitante, reduzimo-las drasticamente para vinte e quatro questões (apêndice B), o que se constituiu na validação do guião. Essas vinte e quatro questões estavam relacionadas a costumes, gostos e preferências dos estudantes sobre leitura/audição de narrativas tradicionais, a sensações possivelmente experimentadas e a seu imaginário.

Objetivávamos, com a entrevista, inicialmente, averiguar se os jovens tiveram contato com as narrativas tradicionais, se ouviram na infância as histórias do Boto, da Matintaperera e da Cobra Grande, para identificarmos possíveis crenças e depois percebermos quais eram, das figuras das narrativas amazônicas, as que mais causavam medo e faziam parte do imaginário deles.

Ao chegarmos à escola, inicialmente nos dirigimos à direção, mas, por ela não se encontrar no local, encaminhamo-nos à coordenadora do estabelecimento para solicitar autorização para as entrevistas. A professora Thais Tavares Nogueira, encarregada pela coordenação, atendeu-nos gentil e prontamente, cedendo-nos uma sala para nosso procedimento, a fim de que ficássemos à vontade para o trabalho. Assim, munidos dos materiais para o registro das entrevistas (câmera, computador, *tablet*, celulares etc.), iniciamo-las.

No momento de primeiro contato com o jovens, solicitamos a colaboração de cada um deles e garantimos a confidencialidade das informações e o anonimato dos entrevistados. Solicitamos ainda a autorização para a gravação de vídeo e áudio, contudo, a maioria só permitiu a gravação da voz. Prosseguimos, explicando-lhes os motivos de os termos escolhido para fazerem parte de nosso trabalho, mostrando-lhes assim que sua contribuição nos era imprescindível, informando-lhes também quanto tempo duraríamos na realização da entrevista.

Foram necessárias em média três horas para que pudéssemos concluir o trabalho, realizando na escola, exatamente, nove entrevistas. No final, agradecemos a ajuda e a colaboração de nossos sujeitos, informando-lhes e à coordenação da escola, que colocaríamos à disposição da escola, posteriormente, os resultados da investigação, como contribuição ao estudo da cultura do município de Colares.

Considerando o tema de nossa investigação “A presença das narrativas tradicionais amazônicas no imaginário dos jovens em idade escolar” e objetivo geral: investigar a presença das narrativas tradicionais amazônicas no imaginário dos jovens em idade escolar, elaboramos o guião de entrevistas (apêndice A) com seis blocos, divididos em A, B, C, D, E e F. O primeiro bloco (A) teve a duração de dez minutos aproximadamente e consistiu na legitimação das entrevistas e nele informamos sobre o que seria a entrevista em si mesma.

Como formulário de tarefas do bloco A, tivemos as seguintes: informar os entrevistados sobre o trabalho em curso; informar acerca dos principais objetivos da entrevista; solicitar a colaboração dos entrevistados, fato fundamental para a consecução do estudo a realizar; garantir a confidencialidade das informações e o anonimato das entrevistas; solicitar autorização para gravação de áudio (e vídeo, se possível) da entrevista; colocar à disposição da escola os resultados da investigação; agradecer a ajuda e colaboração de todos os envolvidos.

O bloco B teve a duração de trinta minutos aproximadamente e tratou das investigações dos hábitos de leitura e audição de narrativas tradicionais, cujos objetivos foram: 1. Investigar os hábitos de audição de narrativas tradicionais dos jovens, quando eram crianças; e 2. Investigar os hábitos de leitura de narrativas tradicionais dos jovens, quando eram crianças. Como formulário de questões, trouxe as seguintes: Você costumava ouvir histórias de encantamento quando criança? Quem contava? Onde? Com que frequência? Você costumava ler histórias de encantamento quando criança? Onde? Com que frequência?

Para o terceiro bloco (C), o qual teve a duração de trinta minutos aproximadamente, coube o conhecimento das preferências dos adolescentes acerca da recepção das narrativas tradicionais, a fim de saber se, quando crianças, eles gostavam de ouvir histórias; e o objetivo constituiu-se em conhecer as preferências dos jovens acerca das narrativas tradicionais. Trouxe como formulário de questionamentos os seguintes: Hoje, você gosta mais de ler ou de ouvir essas histórias? Você gostaria mais de ler ou de ouvir essas histórias? Quando criança, você gostava de ouvir essas histórias? E você gostava de ler essas histórias? Você prefere ler ou ouvir?

Examinamos o contato dos jovens com as narrativas que contêm figuras causadoras de medo no bloco D, que teve em torno de vinte e cinco minutos. Era importante investigarmos como esses adolescentes materializavam aquelas figuras por meio da caracterização das personagens das narrativas tradicionais. O objetivo desse bloco foi o de averiguar em que

narrativas os entrevistados tomaram contato com essas figuras causadoras de medo. Este bloco teve como formulário de indagações as seguintes: Que histórias de Colares você conhece? Alguma dessas histórias lhe causa medo? Qual delas?

O bloco E teve a duração de vinte e cinco minutos aproximadamente e tratou da percepção dos entrevistados acerca das figuras consideradas, nas narrativas tradicionais, como sendo as mais atemorizantes e trouxe como objetivo conhecer as mais citadas a fim de mapear o porquê da sensação que elas causam no ouvinte. Este bloco trouxe como formulário de inquirições as seguintes: Você conhece alguma história do Boto, da Matintaperera ou da Maria Vivó? Conte.

Por fim, o bloco F teve a duração de sessenta minutos aproximadamente e investigou a compreensão das crenças (de ontem e hoje) dos jovens nas figuras presentes nas narrativas tradicionais, procurando perceber, direta ou indiretamente, suas crenças a respeito dos seres míticos, o medo e outras impressões que estes entes ainda lhes causam. O objetivo aqui transcorreu em torno de compreender se os jovens acreditavam ou ainda acreditam hoje em tais figuras.

Este bloco, o mais longo, apresentou as seguintes indagações: Essas histórias o impressionavam? Que impressão elas lhe causavam? Você já ouviu falar de alguém que foi encantada pelo Boto? Conte. [Se sim: Ela ficou grávida? Você acha que o filho era mesmo do Boto?] Como seria essa pessoa em que se transforma o Boto? Descreva-a. (Sedutor, bonito...) Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo? Você já ouviu falar de alguém que se transforma (ou se transformou) em Matintaperera? Conte. Você já ouviu falar de alguém que foi judiado pela Matintaperera? Conte. Você já ouviu o assóvio da Matinta? Conte. Como seria para você a Matintaperera? Tente descrevê-la. Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo? Você já ouviu falar de alguém que ficou encantado pela Cobra Grande (Maria Vivó)? Conte. Como seria para você a Maria Vivó? Tente descrevê-la. Se você encontrasse esse ser aí, sentiria medo? Você acredita que alguém possa parir uma cobra? O que faria se estivesse no mato e visse a Maria Vivó?

Tais questionamentos causaram muito rebuliço nos jovens entrevistados. As reações mais variadas possíveis, desde sorrisos, risos, gargalhadas, variações na fisionomia, entonações, gestos, expressões de surpresa, admiração, olhos arregalados, estas foram algumas delas, contrastando com a aparência de quase timidez e curiosidade de alguns no início das entrevistas. Singular perceber como os jovens estavam bem descontraídos ao final do trabalho

de recolha de dados, o que nos lembra as palavras de Tuckman (2000, p. 68) sobre a boa interrelação, tão necessária a um trabalho dessa natureza, “que contempla o afetivo, o existencial, o contexto do dia-a-dia, as experiências e a linguagem do senso comum no ato da entrevista é condição *sine qua non* do êxito da pesquisa científica” [Itálicos do autor].

Por conta do tema ser de interesse dos jovens, houve um tempo em que precisamos controlar com diplomacia o fluxo das respostas, recorrendo a perguntas de focagem (Carmo & Ferreira, 2008), uma vez que, após o período inicial de timidez, os jovens se soltaram, correndo o risco de fugirem ou extrapolarem o assunto da entrevista.

A entrevista é uma técnica privilegiada de comunicação pois pode captar expressões de natureza variada. Com o objetivo de extrair dados para a pesquisa qualitativa, a entrevista se caracteriza por ser um diálogo entre entrevistador e entrevistado, podendo ser mais de um. Porém, em nosso caso, efetuou-se o inquérito com apenas um entrevistado, um aluno do segundo ano do Ensino Médio, pois cada jovem poderia, livremente, expor suas respostas, sem a interferência de colegas ou amigos que o pudessem influenciar. Assim, apenas com o entrevistador, pôde relatar sobre sua infância e atualidade relativa ao tema abordado: narrativas tradicionais de Colares com a presença de personagens que poderiam desencadear medo aos ouvintes.

Capítulo 8 - Metodologia

8.1 O método

A palavra método origina-se do latim *methodus* e do grego *methodos* e significa “caminho através do qual se procura chegar a algo ou um modo de fazer algo” (Turato, p. 149, s/d., citado por M. M. de Oliveira, 2012, p. 48). Tanto o caminho que se percorre a fim de chegar a um destino desejado quanto o modo – à moda de receita – para se fazer alguma coisa nos esclarecem a respeito da metodologia que se segue na pesquisa científica. E para chegarmos ao objetivo desejado, devemos utilizar o método adequado, fazendo uso dos instrumentos apropriados, que são as técnicas.

Vários são os métodos utilizados nos trabalhos científicos: dedutivo, indutivo, hipotético-dedutivo, dialético. O método empreendido neste trabalho foi o indutivo, o qual partiu do particular para, a partir das informações colhidas nos dados (entrevistas), chegar ao geral. Este método tem seu fundamento pautado unicamente na experiência, não leva em consideração princípios anteriormente estabelecidos e parte da observância de fenômenos cujas razões, causas e motivos desejamos descobrir (M. M. de Oliveira, 2012, p. 50; Gil, 2008, p. 10).

Este tipo de metodologia tem uma visão mais holística do ser humano, em que os entrevistadores levam em conta a “realidade global” dos sujeitos investigados. Suas palavras e atos não podem ser reduzidos a números ou estatísticas, e sim em sua totalidade, considerando seu contexto (Carmo & Ferreira, 2008, p. 198). Houve, de nossa parte, uma tentativa de conhecer e entender os jovens, seu passado e presente.

Finalmente, a metodologia, para Deslandes & Gomes (2011, p. 14), trata-se de uma somatória de três fatores: “a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)”. Esta última, a criatividade, não pode ser negligenciada numa pesquisa científica como esta, em que se requer sensibilidade da nossa parte para ouvir as questões endereçadas aos entrevistados em suas manifestações e experiências individuais na escola e em seus lares.

8.2 A investigação qualitativa ou o estudo de caso

A pesquisa qualitativa perpassou todo este trabalho, o qual utilizou o estudo de caso em vista de sua natureza investigativa. Almeida & Freire (2008, p. 126) explicam o estudo de caso como aquele que atua na observância de fenômenos raros, únicos, porém de uma riqueza e importância do ponto de vista da informação que encerra. Embora se trate de um fenômeno raro para os dias atuais (ouvir histórias de assombração e sentir medo), o fato é que tal procedimento ainda é comum em cidadezinhas do interior do Pará, e o consideramos rico e importante para a história e cultura brasileiras.

Ao abordar o estudo de caso, Wilson (1977), citado por Tuckman (2000, p. 508), designa esse tipo de investigação como etnográfica. Para tanto, este se apoia em dois pressupostos básicos: os fenômenos e os acontecimentos devem ser estudados em seus contextos e ambientes naturais, e só podem ser devidamente entendidos por meio de uma percepção exata por parte dos sujeitos envolvidos no processo. Daí por que, segundo Tuckman (2000), a observação dos participantes seja o mecanismo mais usado para a compilação dos dados.

Yin (2005, p. 32), citado por Gil (2008, p. 58), perscruta o estudo de caso, como sendo “um estudo empírico que investiga um fenômeno atual dentro do seu contexto de realidade, quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são claramente definidas e no qual são utilizadas várias fontes de evidência”, o que se pode encaixar bem em nosso trabalho, pois afinal, os dados que serviram à investigação qualitativa foram coletados exatamente no ambiente real em que os jovens vivem, ou seja, o contexto atual amazônico.

A propósito da investigação qualitativa, Bogdan & Biklen (1994, p. 16) enfatizam a importância de um envolvimento mais aprofundado do investigador para com os sujeitos da investigação em seu ambiente natural, procurando compreender seu comportamento. Daí por que o trabalho de campo ser em Colares, a fim de buscar o contato com o jovem em seu habitat, sua cidade, sua escola.

A verificação da existência de crenças ou não nas narrativas deu-se por meio de entrevistas que constituem a estratégia mais utilizada no trabalho de campo, segundo Tuckman (2000). Best (1972), citado por Lakatos & Marconi (2003), vê a entrevista como um instrumento de excelência na investigação, pela precisão, validade e por estabelecer um contato mais direto

do entrevistado com o entrevistador. De maneira metódica, estes interagem por meio de perguntas e respostas com o propósito de alcançar informações e dados importantes à investigação (Lakatos & Marconi, 2003; Gil, 2008; Minayo, 2011), implementando precisão e fidedignidade à pesquisa, como colocaram Good e Hatt (1969), referidos por Lakatos & Marconi (2003).

Para Selltiz et al (1967), citados por Gil (2008) e Lakatos & Marconi (2003), a entrevista é empregada para compreenderem-se condutas, por meio de sentimentos e anseios, como também para obterem-se informações das pessoas sobre crenças, esperanças, sentimentos, desejos, intenções, pretensões, assim como explicações e razões acerca de suas experiências e vivências.

Outra vantagem da entrevista é oferecer flexibilidade porque o entrevistador tem a oportunidade de esclarecer possíveis dúvidas dos entrevistados e de captar a expressão corporal, tons de voz e outros simbolismos (Minayo, 2011). A entrevista divide-se de acordo com o grau de formalidade e/ou espontaneidade em: abertas, histórias de vida, semiestruturadas e estruturadas (Boni & Quaresma, 2005); informais, focalizadas, por pautas e estruturadas (Gil, 2008); e abertas, focalizadas, semiestruturadas e sondagem de opinião (Minayo, 2011).

8.3 Natureza e enfoque da investigação qualitativa

Na pesquisa qualitativa não se deve prescindir de fatos e fenômenos captados na hora da recolha de dados junto aos entrevistados, pois estes são significativos para a pesquisa, a qual deve utilizar-se de entrevistas, de observações e da análise dos dados, segundo M. M. de Oliveira (2012) e é importante que esses dados estejam exatamente como foram colhidos, isto é, com expressões e gestos fidedignos (Carmo & Ferreira, 2008).

O tipo de entrevista que nos coube foi a semiestruturada (Boni & Quaresma, 2005; Minayo, 2011), também conhecida como por pautas (Gil, 2008). Nela, a conversa inicia-se seguindo um conjunto de questões pré-definidas e o entrevistado tem a liberdade de falar no momento que desejar, cabendo ao entrevistador fazer intervenções quando necessárias, voltando ao assunto da pesquisa.

Esta técnica permitiu a livre expressão do informante, fornecendo as ferramentas para uma abordagem planejada e, ao mesmo tempo, a liberdade necessária na pesquisa, já que era desejável a manifestação de sentimentos, possibilitando a abertura do investigador para elucidar aspectos obscuros, com maior riqueza de informações, inclusive com a observação das expressões faciais dos entrevistados, já que os gestos podem dizer mais que as palavras. Interessou-nos especialmente investigar se houve (e quando foi) o contato do jovem com as narrativas e, a partir daí, descobrir se ainda hoje elas lhe causam a sensação do medo.

Para tanto, foi elaborado um roteiro de questões cujas perguntas pudessem, de maneira geral, responder acerca do que pensavam os jovens em idade escolar sobre as figuras causadoras de medo nas narrativas tradicionais amazônicas. A princípio, foram pensadas oitenta questões, muito detalhistas e longas, mas, ao analisar o propósito do estudo, percebemos que elas não dariam conta dos objetivos e os ultrapassariam e as reduzimos para vinte e quatro.

Antes de aplicar as entrevistas, fizemos um estudo piloto e empregamo-las com nossos alunos do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, em Belém, numa turma de segundo ano do Ensino Médio no primeiro semestre do ano de 2013. Aproveitamos duas aulas para submeter as vinte e quatro questões aos alunos (já validadas pela orientadora) e, como resultado dessa primeira experiência, pudemos perceber que o trabalho seria exequível com jovens de uma região do interior do país, afinal, as cidades pequenas trazem ainda costumes simples como o de contar histórias.

A análise de conteúdo das entrevistas foi a última parte deste estudo, pois os dados coletados foram selecionados e catalogados para a pesquisa qualitativa. Primeiro, selecionamos as narrativas que tencionam, entre outras sensações, causar medo nos ouvintes. Em seguida, analisamos o conteúdo de cada uma à luz dos teóricos, bem como fizemos um estudo bibliográfico acerca das narrativas tradicionais.

O medo que algumas personagens de nosso folclore causa nos ouvintes/leitores das narrativas amazônicas é um dos principais temas deste estudo. Para chegarmos até ele, contamos com a colaboração de alunos de uma escola pública da cidade de Colares (no Pará), a fim de investigar se tais seres fazem parte do universo cultural desses jovens.

A fim de alcançarmos os objetivos do estudo, propusemos uma investigação em forma de entrevistas semiestruturadas e individuais, na Escola de Ensino Fundamental e Médio “José

Malcher” (em Colares), tendo como sujeitos nove alunos do segundo ano do Ensino Médio, no ano letivo 2013, com idade entre dezesseis e dezoito anos.

8.4 Procedimentos e fases da investigação

Este estudo perpassou cinco etapas: selecionar as narrativas presentes no livro *Histórias que o Povo Conta* (Carvalho, 2006) nas quais haja as figuras do Boto, da Matintapereira e da Maria Vivó, seres que poderiam causar medo às crianças de ontem e até aos jovens de hoje; fazer um estudo bibliográfico e do conteúdo dos contos populares à luz dos teóricos; elaborar as questões de entrevistas semiestruturadas; aplicar as entrevistas aos estudantes; e fazer a análise de conteúdo a partir das respostas colhidas.

Parte das questões levadas ao público alvo foi previamente elaborada, a partir da curiosidade em saber do interesse dos jovens, indagar se eles ouviam lendas locais quando crianças (e se ainda ouvem hoje), se sentiam ou sentem medo ainda, bem como, a partir da nossa própria leitura das histórias e das personagens, fazer um levantamento dos símbolos.

O estudo, por sua característica, inclinou-se à pesquisa qualitativa, pois, segundo Minayo (1993), citada por Boni & Quaresma (2005, p. 70), lida com “significados, motivações, valores e crenças” e “respondem a noções muito particulares”. A pesquisa qualitativa, por sua natureza, pode levar-nos a conhecer o imaginário de jovens que se encontram numa ilha “cercada de magia” e que ainda pratica a arte de contar histórias.

8.5 Recolha dos dados e abordagem aos entrevistados

Segundo Carmo & Ferreira (2008, p. 149), devemos considerar alguns importantes aspectos no momento da utilização da entrevista, tais como: a definição dos objetivos, a construção do guião de entrevistas, a escolha dos sujeitos (alunos do segundo ano do Ensino Médio), a marcação da data, hora e local do trabalho, além da preparação dos entrevistadores.

Em nossa pesquisa, não foi necessário fixar data, hora e local da entrevista aos alunos, pois, sabedores do funcionamento normal da escola de segunda-feira a sexta-feira, não nos preocupamos com uma possível falta dos alunos. Apenas houve o cuidado de avisar a coordenadora da escola antecipadamente para que ela nos recebesse, o que aconteceu prontamente.

A preparação dos entrevistados ocorreu no exato momento anterior à entrevista, ocasião que funcionou como quebra-gelo aos jovens. Apesar de sabermos pouco ou nada sobre os alunos entrevistados, “aplicamos, no momento da entrevista, a **regra de reciprocidade**”, para citar uma expressão de Carmo & Ferreira (2008, p. 142), com uma boa “apresentação **do investigador**”, “**do problema** de pesquisa” e “a explicação **do papel pedido ao entrevistado**” [Grifos dos autores].

Carmo & Ferreira (2008, p. 152) ainda afirmam que os primeiros momentos de uma entrevista são decisivos, pois criam um clima agradável de confiança, receptividade e simpatia que se reflete durante todo o trabalho desenvolvido com os entrevistados. Estes autores também sustentam que, nessas entrevistas, há que se “respeitar os silêncios” que sobrevêm no discurso do respondente, a fim de que ele tenha tempo para poder fazer suas reflexões. Portanto, em nossas entrevistas, o clima transcorreu bem, com bom ânimo e num ambiente de alegria e simpatia entre os interlocutores, o que facilitou a coleta dos dados.

Capítulo 9 - Análise e discussão dos resultados

Para as entrevistas, foram elaboradas questões relacionadas a gostos e preferências dos estudantes sobre leitura/audição de narrativas tradicionais e seu imaginário. As questões iniciais (da primeira à sétima) intentavam descobrir se eles ouviam essas narrativas quando crianças e, ainda, se preferiam ler ou ouvir.

Na primeira questão, buscávamos saber se os estudantes costumavam ouvir histórias de encantamento quando crianças, quem as contava, onde e com que frequência. Como respostas, obtivemos:

Não. Quando eu era criança, não. Agora, quando eu fui crescendo (...) Os meus avós (...) em casa às vezes. (E1)

Sim, meu avô. Em frente de casa, quando se reuniam uma galera. (E2)

Sim. Ah! Os meus pais. É as histórias, as lendas de Colares, que é muito viva aqui em Colares, as lendas. Até hoje a gente acredita. (...) Em casa, na rua, na escola; a história da Maria Vivó que ela é muito presente, que passa, por exemplo, ontem, eu tava contando para os meus sobrinhos de outra cidade, tava contando pra eles a história da Maria Vivó. (...) Às vezes. Quando a gente é mais criança, quando tá criança vai contando para as crianças, aí elas vão contando para outras e assim vai. (E3)

Sim! Ah eu ouvi na rua, dos pais. (...) Sim (ouvia em casa). Mas é de... hum! É que, tipo assim, aqui de vez em quando tem queda de energia. Aí a gente se reúne assim e começa a ouvir histórias. (E4)

Sim. Meu avô, minha avó. (...) Em casa, sempre meus avós contavam. (...) Sim, geralmente na hora de dormir. (E5)

Sim. As pessoas da minha família (...) avó, tia. Em casa. (...) Às vezes quando a gente perguntava. (E6)

Mais ou menos. Às vezes. (...) Meu cunhado, é que ele já fez livros de lenda, aqui de Colares. (...) Lá em casa. (...) Às vezes, quando a gente pedia pra ele contar. (E7)

Não! (E8)

Sim, ouvia muito com meu avô. Ele era pescador. Num instante ele falava sobre essas histórias. (...) Eu ficava às vezes no quintal de casa e escutava mesmo. (...) Quando eu estava meio triste, assim, ele me contava, assim, pra eu me sentir melhor! Como o meu pai viajava muito, ele fazia essas coisas pra mim. (E9)

Com a exceção de um estudante (E8), todos disseram haver escutado histórias de encantamento quando eram crianças. A primeira aluna entrevistada, embora falando que não ouvira tais histórias quando criança, se contradisse no momento em que afirmou ouvi-las dos avós aos nove anos de idade. Com relação ao jovem E7, o qual respondeu “mais ou menos”, na verdade se referia à frequência com que as ouvia. Por isso, também faz parte do grupo que afirmou ter escutado as histórias de encantamento na infância.

Os jovens, em suas respostas, foram lacônicos no tocante à frequência com que ouviam as narrativas na infância. Dos nove entrevistados, dois disseram não tê-las ouvido quando crianças; três responderam “às vezes”; três, “de vez em quando” (estas duas respostas se assemelham, de certo modo); e um apenas falou que “não frequentemente”. Tal laconismo deveu-se, provavelmente, à pouca lembrança devida ao tempo.

Em meio às respostas, chamou-nos especial atenção a unanimidade quanto ao local onde os estudantes costumavam escutar as narrativas de encantamento: a casa. A casa, segundo Chevallier & Gheerbrant (1988, p. 197), constitui um “símbolo feminino, com o sentido de refúgio, de mãe, de proteção, de seio maternal”. A ideia de casa simbolizando segurança, calor e aconchego acompanha o homem desde que ele é criança, tanto que cada um é senhor em sua morada e *quem vai para casa não se molha*.

A casa foi o lugar privilegiado em que os jovens mais ouviram (e ouvem ainda) histórias contadas por seus familiares, seguido do quintal e da frente de suas casas. O lar é o local em que as pessoas se sentem mais à vontade, é o ambiente em que encontram a família, o aconchego e o carinho dos seus, para poderem descansar das lidas diárias. Porém, possuir uma casa nos dias atuais é privilégio de poucos, assim como possuir um lugar (e uma hora) em que se possa ouvir e contar histórias está cada vez mais difícil.

Hoje, a maioria vive apertada em apartamentos pequenos, sem espaço suficiente para viver confortavelmente. As crianças são as mais prejudicadas, pois não têm espaço para brincar, correr e se soltar. Porém, nas cidades interioranas do Brasil, tal como Colares, essa realidade

ainda está distante. Não há apartamentos ainda em Colares e as casas têm, a maioria, quintal, com árvores, em que as pessoas podem estar e aproveitar o tempo de lazer. Lá, os familiares ainda têm espaço e tempo para contar histórias a seus filhos e netos em perfeita harmonia.

Para Ana Cláudia da Silva, em *O rio e a casa: imagens na ficção de Mia Couto* (A. C. da Silva, 2012, p. 228), a casa e o quintal têm muita importância na obra do escritor moçambicano: “Essa unidade essencial entre tudo o que vive, e também entre o homem e o seu ambiente, no romance de Mia Couto, traduz-se também na comunhão entre o homem e sua casa”. A casa, analisada na obra *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, torna-se “metáfora da família”, que para Hans Biedermann, citado pela autora, é uma das ideias que afloram da palavra casa.

Para os falantes da Língua Portuguesa no Brasil, quando nos referimos à família, usamos o termo casa, em construções do tipo: “Lá em casa, somos dez.”. É um uso vocabular comum e natural, empregado e entendido por todos. Portanto, a palavra casa ou lar está profundamente atrelada ao conceito tradicional de família, aquela composta por pai, mãe e filhos, diríamos até uma família numerosa. É importante esclarecer que quando se fala em casa, nesse contexto, não estamos nos referindo ao espaço físico, mas à própria família, constituída de parentes, podendo englobar amigos e vizinhos, portanto a todo um círculo de união fraterna que se forma em torno da casa (prédio).

Colares, por ser uma cidadezinha em que o progresso e as tecnologias mais avançadas ainda não chegaram, local onde a maioria das pessoas é simples e apresenta pouca escolaridade, ainda possui o costume antigo de reunir familiares e amigos para a contação de histórias e geralmente essa *poranduba* acontece à noite, antes da hora de dormir.

A narração de histórias faz parte da rotina de pré-escolas como estímulo à leitura e à fantasia da criança para que esta amplie tanto seu universo cultural quanto sua própria sensibilidade (Girardello, 2004). Contar histórias é uma maneira de passar conceitos, lições de vida, retiradas da experiência de vida do contador, como pretendia Benjamin (1996), ao criticar a era moderna, momento em que as pessoas não mais valorizam um bom conselho e a sabedoria dos velhos. Contar histórias é um modo de participar da educação da criança, e os pais, ou outros familiares que o fazem, influenciam seus filhos e contribuem para a curiosidade e o estímulo a conhecer novidades que são necessárias a uma boa aprendizagem.

No artigo *Educação: mudanças, desafios e perspectivas* (Berto, Rabelo, & Santos, 2012), chama-se atenção para a influência do espaço/ambiente sobre o indivíduo. A infância – principalmente nos primeiros anos – e a adolescência, por se tratarem de etapas críticas ao desenvolvimento humano, exigem um cuidado especial, e a casa, bem como o meio social, exerce um importante papel nessas etapas da vida.

Num segundo momento da entrevista, indagamos acerca do conhecimento dos jovens sobre as histórias colarenses. De maneira geral, as respostas foram positivas, dando a perceber que a cultura tradicional ainda é forte na ilha de Colares, assim como a preferência pela audição. Contudo, eram tímidas e lacônicas, conforme se pode observar nas respostas a seguir, dadas após a terceira pergunta: Hoje, você gosta de ouvir ou de ler histórias de seres encantados?

De ler. (E1)

Prefiro ouvir. (E2)

Mais de ouvir. Não gosto de ler, não. (E3)

Sim. [Ler e ouvir] (E4)

Ler. (E5)

Ler. (E6)

Sim. [De ouvir] (E7)

Gosto. [De ouvir] (E8)

De ouvir. Acho que assim, ouvir dá mais emoção. Aí tá falando... a gente fica pensando: égua! Será que é isso mesmo? Aí eu acho que é melhor ouvir. (E9)

As respostas breves demonstraram que os jovens ainda não estavam à vontade com toda a situação, nova para eles. Afinal, além das perguntas, estávamos gravando o áudio das entrevistas. Contudo, esses primeiros contatos nos serviram para identificarmos o gosto dos jovens pela audição das narrativas tradicionais transmitidas com prazer pelos mais velhos, aqueles que as guardam na memória para serem doadas às novas gerações as quais também

gostam de ouvi-las, contrariando o pensamento de Walter Benjamin (1996), ao analisar a obra do escritor russo Nikolai Leskov, de que as narrativas estariam morrendo.

Após esse momento, pudemos perceber, cada vez mais, que os jovens foram se soltando à medida que nos íamos conhecendo e respondendo as questões com bom ânimo, isso porque, a partir das indagações iniciais, eles tiveram mais segurança para falar acerca de um assunto próximo a sua realidade.

Embora já tivéssemos interpelado acerca das questões anteriores sobre a preferência por leitura ou audição das histórias de encantamento, reforçamos as perguntas, separando-as na quinta e na sexta questões. Assim, indagamos na quinta, se os jovens gostavam de **ouvir** histórias de encantamento quando crianças, e na sexta, se gostavam de **ler** essas histórias.

Questão 5:

Gostava, porque era interessante, né. Ver como era antigamente. Tipo assim, histórias como eles contavam. (E1)

Gostava não, eu gosto. (E2)

Gostava mais de ouvir. (E9)

Questão 6:

Acho que eu nem sabia direito [ler], eu gostava mesmo era de escutar [Risos]. (E2)

Gostava de ler. (E4)

Essa preferência pela audição ratifica nossa intuição de que os jovens colarenses ainda mantêm o gosto por essa cultura tradicional, gosto esse estimulado por seus pais, avós e tios no momento que contam as histórias, pois estão trabalhando para conservar a tradição a fim de que não se perca. Costume análogo ao de Colares é feito pelos índios, pois “as culturas indígenas constroem sua literatura a partir de uma prática que envolve a oralidade e uma

função de manutenção da tradição e aprendizado na comunidade, além de hoje também incluir o registro escrito” (Goldemberg & Cunha, 2010, p. 4).

A insistência quanto à preferência pela leitura ou audição das histórias devia-se ao fato de que precisávamos saber (para os que preferiam a leitura), de qual forma se deu o estímulo para essa leitura, já que há poucos livros escritos sobre seres encantados os quais habitam o imaginário colarense. Assim, a sétima questão (Você preferia ler ou ouvir?) também foi sobre a preferência pela leitura ou audição das obras regionais.

De ler. (E1)

Que eu conheço, é de uma arraia aí, de um ET, um monte aí. Tem bastante história. (E2)

Ouvir. (E3)

Ouvir. (E4)

Ler. (E5)

Ouvir. (E6)

Ler. (E7)

Ouvir. (E8)

Ouvir. (E9)

Com a persistência sobre a preferência pela leitura ou pela audição, apenas E6 e E7 foram contraditórios, pois, nas questões anteriores (terceira e quarta), o primeiro disse que preferia ler a ouvir, e agora respondeu ouvir. O mesmo se deu com E7, que, ao contrário do primeiro, nas mesmas questões que aquele, tinha preferência pela audição. Porém, agora, preferiu ler.

A resposta do estudante E2 parece fugir à questão sete, mas, na realidade, seu discurso nos levou a identificar uma preferência pela audição, tanto que citou diversas histórias orais que conhecia e que são divulgadas ainda hoje em Colares. Essas narrativas são mais contemporâneas e aparecem com uma “nova roupagem” à cultura oral. Isso foi entendido como um meio de se preservar o costume de ouvir histórias, para ser mantido pelas novas gerações. Por esse motivo outras tantas histórias são inventadas a partir das antigas.

Da questão oitava até à décima segunda, inquirimos sobre quais as histórias de Colares eles conheciam e sua capacidade de narrá-las. Ficamos surpresos por perceber que o imaginário tradicional amazônico não se perdeu com o tempo. Eles conheciam as narrativas mais tradicionais da ilha, por isso as respostas nos foram satisfatórias.

Da Maria Vivó. (E1)

Maria Vivó, Matintaperera, Lobisomem. Tem várias. Tem também de terror, do pescador que matou a mulher. Eu gosto das histórias de terror. (E3)

Ah... Da Maria Vivó, dos ETs. (E4)

Ai, meu Deus! Da Maria Vivó, da cobra. (E5)

Da Matintaperera, da Maria Vivó, do Boto. Acho que só. (E6)

As semelhanças nas respostas demonstraram que os colarenses ainda apreciam a cultura tradicional – a qual poderíamos supor como já esquecida. Isso explicaria a coincidência quanto ao conhecimento das narrativas mais tradicionais do lugar. O costume de se reunirem à noite na frente das casas para contarem e ouvirem histórias só comprova a manutenção dessa cultura.

Quando havíamos indagado do costume de ouvir histórias de encantamento na infância, nosso desejo era saber também quem as contava. Exceto E8, todos afirmaram ouvir tais narrativas de seus familiares, principalmente de avós, pais e tios:

(...) Os meus avós [contavam as histórias]. (...) a gente senta lá no quintal, aí a gente fica conversando. (E1)

Sim, meu avô [contava]. (E2)

Sim. Ah! Os meus pais. É as histórias, as lendas de Colares, que é muito viva aqui em Colares... as lendas. Até hoje a gente acredita. (...) ontem, eu tava contando para os meus sobrinhos de outra cidade (...) quando a gente é mais criança, quando tá criança vai contando para as crianças... aí elas vão contando para outras. E assim vai... (E3)

Sim! Ah, eu ouvi na rua, dos pais (...) aqui de vez em quando tem queda de energia. Aí a gente se reúne assim e começa a ouvir histórias. (E4)

Sim. Meu avô, minha avó. Em casa sempre meus avós contavam. Sim, geralmente na hora de dormir. (E5)

Sim! As pessoas da minha família... Avó, tia. (...) (E6)

(...) Meu cunhado, ele já fez livros de lendas aqui de Colares. (...) (E. 7)

Sim, ouvia muito com meu avô. Ele era pescador. Num instante ele falava sobre essas histórias. (...) (E9)

Os avós, em sociedades a exemplo da de Colares, como as pessoas mais velhas da família, impõem uma autoridade natural sobre todos os outros membros familiares – a filhos e netos. Porém tal autoridade é conduzida de um modo diferente, não com autoritarismo, mas ao contrário, com afeto e carinho, sem nenhum vestígio de severidade.

(...) Quando eu estava meio triste, assim... ele me contava, assim, pra eu me sentir melhor! Como o meu pai viajava muito, ele fazia essas coisas pra mim. (E9)

Conforme pudemos observar na fala de E9, os avós têm grande importância na formação dos netos, no cuidar, no preocupar-se com o conforto destes, no carinho nas horas de solidão, momento em que o neto mais precisa de afeto devido à partida do pai a trabalho. O avô é a figura quem substitui eventualmente a paterna para nada faltar à criança ou ao jovem.

Diferentemente das grandes cidades, da vida moderna e da sociedade capitalista, nas cidades interioranas do Brasil, a exemplo de Colares, ainda há a valorização das pessoas idosas da família, pois são elas que auxiliam num momento de necessidade, quando o pai ou a mãe tem de ausentar-se por qualquer motivo, ou até mesmo em caso de morte.

Como pessoas mais velhas, os avós são os mantenedores das tradições, crenças e costumes mais antigos. Com sua sabedoria acumulada, têm a oportunidade de fomentar a continuação dessa cultura e legá-la às gerações vindouras, uma vez que os mais idosos “permitem, em sua experiência, reviver o que já passou, como as histórias e tradições de um tempo ido, mas que

permanecem, de alguma maneira, nos rastros de suas lembranças partilhadas” (Nascimento & Ramos, 2013, p. 4). Se as pessoas mais velhas contam histórias é porque estão vivas em sua memória; essa tradição, pois, ainda não se perdeu e deve continuar se perpetuando na memória dos mais novos e junto às narrativas são retransmitidas crenças como saberes culturais que vão influenciar, medrando por toda a comunidade.

Como foi citado anteriormente, Calvet (2011, p. 55) refere-se ao griô ou contador de histórias como um “saco de falas”, aquele que guarda de cor um conto novinho para cada situação, de acordo com o gosto do freguês, tão valorizado nessas sociedades tradicionais que, se ele morrer, toda essa biblioteca ambulante se incendia. Porém, segundo von Franz (1985), há ainda, em certas cidadezinhas suíças, profissionais na arte de contar histórias (no caso, contos de fadas) os quais continuam a exercer sua profissão por serem ainda muito solicitados.

Num outro ponto (da décima terceira questão à vigésima quarta), buscávamos descobrir como eram esses seres encantados aos olhos dos jovens e qual a imagem que faziam deles. As respostas foram muito similares, conforme os trechos a seguir, em que os estudantes descrevem o Boto, a Matintaperera e a cobra Maria Vivó.

Quanto à descrição do Boto, primeiramente indagamos como seria a pessoa em que se transforma esse ser. Em seguida, pedimos para que os adolescentes o descrevessem:

Bonito, assim: alto, branco, olhos azuis, loiro... Branca [a roupa]. Chapéu. (E1)

Não sei. Um homem bonito, branco, claro, né. Alto, cabelos claros, não sei... um moço bonito. Acho que aquelas camisas, terno branco, calça branca, chapéu branco, por aí [Risos]... todo de branco. (E2)

Falam que é um homem que se veste de branco, com um chapéu branco, que vem pra encantar as mulheres e vai embora. (E3)

Ah, pelo que eu já ouvi, seria um moço, um rapaz todo de branco, com uma aparência boa, bonita, às vezes tem gente que diz até que ele tem porte de um marinheiro, com roupa branca, um terno, às vezes uma boina. (E4)

Moreno, alto, forte, não muito novo, um pouco, uma idade mais... Ele usa branco, chapéu, acho que só. (E5)

Um homem de chapéu branco, roupa toda branca, a gente não via o rosto, só a roupa branca. (E6).

Dizem que ele se veste, dizem de branco, né, coloca... tem chapéu e sempre muito bonito, né, falam. Bonito, dizem que ele é bonito, né. E a roupa dele, diz que é tudo branca, num chapéu né. O chapéu falam que é pra ele esconder um buraco que tem no meio da cabeça. (E7)

Olha o Boto... pelo que eu ouvi falar, né, é uma pessoa bonita, um moço bonito, que ele chegava nas festas, encantava as meninas. De chapéu, pouca coisa... até porque eu nunca cheguei a... a escutar a história dele, mas a impressão que ele me causou foi isso. (E8)

É um cara normal, que usa uma roupa branca, chapéu branco, sapato branco, do rio ou do mar. (E9)

Com a exceção de um, todos os outros o representaram como um homem atraente, bem vestido (sempre de branco), de chapéu, a encantar as mulheres. Essas respostas deixam implícita a influência de culturas estrangeiras, principalmente as provenientes da Europa, sobre nossos mitos, como consideraram Stradelli (1929), Cascudo (1976) e J. Fares (1996). Nas respostas, o Boto aparece na maioria das vezes não com aparência indígena ou cabocla, com pele morena, cabelos e olhos escuros, mas como um rapaz branco, loiro e, numa delas, até de olhos azuis.

À indagação se os adolescentes teriam medo de encontrar alguém com a aparência do Boto, quatro disseram que sim; um negou peremptoriamente e três o negaram de modo mais brando; somente um afirmou que talvez sentisse medo na hora de vê-lo.

[Risos] Sentiria. (E1)

Se fosse tão bonito assim, não. [Risos] (E2)

Não. Podia ser bandido, não boto! (E3)

Ah, pelo que a gente cita, acho que hoje não. (E4)

Acho que sim. (E5)

Sim. [Risos] (E6)

Sim, porque a gente já ouviu orientação, né... que ele... que o Boto 'tivesse dessa maneira... acho que sim. (E7)

Não, acho que não. (E8)

Acho que não. (E9).

Quase a metade dos entrevistados afirmou sentir medo ao se deparar com o Boto. Por outro lado, os demais não negaram a existência dessa figura, pois, ao responderem “acho que não”, demonstraram acreditar que ela poderia existir. O simples fato de “achar” denota incerteza. Nota-se em E3 uma contradição, pois nessa questão ele disse não acreditar em boto, por isso, faz uma afirmação de que essa figura possa ser um “bandido”, mas não um boto. Contudo, na primeira questão, o mesmo aluno demonstra acreditar, assim como a gente de Colares, nessas figuras contidas nas narrativas: “(...) Até hoje a gente acredita.”

Quanto aos entrevistados que disseram sentir medo diante do Boto, confirmaram a crença – pelo menos vaga – nesse ser, o que nos permite inferir que as figuras causadoras de medo ainda são parte do imaginário da cultura colarense, continuando a crença a qual tinham os índios, seus antepassados:

Os índios criam que o boto se aproveitava das ocasiões, em que as mulheres se banhavam, para seduzi-las e gozá-las, e, ainda mais, que, revestindo formas de um mancebo gentil, vinha às vezes, por noite alta, partilhar a rede das virgens das florestas, não raro atribuindo a este *D. João Fluvial* a gravidez de muitas (Wallace, 2004, p. 183).

O Boto era tão temido quanto a Iara, ou a Sereia, pois possuía também o poder de cantar e, com sua voz, encantar as moças para as seduzir em noite de luar. E seu canto não se restringia à música (como no caso da Sereia), mas à lábia, à influência sobre as jovens para convencê-las a ceder à tentação, deixar-se levar pela conquista e entregar o que o Boto tanto desejava: seu corpo. Wallace (2004) explica que essa crença no Boto provém da imaginação da mulher indígena, ao tentar encobrir um erro seu, uma vez que nalgumas tribos, esse tipo de falta era considerada grave e quem a cometesse sofreria severa punição. Era natural, pois, que na Pindorama a moça tivesse medo de se deparar com uma figura extravagante como o Boto.

Quando nos acontece algo de extraordinário ou bizarro, a exemplo de nos depararmos com um ser assemelhado ao Boto, normalmente nos impressionamos com essa visão ou sentimos medo. Porém, Marilena Chaui (2002, p. 94) observa que “(...) nossa tendência natural e dogmática é a de reduzir o excepcional e o extraordinário aos padrões do que já conhecemos e já sabemos”, uma vez que quando já conhecemos algo, não sentimos tanto medo dele.

Para as pessoas que acreditam nas histórias de encantados, o Boto pode ser uma verdade, uma realidade que faz parte de seu universo particular. Chaui (2002) aponta três concepções diferentes da verdade, relativas ao ver (perceber), ao dizer (falar) e ao crer (acreditar). A concepção da verdade é um longo processo constituído há séculos proveniente de três línguas: o grego (*aletheia*), o latim (*veritas*) e o hebraico (*emunah*).

No primeiro conceito, o grego, a verdade torna-se visível aos olhos e ao espírito. Ela existe e por isso podemos vê-la claramente, sendo assim, incontestável. A verdade para o conceito latino diz respeito à linguagem empregada nos relatos considerados fiéis ao ocorrido em dado momento, não se podendo fugir à veracidade dos fatos. Finalmente, o conceito hebraico de verdade apontado por Chaui refere-se à palavra empenhada e à fé nas pessoas e divindades as quais não podem falhar no que prometeram.

É importante, ainda, apontar que um ente com aparência insólita e com essas descrições – como o Boto – quase sempre causa medo. Afinal, numa cidade com clima equatorial como o de Colares (de monções), com temperaturas entre 25 e 35°, os homens pouco – ou nunca – se vestiriam de terno (inteiramente branco), sobretudo por ser uma vestimenta incomum, extremamente quente. O fato é que ver uma pessoa, na ilha, trajada de terno branco e ainda de chapéu na cabeça parece estranho. O que é inusual e foge à regra nos assusta. Pode até nos atrair, mas sobretudo aterroriza-nos.

Ainda em relação ao sedutor amazônico, a questão 12 inquiria se o entrevistado já ouvira falar de alguém encantado pelo Boto, como também pedia o relato do referido episódio. Como respostas, obtivemos o seguinte:

Não, só na história. (E1)

Não... Já, já ouvi me falarem que ela [a encantada] morreu depois. (...) (E2)

Não. Por enquanto, não. (E3)

Já ouvi. (...) mas é quando eu morava aqui na beira da praia. (...) (E4)

Já. Não foi exatamente aqui em Colares, mas já ouvi. (E5)

Não. (E6)

Já. Já. Não, mas ela quase morre. O meu padrinho, né, é tio dela. Essa menina, ela ficou muito amarela. Ela ia... foi numa festa (...) o Boto cismou com ela. 'Mexeu' com ela. Ela ficou tudo amarela, assim, pálida, né, quase que ela morre. (E7)

Nunca. (E8)

Não. Até agora, não. (E9)

Quatro entrevistados afirmaram saber de pessoas que foram encantadas pelo Boto e três deles narraram o estranho episódio. Apenas um dos nove disse que só escutara mesmo na história. O que nos chamou atenção foram E3 e E9 falar que, por enquanto, não sabiam de nenhum caso, como se a qualquer momento pudessem ouvir um lance como esse de encantamento de boto.

Ficou-nos a impressão de que essas narrativas contadas pelos entrevistados pudessem ser verdadeiras, pelo menos foi o que eles deixaram transparecer. Como se ficção e verdade ou realidade e suprarrealidade se fundissem em Colares e essas histórias fizessem parte da vida real da comunidade. Quando um entrevistado dá a resposta “não”, é não mesmo. Mas quando fala já ter ouvido, que soube de um caso e relata para nós, é como se se tratasse de realidade e não de uma lenda, apenas.

Dos três entrevistados que narraram casos de encantamento com o Boto, E2 contou o caso mais trágico ouvido, no qual a moça ‘secou’ e depois morreu:

(...) Foi que ele namorou com ela. Toda noite ele saía pra falar com ela. Aí, quando foi uma noite, todo mundo perguntava onde ele morava e não sabia. Deixaram ele sair da casa dela e foram atrás e quando chegaram no igarapé, ele se jogou dentro da água. Daí, não voltou mais. Aí passou uns dias, ela morreu. Foi! Ela secou, parece... Assim me contaram [Risos]. Tô vendendo pelo mesmo preço! Sei não...

Primeiramente, o narrador (E2) havia negado conhecer algum episódio de encantamento por boto. Porém, após demonstrar estar pensativo, mudou de ideia e respondeu que sim e, em seguida, passou a narrar o relato acima. No final de sua fala, o mesmo entrevistado usou a expressão coloquial “Tô vendendo pelo mesmo preço”, com o sentido de contar algo exatamente como lhe fora contado, dando a entender que não mudou nada. Como se dissesse: se é mentira, não é minha! A frase reticente ao final: “Sei não...”, levou-nos a crer que se tratava de um discurso de alguém que não tinha certeza se era verdade ou não, lembrando as célebres palavras da personagem shakespeariana “Há mais mistérios entre o céu e a terra do que possa imaginar a nossa vã filosofia”.

Sobre a questão anterior (se essas histórias de boto, matinta e cobra grande o impressionavam), E2 havia declarado que, quando criança, sentia um pouco de medo à noite, pois tinha a impressão de que as personagens lhe iam aparecer, tamanha era a realidade delas: “(...) Parecia que eu vivia aquilo. Dava um pouquinho de medo.”. Afirmou ainda que quando se é criança, acredita-se em tudo, mas ele, depois de crescido, perdera o medo.

A impressão experimentada por E2, a mesma quando lemos ou ouvimos narrativas como as de boto, matinta ou cobra grande, isto é, a sensação de que a história pode se tratar de realidade, evoca a ideia do fantástico, trata da “hesitação que o leitor [ouvinte, no caso de Colares] tem ao questionar se a narrativa (...) é verdadeira, fato da realidade, ou apenas uma ilusão” (Todorov, 2006, p. 30), citado por Frota, 2012, p. 126).

No que tange à descrição da Matintaperera (questão 18), indagamos aos alunos como eles a viam e, como respostas, obtivemos algo bem próximo às questões respondidas acerca do Boto, ou seja, um consenso quanto às vestes, ao cabelo e à aparência dela, enfim.

Toda de preto, cara feia, cabelo no rosto, só. (E1)

Sei lá, velhinha [Risos] cabelão... não sei... (E2)

Que ela é... que ela fica de pássaro. Uns dizem que é um pássaro, outros dizem que é uma mulher que fica de cabeça virada. Não sei muito bem como é. Mas dizem que é um pássaro de cabeça virada para trás, a cabeça dele... aí o cabelo pra frente [Gestos]. (E3)

Ah, pelo que eu pude ver, né, é, tipo assim... A asa dela é, né, não é tipo de pena, é tipo como se fosse de morcego, com uma pele esticada [Gestos]. Eu penso que uma pessoa com o cabelo

grande assim... [Muitos gestos] meio na cara, assim... [Mais gestos] não muito alto nem muito baixo, que tem a capacidade de voar, né... Pode ser nova, pode ser velha. Tem gente que diz que tem nova, tem gente que diz que tem mais velha. (E4)

Deve ser muito feia, morena, muito feia, aquela bruxa mesmo. A cabeça... [Gesto para a frente com a mão]. Parece que ela não tem pente. É, sei lá, eu acho que é assim. (E5)

Uma mulher que põe o cabelo pra cara, que não joga o cabelo (só balança) e não deixa ver o rosto e que vira num pássaro, né. Acho que é isso... uma roupa preta, um vestido preto... (E6)

Sei que falam que ela tem cabelo no... O cabelo dela é tudo assim, no rosto [Gestos]... fica de preto, de roupa preta, uma espécie de casaco, assim... (E7)

Pelo que minha mãe falou... cabelo, né, falaram, né, não sei se é verdade, que é tudo pra cara [cabelo], não sei, a roupa não sei. (E8)

(...) O olhar penetrante. Acho que ela é toda rasgada, sabe, uma saia grande, grandona, rasgada, o cabelo grande... (E9)

Como se pode observar, a partir das respostas dos entrevistados, a figura da Matintaperera é a de uma mulher de aparência desagradável e medonha. Ao explicar sobre a máscara e seu poder de amedrontar todos, adultos e crianças, Delumeau (2009) cita Caillois. Para este autor, medo e máscara estão interligados porque a máscara traduz o medo, ao mesmo tempo que se defende contra essa sensação e a espalha.

Na Matinta, a máscara, que no caso seria o cabelo desgrenhado e para a frente ocultando o rosto, é um elemento indicador do medo: em si, ela não causa pavor, mas indica a presença de algo horrendo que causa medo. Portanto, as respostas mostram que a simples visão dessa máscara causaria um sinal de alerta nos jovens, pois ela se tornou o símbolo de uma criatura horripilante.

Esse seria, para os entrevistados, o principal motivo de ela não mostrar o rosto; o cabelo é despenteado e jogado para frente ocultando o rosto, a fim de esconder o incômodo “olhar penetrante”; a roupa, preta, desgrenhada, evoca a imagem do sombrio, do medonho.

A vestimenta para a Matintaperera e para o Boto apresenta aspectos completamente diferenciados. Enquanto este se veste com apuro e bizarrice para conseguir sua conquista,

aquela é o inverso: desleixada, cobre-se de negro e não tem nenhuma preocupação com a aparência, mostrando-se descabelada e amarfanhada, como se se enjeitasse.

A roupa trata-se de “um dos primeiros indícios de uma consciência da nudez, de uma consciência de si mesmo, da consciência moral” (Chevallier & Gheerbrant, 1988, p. 948), como foi para Adão e Eva no paraíso. O traje de alguém pode ser identificado com a sua personalidade, revelando-a. Interpretado como vestimenta de nossa verdade mais íntima, mostra ao mundo apenas a aparência exterior mais conveniente e digna do que somos de verdade a fim de agradar os outros (von Franz, 1985), característica não ocorrida com a Matintaperera, e sim com o Boto.

Se a roupa que usamos expressa muito de cada um de nós, tanto a roupa da Matintaperera como a do Boto têm relação uma com a outra e mesmo aparentemente opostas, simbolizam características negativas do inconsciente. Ela com sua vestimenta apresenta uma imagem tão feia e desagradável aos olhos alheios que pode assustar quem a veja. Ele, apesar de se mostrar elegantemente vestido, também esconde um orifício na cabeça e um segredo (sua verdadeira identidade) e traz uma sina maldita.

Percebemos, ainda nas falas dos entrevistados, a alusão à figura de um pássaro agourento, posto que para eles a Matintaperera se metamorfoseia em uma ave e emite um assovio:

Que ela é... que ela fica de pássaro. Uns dizem que é um pássaro (...) (E3)

Uma mulher (...) que não deixa ver o rosto e que vira num pássaro (...) (E6)

Ah, pelo que eu pude ver, né, é tipo assim, a asa dela é, né, não é tipo de pena, é tipo como se fosse de morcego, com uma pele esticada [Gestos] (...) que tem a capacidade de voar, né, pode ser nova, pode ser velha. (E4)

Olha, eu não vi, mas que pelo assovio, assim... É muito forte, sabe. A gente não vê, só sente. O barulho, o assovio, muito forte, causa medo. (...) (E9)

Das respostas coletadas, todas confirmaram a lenda do mito representado por uma mulher (geralmente velha) que se transforma em um pássaro de mau agouro, que, segundo a lenda, pode tratar-se de uma coruja, a qual, de acordo com o *Dicionário de Símbolos* (Chevallier &

Gheerbrant, 1988, p. 293), liga-se à metamorfose da noite e das tempestades e à morte, tendo o significado dos psicopompos, isto é, condutores das almas dos mortos.

Ao descrever a Matinta, E4 dá-lhe uma ideia macabra. Chega mesmo a dizer que a viu: “*pelo que eu pude ver...*” e que a Matinta se trata de um ser com asa não de pena, mas de pele (na verdade, membrana), como um morcego. Esse mamífero hematófago traz muitas lendas relacionadas a sua principal característica: sugar sangue, evocando assim histórias de vampiro, um ser das sombras, identificado com as figuras do mal. A Matinta que E4 viu é bem diferente das outras, mas um ente sombrio e sobretudo atemorizante.

Quando lhes foram feitas perguntas acerca da Matintaperera, se já ouviram falar de alguém que se transformou (ou se transforma) nela (questão 15), quatro disseram sim. O mesmo número se repetiu com a pergunta se já ouviram falar de alguém que fora judiado por ela. E quando interrogados se já haviam ouvido o assovio da Matintaperera, coincidentemente também quatro deles disseram sim; e dois que haviam dito não, falaram que sua mãe já o ouvira e uma (a qual também negara), contou que sua tia já o escutara em certa noite.

Não foram os mesmos quatro entrevistados que responderam as questões acima a respeito da Matintaperera, mas apenas coincidências em relação ao número dessas respostas. Percebemos uma inclinação dos jovens primeiramente a negar qualquer questionamento acerca de crenças, mas, ao continuarem a falar, acabavam contando mais detalhes relativos aos costumes muito fortes na região.

Um deles, E3, quando lhe perguntado a respeito da judiação da Matinta, declarou: “Na lenda, eles falam que é a Matintaperera, que tu não fala, senão morre... alguma coisa assim”, dando a perceber que há nessa lenda uma espécie de maldição, de tabu, o qual não se deixa falar a respeito desse ente, como se a pessoa que proferisse, infringisse a lei do silêncio e com isso, sofresse punição. Daí o medo de contar ou admitir que viu a Matintaperera.

Um estudante entrevistado (E2) revelou que tal episódio do aparecimento da Matintaperera ocorrera quando da ausência de luz elétrica: “Quando foi uma noite, nesse tempo não tinha luz, era vela.”. Outro, E4, acerca de conhecer alguém que sofre ou sofreu a metamorfose da Matintaperera, respondeu: “Ouvir falar, não, mas tem gente que sabe, mas não fala que... tipo assim... porque dizem que ela pode fazer... tipo... a pessoa ficar louca... assim... perturbar a pessoa.”.

A resposta reticente acima indicou que o estudante E4 não sabia se poderia falar ou não acerca de um assunto que envolve superstição, mistério e medo, evidenciando que essas crenças são muito fortes em localidades como a de Colares, por isso ainda persistem em pleno século XXI.

E3 confirma a crença: “Aqui em Colares tem muito essa história, até hoje tem muita gente que acredita. Também por religião. Religião acredita nisso, que existe a Matintaperera. (...)”. E ele prossegue: “Aqui na escola tem muita gente que fala, não sei o quê... aquela tal pessoa é a Matintaperera. Fica ‘jogando’ para o outro.”. Apesar de usar a gíria “jogar”, no sentido de trocar, o discurso de E3 é enfático e revela a ligação entre as lendas amazônicas e superstições, lenda e religião, ficção e realidade.

Conforme assinalamos antes, na religião cabocla (pajelança), os espíritos cultuados no Pará – e em estados do Nordeste como o Maranhão –, que foram incorporados de personagens a partir de lendas, um dia fizeram parte do mundo dos vivos na Terra. Porém, por algum motivo, não morreram, mas ficaram encantados, habitam a região de encanto ou reino especial, passaram desta vida a outra dimensão (Prandi, 2008). Portanto, o Boto, a Matinta e a Cobra Grande que, diferentemente dos mortais, seriam os encantados, não morreram; embora houvessem desaparecido deste plano.

Quanto à aparência da Matintaperera, de modo geral, os entrevistados a caracterizaram como uma verdadeira bruxa, feia, de cabelos assanhados e muito assustadora. Oito deles afirmaram que sentiriam medo se se deparassem com um ser com as características dessa personagem, embora um dos entrevistados (E4) não apareça nesse momento, ele também afirmou sentir medo da Matinta quando na questão dezessete inquirimos se ele havia ficado com medo do assovio.

À pergunta (questão 19): Se você encontrasse alguém com essa descrição (da Matintaperera), sentiria medo? Eles responderam:

Sentia. (E1)

Sentiria. Se eu visse uma, eu ia morrer na hora... Muito medo. (E2)

Aí sim. Porque dizem que é um pássaro [Risos]. Já não é uma pessoa. (E3)

Sentiria... eu saía correndo... com certeza. (E5)

Sim. [Risos] (E6)

Sim! [Risos] (E7)

Sentiria. (E8)

(...) o barulho, o assovio muito forte causa medo. Deixa a pessoa meio triste... medo... Muito medo. O olhar penetrante. (E9)

Acho que não. Só se falasse... assim... que era. Ai eu sentia medo. Mas se falasse pra mim que não era, eu conversava normal. (E9)

As espontâneas respostas coletadas aqui traduzem bem a sensação angustiante a qual abate os mortais que a experimentam em contato com seres impossíveis de explicar. O medo constitui uma reação natural de animais racionais e irracionais, e embora as pessoas tentem esforçar-se para enfrentá-lo e superá-lo, sempre poderá voltar em alguma outra oportunidade, pois faz parte da vida e de suas vicissitudes.

Os seres encantados contidos nas narrativas amazônicas, a exemplo do livro *Abaetetuba conta...* (Simões & Golder, 1995a, p. 54), quando surgem, fazem ruídos, como assobios ou outros estranhos sons, expedientes utilizados para chamar atenção ou assustar as pessoas, imprimindo um tom de mistério. É uma forma de comunicação mais rápida e impactante, para ser logo ouvida e um meio de imposição do medo.

Há que fazermos aqui um parêntese acerca da questão do riso, muito comum nos jovens colarenses, pois percebemos que alguns entrevistados riram antes, durante e após relatarem suas impressões. Tal manifestação pode conter vários significados, porém o mais habitual é o embaraçamento expresso pelo fato de não querer admitir que se acredita ou se teme entes fantásticos. Não interpretamos aqui o riso como deboche ou galhofa, mas sim como um genuíno sentimento de timidez ou vergonha em relação a temas que podem soar como embaraçosos, pois quando demonstramos temor por algo é porque mostramos fraqueza, algo que não desejamos.

O embaraçamento é um forte fator presente na relações sociais. Ele se manifesta em uma grande quantidade de situações cotidianas repletas de pequenas tensões psicológicas como elemento aliviador nesses contextos. O embaraçamento se mostra como risada nos momentos em que o sujeito que a produz procura transformar determinado conflito psíquico em algo

leve e tolerável (Billig, 2001).

Percebemos no momento da entrevista que, por mais que os estudantes estivessem dispostos a colaborar de forma aberta e franca com os questionamentos, em certas ocasiões, sentiam-se um pouco embaraçados por conta do fato de estarem diante de pessoas pertencentes a um outro meio social. A diferença entre um olhar interiorano e outro urbano provocou uma série de demonstrações de riso, pois é bem provável que diante da situação, os jovens tenham se sentido inibidos ante a possibilidade de serem objeto de humor por ainda acreditarem em histórias fantásticas em uma era tão farta de tecnologia como a nossa.

Para os habitantes de cidades como Colares, as narrativas não são lendas com o caráter mítico que elas têm para nós, citadinos. As pessoas vivem tais lendas, demonstrando uma crença muito forte nelas. Os próprios contos representam uma crônica da vida do povo ribeirinho e caboclo: o fantástico se mistura com o real de uma forma absurda e implausível (para o exógeno, que não vivencia o cotidiano amazônico, repleto de misticismo e contrato com a natureza – rios e floresta); e para eles serve inclusive como explicação para fatos misteriosos, como gravidezes (com a paternidade atribuída ao Boto) ou encantamentos os mais variados.

Ao se deparar com pessoas de outro meio social tido como mais racional, os estudantes riem de si mesmos, não como uma espécie de autodepreciação, mas antecipando-se ao possível escárnio de um interlocutor que não crê naquilo que é ouvido. Billig (2001), citando Goffman (1967), sugere que a brincadeira ou gozação pode ajudar a aliviar a tensão do embaraçamento, diminuindo a circunspeção de uma situação considerada séria.

A questão 21 estava relacionada à descrição da Maria Vivó e com ela, obtivemos:

Uma cobra imensa, feroz, bem grande, dessa grossura. [Gestos] (E1)

Eu acho que grande, né. Grossa, sei lá (...) feia (...). (E2)

Uma cobra gigante, com um dos olhos furados... Falam que um índio que furou, por isso ela foi pra baixo do farol. (E3)

(...) de vez em quando aparecem umas cobras grandes (...) pra cá, como se fosse num mangal [Gestos] no mangal tem cobra grande. Ai pode ter sido ela que migra de lá pra cá (...) Dizem que o olho dela é furado. Foi furado por um índio. (E4)

(...) ela é grande que nem aquele filme “Anaconda”. (...) Diz que é bem grande mesmo, pra engolir uma cidade. Acho que é marron, com traços pretos, cara bem feia mesmo. (...) (E5)

(...) uma cobra grande, bem grande mesmo, que fica atrás do farol, né. (E6)

(...) sei que ela é uma cobra grande, grossa assim [Gestos], é muito imensa (...) (E7)

Eu não sei (...) (E8)

Acho que pra mim é uma cobra grande, acho que com olho fechado, porque se abrir, pode afundar a ilha. É isso que contam. Mas eu acho que é uma cobra muito grande. (E9)

A coincidência nas falas mostrou que os jovens ouviram a mesma narrativa (da cobra grande com os olhos furados, flechados), com poucas diferenças entre si. Ou seja, durante a infância ou hoje, na adolescência, o costume ainda se mantém, mesmo com todas as inovações tecnológicas. É importante frisar que, apesar de as respostas terem sido praticamente idênticas, os alunos foram entrevistados individualmente. Não tiveram nenhum contato entre si, durante nossa estada com eles na escola e em nenhum momento antes da entrevista souberam do que ela tratava.

Dos entrevistados, todos afirmaram, mais uma vez, que sentiriam medo se se deparassem com uma figura como a da Maria Vivó (Cobra Grande):

Corria de medo. (E1)

O que eu faria? [Suspiros]. Eu ia cavando o meu buraco. Não saía mais daí, não. Que eu não ia mais conseguir. (...) Ia ficar esperando ela atacar. Ficava só olhando... (E2)

Tentaria me esconder (...) (E3)

Putz! Eu só penso em correr... Pensaria em correr. (E4)

Acho que eu me esconderia, correria, sei lá... faria alguma coisa que desse pra eu fugir dela. (E5)

Sairia correndo, gritando, com medo... com muito medo. (E6)

Sairia de lá correndo, apavorada. (E7)

Sairia correndo, sem dúvida. (E8)

Sei lá, eu acho que eu saía correndo, subia numa árvore, sei lá (...) (E9)

Correr, cavar um buraco para se esconder (ou morrer de medo e cavar a própria sepultura?), ficar paralisado (visível na resposta “Não saía mais daí, não.”), fazer alguma coisa, fugir, sair correndo, gritar apavorado, subir numa árvore, são respostas de certa forma semelhantes. Sempre a indicar uma reação desesperada ou uma aniquilação, petrificação a demonstrar, afinal, que todos sentem receio ou pavor desse animal perigoso e ambíguo o qual, segundo alguns autores, representa o lado obscuro do ser humano, mas que mantém simbologia também com o sagrado (Chevallier & Gheerbrant, 1988, pp. 814, 815).

No ensaio *História do medo no Ocidente*, Delumeau (2009) mais uma vez recorre a Caillois para explicar sobre um sentimento que nasce muitas vezes de nossa imaginação: o medo “de ser devorado” – captado nas respostas dos entrevistados. Útil por manter-nos vivos e afastados de perigos, mas que pode se transformar em patologia e levar até a morte, tanto que mesmo hoje em dia índios e mestiços do México mantêm o conceito de “doença do pavor” (Caillois, citado por Delumeau, 2009, p. 24). Tal mal pode acometer o sujeito, levando-lhe a alma para outra dimensão, muito assemelhado à doença dos indígenas brasileiros de tempos remotos, conhecida como *uiara*.

Assim, partimos do princípio de que, se os jovens sentem medo de figuras lendárias e míticas como o Boto, a Matintaperera e a Cobra Maria Vivó é porque tendem a acreditar nelas. Temer algo implica necessariamente acreditar, pois, como podemos temer algo ou alguém se não acreditamos nele? Se não acreditássemos em sua existência não o temeríamos, portanto.

De todas as respostas coletadas, o que nos ficou mais visível em relação à personagem que mais causa medo, certamente foi a Cobra Grande, talvez por se mostrar mais real. Mas também percebemos nos entrevistados que a Matintaperera, com seu assovio a um tempo obscuro e estranho, misto de realidade e suprarrealidade, exerce outrossim sobre eles um grande medo.

Ao analisar o conto “Chapeuzinho Vermelho”, Bettelheim (2008, p. 17) afirma que “Se não houvesse algo em nós que aprecia o grande lobo mau, ele não teria poder sobre nós”. E prossegue, dizendo que o importante mesmo é compreendermos a natureza do “grande lobo” e o que nos atrai nele. Diríamos, portanto, ao mesmo tempo que por temermos personagens como a Cobra Grande, também nos sentimos atraídos por elas.

A penúltima questão indagou se os estudantes acreditavam ser possível alguém parir uma cobra. Como respostas, obtivemos:

Não! (E1)

Não sei. (...) (E2)

Acho que não. (...) (E3)

Ah, eu penso que não. (...) (E4)

Olha, hoje em dia, eu não duvido de nada! (E5)

Não, não, não acredito. Impossível. Só na história. (E6)

Não sei. Eu acho que não. (E7)

Não. Definitivamete não. (E8)

Acho que não. (...) (E9)

Dos entrevistados, um apenas (E5) disse não duvidar de nada hoje, como se os tempos atuais fossem tão loucos a ponto de fazê-lo duvidar de tudo, até de que alguém pudesse parir uma cobra, ou como se Colares fosse um mundo tão paralelo onde fosse possível haver todo e qualquer tipo de magia. Todos os demais responderam não, embora um tenha dito que não sabia (E2), outros quatro (E3, E4, E7 e E9) demonstraram não ter certeza (“Acho que não”), como corroborando com a afirmação de E5.

O medo descrito por Bauman (2008) é uma sensação que persegue o ser humano de todas as faixas etárias e categorias sociais. Está diretamente ligado à incerteza do mundo contemporâneo, mesmo em sociedades parcilmente primitivas como a de Colares. Tal incerteza advém da falta de lógica de nosso mundo, a qual se manifesta em formas de terror imprecisas como a descrita por E5, que chega a duvidar da realidade objetiva, demonstrando incerteza na possibilidade ou não de uma pessoa parir uma cobra.

Da indagação se os alunos já tinham ouvido falar de alguém que tenha ficado encantado pela cobra grande, conhecida em Colares como Maria Vivó, as respostas foram quase unânimes

Não! (E1)

Não sei. (E2)

Não! (E3)

Não. Só na história. (E6)

Não. (E7)

Não. (E8)

Não. (E9)

E4 afirmou que a cobra não encanta, mas sim que ela solta uma espécie de resina a qual produz na pessoa um efeito quase alucinógeno com a propriedade de deixá-la desorientada, embriagada ou fora de si.

*Não pela cobra grande... Ela não encanta. Dizem que ela solta... tipo como se fosse uma **cratina**³⁰ que deixa as pessoas tipo... como fala?... quando ingere muito álcool... é como falam, deixa as pessoas meio desnorteadas, a pessoa perde um pouco a noção.* (E4)

Curiosamente, E4 acaba deixando entrever que acredita nesse “feitiço” deixado pela Cobra Grande, no poder que ela exerce sobre as pessoas. A esse respeito, lembremos o que dissemos sobre os colarenses serem descendentes diretos dos Tupinambás, pois seriam remanescentes de uma aldeia conhecida inicialmente como aldeia dos Tupinambás, Cabu ou Ilha do Sol, transformada em vila pelos jesuítas ainda no século XVII.

Como o povo brasileiro é uma somatória de brancos, negros e índios, sua cultura traz aspectos consubstanciados na religião conhecida como pajelança cabocla ou religião dos encantados, já referida. Em cidades como Colares, esse fenômeno é intenso por conta de sua ascendência indígena. Trata-se de uma cultura forte que permeia o imaginário dos habitantes que, muitas

³⁰ Cratina: palavra não dicionarizada, com significado desconhecido.

vezes, não tendo a quem recorrer, refugiam-se em religiões institucionalizadas (como o catolicismo) ou mesmo em crenças como a pajelança.

Tais manifestações culturais e religiosas espalham-se por todo o Brasil e em algumas delas chega-se mesmo a crer que Dom Sebastião, o rei de Portugal, não morreu na batalha de Alcácer Quibir, em 1578, crença conhecida como Sebastianismo. Embora antigo e trazido para o Brasil na época colonial, o Sebastianismo continua a existir mais no estado do Maranhão que no Pará.

Pessoas mais simples acreditam que Dom Sebastião ficou encantado ao invés de ter morrido na famosa batalha contra os mouros no Marrocos e tem o poder de retornar nas noites de festa, quando invocado e incorporado em sessões mediúnicas por pessoas dotadas de poderes paranormais. O rei português que morrera ainda no século XVI retornaria nessas sessões em forma de touro (um de seus animais preferidos) e é mais um ser encantado (Ferreti, 2013).

Ainda de acordo com a crença na Cobra Grande, com exceção de um entrevistado (E5), o qual deu a perceber que ouvira falar de um menino outrora encantado pela Maria Vivó, o relato é sintomático e revela indícios de crença:

Olhe, quando eu cheguei em Colares, soube de um menino... uma ponte que estão fazendo aí, aqui na frente da orla e o menino ficou encantado por uma cobra. Até hoje ninguém sabe onde ele está. E por isso não continuam a obra dessa ponte. Aí, parece que ele foi mordido por essa cobra e essa cobra ficou embaixo de Colares. Um dia, ela vai sair e quando ela sair, vem pra terra e Colares vai para o fundo. Assim as pessoas contam, né. Eu acho que é verdade. (E5)

Acredita-se que esses desaparecimentos devem-se a trabalhos de encantamento. Algumas crianças (ou pessoas de qualquer idade) são escolhidas e levadas por caboclos, Mães d'Água (seres encantados) para a morada dessas entidades, no reino do fundo. O discurso acima revela vestígios da crença em “Até hoje ninguém sabe onde ele está”. Sobre tal discurso, a respeito da construção da ponte que foi interrompida, Ferreti (2013, p. 271) acrescenta que

Durante a construção do porto de Itaqui, em São Luís, aconteceram diversos acidentes graves e alguns escafandristas morreram. Pais-de-santo (...) divulgaram a notícia que o porto era o local da encantaria da princesa Ina, ou Iná, filha do rei Dom Sebastião e que a princesa estava revoltada, pois seu palácio, no fundo do mar, fora perturbado pelas obras e por isso escafandristas estavam morrendo.

Em São Luís, a construção não foi interrompida, daí por que sucederam-se fatos tão bizarros. A ponte de Colares, porém, teve de ser suspensa, dado o acontecimento inusitado com o menino que fora mordido pela Cobra Grande e depois desaparecera misteriosamente. A partir daí, inicia-se uma das inúmeras versões da lenda da Maria Vivó: a cidade irá para o fundo, desaparecerá se a cobra resolver sair de baixo de Colares. E o entrevistado afirma que acredita na lenda : “Eu acho que é verdade.”.

Em Colares, a magia está aliada à realidade. Segundo a religião cabocla, os encantados do fundo vigiam e resguardam o fundo de rios e mares, assim como os encantados da floresta (como a Matintaperera), também guardam sobretudo os espíritos de indígenas (Villacorta, 2008, p. 109), e a lenda alimenta-se de mais lenda unindo a realidade – a construção de uma ponte – e a ficção – o “encantamento” do menino que desaparecera. Um fato trágico da vida real (uma possível morte por afogamento) que é levado para o mundo da magia, talvez por ser difícil de aceitar.

Igualmente acontece, a nosso ver, com as histórias de boto: acontecimentos sinistros da vida real envolvendo pedofilia, incesto e estupro escondem verdades duras de encarar e são levadas para outro plano mais “fictício”, onde se ocultam os medos e as angústias.

Delumeau (2009) historiografa as graduações do medo ocidental, reproduzindo o dito de certo militar de não haver ser humano acima do medo (será por isso que muitos usam amuletos?) e que ninguém pode gabar-se de escapar a ele. Faz referência a dois importantes segmentos os quais restituem ao tema do medo seu verdadeiro *status*: na literatura – em incontáveis exemplos de ontem e de hoje em contos, romances, filmes –, e na psiquiatria. Porém, enfatiza que a historiografia estranhamente sempre o negligenciou.

Conclusões

O sentimento do medo que figuras como o Boto, a Matintaperera e a Maria Vivó podem desencadear no leitor-ouvinte constituiu-se no fio condutor desta pesquisa, para a qual foi necessário estudar o contexto de uma população de ilhéus amazônidas, no município de Colares, que inicialmente era uma aldeia de índios Tupinambás. Conhecida como Ilha Cabu e Ilha do Sol, teve sua sede fundada pelos padres jesuítas que aqui vieram para o trabalho de catequização, daí porque a influência indígena seja marcante na cultura, na religião e no imaginário colarense, o qual possui fama de lugar de magia e encanto.

Um aspecto importante a acentuar é a religião cabocla que faz parte do universo colarense e sua forte tendência ao sincretismo, que alia catolicismo, espiritismo kardecista, umbandismo e o mais importante, o xamanismo. Nessa religião, conhecida como pajelança cabocla, encontram-se entes retirados de lendas e mitos amazônicos, como o Boto a Matintaperera e a cobra Maria Vivó.

Os contos tradicionais trazem como uma das funções, hoje, a compreensão da psique humana. Seu verdadeiro autor em Colares são as pessoas simples que compõem o povo: pescadores, pequenos lavradores e funcionários do município e do estado; pessoas que contam histórias sobre encantados, miscigenando magia e realidade.

A origem do Boto remonta à mitologia clássica greco-romana, e o português aqui chegando, trouxe suas lendas, assim como a Sereia, confundida no Brasil com a da Iara e a lenda do Boto, amalgamando-as com nossos mitos indígenas.

O mito da Matintaperera também nos vem da antiguidade na figura de uma coruja aziaga a qual se transforma em gente. Dessa crença ficou-nos aqui no Pará a lenda da velhinha que pede tabaco e quem se negar a lhe dar corre o risco de virar Mati.

Conhecida em Colares como Maria Vivó, o mito da Cobra Grande é bastante extenso, talvez devido às características da região, cercada de rios, lagos e praias. Como os demais, esse mito também se confunde com outros como o da Iara e da Cobra Norato, tradicionais no Pará.

Os encantados pelo Boto, Maria Vivó e pela Matintaperera estão quase sempre solitários ou são estigmatizados pela sociedade que os marginaliza. Mas as lendas não apresentam apenas o

lado sombrio do homem. Elas também podem restituir a saúde física e psicológica do leitor/ouvinte, passando ao jovem e à criança ensinamentos que os tornem mais fortalecidos para enfrentarem as vicissitudes próprias da vida e contribuindo para o processo de busca e superação de problemas que possam ter.

Para os estudiosos dos contos maravilhosos e da psique humana, as narrativas, ao apresentarem os dramas humanos mais básicos e arquetípicos, continuam atuais e indicadas a todas as idades. Isso explicaria por que narrativas tão antigas como as tradicionais continuam encantando crianças e adultos, apesar de disporem de outros recursos como jornais, revistas, rádio e televisão.

A sabedoria humana que vem expressa nos mitos, símbolos e sonhos contidos nas narrativas inicialmente apenas orais, continua ao longo dos séculos sendo reinventada e narrada de geração a geração, ininterruptamente, mesmo depois da invenção da imprensa. A psicanálise junguiana se incumbiu de estudar esses mitos, símbolos e sonhos com o objetivo de desvendar conflitos humanos os mais diferenciados.

Escondidos nas camadas mais profundas da psique do homem estão problemas, dramas e dificuldades que precisam ser externados para serem curados. O medo, a ansiedade e a insegurança são alguns desses problemas que atrapalham o autoconhecimento e o autodesenvolvimento das pessoas para que atinjam a individuação, um dos objetivos do trabalho psicanalítico.

Nosso estudo mostrou que o jovem (desde quando criança) aprecia os contos tradicionais, além de demonstrar que os entrevistados, mesmo inicialmente negando-o, ainda creem em figuras como o Boto, a Matintaperera e a Cobra Grande. Os mitos folclóricos, assim como os contos, têm o efeito de fazer aflorar os conteúdos da inconsciência até a consciência, dando-lhes uma forma e, por fim, fazendo o trabalho necessário da individuação, ou seja, levando o indivíduo à realização de sua personalidade.

Nesta pesquisa, percebemos que, no geral, os entrevistados ainda mantêm o hábito de contar e ouvir histórias tradicionais, pois costumavam ouvi-las quando crianças, ainda as ouvem e as apreciam em demasia. O local de audição é principalmente na intimidade de seus lares ou mesmo na rua, em frente de suas casas em que crianças, jovens e adultos reúnem-se à noite. A casa constitui-se no local privilegiado para continuar a tradição mantida e narrada principalmente por avós e pais.

Contrapondo, verificamos que cidades brasileiras como Colares ainda precisam avançar na questão da leitura de qualidade tanto na escola quanto em alhures, pois comprovamos que, apesar de a metade dos jovens entrevistados afirmar gostar de ler, poucos tinham o bom hábito da leitura na infância, fator que se potencializa com o reduzido número de bibliotecas nas escolas e na cidade lócus da pesquisa.

A crença no fantástico-maravilhoso mescla realidade e ficção: os limites entre os contos e a realidade objetiva ficam nebulosos, pois fatos corriqueiros como gravidezes inesperadas têm sua explicação ligada à figura do Boto. Desta forma, fica claro que há uma interpenetração do mundo mítico no mundo concreto.

A coletânea das entrevistas revelou uma coincidência na descrição de duas figuras de medo muitas citadas: o Boto e a Matintaperera. Vale ressaltar que entrevistamos de maneira individual cada estudante e, portanto, as coincidências apontadas confirmam traços culturais muito importantes em nosso trabalho, pois ligam-se diretamente ao conceito junguiano de inconsciente coletivo.

Partindo do pressuposto do inconsciente coletivo, enquanto depósito de resíduos culturais imemoriais, chegamos à conclusão de que a crença nessas figuras se adquire a partir do hábito de contação de histórias, passadas entre gerações. Também podemos afirmar que o medo está diretamente ligado à crença nessas figuras, já que se eu temo algo é porque acredito que ele existe.

A maioria dos entrevistados demonstrou conhecer as lendas de Colares, das mais antigas às mais recentes, modificadas, com elementos atuais. E também praticamente todos ouviram relatos de pessoas que disseram ter tido algum contato com as figuras de medo descritas neste trabalho. Esse fato atesta quanto o imaginário popular ainda é muito vivo em uma localidade como Colares, que está relativamente próxima de um grande centro urbano como Belém.

Boto, Matintaperera e Cobra Grande: os três apresentam a mesma face enigmática da metamorfose. Os três fariam parte do mesmo drama, por esconderem sua verdadeira e terrível identidade: a sombra que habita em nós (e que é ao mesmo tempo coletiva), a parte de nós que insistimos em esconder – até de nós próprios –, por se tratar de algo feio aos olhos alheios e que aflora em momentos críticos.

Três figuras que representam o que é desprezado e não aceito pela sociedade, pelos padrões morais e sociais, que precisa ser reprimido e representaria, segundo os teóricos, a sombra. A

Matintaperera rouba, engana, aterroriza com seu canto aziago; o Boto seduz, deflora e também atemoriza; a Cobra Grande dá o bote, devora e foi a campeã dos medos detectados nos entrevistados.

Por conta da sensação de medo que as narrativas provocam, é comum vermos tais relatos serem utilizados com uma função moralizante. Tal função tem como objetivo transmitir valores tidos como corretos por determinada sociedade aos mais novos. Um exemplo seria a moça educada a não sair de casa sozinha sem ordem dos pais sob o risco de ser seduzida pelo Boto. Vemos aí o patriarcalismo utilizando-se do discurso mítico para propagar sua lógica de dominação à mulher.

Esse aspecto explicita a natureza profundamente antropológica deste trabalho, por mostrar relações profundas existentes entre aspectos culturais e o processo de formação moral e educacional, fator explorado desde o começo de nossa pesquisa em uma tentativa de mostrar como a cultura adquire meios de se perpetuar e de condicionar o comportamento de seus sujeitos.

As figuras dos contos aqui estudados refletem um material de toda a coletividade do inconsciente da região de Colares. Diferente dos contos escritos, que são elaborados por um contista somente e tendem a tratar de seus dramas individuais, a literatura tradicional inclina-se a expor os dramas da comunidade inteira e, melhor que isso, fazer a catarse de dramas coletivos.

Nossa proposta foi valorizar uma cultura tradicional que é considerada ‘diferente’, apenas porque vista com olhos estranhos (de fora), cultura essa que está em vias de desaparecer, principalmente nas grandes cidades. Há mister mostrar ao outro não somente a beleza exótica colarense, mas fazer também o homem exógeno enxergar o amazônida como ele é: um homem com um universo cultural ervado de especificidades próprias de sua região.

Referências bibliográficas

- Ajuriaguerra, J. de, & Marcelli, D. (1986). *Manual de Psicopatologia Infantil*. São Paulo e Porto Alegre: Masson e Artes Médicas.
- Alcoforado, D. fernandes xavier. (2008). *Literatura Oral e Popular*.
- Almeida, L. S., & Freire, T. (2008). *Metodologia da Investigação em Psicologia e Educação*. Braga: Psiquilíbrios.
- Alves, J. J. (2012). *O Grau: Operação Prato*. Belém: Cromos.
- Aristóteles. (1966). *Poética*. Porto Alegre: Globo.
- Barbosa, B. T. (2010). *A formação de leitores adolescentes e jovens: uma reflexão sobre a leitura na escola*. Universidade Federal de Juiz de Fora: Grupo de Pesquisa FALE. Retrieved January 6, 2014, from <http://www.ufjf.br/fale/files/2010/06/A-forma%C3%A7%C3%A3o-de-leitores-adolescentes-e-jovens-uma-reflex%C3%A3o-sobre-a-leitura-na-escola.pdf>
- Bardin, L. (1995). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2008). *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Benjamin, W. (1996). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- Berto, A. B. F., Rabelo, P. S. T., & Santos, S. F. dos. (2012). Educação: mudanças, desafios e perspectivas. *Perspectiva Online: Ciências Humanas E Sociais Aplicadas*, 5, 52–56.
- Bettelheim, B. (1980). *A Psicanálise dos Contos de Fadas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bettelheim, B. (2008). *Na Terra das Fadas: análise das personagens femininas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Billig, M. (2001). Humour and Embarrassment Limits of 'Nice-Guy' Theories of Social Life. *Theory, Culture & Society*, 18(5), 23–43. doi:10.1177/02632760122051959

- Blank, C. K. (2009). Práticas de Leitura dos Adolescentes das escolas de Ensino Médio da Cidade do Rio Grande. Retrieved from [http://www.pdoaj.com/pdf-files/43-54%20v.%2023,%20n.%202%20\(2009\).pdf](http://www.pdoaj.com/pdf-files/43-54%20v.%2023,%20n.%202%20(2009).pdf)
- Bogdan, R. C., & Biklen, S. K. (1994). *Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas*. Porto: Porto.
- Boni, V., & Quaresma, S. J. (2005). Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais, 2, 68 – 80.
- Bopp, R. (2004). *Cobra Norato* (22nd ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Bosi, E. (2009). *Memória e Sociedade: Lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brandão, T., & Narciso, R. (2007). *Meu estado é meu país: Pará*. São Paulo: Escala Educacional.
- Brisson, F. (2005). Lorelei. In P. Brunel (Ed.), *Dicionário de Mitos Literários* (4th ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Brunel, P. (Ed.). (2005). *Dicionário de Mitos Literários* (4th ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Brunner, & Zeltner. (1994). *Dicionário de Psicopedagogia e Psicologia Educacional* (3rd ed.). Petrópolis: Vozes.
- Bulfinch, T. (2006). *O Livro de Ouro da Mitologia*. São Paulo: Martin Claret.
- Burke, P. (2010). *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Calvet, L.-J. (2011). *Tradição Oral & Tradição Escrita*. São Paulo: Parábola.
- Campbell, J. (1997). *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento.
- Cardim, F. (1881). *Do principio e origem dos indios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias*. Livro. Retrieved April 25, 2013, from <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00368400#page/5/mode/1up>

- Carmo, H., & Ferreira, M. M. (2008). *Metodologia da Investigação: Guia para auto-aprendizagem*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Carvalho, M. de N. S. P. de (Ed.). (2006). *Histórias que o Povo Conta*. Belém: UEPA.
- Cascudo, L. da C. (1962). *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2nd ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Cascudo, L. da C. (1976). *Geografia dos Mitos Brasileiros* (2nd ed.). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.
- Cascudo, L. da C. (1984). *Literatura Oral no Brasil* (3a. ed.). Belo Horizonte: Itatiaia.
- Cascudo, L. da C. (2002). *Lendas Brasileiras* (8th ed.). São Paulo: Global.
- Cavalcante, A. M. (2012). *Café Colares*. Belém: Café.
- Chaui, M. (2002). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.
- Chevallier, J., & Gheerbrant, A. (1988). *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Cloutier, R., & Drapeau, S. (2012). *Psicologia da Adolescência*. Petrópolis: Vozes.
- Coelho, M. C., Bemerguy, A., Guese, L. B., & Pimentel, M. A. da S. (Eds.). (2011). *Estudos Amazônicos: História e Geografia* (Vol. 1). Belém: Estudos Amazônicos.
- Coelho, N. N. (2010). *Panorama Histórico da Literatura Infantil/Juvenil* (5th ed.). São Paulo: Amaryllys.
- Coelho, N. N. (n.d.). Conto. *E-Dicionário de Termos Literários*. Carlos Ceia. Retrieved from http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=700&Itemid=2
- Colloca, L., Kaptchuk, T. J., & Miller, F. G. (2009). The placebo effect: illness and interpersonal healing. *Perspectives in Biology and Medicine*, 52(4), 518+.
- Compagnon, A. (2010). *O demônio da teoria: literatura e senso comum* (2nd ed.). Belo Horizonte: UFMG.

- Correa, A. M. M. (2008). *Permanências e Mudanças Sociais numa Comunidade Ribeirinha: Colares* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém.
- Corso, D. L., & Corso, M. (2006). *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed.
- Couto, V. D. do. (1991). *Perfil sócio-econômico-cultural de um município do Salgado: Colares* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal do Pará, Belém.
- Dabezies, A. (2005). Mitos primitivos a mitos literários. In P. Brunel (Ed.), *Dicionário de Mitos Literários* (4th ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- De Oliveira, Â. A., Bortoletto, L. A., Kinjo, M. M. N., & de Campos Bertolazo, M. I. (n.d.). Leitura na escola: espaço para gostar de ler. Retrieved from http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada7/_GT4%20PDF/LEITURA%20NA%20ESCOLA%20ESPA%20C7O%20PARA%20GOSTAR%20DE%20LER.pdf
- Delumeau, J. (2009). *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deslandes, S. F., & Gomes, R. (2011). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. (M. C. de S. Minayo, Ed.). Petrópolis: Vozes.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (2007). *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Fares, J. (1996). O boto, um Dândi das águas amazônicas. *Moara*, 5(Universitária).
- Fares, J. A. (2008). A Matintaperera no imaginário amazônico. In R. H. Maués & G. M. Villacorta (Eds.), *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- Ferreti, S. F. (2013). Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 1(1), 262 a 285.
- Foucault, M. (2001). *Os anormais: curso no College de France*. São Paulo: Martins Fontes.

- Fraxe, T. de J. P. (2004). *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume.
- Freire, P. (2008). *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam* (49th ed.). São Paulo: Cortez.
- Freud, S. (2006). *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freyre, G. (1943). *Casa-Grande & Senzala* (4th ed., Vol. 1). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Frota, A. J. de S. (2012). A criação do fantástico, do estranho e do maravilhoso em três contos norte-americanos. *Via Litterae: Revista de Linguística E Teoria Literária*, 4(1), 123–144.
- Gândavo, P. de M. (1980). *História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Giglio, J. S. (1991). Os três contos mais apontados na pesquisa sob uma perspectiva junguiana. In *Contos Maravilhosos: expressão do desenvolvimento humano*. Campinas: UNICAMP.
- Giglio, J. S., & Silva, A. G. R. (1991). Os contos maravilhosos hoje. In *Contos Maravilhosos: expressão do desenvolvimento humano*. Campinas: UNICAMP.
- Giglio, Z. G. (1991). A utilização pedagógica do maravilhoso. In *Contos Maravilhosos: expressão do desenvolvimento humano*. Campinas: UNICAMP.
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social* (6th ed.). São Paulo: Atlas.
- Girardello, G. (2004). Voz, presença e imaginação: a narração de histórias e as crianças pequenas. *Programa de Pós-Graduação Em Educação Da Universidade Federal de Santa Catarina*, 15(04), 2004.
- Góes, L. P. (2010). *Introdução à Literatura para Crianças e Jovens*. São Paulo: Paulinas.
- Goldemberg, D., & Cunha, R. D. (2010). Literatura indígena contemporânea: o encontro das formas e dos conteúdos na poesia e prosa do I sarau das poéticas indígenas. *Espaço Ameríndio*, 4(1), 117.

- Greimas, A. J., & Courtés, J. (2008). *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto.
- Griz, M. da G. S. (2010). Revista do Psicopedagogo. *O Trabalho Psicopedagógico Relacional*, 1(1), 26–29.
- Guerreiro, M. V. (1978). *Para a história da literatura popular portuguesa* (1st ed., Vol. 19). Amadora - Portugal: Biblioteca Breve.
- Guimarães, E. J. (2010). *Medo nas narrativas infantis*. Retrieved May 22, 2012, from www.teses.usp.br/teses/.../8/.../2010_EleusaJendirobaGuimaraes.pdf
- Hermann, F. (2001). *O Divã a Passeio: à procura da psicanálise onde não parece estar*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Hyde, M., & McGuinness, M. (2012). *Entendendo Jung: Um guia ilustrado*. São Paulo: Leya.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (n.d.). Histórico: Colares. Retrieved from <http://cod.ibge.gov.br/69Y2>
- Jung, C. G. (2008). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jurandir, D. (1958). *Três Casas e um Rio*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Jurandir, D. (1992). *Marajó*. Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará.
- Jurandir, D. (2004). *Belém do Grão-Pará*. Belém: EDUFPA.
- Kupstas, M., & Campos, M. T. A. (1988). *Literatura, Arte e Cultura*. São Paulo: Ática.
- Lakatos, E. M., & Marconi, M. de A. (2003). *Fundamentos de Metodologia Científica* (5th ed.). São Paulo: Atlas. Retrieved from <http://www.ziggi.com.br/downloads/fundamentos-de-metodologia-cientifica>
- Layng, A. (2010). Faith in the power of witchcraft: believing that there are witches with malevolent power can have numerous social and psychological benefits for a community. This helps explain why witchcraft traditions are so enduring and widespread. *Skeptical Inquirer*, 34(2), 51+.
- Léry, J. de. (1961). *Viagem à Terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

- Lévi-Strauss, C. (1973). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1985). O totem hoje. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Brasiliense.
- Lobato, M. (1959). *A Barca de Gleyre*. São Paulo: Brasiliense.
- Lobato, M. (2008). *O Saci-Pererê: Resultado de um inquérito*. São Paulo: Globo.
- Magalhães, C. de. (1940). *O Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Martinho, C. M. T. (2009). As linguagens da monstruosidade entre o mundo medieval e moderno. *Anais Do XIII CNLF, XIII*, 260–275.
- Mascarenhas, I. (n.d.). Maravilhoso. *E-Dicionário de Termos Literários*. Carlos Ceia.
Retrieved from
http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=456&Itemid=2
- Mastop-Lima, L., & Beltrão, J. F. (2010). *Nos tempos antigos: A ciência dos mitos indígenas* (Vol. 46). Belém: EDUFPA.
- Maués, R. H. (2006). O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História Oral*, 9, 11–28.
- Maués, R. H. (2008). A pajelança cabocla como ritual de cura xamanística. In G. M. Villacorta & R. H. Maués (Eds.), *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- Maués, R. H., & Villacorta, G. M. (Eds.). (2008). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- Mélo, C. S., Ivashita, S. B., & Rodrigues, E. (2009). Resenha do livro O desaparecimento da infância, de Neil Postman. *Revista Histedbr On-Line*, 311–316.
- Mendes, M. B. T. (2000). *Em busca dos contos perdidos: o significado das funções femininas nos contos de Perrault*. São Paulo: UNESP.

- Michel, P. (2012). *O assovio da Matintaperera*. Belém: Cromos.
- Minayo, M. C. de S. (Ed.). (2011). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes.
- Ministério do Esporte. (n.d.). Histórico. Retrieved from <http://www.esporte.gov.br/index.php/institucional/esporte-educacao-lazer-e-inclusao-social/jogos-indigenas/historicojogos>
- Moisés, M. (1978). *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix.
- Monteiro. (2007). *Visagens e Assombrações de Belém*. Belém: Smith.
- Monteiro, A. J., & Monteiro, M. do C. (2010). *E a Matinta era da cor da chuva: o expressionismo infantil nas narrativas de assombrações, encantarias e visagens* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal do Pará, Colares.
- Moraes, M. R. de. (2008). Estética e horror: o monstro, o estranho e o abjeto. *Literatura E Autoritarismo*.
- Moreau, A. (2005). Apolo antigo: sombra e luz. In P. Brunel (Ed.), *Dicionário de Mitos Literários* (4th ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Nascimento, L. A. do, & Ramos, M. (2013). *A memória dos velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras. A Cor da Cultura III*. Retrieved January 6, 2014, from <http://www.acordacultura.org.br/artigos/01112013/a-memoria-dos-velhos-e-a-valorizacao-da-tradicao-na-literatura-africana-algumas-leituras>
- Neto, A. dos S., Lazzari, M. de L., Queiroz, M. E. P. V., Amaral, M. D., Araújo, M. F. da S. de, & Neto, P. T. de O. (2006). *Orientações Curriculares para o Ensino Médio: Linguagens, Códigos e Suas Tecnologias*. Ministério da Educação.
- Neves, E. G. (2006). *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nunes, O. P. (2006). *Biologia: sinopse dos sistemas humanos* (Vol. 2). Belém: GTR.

- Nunes, P. (1996). Belém e seus encantos de cobra, uma leitura-audição fragmentada da cidade. *Moara: Estudos de Narrativa Oral*, (5), 31–45.
- Oliveira, J. C. de. (2007). *Imaginário Amazônico*. Belém: Paka-Tatu.
- Oliveira, M. M. de. (2012). *Como fazer pesquisa qualitativa* (4th ed.). Petrópolis: Vozes.
- Orico, O. (1937). *Vocabulário de Crendices Amazônicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Pavoni, A. (1989). *Os Contos e Os Mitos no Ensino: Uma Abordagem Junguiana*. São Paulo: EPU.
- Pereira, F. K. (2001). *PAINEL DE LENDAS & MITOS DA AMAZÔNIA*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- Piaget, J. (2005). *A representação do mundo na criança* (2nd ed.). Aparecida: Ideias & Letras.
- Pimentel, A. R. C., Pacheco, J. J., Palheta, M. V. O., Costa, R. N. da F., Ribeiro, S. de O., & Tostes, W. S. (2012). *Estatística Municipal*. IDESP.
- Pinto, S. V. S. (2004). *Colares, a Ilha do Sol: um encanto na Amazônia (Apontamentos históricos, socioculturais, turísticos e econômicos do município de Colares)*. Colares: AAICO.
- Pires, M. da N. C. (2005). *Pontes e fronteiras: Da literatura tradicional à literatura contemporânea*. Lisboa: Caminho.
- Prandi, R. (2008). A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In R. H. Maués & G. M. Villacorta (Eds.), *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- Propp, V. (1984). *Morfologia do Conto Maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Rocha, S. M. de L. (2007). *A leitura como ato social: uma análise no processo no ensino médio na modalidade de jovens e adultos*. Universidade Federal da Paraíba, Bananeiras.
- Rodrigues, B. (1890). *Poranduba Amazonense*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger e Filhos.
- Romero, S. (1954). *Contos Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Russo, S. B. (2011). O Sentido da Recolha. In R. Arimateia (Ed.), *Oralidades: ao encontro de Giacometti*. Lisboa: Colibri.
- Santos, M. V. M. dos. (2006). A leitura como prática cotidiana e motivacional: da infância ao crescimento intelectual e discernimento crítico. *Revista ACB*, 11(1), 29–37.
- Santos, I. de F. (2009). *Lendas Amazônicas de Waldemar Henrique: um estudo interpretativo* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Scholes, R., & Kellog, R. (1986). *A natureza da narrativa: O legado oral na narrativa escrita*. São Paulo: Macgraw-Hill.
- Siganos, A. (2005). Bestiário mítico. In P. Brunel (Ed.), *Dicionário de Mitos Literários* (4th ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Silva, A. C. da. (2012). *O rio e a casa: imagens do tempo na ficção de Mia Couto*. Editora UNESP. Retrieved from <http://books.scielo.org/id/sx4bj>
- Silva, V. M. de A. (1979). *Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina.
- Simões, M. do S., & Golder, C. (Eds.). (1995a). *Abaetetuba conta...* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará.
- Simões, M. do S., & Golder, C. (Eds.). (1995b). *Santarém Conta...* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará.
- Sousa, I. de. (2005). *Contos Amazônicos*. Belém: EDUFPA.
- Spix, J., & Martius, C. von. (1981). *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia.

- Stradelli, E. (1929). Vocabulários da língua geral português-nheêngatú e nheêngatú-português. *Revista Do Instituto Historico E Geographico Brasileiro*, 158, 9–768.
- Tadvald, M. (2007). Apontamentos e Perspectivas Teóricas Sobre o Pensamento de Claude Lévi-Strauss, 1(Pensamento Plural), 29–47.
- Todorov, T. (2006). *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva.
- Tuckman, B. W. (2000). *Manual de Investigação em Educação: como conceber e realizar o processo de investigação em educação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vasconcellos, J. L. de. (1882). *Tradições populares de Portugal*. Porto: Livraria portuense de Clavel & c.a.
- Vasconcellos, S. de. (1864). *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: João Ignacio da Silva.
- Veríssimo, J. (2013). *Cenas da Vida Amazônica*. Belém: Estudos Amazônicos.
- Vigotski, L. S. (1998). *O Desenvolvimento Psicológico na Infância*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vilhena, J. de, Bittencourt, M. I. G. de F., Zamora, M. H., Novaes, J. de V., & Bonato, M. de C. R. (2011). Children's fears, city and violence as expressed in different social classes. *Psicologia Clínica*, 23(2), 171–186. doi:10.1590/S0103-56652011000200011
- Villacorta, G. M. (2008). Novas concepções da pajelança cabocla na Amazônia (nordeste do Pará). In R. H. Maués & G. M. Villacorta (Eds.), *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- Von Franz, M.-L. von. (1985). *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Paulus.
- Wallace, A. R. (2004). *Viagem pelo Amazonas e Rio Negro* (Vol. 17). Brasília: Senado Federal.
- Wellek, R., & Warren, A. (1976). *Teoria da Literatura* (3rd ed.). Mira-Sintra: Europa-América.

Zanini, M. C. C. (2006). Totemismo Revisitado: perguntas distintas, distintas abordagens.

Habitus, 4(1), 513–533.

Zimmermann, E. B. (1991). Os contos de fada: Expressão do Desenvolvimento Humano. In

Contos Maravilhosos: expressão do desenvolvimento humano. Campinas: UNICAMP.

Zumthor, P. (1993). *A Letra e a Voz*. São Paulo: Companhia das Letras.

(n.d.).

ANEXO - Lendas

Maria Vivó

Apesar desta história ser considerada e contada como parte de uma lenda, foi fato verídico.

Antigamente, ficava muita tainha na camboa de terra da Santa Maria e muita gente de Colares, principalmente, os moradores do bairro do Bacuri e o pessoal da localidade de Ariri, eram quem mais frequentemente as camboas, em busca dos peixes quando a maré secava. E num certo dia, um pescador, morador do bairro do Bacuri, conhecido como Seu Leal ou Lealzinho, saiu de sua casa numa madrugada, rumo à Santa Maria, com o objetivo de despencar a camboa na frente, ou melhor, antes dos outros. Seu Leal havia saído nas primeiras horas do dia, para não perder a hora da camboa. Chegando lá praia do Machadinho, a maré estava meia praia de vazante e já estava na hora de descer rumo à camboa. Seu Leal parou na praia, preparou um charuto e acendeu. Em seguida, pegou seu farolzinho, ajeitou o cofó em um dos ombros e com a outra mão o seu terçado. Daí então partiu rumo à camboa. Logo após de ter andado alguns metros, avistou uma enorme tora de árvore atravessada onde iria passar. Chegando bem próximo, não passou a perna por cima para atravessá-la porque a mesma estava muito lisa. Então, Seu Leal andou em direção à ponta da suposta tora de árvore. Quando foi passando pela ponta, foi surpreendido com uma grande abocanhada que lhe arrancou o braço direito, pois aquilo na verdade não era uma tora de árvore e sim uma enorme cobra. Com a abocanhada que ela deu, jogou Seu Leal a alguns metros longes. Seu terçado caiu para um lado, farolzinho para o outro, onde, com a queda na lama, apagou-se, somente o cofó ficou preso em seu corpo. Em seguida, a cobra ainda tentou dar algumas laçadas em direção a Seu Leal, que se retorcia de dor na lama, todo ensanguentado. Porém, ela não conseguiu lançá-lo, somente engoliu um dos braços dele. Em seguida, a cobra desistiu e foi escorregando em direção à água da maré e desapareceu minutos depois. Seu Leal ficou gritando desesperadamente por socorro e agora outros pescadores que vinham para a camboa ouviram de longe o desespero do Seu Leal e foram ver o que estava acontecendo. O pessoal veio chegando das bandas do Ariri, de Santa Maria e também do Bacuri. Chegando no local, encontraram o Seu Leal numa poça de sangue, todo cheio de gosma, sem um braço e muito

petiú. Seu Leal gritava muito de dor, pois não era para menos, tinha ficado sem um dos membros do seu corpo. Diante da situação, os pescadores carregaram Seu Leal até a praia e lhe interrogaram sobre o que tinha acontecido. Mesmo com muita dor, contou ao pessoal o que havia sucedido. Em seguida, levaram Seu Leal até sua casa para familiares cuidarem dele.

Nos dias que se seguiram ao fato ocorrido, a cobra voltou a aparecer. Desta vez, ela passava da Santa Maria e ia até a ponta do Igarapé Cajueirinho, levando água pela frente. Diz-se que na época ela procurava sua cria, que era Seu Leal. Ela ficava passando de uma lado para o outro, lá na água procurando seus membros. Mas [Seu Leal] entrou para a história como vítima da Maria Vivó, a cobra grande da ilha de Colares.

(Carvalho, 2006, pp. 20, 21)

A Lenda da Matinta Pereira

Era um pescador que na sua primeira linhada não bateu nada de peixe, foi embora aborrecido com uma Matinta Pereira, que vivia assobiando. Chegando em casa, sua mulher perguntou: “Trouxe peixe, João?”, o mesmo respondeu “Não”. Por quê? “Estou muito zangado com uma Matinta Pereira que deu mais de cinco assobios”. Sua mulher falou “Quando tu fores pescar, João, se a Matinta Pereira aparecer, tu falas para ela te ajudar, pedindo com que *dei* peixe na tua linha”. Seu João respondeu “Vou fazer a teu pedido, mulher”. Na noite seguinte, seu João foi novamente pescar, jogou sua linha no mar e a Matinta Pereira começou a assobiar. João falou para a mesma o ajudar “Faz com que dê peixe na minha linha que eu te dou um quando chegar”, e foi o que aconteceu, começou a bater bastante peixe na linha do seu João. O pescador, muito satisfeito, puxou a linha. Quase que a canoa não aguenta, e, muito alegre, foi embora. Chegando em casa, sua mulher perguntou “E aí, João, como foi a pescaria?”. O marido respondeu “Hoje foi bom, a Matinta Pereira me ajudou, deu tanto peixe na linha que quase não cabe na canoa”. Ao deitar, lá veio a Matinta Pereira assobiando, a mulher disse “Escuta, marido, a Matinta Pereira está vindo”, o marido falou “Ah, vou dar um peixe para ela que lhe havia prometido”. Escolheu um dos melhores peixes e colocou no girau para a mesma levar. Depois de uma semana, o pescador retornou ao mar para uma nova pescaria, a Matinta Pereira não chegou e nem um peixe pegou. Muito entristecido, voltou para casa. Sua mulher,

vendo a situação, perguntou o que tinha acontecido. Seu João falou “Hoje ela não apareceu”. Quando deitaram-se para descansar, lá vem a Matinta Pereira.

Começou a fazer barulho no telhado, “Será que tu só vem para perturbar, vai embora, hoje eu não peguei nem para mim, quanto mais para ti”. Com essas palavras seu João pegou a sua espingarda e disse “Vou te dar um tiro”. Sua mulher falou “Não mexe com a Matinta Pereira”. Mas insistindo, saiu e sentou-se no terreno que havia perto de sua casa. Quando a Matinta Pereira veio voando, seu João atirou e a Matinta respondeu “Seu filho da mãe, quebraste o meu apito”.

(Carvalho, 2006, p. 35)

A Lenda do Boto

Em Jenipauá, no ano de 1961, existia um homem que só aparecia de noite e gostava de conversar com moças bonitas. Era um rapaz muito bonito e elegante, trajava calça, camisa e chapéu branco. Sempre gostava de frequentar festas que ali se realizavam e assim que chegava na festa, as moças começavam a cochichar “Que moço bonito”, só que nenhuma delas sabia era o boto que estava ali na festa. Passou o tempo e o rapaz continuava a frequentar as festas que realizavam no mesmo lugar. Numa das festas, uma moça chamada Maria dos Anjos ficou apaixonada pelo rapaz e acabou se envolvendo com o mesmo. Com o passar do tempo, Maria foi ficando pálida, triste e inchada. Seu pai, ficando preocupado, resolveu conversar com o rapaz, só que o rapaz não dava sua frente para o pai da moça. O pai de Maria pensou consigo mesmo “Eu vou matar você”. No dia seguinte, pegou sua espingarda e foi para o caminho esperar o rapaz e atirou nas costas dele, que conseguiu correr para o mar e de manhã, apareceu morto um boto. Aí que o pai da moça descobriu que o namorado de sua filha era um boto.

(Carvalho, 2006, p. 43)

APÊNDICE A - Guião de Entrevista

I. TEMA: As figuras causadoras de medo no imaginário de jovens em idade escolar nas narrativas tradicionais amazônicas

II. ENTREVISTADOS: Alunos(as) do Segundo Ano do Ensino Médio – Ano Letivo 2013/2014

III. OBJETIVO GERAL: Perceber de figuras causadoras de medo no imaginário de jovens em idade escolar nas narrativas tradicionais amazônicas

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de tarefas	Observações
<p>A</p> <p>Legitimação da entrevista</p>	<p>Legitimar a entrevista</p>	<p>Informar os entrevistados sobre o trabalho em curso.</p> <p>Informar acerca dos principais objectivos da entrevista.</p> <p>Solicitar a colaboração dos entrevistados, que é fundamental para a consecução do estudo a realizar.</p> <p>Garantir a confidencialidade das informações e o anonimato das entrevistadas.</p> <p>Solicitar autorização para gravação áudio da entrevista.</p> <p>Colocar à disposição da escola os resultados da investigação.</p> <p>Agradecer a ajuda e a colaboração.</p>	<p>Duração:</p> <p>10 minutos</p>

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de questões	Observações
B Investigação de hábitos de audição e de leitura de narrativas tradicionais (de encantamento)	<p>1. Investigar os hábitos de audição de narrativas tradicionais dos jovens, quando eram crianças</p> <p>2. Investigar os hábitos de leitura de narrativas tradicionais dos jovens, quando eram crianças</p>	<p>Você costumava ouvir histórias de encantamento quando criança?</p> <p>Quem contava?</p> <p>Onde?</p> <p>Com que frequência?</p> <p>Você costumava ler histórias de encantamento quando criança?</p> <p>Onde?</p> <p>Com que frequência?</p>	Duração: 25 minutos

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de questões	Observações
<p style="text-align: center;">C</p> <p>Conhecimento de preferências dos jovens acerca da recepção das narrativas tradicionais (de encantamento)</p>	<p>3. Conhecer as preferências dos jovens acerca das narrativas tradicionais (de encantamento)</p>	<p>Hoje, você gosta de ouvir ou ler histórias de seres encantados?</p> <p>Você gostaria mais de ler ou de ouvir essas histórias?</p> <p>Quando criança, você gostava de ouvir essas histórias?</p> <p>E você gostava de ler essas histórias?</p> <p>Você preferia ler ou ouvir?</p>	<p>Duração: 30 minutos</p>

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de questões	Observações
<p>D</p> <p>Averiguação do contato dos jovens com narrativas que contêm figuras causadoras de medo</p>	<p>3. Averiguar em que narrativas os jovens tomaram contato com as figuras causadoras de medo</p>	<p>Que histórias de Colares você conhece?</p> <p>Alguma dessas histórias lhe causa medo? Qual delas?</p>	<p>Duração: 25 minutos</p>

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de questões	Observações
E Percepção de figuras atemorizantes mais citadas pelos jovens	4. Perceber que figuras atemorizantes são mais citadas pelos jovens	Você conhece alguma história do Boto, da Matintaperera ou da Maria Vivó (Cobra Grande, Cobra Norato)? Conte.	Duração: 20 minutos

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário de questões	Observações
<p>F</p> <p>Compreensão das crenças de jovens (de ontem e hoje) em tais figuras presentes nessas narrativas.</p>	<p>5. Compreender se os jovens acreditavam ou ainda acreditam hoje em tais figuras dessas narrativas.</p>	<p>Essas histórias o impressionavam? Que impressão elas lhe causavam?</p> <p>Você já ouviu falar de alguém que foi encantada pelo Boto? Conte. [Se sim: Ela ficou grávida? Você acha que o filho era mesmo do Boto?]</p> <p>Como seria essa pessoa em que se transforma o Boto? Descreva-a. (Sedutor, bonito...)</p> <p>Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?</p> <p>Você já ouviu falar de alguém que se transforma (ou se transformou) em Matintaperera? Conte.</p> <p>Você já ouviu falar de alguém que foi judiado pela Matintaperera? Conte.</p>	<p>Duração: 1 hora e 60 minutos</p>

		<p>Você já ouviu o assovio da Matinta? Conte.</p> <p>Como seria para você a Matinta Pereira? Tente descrevê-la.</p> <p>Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?</p> <p>Você já ouviu falar de alguém que ficou encantado (pela cobra grande)? Conte.</p> <p>Como seria para você a Maria Vivó? Tente descrevê-la.</p> <p>Se você encontrasse esse ser aí, sentiria medo?</p> <p>Você acredita que alguém possa parir uma cobra?</p> <p>O que faria se estivesse no mato e visse a Maria Vivó?</p>	
--	--	--	--

1. Investigar os hábitos de leitura/audição de narrativas tradicionais (de encantamento) dos jovens, quando eram crianças	2. Conhecer as preferências dos jovens acerca das narrativas tradicionais (de encantamento)	3. Averiguar em que narrativas os jovens tomaram contato com as figuras causadoras de medo	4. Perceber que figuras atemorizantes são mais citadas pelos jovens	5. Compreender se os jovens acreditavam ou ainda acreditam hoje em tais figuras dessas narrativas
<p>1. 1 - Você costumava ouvir histórias de encantamento quando criança?</p> <p>Quem contava?</p> <p>Onde?</p> <p>Com que frequência?</p>	<p>2.1 - Hoje, você gosta de ouvir ou ler histórias de seres encantados?</p>	<p>3. 1 - Que histórias de Colares você conhece?</p>	<p>4.1-Você conhece alguma história do Boto, da Matintaperera ou da Maria Vivó (Cobra Grand)?</p> <p>Conte.</p>	<p>5. 1 - Essas histórias o impressionavam? Que impressão elas lhe causavam?</p>
<p>1. 2 - Você costumava ler histórias de encantamento quando criança?</p> <p>Onde?</p> <p>Com que frequência?</p>	<p>2. 2 - Você gostaria mais de ler ou de ouvir essas histórias?</p>	<p>3. 2 - Alguma dessas histórias lhe causa medo? Qual delas?</p>		<p>5. 2 - Você já ouviu falar de alguém que foi encantada pelo Boto? Conte.[Se sim: Ela ficou grávida? Você acha que o filho era mesmo do Boto?]</p>
	<p>2. 3 - Quando criança, você gostava de ouvir essas histórias?</p>			<p>5. 3 -Como seria essa pessoa em que se transforma o Boto? Descreva-a. (Sedutor, bonito...)</p>
	<p>2. 4 - E você gostava de ler essas histórias?</p>			<p>5. 4 - Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?</p>
	<p>2. 5 - Você preferia ler ou ouvir?</p>			<p>5. 5 - Você já ouviu falar de alguém que se transforma (ou se transformou) em Matintaperera? Conte.</p>
				<p>5. 6 - Você já ouviu falar de alguém que foi judiado pela Matintaperera? Conte.</p>
				<p>5. 7 - Você já ouviu o assóvio da Matinta? Conte.</p>

				5. 8 - Como seria para você a Matintaperera? Tente descrevê-la.
				5. 9 - Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?
				5. 10 - Você já ouviu falar de alguém que ficou encantado pela cobra grande? Conte.
				5. 11 - Como seria para você a Maria Vivó? Tente descrevê-la.
				5. 12 - Se você encontrasse esse ser aí, sentiria medo?
				5. 13 - Você acredita que alguém possa parir uma cobra?
				5. 14 - O que faria se estivesse no mato e visse a Maria Vivó?

APÊNDICE B - Questões para a entrevista

1. Você costumava ouvir histórias de encantamento quando criança?
Quem contava?
Onde? Com que frequência?
2. Você costumava ler histórias de encantamento quando criança?
Onde? Com que frequência?
3. Hoje, você gosta de ouvir ou ler histórias de seres encantados?
4. Você gostaria mais de ler ou de ouvir essas histórias?
5. Quando criança, você gostava de ouvir essas histórias?
6. E você gostava de ler essas histórias?
7. Você preferia ler ou ouvir?
8. Que histórias de Colares você conhece?
9. Alguma dessas histórias lhe causa medo? Qual delas?
10. Você conhece alguma história do Boto, da Matintaperera ou da Maria Vivó (Cobra Grande)? Conte.
11. Essas histórias o impressionavam? Que impressão elas lhe causavam?
12. Você já ouviu falar de alguém que foi encantada pelo Boto? Conte. [Se sim: Ela ficou grávida? Você acha que o filho era mesmo do Boto?]
13. Como seria essa pessoa em que se transforma o Boto? Descreva-a. (Sedutor, bonito...)
14. Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?
15. Você já ouviu falar de alguém que se transforma (ou se transformou) em Matintaperera? Conte.
16. Você já ouviu falar de alguém que foi judiado pela Matintaperera? Conte.
17. Você já ouviu o assovio da Matinta? Conte.
18. Como seria para você a Matinta Pereira? Tente descrevê-la.
19. Se você encontrasse alguém com essa descrição, sentiria medo?
20. Você já ouviu falar de alguém que ficou encantado (pela cobra grande)? Conte.
21. Como seria para você a Maria Vivó? Tente descrevê-la.

22. Se você encontrasse esse ser aí, sentiria medo?
23. Você acredita que alguém possa parir uma cobra?
24. O que faria se estivesse no mato e visse a Maria Vivó?

APÊNDICE C – Transcrição das entrevistas

Estudante 1 (E1)			
Pergunta 1	Não. Quando eu era criança, não. Agora quando eu fui crescendo.	Uns nove anos. Os meus avós (e contavam as histórias). Em casa.	Assim, depois do almoço, aí a gente senta lá no quintal, aí a gente fica conversando. Às vezes.
Pergunta 2	Não. Lia a partir dos dez anos.	Na escola.	Às vezes, quando não tinha aula, a gente ia pra biblioteca ler.
Pergunta 3	De ler.		
Pergunta 4	De ler.		
Pergunta 5	Gostava, porque era interessante, né. Ver como era antigamente. Tipo assim, histórias como eles contavam.		
Pergunta 6	De ler.		
Pergunta 7	De ler.		
Pergunta 8	Da Maria Vivó		
Pergunta 9	Às vezes. Da Maria Vivó [Risos].		
Pergunta 10	Não, inteira não. Pra lembrar assim, né, não lembro. Não.		
Pergunta 11	Aham!	De, assim como eles faziam, né, como eles contavam. Assim era... diferente. Era diferente a gente escutar essas histórias, quando a gente era criança.	Não, só da Maria vivo [Risos].
Pergunta 12	Não, só na história.		
Pergunta 13	Como seria? Ele transformado ou ele se transformando?	Bonito, assim: alto, branco, olhos azuis, loiro... branca (roupa) chapéu.	

Pergunta 14	[Risos] Sentiria.		
Pergunta 15	Não.		
Pergunta 16	Já [Risos]. Não, é que parece que eles foram caçar... aí quando eles ouviram o assobio, né. Aí eles falaram: de manhã vai tomar café lá em casa. Aí aparece uma mulher lá. Aí no outro dia, quando eles foram de novo, aí ela maltratou, assim, causou medo neles, né. Aí eles ficaram arrepiados. Aí eles se machucaram	Não (não apanharam). Assim, porque eles correram, caíram e aí se machucaram.	
Pergunta 17	Não.		
Pergunta 18	Toda de preto, cara feia, cabelo no rosto, só.		
Pergunta 19	Sentia.		
Pergunta 20	Não!		
Pergunta 21	Uma cobra imensa, feroz, bem grande, dessa grossura [Gestos].	Não lembro [de mais detalhes].	Não sentiria medo dela, hoje.
Pergunta 22	Sentiria.		
Pergunta 23	Não!		
Pergunta 24	Corria de medo [Risos, muitos risos].		

Estudante 2 (E2)		
Pergunta 1	Sim, meu avô (contava). Em frente de casa, quando se reuniam uma galera.	
Pergunta 2	Mais ou menos. Mas não daqui da ilha. Em casa. Às vezes. Quando era um livro, até lia (em um dia) para terminar logo [Risos].	
Pergunta 3	Prefiro ouvir.	
Pergunta 4	De ouvir.	
Pergunta 5	Gostava não, eu gosto!	
Pergunta 6	Se eu gosto de ler?	Acho que eu nem sabia direito (ler), eu gostava mesmo era de escutar [Risos].
Pergunta 7	Que eu conheço? É de uma arraia aí, de um ET, um monte aí. Tem bastante história.	
Pergunta 8	Não.	
Pergunta 9	Pra mim eu acho tudo mito [Risos].	
Pergunta 10	Da Matintaperera eu já escutei falar, mas desse outro aí não. Ah, do Boto, já. Ah, falar em cobra eu já ouvi [contar], do jeito que eu sei. A do Boto, diziam que era um rapaz que vinha das águas. Todo bonito, todo de banco, aí me falaram que era um homem muito bonito que saía, que depois voltava para as águas. É isso aí que me falavam. Que ele encantava as moças bonitas. E ficava e deixava elas apaixonadas. Aí depois ia embora. É isso aí que me falavam.	Era uma velha [Matintaperera] que andava assobiando por aí. [E a Cobra Grande?] Nunca ouvi falar.
Pergunta 11	Um pouco, né. Quando a gente é criança, a gente acredita em tudo, dava até medo de sair [Risos].	Não. Assim... de noite dava um pouquinho de medo. Parece que eles iam aparecer. Quando me falavam com tanta emoção, que parece que era tudo real. Parece que eu vivia aquilo. Dava um pouquinho de medo.

Pergunta 12	Não... [Pensativa] Já. Já ouvi me falarem que ela morreu depois. Foi que ele namorou com ela. Toda noite ele saía pra ir falar com ela. Aí quando foi uma noite, todo mundo perguntava onde ele morava e não sabia. Deixaram ele sair da casa dela e foram atrás e quando chegaram no igarapé, ele se jogou dentro da água. Daí, não voltou mais. Aí passou uns dias, ela morreu. Foi, ela secou, parece. Assim me contaram. [Risos] “Tô vendendo pelo mesmo preço. Sei não [se o filho era do Boto].	
Pergunta 13	Não sei. Um homem bonito, branco, claro, né. Alto, cabelos claros, não sei, um moço bonito. Acho que aquelas camisas, terno branco, calça branca, chapéu branco, por aí, [Risos] todo de branco.	
Pergunta 14	Se fosse tão bonito assim, não [Risos].	Não acredito muito nisso não, talvez na hora.
Pergunta 15	Já, sim. Onde eu moro [Maracajó]. Já escutei muitos desses papos.	
Pergunta 16	Lá no Maracajó. É, pessoas [Risos]. Eu escutei quando eu era bem mais nova. O meu pai que falou, né. Que tinha uma mulher que sempre saía à noite [Risos] Ah eu escutei quando eu era mais novinha. O meu pai que falou. Ele era do Mocajatuba... que tinha uma mulher que toda vez que saía à noite. Aí ninguém queria casar com ela porque falavam que era a Matintaperera. Mas o homem que casou com ela depois, não acreditava que ela fosse. Aí casou. Quando foi uma noite, nesse tempo não tinha luz, era vela. Não tinha cama, era rede separada. Aí ela colocou um pilão na rede e saiu [Risos]. Passou uns tempos fora e voltou, aí o marido descobriu que ela era a Matintaperera. Assim que me contaram.	
Pergunta 17	Se eu ouvi?... Não. Mas uma vez a titia me disse, sabe? Ela tinha escutado assim. Teve uma festa lá. Quando foi umas quatro horas da madrugada. E quando os meninos entraram. Ela escudou bem em frente da casa dela... assim, muito forte. Aí eles foram porque lá é uma taberna, né. Pensou que tivesse gente chamando. Aí não tinha ninguém na frente. Tava só o escuro. Aí ela ficou pensando que fosse. Ela disse que chegou lá e se arrepiou todinha, dos pés à cabeça. Aí eu falei: “Credo”.	
Pergunta 18	Sei lá, velhinha [Risos], cabelão, não sei. Se eu visse uma eu ia morrer na hora. Muito medo. Talvez. Me falaram, né, que lá ainda tem umas velhinhas que ficam assobiando à noite, eu passo bem perto delas.	
Pergunta 19	Sentiria.	
Pergunta 20	Não sei.	
Pergunta 21	Eu acho que grande, né. Grossa, sei lá, larga, muito enorme, eu acho, feia. Uma cobra mesmo.	
Pergunta 22	Hum, não! Eu ia sair correndo. Quando é uma cobrinha eu morro, imagina uma enorme. [Risos]	

Pergunta 23	Não sei. Me falaram que quando uma mulher fica naqueles dias lá. Aí, uma vez a mamãe me falou pra eu não ir assim, pro igarapé, porque uma vez uma menina falou que estava grávida e aí quando ela foi ter... não era filho. Aí era cobra. Diz que saía um monte de cobrinha de dentro. Isso era a história que ela me contava pra eu não ir pro igarapé. Não sei se é verdade dela.
Pergunta 24	O que eu faria? [Suspiros]. Eu ia cavando meu buraco [Risos]. Não saía mais daí não, que eu não ia mais conseguir. Eu ia sentar e ia ficar aí cavando. Ia ficar esperando ela atacar. Ficava só olhando.

Estudante 3 (E3)			
Pergunta 1	Sim. Ah! Os meus pais. É as histórias, as lendas de Colares, que é muito viva aqui em Colares, as lendas. Até hoje a gente acredita	Em casa, na rua, na escola; a história da Maria Vivó que ela é muito presente, que passa, por exemplo, ontem, eu tava contando para os meus sobrinhos de outra cidade, tava contando pra eles a história da Maria Vivó.	Às vezes. Quando a gente é mais criança, quando tá criança vai contando para as crianças, aí elas vão contando para outras e assim vai.
Pergunta 2	Aham! Em casa, na escola. Não era todo dia, de vez em quando.		
Pergunta 3	Mais de ouvir. Não gosto de ler, não.		
Pergunta 4	[De ouvir]		
Pergunta 5	Gostava.		
Pergunta 6	Gostava.		
Pergunta 7	Ouvir.		
Pergunta 8	Maria Vivó, Matintaperera, Lobisomem. Tem várias. Tem de terror também, do pescador que matou a mulher, eu gosto das histórias de terror.		
Pergunta 9	Eu não acredito. Uma lenda.		
Pergunta 10	As três.		
Pergunta 11	Muito!	A princípio eu ficava com medo, ficava imaginando como é cada um. Com o tempo fui crescendo. Aí eu perdi o medo dessas histórias.	
Pergunta 12	Não. Por enquanto não [teria um caso para contar sobre o Boto].		
Pergunta 13	Na lenda? Falam que é um homem que se veste de branco com um chapéu branco, que vem pra encantar as mulheres e vai embora. Depois não lembro direito como é a história.		
Pergunta 14	Não. Podia ser bandido, mas não o Boto.		

Pergunta 15	Aqui em Colares tem muito essa história até hoje tem muita gente que acredita. Também por religião, religião, acredita nisso que existe a Matintaperera. Eu nunca vi! Nunca ouvi assobio, nada dela assim. Aqui na escola tem muita gente que fala, não sei o que, aquela tal pessoa ali é a Matintaperera. Fica "jogando" para o outro.
Pergunta 16	Não. Eles falam assim que... a da lenda? Na lenda eles falam que é a Matintaperera, que tu não fala se não morre, alguma coisa assim. Mas eu não acredito, é uma lenda.
Pergunta 17	Não.
Pergunta 18	Que ela é, que ela fica de pássaro, uns dizem que é um pássaro, outros dizem que é uma mulher que fica de cabeça virada. Não sei muito bem como é. Mas dizem que é um pássaro de cabeça virada para trás, a cabeça dele... aí o cabelo pra frente.
Pergunta 19	Aí, sim. Porque dizem que é um pássaro [Risos]. Aí já não é uma pessoa.
Pergunta 20	Não! Encantado? Não, que eu saiba é outra lenda, que é uma cobra que vive embaixo do farol, que teve o olho furado pelum índio, uma história toda de encantamento, que ela vive em baixo de um farol...
Pergunta 21	Uma cobra gigante, com um dos olhos furados, falam que um índio que furou por isso ela foi pra baixo do farol.
Pergunta 22	Sim, sentiria. Parece uma anaconda que falam... segundo a lenda.
Pergunta 23	Acho que não. Os cientistas, não. Mas esses antigos diziam que sim, que tudo podia, que existia tudo isso. Acho que não, hoje não! Poderia, [acreditar] que antes era interiorzinho, né, informações... um acredita no que o outro fala.
Pergunta 24	Tentaria me esconder, me esconder e tentar filmar pra mostrar para os outros que é verdade.

Estudante 4 (E4)		
Pergunta 1	Sim! Ah eu ouvi na rua, dos pais. Sim [ouvia em casa]. Mas é de ... hum! É que, tipo assim, aqui de vez em quando tem queda de energia. Aí a gente se reúne, assim... e começo a ouvir histórias.	
Pergunta 2	Mais ou menos. Não com muita frequência. Mais na escola.	
Pergunta 3	Também gosto de saber um pouco da história.	Sim (ler e ouvir)
Pergunta 4	De ouvir.	
Pergunta 5	Ouvir.	
Pergunta 6	Gostava de ler.	
Pergunta 7	Ouvir.	
Pergunta 8	Ah... da Maria Vivó, dos ET's.	
Pergunta 9	Hum... eu penso que a dos ET's [Risos]...	
Pergunta 10	Eu não digo que conheço, mas é tipo assim, eu vi uma coisa assim. É que eu tava em casa. Acho que ia dar meia-noite, aí eu tava na frente de casa, aí eu fiquei no celular até uma hora da manhã, aí quando eu olhei pra cima de casa... assim, tinha uma, uma árvore de laranja da terra e tinha uma antena do lado. Quando eu vi, só vi um bicho batendo a asa, uma escura assim, do tamanho de uma pessoa, mas com uma asa como se fosse de morcego, de pele, assim. [Gestos] Ah, penso que [esse ser] seria uma Matintaperera.	
Pergunta 11	Sim. Às vezes de medo, às vezes de espanto.	
Pergunta 12	Já ouvi. Mas não sei quem, mas é quando eu morava aqui na beira da praia, assim, o pessoal que mora na beira da praia já falam que veio uma moça que se encantou por um rapaz em uma festa. Aí o pai dela foi atrás do rapaz pra ver... Daí o rapaz pulou na... foi pra beira da praia assim... pulou. Foi embora para o rio. Dizem [que ela ficou grávida]. Dizem que foi o rapaz [filho do Boto]. Ah, isso eu já não sei, não posso te explicar, né. Não posso ter certeza.	
Pergunta 13	Ah, pelo o que eu já ouvi, seria um moço, um rapaz todo de branco com uma aparência boa, bonita, às vezes tem gente que diz até que ele tem porte de um marinheiro com uma roupa branca, um terno, às vezes uma boina.	
Pergunta 14	Ah, pelo o que a gente cita, acho que hoje não.	

Pergunta 15	Não!	Ouvir falar, não. Mas tem gente que sabe, mas não fala que, tipo assim, porque dizem que ela pode fazer, tipo, a pessoa ficar louca, assim... perturbar a pessoa.
Pergunta 16	Hum, não!	
Pergunta 17	Mais me...	Já, de longe. Mas dizem que quando escuta de longe, está perto. [Risos] Foi [fiquei com medo do assobio].
Pergunta 18	Ah, pelo o que eu pude ver, né, é tipo assim, a asa dela é, né, não é tipo de pena, é tipo como se fosse de morcego, com uma pele esticada. [Gesto] Eu penso que uma pessoa com o cabelo grande assim [Gestos, gestos], meio na cara, assim [Gestos], não muito alto nem muito baixo, que tem a capacidade de voar, né. Pode ser nova, pode ser velha. Tem gente que diz que tem nova, tem gente que diz que tem mais velha.	
Pergunta 19	(Vide questão número 18).	
Pergunta 20	Não, pela Cobra Grande... Ela não encanta. Dizem que ela solta tipo como se fosse uma cratina que deixa as pessoas tipo... como fala?... quandoingere muito álcool... É como falam... deixa as pessoas meio desnorteadas, a pessoa perde um pouco a noção.	
Pergunta 21	Penso que uma Cobra Grande como as pessoas descrevem, mas de vez em quando aparecem umas cobras grandes, que os pescadores mas já falam. Assim tipo pra cá, como se fosse num mangal [Gestos], no mangal tem cobra grande. Aí pode ter sido ela que migra de lá pra cá, de vez em quando.	
Pergunta 22	Sim, dizem que o olho dela é furado. Foi furado por um índio.	
Pergunta 23	Ah, eu penso que não. Só se fosse genética. Assim de uma pesquisa científica, que uma doutora... ou então um grupo de cientistas... que ele tinha um gene, uma mulher grávida.	
Pergunta 24	Putz! Eu só penso em correr. Pensaria em correr.	

Estudante 5 (E5)			
Pergunta 1	Sim. Meu avô, minha avó. Em casa sempre meus avós contavam. Sim, geralmente na hora de dormir.		
Pergunta 2	Sim. Na biblioteca. Sempre eu pegava livros de contos, de espanto, de lobisomens. Não era muito, de vez em quando.		
Pergunta 3	Ler.		
Pergunta 4	Ler.		
Pergunta 5	Sim (ouvir).		
Pergunta 6	Não.		
Pergunta 7	Ler.		
Pergunta 8	Ai meu Deus! Da Maria Vivó, da cobra.		
Pergunta 9	Não. Não causa.		
Pergunta 10	Não.		
Pergunta 11	Não, só ouço falar.		
Pergunta 12	Já. Não foi exatamente aqui em Colares, mas já ouvi.	Ficou.	Não, porque não acredito nisso. Na minha concepção eu acho que isso não existe. Acho que isso tá no imaginário das pessoas. Acho que na minha opinião, né, as pessoas têm isso na minha mente, que foi uma verdade. Então, é isso.
Pergunta 13	Moreno, alto, forte, não muito novo, um pouco, uma idade mais, ele usa branco, chapéu, acho que só isso.		
Pergunta 14	Acho que sim.		
Pergunta 15	Já. É onde eu morava em Santa Isabel, tinha uma senhora que as pessoas diziam que ela se transformava em Matintaperera. Então, a hora que ela quisesse de meia-noite, em qualquer animal ela se transformava. Então, isso era realmente verdade. Não sei como ela se transformava. Ela morava numa casa muito fina, feia. Quando dava meia-noite, assim, eu não sei o que acontecia com ela, ela se transformava em qualquer coisa, num cocô, no que for. Aí uma vez ela entrou no quintal de uma pessoa e um senhor atirou. Quando ele atirou nela, ela caiu, minutos depois, ela se transformou no que ela era de verdade. Aí depois foram chamar e ela falou, deu uma explicação lá, mas depois sumiu. Ela desapareceu da cidade; da casa dela. Ela sumiu. Depois ela apareceu na rua como se nada tivesse acontecido.		

Pergunta 16	Não. Nunca ouvi falar.
Pergunta 17	Já. De noite. Dá a impressão que ela tá em cima do quarto, da casa. Eu tava deitada no meu quarto. Aí, de noite, a gente dorme com a luz toda apagada, aí quando eu ouço: “Fiot, Fiot...” Aí a mamãe falou: “É a Matinta”, aí eu perguntei: “Mãe, será que isso existe?” Aí ela respondeu: “Existe”. E eu acho que isso vem da mente da pessoa. E a nossa imaginação é tão ampla que pode conseguir qualquer coisa com a nossa imaginação. Aí eu acho que existe, sim.
Pergunta 18	Deve ser muito feia, morena, muito feia, aquela bruxa mesmo. O cabelo... [Gestos para frente com a mão]. Parece que ela não tem pente. É, sei lá, eu acho que é assim.
Pergunta 19	Sentiria. Eu saía correndo. Com certeza.
Pergunta 20	Olhe, quando eu cheguei em Colares... de um menino... uma ponte que estão fazendo aí. Aqui na frente da orla e o menino ficou encantado por uma cobra. Até hoje ninguém sabe onde ele está. E por isso, não continuaram a obra dessa ponte. Aí parece que ele foi mordido por essa cobra e essa cobra ficou embaixo de Colares. Um dia ela vai sair e quando ela sair vem pra terra e Colares vai para o fundo. Assim as pessoas contam, né. Eu acho que é verdade.
Pergunta 21	Ela é grande que nem aquele filme “Anaconda”. É grande mesmo. Diz que é bem grande mesmo, pra engolir uma cidade. Acho que é marrom, com traços pretos, cara bem feia mesmo. É a minha opinião. Diz que é assim.
Pergunta 22	Sentiria, corria [Risos].
Pergunta 23	Olha, hoje em dia eu não duvido nada.
Pergunta 24	Acho que eu me esconderia, correria, sei lá. Alguma coisa, entraria... não sei. Faria alguma coisa que desse pra eu fugir dela.

Estudante 6 (E6)			
Pergunta 1	Sim. As pessoas da minha família... avó, tia.	Em casa.	Às vezes, quando a gente perguntava.
Pergunta 2	Não.		
Pergunta 3	Ler.		
Pergunta 4	Ler.		
Pergunta 5	Sim.		
Pergunta 6	Não.		
Pergunta 7	Ouvir.		
Pergunta 8	Da Matintaperera, da Maria Vivó, do Boto. Acho que só.		
Pergunta 9	Sim, da Matintaperera.		
Pergunta 10	Sim, do Boto. Que ele vinha do mar, vestido de branco, né. Feito um homem pra... engravidar as mulheres, né. Tipo na menstruação. Elas tavam menstruadas. Tal... e não podiam ir para o mar. Assim pra praia. Elas iam, aí ele saía de dentro da água pra engravidar elas.		
Pergunta 11	Sim, medo, assim... de acontecer com a gente... aí.		
Pergunta 12	Não.		
Pergunta 13	Um homem de chapéu branco, roupa toda branca, a gente não via o rosto, só roupa branca.		
Pergunta 14	Sim [Risos].		
Pergunta 15	Já [Risos, muitos risos]. É tipo uma história que tinha, que na frente da casa tinha uma mulher que morreu, que ela se transformava em Matintaperera. Tipo um pássaro grande, tipo uma águia. Aí quando ela queria fazer mal, assobiava em cima... da casa da pessoa, entendeu? Acho que as pessoas inventavam.		
Pergunta 16	Sim. Me falaram que tinha uma pessoa da rua que tava deitado na rede. Aí a Matintaperera foi lá e deu uma surra nele. Foi tipo assim, entendeu? Aí falaram que tinha sido a Matintaperera, porque não tinha ninguém por perto. Fez algum mal, alguma coisa errada pra ela [motivo da surra].		

Pergunta 17	Não, nunca [Risos, muitos risos]. Minha mãe disse que já ouviu. Disse que é bem baixo e que arrupia.	
Pergunta 18	Uma mulher que põe o cabelo pra cara, que não joga o cabelo (só balança) e não deixa ver o rosto e que vira num pássaro, né. Acho que é isso... uma roupa preta, um vestido preto...	
Pergunta 19	Sim [Risos].	
Pergunta 20	Não. Só na história.	
Pergunta 21	Uma cobra grande! É isso, uma cobra grande, bem grande mesmo, que fica atrás do farol, né?	
Pergunta 22	[Risos] Sim! [Risos] Sairia correndo [Risos].	
Pergunta 23	Como é? Não, não, não acredito!	Impossível, só na história.
Pergunta 24	Sairia correndo, gritando, com medo [Risos], com muito medo.	

Estudante 7 (E7)			
Pergunta 1	Mais ou menos. Às vezes. Meu cunhado, é que ele já fez livros de lenda, aqui de Colares. Lá em casa. Às vezes quando a gente pedia pra ele contar.		
Pergunta 2	Sim. Pegava livro da biblioteca e ler de vez em quando.		
Pergunta 3	Sim.		
Pergunta 4	Ouvir.		
Pergunta 5	Gostava.		
Pergunta 6	Sim.		
Pergunta 7	Ler.		
Pergunta 8	Da Maria Vivó, da Galinha Choca, paresque, mais outras que eu não lembro.		
Pergunta 9	(-)		
Pergunta 10	<p>Sim [Risos]. Conta que é o boto que saía da água, né, aí ele ficava tudo de branco, aí ele encantava as mulheres, ele ia nas festas, aí ele encantava as mulheres, às vezes ele engravidava. Às vezes até poderia morrer, né? Não sei [se era filho do Boto]. Eu acho que sim, poderia ser.</p>	<p>Assim, que eu me lembro, não [da Matinta].</p>	<p>Eles falam que ela aparece, né. Uma vez um pescador... ele enxergou ela... parecia um pau, um pau grande assim [Gestos], aí foi que ela comeu o braço dele, é o que contam, né. Mas assim o resto, eu não lembro muito. Eu acho que sim, né [Acredito que comeu o braço], porque ela é grande, né, ela tem mais força que um ser humano.</p>
Pergunta 11	Sim. Dava medo.		
Pergunta 12	<p>Já, já. Não, mas ela quase morre. O meu padrinho né, é tio dela, essa menina, ela ficou muito amarela, ela ia, foi numa festa, aí ela, aí diz que o Boto cismou com ela, mexeu com ela, ela ficou tudo amarela, assim, pálida, né, quase que ela morre.</p>	<p>Não, eu não vi [a moça], mas eu conheço ela. Ela não ficou grávida, não chegou a ficar grávida. Foi [só ficou encantada].</p>	

Pergunta 13	Dizem que ele se veste, dizem de branco, né, coloca, tem chapéu e sempre muito bonito, né, falam. Bonito, dizem que ele é bonito, né. É a roupa dele, diz que é tudo branca, um chapéu, né. O chapéu, falam que é pra ele esconder um buraco que ele tem no meio da cabeça.
Pergunta 14	Sim, porque a gente já ouviu orientação, né, que ele, que o Boto tivesse dessa maneira, acho que sim.
Pergunta 15	Não. Assim que assim, assim que eu saiba, assim que já virou, não!
Pergunta 16	Não, também não.
Pergunta 17	Já [Risos]... é de noite, assim, né, a minha mãe sempre dizia, né, quando chegava aquela hora, aí ela cantava, até a minha mãe dizia: “Escuta aí!” e ela fazia um assobio, assim, parece de gente, mesmo, aí dava medo, né, que ela assobia, aí dizem, né, que a gente não pode mexer com ela, né, que ela surre a gente, né, sei lá, umas coisas assim.
Pergunta 18	Sei que falam que ela tem cabelo no... o cabelo dela é tudo assim no rosto [Gestos], fica de preto, de roupa preta, uma espécie de casaco assim. Assim que eu descrevo.
Pergunta 19	[Risos] Sim!
Pergunta 20	Não.
Pergunta 21	Sei que ela é uma cobra grande, grossa assim [Gestos], é muito imensa, diz que mesmo. Eu acho assim ela: cabeça grande...
Pergunta 22	Sim. Aham! Correria.
Pergunta 23	Não sei. Eu acho que não.
Pergunta 24	Sairia de lá, correndo, apavorada [Risos, risos, risos].

Estudante 8 (E8)	
Pergunta 1	Não.
Pergunta 2	Não.
Pergunta 3	Gosto.
Pergunta 4	Ouvir.
Pergunta 5	Ouvir.
Pergunta 6	Ouvir.
Pergunta 7	Ouvir.
Pergunta 8	A lenda da Maria Vivó. Acho que é a única que já ouvi, nunca escutei assim falar muito, mas já escutei falar a respeito.
Pergunta 9	Não.
Pergunta 10	Já ouvi falar. Mas eu nunca escutei não.
Pergunta 11	Bastante. Impressão? Não, eu fico impressionado, mais nos acontecimentos que ela causava, mas medo, não!
Pergunta 12	Nunca.
Pergunta 13	Olha, o Boto... pelo o que eu ouvi falar, né, era uma pessoa bonita, um moço bonito, que ele chegava nas festas, encantava as meninas. De chapéu, pouca coisa, até porque eu nunca cheguei a... a escutar a história dele, mas a impressão que ele me causou foi isso: vestido de branco, chapéu.
Pergunta 14	Não, acho que não!
Pergunta 15	Também não.
Pergunta 16	Não, não, teve um caso na minha comunidade que aconteceu de fato, eu não cheguei a ver, mas que tavam falando, parece que atrás do campo lá, passando pela volta das seis e trinta (noite) ela foi surrada.
Pergunta 17	Não. Nunca. Mamãe já ouviu... assovio muito medonho.
Pergunta 18	Pelo que minha mãe falou, cabelo né, falaram né, não sei se é verdade, que é tudo pra cara (cabelo), não sei, a roupa não sei.
Pergunta 19	Sentiria.

Pergunta 20	Não.
Pergunta 21	Eu não sei, é porque nunca chegaram a me falar como ela era.
Pergunta 22	Sentiria.
Pergunta 23	Não. Definitivamente, não.
Pergunta 24	Saía correndo, sem dúvida.

Estudante 9 (E9)	
Pergunta 1	Sim, ouvia muito com meu avô. Ele era pescador. Num instante ele falava sobre essas histórias. Eu ficava às vezes no quintal de casa e escutava mesmo. Quando eu estava meio triste, assim, ele me contava assim, pra eu me sentir melhor! Como o meu pai viajava muito, ele fazia essas coisas pra mim.
Pergunta 2	Não, eu não costumava muito. Ele falava mas, só isso. Assim, eu não sei, tipo na escola, às vezes, mas assunto sobre as lendas daqui também. Aí eu lia às vezes.
Pergunta 3	De ouvir. Acho que assim, ouvir dá mais emoção. Aí tá falando, a gente fica pensando: “Égua! Será que é isso mesmo?” Aí eu acho que é melhor ouvir.
Pergunta 4	Ouvir.
Pergunta 5	Gostava mais de ouvir.
Pergunta 6	Não.
Pergunta 7	Ouvir.
Pergunta 8	Da Maria Vivó, dos ET’s. Era mais essas duas, as mais fortes.
Pergunta 9	Só a dos ET’s. Eu ouvia muito que chupava, essas coisas. Aí eu tinha muito medo. Não [causam hoje].
Pergunta 10	Da Maria Vivó, sim. Não sei muito, mas falam que se sair, ali do farol e abrir o olho, afunda Colares. Só ouvi falar mesmo.
Pergunta 11	Não muito, sabe. Eu cresci pensando que era uma mentira. Até hoje eu acho que é uma mentira, mas existe mesmo.
Pergunta 12	Não, até gora não.
Pergunta 13	É um cara normal, que usa uma roupa branca, chapéu branco, sapato branco, do rio ou do mar.
Pergunta 14	Acho que não.
Pergunta 15	Já ouvi falar, mas nunca tive certeza de vivenciar isso. Eu tava no ensaio da quadrilha. Aí a gente chega tarde às vezes. Aí passamos numa encruzilhada, aí eu ouvi um assovio bem grande, bem forte. Aí tá, aí não demorou muito, passou do lado, aí a gente viu uma senhora que eu conhecia de vista. Aí a gente ficou com aquele negócio na cabeça: “Será que é ela?” E tal. Aí já fiquei com medo, e saí correndo.
Pergunta 16	Já, muito relato, já. Até meu avô falava que ele era muito assim, porque ele saía pra pescar e voltava tarde. Aí ele não tinha medo, sabe. Ele voltava, mas sempre judiavam dele, atacavam ele, mas ele era forte.

Pergunta 17	Já deu medo, arrepiou, deixa o cara meio... sei lá... tipo... medo mesmo. É forte, uma coisa que vai lá dentro, sabe? Deixa muito arrepiado.	
Pergunta 18	Olha, eu não vi, mas que pelo assovio assim. É muito forte, sabe. A gente não vê, só sente. O barulho, o assovio, muito forte, causa medo. Deixa a pessoa meio triste, medo. Muito medo. O olhar penetrante.	Acho que ela é toda rasgada, sabe, uma saia grande, grandona, rasgada, o cabelo grande. É assim que descrevem.
Pergunta 19	Acho que não. Só se falasse assim, que era. Aí eu sentia medo. Mas se falasse pra mim que não era, eu conversava normal.	
Pergunta 20	Não, isso eu nunca ouvi [falar da Maria Vivó]. Só ouvi as histórias mesmo, mas eu nunca vi mesmo. Já falaram em transformação, só ouvi falar mesmo, mas eu nunca acreditei.	
Pergunta 21	Acho que pra mim é uma cobra grande, acho que com olho fechado, porque se abrir, pode afundar a ilha. É isso que contam. Mas eu acho que é uma cobra muito grande.	
Pergunta 22	Sentiria.	
Pergunta 23	Acho que não. Agora, nos tempos de agora. Até agora eu não acredito que possa acontecer. Mas nos tempos passados, devia acontecer esse negócio aí, eu não sei, mas nos tempos de agora, eu ainda fico na dúvida, se pode gerar ou não, eu acho que não.	
Pergunta 24	Sei lá. Eu acho que eu saía correndo, subia numa árvore, sei lá... eu acho que ia fazer isso. Não ia ficar lá não, eu ia embora.	