

NOTA DE PESQUISA

ENSAIO METODOLÓGICO PARA O ESTUDO DA MITOPOESE AMAZÔNICA

*Fernando Alves da Silva Júnior*¹

*Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões (orientadora)*²

Resumo

Este trabalho pretende discorrer sobre o percurso teórico-metodológico que perpassou a pesquisa de campo para o programa de mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia acerca da mitopoese da matintaperera amazônica, no decorrer de dois anos. Na pesquisa não somente o mito da matinta esteve presente, mas encontramos narrativas que versavam sobre lobisomens, aparições do bode, mulheres que viram onça etc. Subjacente às narrativas orais estava a vida dos narradores que enxameavam estas contações, revelando um mundo simbólico e representativo dos seus valores sobre o meio. Para este texto, apresentamos a forma como esta pesquisa pensou a elaboração da dissertação de acordo com os teóricos que fundamentam cada seção, para então discorrermos brevemente sobre os materiais que acompanharam a pesquisa de campo, destacando em seguida as comunidades visitadas. Sobre a matintaperera amazônica, procuramos citações do mito registrados em textos do século XIX e encontramos referências à religiosidade indígena, pois a matinta era somente uma possibilidade masculina encarnada na figura do pajé, pois a metamorfose humana em animal é uma *realidade* factual neste contexto. Contudo o discurso sobre modulações de comportamento culmina hoje, na maioria das narrativas, na metamorfose de uma mulher neste ente mítico,

-
- 1 Mestrando em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPGLS-UFPA). Especialista em Linguagens e Culturas na Amazônia (UFPA). Correio eletrônico: macuninfeta@gmail.com.
 - 2 Doutora e professora do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPGLS-UFPA). Correio eletrônico: galvão@ufpa.br.

trazendo consigo uma imagem negativa dentro do contexto amazônico, pois, analisando as etnografias sobre o tema atualmente, encontramos interdições que pairam sobre a mulher quando ela exerce o xamanismo, por isso este trabalho finaliza com a questão da representação feminina nesta mitopoese amazônica.

Palavras-chave: Matintaperera. Imaginário. Feminino. Pesquisa de Campo.

Abstract

This work intends to discuss about the theoretical and methodological framework that involved the field research on the mitopoese of amazon matintaperera during two years. In resource, not only the myth of Matinta was present, but we found narratives that told on: lobisomens, apparitions of the goat, women who turns onça etc. Behind the oral narratives is the life of the narrators that fill up those narrations, revealing a symbolic and representative world of their values about the environment. In this paper, we present how this research organized the development of the dissertation according to the theorists that substantiated each session, and then to speak briefly about the materials that accompanied the search field, then highlighting the communities visited. About matintaperera amazon, seek quotes myth recorded in texts of the nineteenth century and found references to indigenous religiosity because Matinta was only a possibility male embodied in the figure of the shaman, because in metamorphosis human animal is a factual reality in this context. However discourse on the modulations of behavior culminates today in most of the narratives, the metamorphosis of a woman in this mythical entity, bringing a negative image within the Amazonian context, because analyzing ethnographies on the subject today, find interdictions that hanging over the woman when she exerts shamanism, so this work ends with the issue of female representation in this mitopoese amazon.

Keywords: Matintaperera. Imaginary. Feminine. Field Research.

INTRODUÇÃO: PRIMEIROS PASSOS DA PESQUISA DE CAMPO E BIBLIOGRÁFICA

Iniciamos a pesquisa de campo no segundo semestre de 2011, com a intenção de encontrar as interdições sociais nas narrativas míticas narradas nos interiores de Bragança, contudo, a quantidade de narrativas sobre matintapereras, lobisomens e bodes nos chamou a atenção. Assim nasceu o interesse por estas narrativas, especialmente pela da matintaperera, narrada em quase todos os encontros que tivemos com os narradores bragantinos, sendo que, com exceção do narrador da localidade do Engenho (Bragança/PA), os demais visitados mostraram total conhecimento pela história da mulher que vira pássaro: a matinta bragantina.

Após a escolha da narrativa que iríamos analisar, seguiu-se a pesquisa bibliográfica, em que encontramos duas dissertações que tinham esta personagem amazônica como tema. A primeira foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA em 1999, tem como autora a atual professora da Universidade Estadual do Pará (Uepa) Josebel Akel Fares, que analisa este mito a partir de um ponto de vista europeu, mais especificamente da bruxa europeia. O segundo trabalho foi apresentado pela antropóloga Gisela Macambira Villacorta ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA, no ano de 2000, e teve como foco a relação de uma moradora de Itapuá (Vigia/PA) com a pajelança, seu percurso neste ambiente de dominação masculina e a interdição sofrida por ela neste espaço. Observando o modo como estes trabalhos foram pensados, o de agora reconhece a contribuição teórica destes estudos e avança a discussão em direção a uma matriz e a uma influência indígena neste mito amazônico.

É por este contexto de pesquisas acadêmicas que o nosso objeto de pesquisa sofreu uma leve modificação após um longo diálogo com o material coletado nas entrevistas, com as leituras teóricas realizadas, bem como com as orientações, resultando com isto na análise da mitopoese da Matintaperera bragantina dialogada a partir de três direcionamentos: a representação da mulher neste mito; o perspectivismo na afirmativa *gente que vira bicho*; e, por fim, a relação da oferta realizada à matinta (tabaco e café), com a intenção de cessar seu canto agourento, a partir do conceito de sacrifício e dádiva maussiano.

Assim, a maneira como a dissertação foi arquitetada segue a lógica estabelecida pelo objeto. Quando tratamos da possibilidade de *gente virar bicho* é porque a fala dos narradores a sugere, e a resposta foi encontrada

em Castro (2011); a questão que direciona à bruxaria/feiticeira encontra amparo na representação do feminino e no termo feiticeira, que se usa como sinônimo de Matintaperera, portanto, a leitura que auxilia nesta proposta está em Beauvoir (1961); Barros (1996); Delumeau (2009); Evans-Pritchard (1978); Foucault (2009); Ginzburg (1988, 1989, 2012); Kramer e Sprenger (1991); Muraro (1991); Nogueira (1995); Novinsky (1980) e Souza (1987, 1986). Pensar o imaginário na mitopose amazônica só foi possível quando verificamos uma repetição significativa desse mito nas entrevistas como uma forma de poetizar uma representação. Assim, a fundamentação teórica partiu das leituras de Mafessoli (2001); Durand (1998, 2002), Castoriadis (1982) e, especificamente sobre o imaginário amazônico, Paes Loureiro³ (2000, v. 4). O sacrifício e a dádiva surgiram como resposta à prenda que se faz à Matintaperera, quando ela insiste em manter seu assobio próximo a uma residência específica e, então, para cessar seu canto, lhe oferecem algo: geralmente café ou tabaco, mas foi constatada também a oferta de peixe. Quem inicia esse diálogo sobre sacrifício e dádiva é Mauss (2005, 2003). Temos assim que o material registrado definiu o andamento das leituras e abordagens teóricas acerca do que está sendo desenvolvido na dissertação.

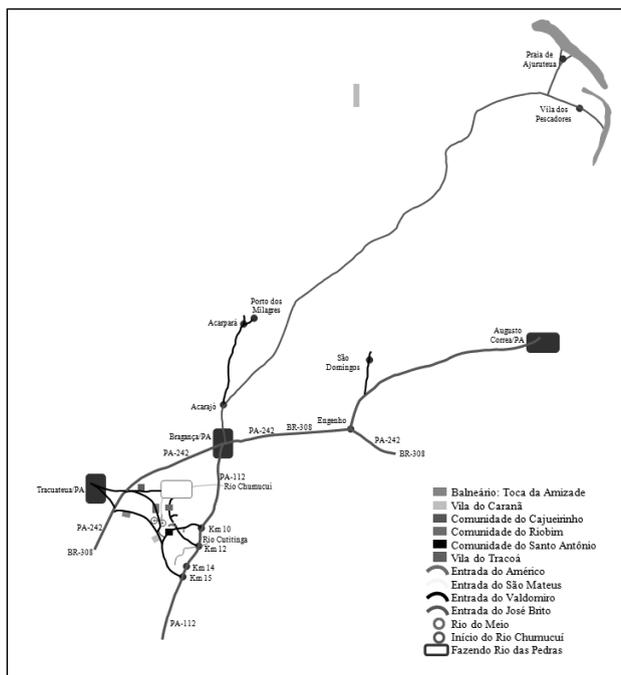
O acesso à mitopose se deu por meio de entrevistas realizadas nas comunidades em torno de Bragança (PA), amparadas por um gravador digital, caderno de anotações e máquina fotográfica digital. Encontrar as pessoas que conhecem as histórias míticas foi possível por meio de amigos-moradores do pesquisador. Então, para ter acesso ao mito da Matintaperera tivemos que visitar as seguintes comunidades bragantinas, resumidas cronologicamente nesta ordem: São Domingos, Riobim, Acarpará, km 14 do Montenegro,⁴ Cajueirinho, Tracuateua (município vizinho à Bragança), Vila dos Pescadores, Porto dos Milagres-Acarpará e km 19 do Montenegro. Como as comunidades são diversas, selecionamos as narrativas da região do Montenegro (km 14 da rodovia Dom Eliseu Corolli, Cajueirinho, Riobim, Santo Antônio e Tracuateua⁵) e da comunidade da Acarpará. Esboçamos

3 Este texto de João de Jesus Paes Loureiro corresponde à tese de doutoramento na Universidade Paris V – Sorbonne, França, orientada pelo prof. dr. Michel Maffesoli e publicada em 2000 pela Escrituras.

4 A estrada do Montenegro corresponde à PA-112 – rodovia Dom Eliseu Corolli.

5 Tracuateua é um município vizinho a Bragança e muito próximo das comunidades da região do Montenegro. Tivemos a ocasião de entrevistar neste município dona Maria Valda, em 8 de dezembro de 2012, quando andávamos com nosso guia Agnelo, morador do Riobim e conhecedor dessas comunidades.

um mapa a partir de desenhos realizados por Agnelo de Sousa Melo Neto quando este nos explicava, desenhando no terreiro de sua casa no Riobim, os caminhos que nos levariam às comunidades a serem visitadas no Montenegro.⁶ As demais comunidades foram esboçadas com ajuda de imagens do Google Maps.⁷



ORIGEM DO MITO, RELIGIOSIDADE POPULAR E EXCLUSÃO FEMININA

Seguindo os estudos sobre religiosidade e crença popular, a localização do mito tem uma *origem* indígena (D'Évreux, 1874; Tocantins, 1877; Veríssimo, 1887; Métraux, 1979; Galvão, 1976) e participa de um processo ritual

- 6 Mais uma vez explicamos que tanto a rodovia Dom Eliseu Corolli quanto a região que a circunda são conhecidas como Região do Montenegro; deixamos claro também que a comunidade do Cajueirinho, muito próxima da comunidade do Riobim, pertence ao município de Tracuateua. Daí concluímos que as narrativas míticas não se limitam a regiões geopolíticas, mas sim a regiões culturais.
- 7 Obtido em: <maps.google.com.br/>. Acesso: 12 jun. 2013.

que atribui ao pajé a responsabilidade de se metamorfosear em ave, com o intuito de transitar entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Tal aspecto do mito atribui uma característica peculiar a esta narrativa: a migração que aconteceu em relação ao seu protagonista, pois não é mais o pajé que se metamorfoseia em ave, mas sim uma mulher, geralmente velha, e que não participa de uma religiosidade indígena. Esta mulher que se metamorfoseia em matintaperera é o resultado de uma alcunha pejorativa que ela recebe com a finalidade de excluí-la da pajelança (Motta-Maués; Villacorta, 2008, *passim*). Nas narrativas bragantinas sobre esta entidade mítica, encontramos relatos de senhoras idosas que moram em locais ermos. Este isolamento em que vivem contribui para que algumas narrativas sirvam de modelo para justificar tal retraimento social – neste caso o da mulher que se transforma em ave nefasta.

Esta ideia de exclusão social, a partir de uma interdição por desempenhar uma função masculina na economia do xamanismo ou pajelança cabocla, é muito bem trabalhada na dissertação de Villacorta (2000) e também em Motta-Maués e Villacorta (2008). Contudo, neste trabalho respeita-se a lógica do mito nos relatos orais bragantinos, com a característica de alguém que se metamorfoseia em ave (bastante particular e análoga ao da antropóloga), o cumprimento de um fado e, com isso, inevitavelmente incutir medo aos sujeitos da comunidade, mas sem estar ligado diretamente a algum tipo de religiosidade, a não ser aquela que denuncia a origem do mito, e mais precisamente uma crença popular nestes bichos visagentos (Galvão, 1976).

O xamanismo indígena é encontrado nos relatos de Veríssimo (1883), Métraux (1979) e D'Évreux (1874), que trazem um protagonista masculino, investido religiosa e socialmente de um poder que lhe confere respeito, caracterizando, ou mesmo revelando, uma sociedade indígena instituída pelo poder do macho, denunciando a androcracia que ainda hoje se conserva nesta prática religiosa, pelo menos no que propõe a etnografia de Villacorta (2000; 2008) justamente por denunciar uma prática que denota, sobretudo, poder no nordeste paraense, que exclui social e politicamente a mulher desse rito.

O xamanismo se apresentava (se apresenta), na comunidade, como um domínio que pode ser considerado como masculino, não admitindo, nos seus aspectos mais importantes e positivos (cura de doenças, por exemplo) a participação da mulher (Motta-Maués; Villacorta, 2008, p. 332)

As antropólogas continuam (p. 333) afirmando: quando a mulher insiste em desempenhar a pajelança, o valor que recebe é sempre conjugado ao aspecto negativo da prática ou relacionado à prática malfazeja da matintaperera, que, por sua vez, se liga à bruxa do velho mundo.⁸ O homem pajé também executa atividades maléficas às pessoas, fato que não confere a ele, no entanto, má reputação, mas nisto consiste a distinção da prática quando exercida pela personagem masculina ou feminina.

Veríssimo (1883, p. 207) relata a existência, no Amazonas, da narrativa de um caboclo que carrega algumas características que a matintaperera representa ainda hoje, contudo na figura de um pajé, também chamado feiticeiro, que usa uma flauta e com ela entoa um canto que arremeda seu nome: “matin-tepêrê”. Com a execução dessa melodia consegue voar por toda a região.

Descrição semelhante é observada na etnografia de Silva (2007, p. 149):

Dois caboclos antigos de Carvoeiro relataram-me certa vez que o pajé desâna, vindo do Alto Rio Negro, tem poderes mágicos de se transformar em matintaperera e onça, um deles confirmando o fato com a evidência de que ‘não tinha onça no varador antes de ele chegar’. Sr. Abílio disse ainda que, quando o pajé era ‘novato’ na área, ele ouviu o tal matinta gritando três vezes durante sua pescaria no igapó à noite, então ele gritou: “compadre, se tu fores meu amigo, vai tomar café em casa amanhã de manhã”. E adivinha o que aconteceu? O pajé foi o primeiro a aparecer para tomar café na casa dele no dia seguinte.

A proximidade que esta entidade mítica estabelece com o pajé corresponde a uma relação de poder nítida entre os sexos na prática da pajelança, mas por vez como um rastro de um interdito sobre a mulher no desempenho ativo desta prática religiosa, pois ser pajé corresponde a um modo de demonstrar poder ou liderança na comunidade.

Na entrevista realizada em 18 de outubro de 2011, na residência de dona Josefa, em São Domingos (Bragança/PA), ela narrou sua experiência com este ente mítico e, não apenas isto, deixou subentendido um pouco de sua vida como mulher e também o aspecto social da família.

Eu sei que Curupira tinha muito, Curupira tinha muito lá nesse lugar lá, pra lá que a gente morava. Curupira tinha muito porque eu tinha... como é... matintaperera, que eu tinha medo, medo, medo, medo, medo que a gente morava numa casinha. Sabe como é casinha de pobre no interior, uma casinha que malamau um cercadi-

8 Sobre a relação da matintaperera com a bruxaria europeia, ver Fares (1999, 2007).

nho, umas palhinhas abeirando, não tem nem porta fechada, nada. Eu morria de medo quando a matintaperera passava assoviando, passava assoviando. Ah! Que aquele assovio ia lá dentro do coração da gente. Eu digo: – Hoje a matintaperera me come (dona Josefa, Bragança).

O mito, quando narrado, surge como temática central, mas subjacente a ele está a descrição ora da família, ora da comunidade. Somente o mito permitiu abertura para compreender o medo da narradora causado tanto pela matintaperera quanto pela estrutura e insegurança da casa em que moravam e pela organização social em que viviam: “casinha de pobre no interior”, improvisada com palhas, que, segundo ela, não tinha segurança. Parte da vida social, também, é descrita quando ela acrescenta o momento da passagem da matinta:

Eu já tava criando os meus filhos. Eles estavam todos zitinhos. E a Matintaperera passava. Porque eles estavam... tinha... os homens estavam jogando baralho assim numa casa que tinha né? Que era mais longe do que aqui nessa..., era mais longe. Era quatro quilômetros longe lá de casa que a gente morava (dona Josefa, Bragança).

O medo não advém exclusivamente da Matinta que passa assoviando, mas do próprio lugar que ela ocupa na família com a vida social voltada para a casa e os filhos. Contrariamente à vida dela, tem-se à do marido, que está voltada ao cultivo da mandioca e produção da farinha, práticas observadas nas descrições no decorrer das visitas. A vida social noturna fora do lar, em uma comunidade sem energia elétrica e com as residências separadas por quilômetros, é do marido. O medo que ela sente não surge exclusivamente do ente que passa, mas também da solidão. É a imagem da ave e o valor simbólico de que ela é investida, somada à dinâmica das residências na comunidade, que criam as condições para que a existência do mito seja algo factual: é o próprio contexto que cria elementos suficientes para que a matintaperera surja na sociedade. Mulher e mito se revelam como excluídos socialmente: a mulher confinada ao lar, e a matinta ao aspecto nefasto.

Podemos observar que a mitopoese é um resultado desta persistência pela oralidade, como bem observou Câmara Cascudo sobre esta modalidade da literatura oral (1978, p. 22); ou seja, as narrativas míticas, nas quais o mito da matinta e outros entes míticos encontram meios de perpassarem o tempo e o espaço. Contudo, não só como meros mitos, mas como uma realidade factual, uma representação que encontra amparo legal quando um membro da comunidade o representa, quando o sujeito é a matintape-

rera. Lembremos que a prenda é feita à matinta quando ela está metamorfoseada em ave, porém quem vem requerê-la é a forma antropomórfica, que, na maioria dos casos, trata-se de uma pessoa próxima de quem está oferecendo ou um conhecido na comunidade, nos dizeres dos narradores: *é gente que vira bicho*.

Gente que vira bicho por dois motivos a serem considerados neste trabalho: primeiro, porque o mito historicamente se relaciona ao xamanismo, e o pajé é justamente aquele que consegue se metamorfosear em ave (matintaperera) para poder transitar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; e para se utilizar do poder da cura em seus trabalhos, ou seja, uma proximidade com o Hermes da mitologia greco-romana, possível de inferir nesta relação da matinta com seus interlocutores, que também intermédia, pelo diálogo, a relação entre as divindades e os homens. Segundo, por uma interdição que paira sobre a mulher e também sobre os velhos e estrangeiros. A mulher, pelo valor histórico de que este sexo é investido – principalmente nas leituras de Beauvoir (1961); Delumeau (2009); Novinsky (1980); Souza (1986, 1987); Ginzburg (1988) e Kramer e Sprenger (1991), a construção histórica da mulher como o segundo sexo é discutida de forma mais apurada; os idosos, por não mais desempenharem as funções sociais que são conferidas aos membros jovens do grupo e que acabam por ficar isolados; e o estrangeiro, pela insegurança que ele transmite, por não participar do(s) grupo(s) familiar(es) que organiza(m) a vida da comunidade. Assim, virar bicho corresponde a tornar-se um *não ser humano* e, portanto, não digno de responder às responsabilidades sociais que são de pleno gozo humano. Assim, a exclusão social é justificada.

TRAJETÓRIA METODOLÓGICA DA PESQUISA DE CAMPO

Considerando que este trabalho tem como base as pesquisas de campo, pressupomos que pensar este mito que se expande para além de suas configurações orais implica, sobretudo, pensar os narradores em suas comunidades. Assim, devemos avaliar que, para se compreender o mundo dos narradores, devemos partir de uma metodologia que subjaz a história oral, uma vez que é na história de vida que estes mitos ganham sentido para os narradores.

Entendemos também que, nas entrevistas realizadas nesses dois anos, não foi observado que há uma cisão bem delimitada entre o mito e a vida em

comunidade de cada narrador – uma vez que a narrativa da matintaperera corresponde a uma forma de pensar a religiosidade (crença popular) amazônica –, no sentido de que eles não são meros informantes, mas sujeitos que organizam suas vidas coletivamente, e que os elementos fantásticos do mundo mítico fazem parte das atividades sociais que desenvolvem.

Por este motivo, as entrevistas foram conduzidas no formato de diálogo e tiveram um direcionamento definido: as narrativas míticas. Mas, no decorrer das conversas, a vida dos narradores estava bastante presente, por isso o modo mais intuitivo de realizar as entrevistas tornou-as mais *dialógicas*, no sentido da existência de um diálogo aberto, com alternância dos turnos, menos mecânica. Neste caso, a procura por padrões de entrevistas que se aplicassem de forma mais completa para estes encontros acabariam escondendo a narrativa-alvo na memória dos sujeitos, perdendo a relação que elas estabeleceriam com as práticas sociais. Desta maneira, os modelos abertos de entrevistar permitiram “evitar ser inquisitivo e minimizar a presença do gravador” (Thompson, 2000, p. 48).

Os narradores foram sugeridos por moradores das comunidades, especialmente amigos ou alunos do pesquisador. Os espaços das entrevistas situaram-se na residência dos narradores, variando entre cozinha, sala e quintal, espaços de livre trânsito dos familiares e amigos.

O cuidado de sempre iniciar as *conversas* com o gravador ligado se deu pelo conhecimento prévio que os narradores possuíam do assunto a ser tratado nas visitas. Isto porque não iniciar o encontro gravando gerou, no início da pesquisa, perda de informações essenciais para o trabalho que somente as anotações e a memória do pesquisador poderão repor. O conhecimento prévio da temática, em alguns casos, não foi suficiente para um bom desenvolvimento da entrevista, mas em outros o resultado foi surpreendente, assim como houve ocasião em que o guia apresentou o pesquisador aos narradores no momento em que estes tomavam ciência dos objetivos do trabalho. Desse modo, a importância que os guias tiveram nesta pesquisa foi o que a tornou exequível, sendo partes fundamentais para a concretização deste estudo.

Assim, em meio a tantos narradores que renderam muitas viagens e horas de gravações, a história oral não foi um fim buscado por este pesquisador quando estava em campo, mas, antes, como complementa Delgado (2006, p. 16), um meio para se obter algo, um caminho que nos conduziu à produção de conhecimentos que está no outro. Por isso o interesse pela maneira como a memória articula os fatos é tão importante quando se está

em campo, mas também quando se passa a transcrever as informações narradas, já que demanda muito do pesquisador.

BREVE CONSIDERAÇÃO FENOMENOLÓGICA ACERCA DO OBJETO DE PESQUISA

A persistência pela verdade primeira dos fatos revela certo cientificismo que penetra na produção acadêmica, principalmente na área de humanas, como uma maneira de se chegar a uma ciência *pura*, capaz de responder ou de dar conta dos fatos narrados. Assim, para se admitir outra abordagem, tivemos que abandonar certa cientificidade na pesquisa e considerar a evidência não apenas como a ocorrência de algo, mas como fontes que escondem *uma* realidade. Como alcançá-la? Talvez isso não seja possível e nem mesmo seja o aspecto mais relevante de ser considerado, pois existem sempre possibilidades de aproximações (Vasconcelos, 2005). Isto pensando o objeto como um fenômeno, ou seja, como uma “aparência (v.). Nesse sentido o F. é a aparência sensível que se contrapõe à realidade, podendo ser considerado manifestação desta, ou que se contrapõe ao fato, do qual pode ser considerado idêntico” (Abbagnano, 2007, p. 436). Continua:

À medida que se reconhece que os objetos do conhecimento se revelam segundo os modos e as formas próprias da estrutura cognoscitiva do homem, e que por isso eles não são as ‘coisas em si mesmas’, as coisas como são ou poderiam ser fora da relação cognoscitiva do homem, o objeto do conhecimento humano configura-se como F., ou seja, como coisa aparente nessas condições, o que obviamente não significa coisa enganosa ou ilusória (p. 437).

Assim, Kosik (1976, p. 10-11) segue:

No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo ‘em situação’ cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade. (...)

O mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido. O fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde. A essência se manifesta no fenômeno, mas só de modo inadequado, parcial, ou apenas sob certos ângulos e aspectos. O fenômeno indica algo que não é ele mesmo e vive apenas graças a seu contrário. A essência não se dá

imediatamente; é mediada ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é. A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva. Justamente por isso o fenômeno revela a essência. A manifestação da essência é precisamente a atividade do fenômeno.

Esta discussão é pertinente porque, considerando que o texto narrado, portanto uma ficção, representa uma época que se situa completamente como *invenção*, como uma criação deslocada da realidade histórica e social, mas também como uma representação completamente pautada em padrões plausíveis de um acontecimento *real*. Por este motivo ela cria aproximações com a realidade que representa, nunca a própria realidade. O texto mítico da narrativa oral também perpassa pelo prisma da ficção, pois pode ser entendido como uma das representações de um acontecimento. Não obstante, o próprio pesquisador não seria capaz de descrever os acontecimentos como tais ocorreram, ele também criaria aproximações bem acabadas e enxameadas com suas impressões. Segundo Harlan, “sendo assim, não haveria sentido em buscar a intenção primária do autor estudado. Toda leitura seria, desse modo, interpretação, e portanto *invenção* de um texto virtual elaborado pelo leitor no ato de ler” (Vasconcelos, 2005, p. 20).

Sobre esta mediação do fato, como uma representação do pesquisador, Geertz (1989, p. 25-26) afirma que o texto literário pode se expandir para a própria sociedade, sendo que esta passa a ser compreendida como um texto passível de leitura, que pode ser posto por meio da representação para o pesquisador que cria outras representações sobre a realidade dos acontecimentos, as quais por sua vez são representações de segunda ou terceira mão. Neste sentido, tal qual o texto antropológico, as narrativas tratam “de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio*; não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamento”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Representação, imaginário e simbolismo são conceitos importantes para a pluralização da construção cultural e são tomados como meios para a análise da produção cultural que tem na oralidade sua base empírica de transmissão de conhecimento. Pensando desta forma, inscrevemos dois

mundos: o do texto e o do leitor como coexistências paralelas, mas que se relacionam por meio da interpretação que o segundo realiza sobre o primeiro. O pesquisador das narrativas amazônicas, nesta dicotomia, seria aquele que experimenta o texto, recorrendo igualmente à ideia de representação como uma categoria que suscita indícios que elucidam a forma de lidar com os fatos estudados. Neste caso, o pesquisador surge como hermenêuta, capaz de criar pontes entre os valores subjetivos do autor/narrador e do passado que ele produz, por isso colocamos em questão a intencionalidade destes autores/narradores amazônicos na produção textual, pois se reconhece que o pesquisador, por sua vez, também não se ausenta completamente daquilo que (re)escreve.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo: 1. Fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Difel, 1961.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.
- CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.
- _____. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHAUÍ, M. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Círculo do livro, 1990.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- DELGADO, L. de A. N. História e memória: metodologia da história oral, in: _____. *História oral – memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- DIEGUES, A. C. *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURAND, G. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FARES, J. A. *Imagens da mitopoética amazônica: um memorial das matintas pereras*. Dissertação (mestrado em Letras) – UFPA, Belém, 1997.
- _____. *Imagens da matinta perera em contexto amazônico*. *Revista Boitatá*. Universidade Estadual de Londrina. São Paulo, 2007, v. 3, jan.-jun., p. 62-78. Disponível em: <www.uel.br/revistas/boitata/volume-3-2007/Artigo%20Bel.pdf>. Acesso: 2 jul. 2012.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Brasiliana, 1976.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GINZBURG, C. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e culto agrário nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- KOSIK, K. O mundo da pseudoconcreticidade e a sua destruição, *in: Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum: O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade. *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*, v. 1, n. 15. Porto Alegre, agosto de 2001. Disponível em: <www.revistas.univerciencias.org/index.php/famecos/article/view/285/217>. Acesso: 21 abr. 2012.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Nacional: Universidade de São Paulo, 1979.
- MOTTA-MAUÉS, M. A.; VILLACORTA, G. M. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica, *in: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.
- NOGUEIRA, C. R. F. *O nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Imaginário, 1995.
- NOVINSKY, I. W. Heresia, mulher e sexualidade (algumas notas sobre o Nordeste brasileiro nos séculos XVI e XVII), *in: BRUSCHINI, Maria Cristina A.;*

- ROSEMBERG, Flávia. *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- OLIVEIRA, J. C. *Folclore amazônico: lendas – I*. Belém: São José, 1951.
- PAES LOUREIRO, J. de J. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Obras reunidas, v. 4. São Paulo: Escrituras, 2000.
- ROCHA, E. P. G. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SILVA, Andréa Leme da. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do médio rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia – USP*. São Paulo, 2007, v. 50, n. 1, p. 125-179. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ra/v50n1/a04v50n1.pdf>. Acesso: 28 ago. 2011.
- SOUZA, L. de M. e. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: Ática, 1987.
- _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- VARANDAS, A. A cabra e o bode nos bestiários medievais ingleses. *Revista Brathair*, 2006, p. 95-116. Disponível em: <brathair.com/revista/numeros/06.02.2006/cabra.pdf>. Acesso: 8 maio 2012.
- VASCONCELOS, J. A. Introdução, in: *Quem tem medo de teoria? A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.
- VERÍSSIMO, J. Tradições, crenças e superstições amazonicas, in: *Revista Amazonica*, t. I, ano 1, n. 6, ago. 1883.
- VILLACORTA, Gisela Macambira. “As mulheres do pássaro da noite”: pajelança e feitiçaria na região do salgado (nordeste do Pará). Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – UFPA, Belém, 2000.

