

Matintaperera: de bruxa medieval e feiticeira amazônica à jovem que gostava de luxar

**Matintaperera: from medieval witch and amazonian sorceress to young lady who
liked of luxury**

Andressa de Jesus Araújo Ramos¹

Resumo: A Matintaperera é concebida, na maioria das histórias tradicionais, como uma *mulher-velha*, que é constantemente associada a uma bruxa europeia. Para Carvalho (2014), ela se trata de uma bruxa velha que, na juventude, praticou muitos pecados e, por isso, deve cumprir o fado. “Cumprir o fado” significa efetivar o destino que foi estabelecido a ela por meio de uma força sobrenatural. Contudo, a partir de nossas investigações no acervo de “O Imaginário das Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense” (IFNOPAP), constatamos uma nova *tradução* da personagem estudada, que não se trata de uma *mulher-velha* e assustadora, que usa roupas escuras, sujas e rasgadas, mas que é representada pela figura de uma jovem que gostava de luxar. Desse modo, este estudo visa apresentar uma nova *tradução* da Matintaperera, que não vem carregada de medo e nem de espanto, mas de novidade e transformação. Para tanto, partimos dos estudos de Carvalhal (1993), Larrosa (1996), Valente e Guarischi (2010), Montemezzo e Umbach (2014).

Palavras-chave: IFNOPAP; Narrativas Oraís; Matintaperera; Tradição; Tradução.

Abstract: The Matintaperera is conceived, in the majority of traditional histories, as an woman-old one, that constantly it is associated a European witch. For Oak (2014), it is about an old witch who, in youth, practised many sins and, therefore, must fulfill the destiny. “To fulfill the destiny” it means to accomplish the destination, that was established it by means of a supernatural force. However, from our inquiries in the quantity of the “Imaginary O of the Forms Popular Verbal Narratives of the Paraense Amazônia” (IFNOPAP), we evidence a new translation of the studied personage, who is not about woman-old and frightful, that uses dark clothes, dirty ones and torn, but that it is represented by the figure of a young that liked to luxar. In this manner, this study it aims at to present a new translation of the Matintaperera, that does not come loaded of fear and nor of astonishment, but of newness and transformation. For in such a way, we leave of the studies of Carvalhal (1993), Larrosa (1996), Valente and Guarischi (2010), Montemezzo and Umbach (2014).

Keywords: IFNOPAP; Oral Narrative; Matintaperera; Tradition; Translation.

¹Mestra em Estudos Antrópicos na Amazônia pela Universidade Federal do Pará – Brasil. Doutoranda em Letras: Linguística e Teoria Literária na Universidade Federal do Pará – Brasil. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1113-443X>. E-mail: adjaramos@gmail.com.

1 Introdução

A Matintaperera é conhecida, por muitos, como “uma bruxa velha que, quando moça, cometeu grandes pecados, e por isso deve cumprir seu fado” (CARVALHO, 2014, p. 225). “Cumprir um fado” significa efetivar o destino que foi estabelecido a ela por intermédio de uma força sobrenatural. Os indivíduos que cumprem um fado são julgados como sujeitos que efetivaram “um pacto com o demônio em troca de alguma vantagem ou vinganças pessoais, recebendo por isso uma punição, como a de se transformarem em animais durante a noite” (CARVALHO, 2014, p. 225). De acordo com a mesma autora, na concepção dos índios Tupinambás, a Matinta é um ser capaz de estabelecer um diálogo entre o mundo dos vivos e dos mortos. Alguns pajés e feiticeiros, pela noite, se transformavam nesse ser encantado e voavam assolando as pessoas. Pela manhã, retornavam para a sua forma humana.

Contudo, nossas investigações no acervo de “O Imaginário das Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense” (IFNOPAP) nos revelaram uma nova *tradução* da Matintaperera, que não se trata de uma *mulher-velha*, como descrita em narrativas tradicionais, mas que é representada pela imagem de uma *mulher-jovem*, que gostava de luxar.

O IFNOPAP é, segundo Sousa (2014), um projeto integrado da Universidade Federal do Pará (UFPA), que abrange várias áreas do conhecimento, tais como: a Literatura, a Arqueologia, a Linguística, a Sociologia, a Antropologia e, muitas outras, idealizado pela professora Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões e pelo professor Christopher Golder, que objetivavam, inicialmente, “(...) reunir as várias formas de narrativas orais contadas pelo amazônida (...) numa tentativa de ‘mapear o que se conta no Pará’, para preservação da memória da região” (SIMÕES, 2010, p.10). Dessa forma:

(...) o Projeto iniciou em 1994, com o formato de Programa de Pesquisa, tendo sido implantado em seis dos oito Campi Universitários do Interior. Os municípios atingidos foram: Santarém, Castanhal, Abaetetuba, Bragança, Marabá, Cametá, e o Campus - sede da UFPA em Belém. O sistema de Campi Avançados constituiu a estrutura adequada para pesquisa de tão grande alcance, permitindo uma ampla cobertura do território paraense, envolvendo grande número de professores e de estudantes de todas as microrregiões do Pará (SIMÕES, 2010, p. 10-11).

O projeto tem, conforme Sousa (2014), um gigantesco acervo de narrativas orais, que foram recolhidas no nordeste da Amazônia paraense e publicadas em livros, intitulados *Santarém conta...*, *Belém conta...*, *Abaetetuba conta...* e *Bragança conta...*, além disso, promoveu o

estudo e a publicação do primeiro *Dicionário da língua indígena Asurini*, que foi, inicialmente, escrito na língua original e posteriormente traduzida para a Língua Portuguesa.

Sousa (2014) salienta que os livros produzidos pelo IFNOPAP já foram estudados e vêm sendo pesquisados em vários níveis de estudo, desde Monografias e Dissertações até Teses de Doutorado. O IFNOPAP é referência aos pesquisadores que se dedicam aos estudos das narrativas orais da Amazônia por contar com um acervo repleto de artigos em circulação, bem como a realização de oficinas e mini-cursos. Além do mais, o Projeto produziu e vem produzindo diversos materiais audiovisuais, tais como vídeos e também curta-metragem em âmbito nacional, CD-ROM veiculados e subprojetos originados pelo IFNOPAP. Atualmente, o Projeto completou 25 anos de existência e alcançou proporções maiores, pois passou do caráter regional para o internacional e interdisciplinar.

A *tradução* que admitimos, neste estudo, está pautada no pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra *La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación* (1996), que compreende a *tradução* como um ato interpretativo, que produz transformação de si pela relação com o *outro* (texto, cultura, os sujeitos).

A *tradução*, na perspectiva de Larrosa (1996), põe em foco o fenômeno da *alteridade*, que consiste em “Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p.34). De acordo com italiano Nicola Abbagnano (2007), em seu *Dicionário de Filosofia*, a *alteridade* é uma noção bem mais circunscrita do que *diversidade* e mais extensa do que *diferença*, pois a *diversidade* pode apresentar-se como puramente numérica, o que não ocorre com a *alteridade*. Por outro lado, a *diferença* provoca, ininterruptamente, a determinação da *diversidade*, enquanto a *alteridade* não a implica.

Desse modo, este artigo objetiva apresentar uma nova *tradução* (interpretação) da lenda da Matintaperera, que foge à regra das narrativas clássicas. Para tantos nos valem dos estudos de Carvalho (1993), Larrosa (1996), Valente e Guarischi (2010) e Montemezzo e Umbach (2014).

Os passos metodológicos realizados para a elaboração, deste trabalho, foram: a) estudo da lenda da Matintaperera; b) investigação das histórias da Matintaperera em alguns acervos existentes; c) leitura dos livros do IFNOPAP *Santarém conta...*, *Belém conta...*, *Abaetetuba conta...* e *Bragança conta...* d) seleção da narrativa que será analisada; e) apresentação da narrativa escolhida; d) análise literária do conto escolhido.

Sendo assim, este artigo apresenta, além desta Introdução e das Considerações Finais, duas seções. A primeira, intitulada A bruxa do norte- Matintaperera, procura explicar, de forma breve, um dos mitos mais complexos e fascinantes da região norte do país. Por conseguinte, a segunda seção – De bruxa-velha a jovem que gostava de luxar: a matinta sob perspectiva da transformação – apresenta uma nova *tradução* da Matintaperera, encontrada no acervo do IFNOPAP, intitulado *Belém conta...*

2 A bruxa do norte - Matintaperera

Na Dissertação de Mestrado intitulada “Imagens da Mitopoética Amazônica: um memorial das matinta pereiras”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL/UFPA) em 1997, a Professora Josebel Akel Fares aproxima a Matinta de uma bruxa europeia. Para ela, são três os processos que envolvem a aparição dessa personagem. O primeiro deles seria a invisibilidade dessa figura, isto é, não há a transformação do humano em um ser sobrenatural. O segundo seria a metamorfose realizada por apenas um elemento, enquanto o outro permanece invisível. Por fim, o terceiro é a transmutação do humano em um ser sobrenatural. Nesse último processo, há a presença desses dois elementos.

Na acepção de Fares (1997), não há como pensar em Matinta sem considerar alguns traços marcantes nessa figura “multifacetada”, que são o *assobio*, a *oferta do tabaco*, a *cobrança da promessa* e a *metamorfose*.

O *assobio* sinaliza a presença da Matinta, que “brinca, ludibria, assobia em cima e embaixo da ladeira, e no meio do mato” (FARES, 1997, p. 37). Se alguém que ouviu o seu assobio lhe oferecer café ou tabaco, de manhã cedo, ela aparece desvirada cobrando a promessa.

A Matinta pode configurar-se, de acordo com Fares (1997), por meio de processos metamórficos distintos. Nas Matintas bragantinas – foco da pesquisa de Mestrado da pesquisadora, a transmutação da personagem pode ser invisível ou visível, o primeiro tipo configura-se como voadora, indefinida, terrena, por outro lado, o segundo modelo apresenta-se como terrena e voadora.

Sob outro viés, Gisela Macambira Villacorta, defendeu no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA), em 2000, a Dissertação “As mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do salgado (nordeste do Pará)”, que tem

como tema a mulher na pajelança cabocla. A estudiosa procura analisar, do ponto de vista antropológico, o papel que é atribuído à figura feminina nesse domínio.

A mulher pajé, diferentemente do homem, segundo Villacorta (2000), é fadada a se transformar em Matintaperera. A Matinta seria um termo nativo usado para nomear a mais perigosa espécie de feitiçeira. No entanto, o homem que também tem esse fado, recebendo a nomenclatura de “labisônio”, não recebe essa importância.

Dessa maneira, Villacorta (2000) problematiza o fato de a Matintaperera ser sempre uma mulher, mas não uma mulher comum, pois ela sofre a acusação de ter o tormento de virar Matinta pelo fato de ter violado a lei ou por praticar adultério.

De acordo com a antropóloga, a Matintaperera é concebida, na maioria das vezes, como uma mulher feitiçeira que atua no turno da noite, na companhia de um pássaro, o seu “xerimbabo” homônimo, cujo título “Mulheres do pássaro da noite” dialoga com o mito africano yorúba de Pierre Verger (1994), que traz muitas similaridades com a concepção da Matintaperera.

Na obra de Walcyr Monteiro, intitulada “Visagens e Assombrações de Belém”, o escritor paraense nos faz refletir sobre duas *traduções* do mito da Matintaperera. A narrativa “A MatintaPerera do Acampamento” e a “A Matinta da Pedreira”, ambas recolhidas pelo ufólogo e narradas por moradores de Belém do Pará.

Na primeira narrativa, Maria de Belém e Oscarina Vasconcelos narram que “Todas as noites, após as 12 badaladas, ouviam-se assobios estridentes de MatintaPerera. Procuravam por toda parte e nada do incômodo pássaro” (MONTEIRO, 2016, p.28). Com a intenção que o pio queixoso e irritante da Matinta cessasse, o proprietário da sede, onde funciona o Clube Estrela, juntamente com sua esposa, decidiram fazer uma armadilha para prender a Matintaperea, que consistia em pegar uma tesoura virgem, enterrá-la aberta no quintal e no meio desta colocar uma chave e por cima um terço e fazer uma reza. Segundo os mais sábios (os velhos), no outro dia de manhã ela aparecia presa a esses materiais.

As narradoras contam que, ao amanhecer, depois das seis da manhã, os moradores correram ao local e no quintal, no meio da lama, toda suja, assistia-se uma mulher que mal podia se mexer e afastar-se do lugar. Segurando firme a mulher, descavaram a tesoura, retiraram a chave e o terço e, posteriormente, acionaram guardas-

civis que a encaminharam ao Posto Policial da Pedreira, acompanhada por um amplo número de pessoas.

Porém, Maria de Belém e Oscarina Vasconcelos relataram que depois de ouvida pela polícia, a mulher afirmou morar no bairro do Jurunas e não ter parentes e, tampouco, ter o conhecimento do que a acusavam. E, como se transformar em Matintaperera não se configurava crime, ela foi liberada, seguindo seu rumo. Assim sendo, o conto finaliza explicando, que após soltarem a Matinta, à noite “(...) continuavam a ouvir os assobios estridentes da MatintaPerera... Diziam os mais crentes: - É ela, a desgraçada. Está se vingando do que lhe fizemos... !” (MONTEIRO, 2016, p.30).

Figura 1 - A MatintaPerera do Acampamento



Fonte: Monteiro (2016, p.29)

Por outro lado, a segunda narrativa contada por GuapindaiaAssu nos revela que, na década de 30, quando parte do Bairro da Pedreira ainda era mato e pântano, os moradores ou quem passasse à noite no bairro ouvia o inconfundível assobio da MatintaPerera.

Como a Matinta assobiava, frequentemente os moradores perguntavam entre si “(...) o que desejaria a Matinta pelas redondezas” (MONTEIRO, 2016, p.41). E durante esses questionamentos, um morador enfurecido exclamou “De mim não leva nada! Se chatear muito, dou-lhe um tiro!” (MONTEIRO, 2016, p.41). Assustado com a reação do homem furioso, outro residente do bairro o aconselhou, dizendo: “Não se deve desejar mal a ela. Já basta sua sina. Matinta é alma penada” (MONTEIRO, 2016, p.41). Porém, o homem não

se importou muito com os conselhos dados e retrucou: “Pois que vá cumprir suas penas mais adiante e não venha perturbar com seus assobios” (MONTEIRO, 2016, p.41).

E a Matintaperera prosseguia suas rondas noturnas, assobiando cada vez mais alto. Ela fazia isso, conforme os moradores, porque tinha dois objetivos “segundo alguns, apenas para ganhar tabaco, segundo outros, cumprindo seu destino de alma penada” (MONTEIRO, 2016, p.42).

Guapindaia Assu de Moraes narra para o antropólogo Monteiro (2016) que, certa vez, a velha Mariana o disse: “Olhe, Guapindaia, você não deve andar por aí altas horas da noite!” (MONTEIRO, 2016, p.43) e ele a respondeu: “Ora, D. Mariana, nada pode me acontecer. Dizem que tem MatintaPerera, que aliás é o que mais ouço, mas ela não me preocupa e acho que nem ela” (MONTEIRO, 2016, p.43). A velha Mariana sorrindo para o rapaz falou “Muito bem, muito bem! MatintaPerera não faz mal a ninguém e muito menos a você, pois ela é sua amiga” (MONTEIRO, 2016, p.43). O conto descreve que a velha Mariana era:

(...) alta, cor branca, cabelos compridos, totalmente brancos, nariz adunco com bico de ave de rapina; andava em passos curtos, curvada para frente, falava baixo e não olhava as pessoas de frente; jamais falou sobre sua procedência e parecia não gostar de lembrar seus tempos de riqueza. (MONTEIRO, 2016, p.42).

Os traços da velha Mariana, isto é, o nariz com bico de ave de rapina, curvada, faz alusão ao imaginário que nos habita das bruxas/feiticeiras², por se tratar de uma:

(...) velha, enrugada, vesga, às vezes, desdentada ou com alguns cacos negros espalhados pela boca babosa, verruga peluda no queixo protuberante ou na ponta do enorme nariz adunco, cabelos grisalhos desgrehados, mãos ossudas e crispadas como garras de animal, corcunda, silhueta arcada para frente, ora cruzando os ares numa vassoura, ora a andar trôpega se amparando numa bengala nodosa, a roupa preta e sem forma definida, chapéu pontudo na cabeça, voz estridente e rouca, gargalhada aterrorizante, voando, a seu lado, uma coruja ou um morcego; embolando-se nas suas pernas, um gato preto. (SOUZA, 1995, p. 14 *apud* FARES, 1997, p. 137).

Conforme Fares (1997), a “(...) nativa **matinta** tem ares das bruxas do mundo medieval” (FARES, 1997, p. 26, grifo da autora). Porém, a pesquisadora aclara que a personagem desmetamorfoseada pode configurar-se “(...) em pessoa jovem ou idosa,

² Neste trabalho compreendemos os termos bruxas e feiticeira como sinônimos.

homem ou mulher branca ou negra; no entanto, a maior recorrência é de mulheres idosas” (FARES, 1997, p. 114).

O conto expõe que, após o diálogo, Guapindaia ficou a pensar “Como é que Velha Mariana sabia que andava altas horas da noite?” (MONTEIRO, 2016, p.43), o que o levou a cismar que a velha Mariana poderia ser Matintaperera.

Guapindaia narra que “As noites do perímetro continuavam sendo visitadas pela MatintaPerera- Firifififiiuuu...! - Arre! Mas será que ela não vai nos deixar em paz?” (MONTEIRO, 2016, p.43) e o mais estranho de tudo isso era que o assobio “(...) terminava lá para os lados da esquina com a Antonio Baena, justo onde ficava a casa da Velha Marina...” (MONTEIRO, 2016, p.43).

O narrador Guapindaia revela que, dada noite, no momento que atravessou a encruzilhada, ouviu o assobio da MatintaPerera. Assobio esse que saía do lado da esquina da rua de Chaco com a Marquês de Herval “-Firifififiiuuu...! E o assobio veio aumentando de intensidade. - Firifififiiuuu...! Aumentou... aumentou...aumentou... até tornar-se forte e estridente. - Firifififiiuuu...! Guapindaia ficou paralisado” (MONTEIRO, 2016, p.44).

Guapindaia conta que “(...) sentiu por sobre sua cabeça o farfalhar de assas, tal como um pequeno tufão, movimentando as folhas das árvores próximas pelo deslocamento de ar provocado” (MONTEIRO, 2016, p.44) e, prestando atenção, viu “o estranho pássaro tomar o rumo do quintal da Velha Mariana...” (MONTEIRO, 2016, p.44). Pouco tempo depois, de acordo com o narrador, “as luzes da casa da benzedeira acenderam-se, e surge Velha Mariana, penteando-se e olhando tristemente para a lua, cuja luz espalhava-se pelo Velho Bairro da Pedreira” (MONTEIRO, 2016, p.44).

Figura 2 - A Matinta da Pedreira



Fonte: Monteiro (2016, p. 45)

É importante notar que, tanto a narrativa “A Matinta do Acampamento” quanto “A Matinta da Pedreira” confirmam as definições oferecidas por pesquisadores do mito que a Matinta se trata de uma *mulher-velha-assustadora*, que vive um isolamento social, com roupas escuras, velhas e rasgadas que se presta a assobiar agouramente. Entretanto, na seção seguinte, apresentamos uma Matintaperera que foge à regra das narrativas tradicionais, pois não se trata de uma *mulher-velha-assustadora*, mas de uma *mulher-jovem* que gostava de luxar.

3 De bruxa-velha à jovem que gostava de luxar: a Matinta sob perspectiva da transformação

“Eram duas moças amiga, amiga, amiga. Elas moravam na Vigia. Quando... E elas luxavam! Tinha uma que luxava, luxava, luxava. E justamente era a dita que virava matinta-perera” (Belém conta..., 1995, p.60).

“Um luxo de Matinta”, na verdade, é uma narrativa que nos chama atenção desde o título, pois “luxo” significa “maneira de viver caracterizada pelo gosto do fausto e desejo de ostentação, por despesas excessivas, pela procura de comodidades caras e supérfluas; qualquer bem, objeto caro que origina despesas supérfluas” (HOUAISS, 2009, p. 1204)

A narradora Francisca Cardoso conta que “Eram duas moças amiga, amiga, amiga. Elas moravam na Vigia. Quando... E elas luxavam! Tinha uma que luxava, luxava, luxava. E justamente era a dita que virava matinta-perera” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p. 60).

As amigas, de acordo com a narradora, moravam em locais diferentes, uma residia em Vigia e a outra em Arapiranga. O conto elucida que “A que virava matinta, era a que morava no Arapiranga” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p. 60).

O fato da Matinta luxar causava certo desconforto na amiga e um sentimento de inveja, que por conta disso, começou a indagar: “[Mas mana], por que tu luxas tanto?” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.60). Então, a Matinta prontamente respondeu: “Porque eu compro” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.60). Sua amiga, inconformada com a resposta, retruca “Não! Tem segredo. Quem é que te dá? Qual é o teu segredo?” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.60).

A amiga da Matinta, com o tempo, começou a atormentá-la, insistindo que lhe contasse seu segredo. Matinta, não mais aguentando a pressão psicológica imposta pela amiga, resolveu contar seu segredo dizendo: “Ó! Eu vou te levar, mas tem uma coisa, você... Eu vou te pedir por tudo que é sagrado: tu não fala em nome dos santos. Eu vou fazer isso para ti, mas você não vai falar em nome dos santos. Tu promete?” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p. 60-61).

A amiga de Matinta curiosa e com o desejo de luxar igualmente a amiga prometeu por tudo que era mais sagrado que jamais contaria seu segredo. Com isso, a Matinta elucida: “Pois eu vou te levar numa loja, você vai escolher o que quiser” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p. 61).

De noite, exatamente em uma quinta-feira, a Matinta hipnotizou a sua amiga e se transformou em (bicho), porém a narradora não deixa claro em que ser sobrenatural ela se metamorfosea, apenas diz que “Era um bicho. Aí, ela se virou numa matinta. Ela... – Pode se agarrar aqui no meu pescoço. Aí, sumiu com ela. Foram bater numa loja aí para os lados do Marajó, em Soure” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.61).

Vale ressaltar, que nessa narrativa, a Matinta, em sua configuração humana, diferente da tradicional – caracterizada pela a figura de uma mulher, apresenta-se como uma jovem vaidosa que se transformava em um bicho, com o objetivo de roubar produtos para luxar, instigando ainda mais a imaginação do leitor e tornando a narrativa ainda mais interessante e atrativa.

Dessa maneira, esse conto traz uma nova *tradução* da Matintaperera, que se trata de uma personagem, jovem, vaidosa e com hábitos citadinos. Tal narrativa, inicialmente, pode causar certo estranhamento em leitores que, tradicionalmente, restringem a Matinta ao espaço rural.

A Matinta apresentada no conto em questão era cheia de artimanhas e acostumada a entrar na loja, todas as noites, sem ser percebida, pois “Chegou lá, ela abriu uma telha. Pelo telhado, abriu um buraco. Aí desceu com ela” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.61).

A narradora revela que quando a Matinta retirou o encanto de sua amiga, pois a mesma estava hipnotizada e de olhos fechados, a Matinta falou: “Pode abrir. Não tem problema. Nós estamos aqui. Escolhe o que você quiser” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.62). O conto revela que a loja estava sortida, o que salientava mais o desejo da Matinta em furtar objetos da referida loja.

A amiga de Matinta espantada por perceber que todo aquele luxo experimentado pela amiga se tratava de furtos realizados pela protagonista exclama: “Minha Nossa Senhora! Menina, como foi para gente entrar aqui? Pelo amor de Cristo!” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.62).

A Matinta, rapidamente, sumiu da loja, deixando sua amiga presa. Na manhã seguinte o dono da loja chegou e começou a insultar a curiosa, afirmando que ela o roubava já há muito tempo. Nesse fragmento, evidencia-se uma característica que é comum nas Matintas, que é o fato de “aprontar, de incomodar, de lubridiar”, pois quem roubava a loja todas as noites era a Matinta e não sua amiga que, de forma injusta, acabou pagando pelo mal que não havia feito.

A sua amiga, que acabou pagando por um ato que não cometeu tentou explicar para o dono da loja: “Pelo amor de Deus, meu senhor! Eu nunca fiz uma coisa dessas na minha vida. Eu não sei como eu estou aqui. Uma amiga me trouxe e me deixou aqui” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.62).

Porém não acreditaram nela, o dono da loja exclamava e gritava: “Você é... Sua mentirosa. Você vai ser presa! Aí, bateram nela. A pobre pegou uma surra lá. Levaram ela para Vigia, presa” (SIMÕES; GOLDER, 1995, p.62). Dessa maneira, percebe-se que a narrativa é fascinante, pois além de retratar a figura da Matinta, também pode discorrer sobre diversos temas, tais como, a inveja, o desejo desenfreado pelo consumo de bens de luxo, individualismo, dentre outros aspectos.

Por fim, o conto termina com a Matintaperera finalmente presa e pagando pelo seu crime cometido, pois a moça “(...) foi presa, essa moça, porque deu desfalque de... De muito numa loja. Sempre quando ela ia lá na loja roubar, longe, ela se virava na matinta e ia lá” (SIMÕES; GOLDBER, 1995, p.62).

Como vimos anteriormente, a narrativa “Um luxo de Matinta” nos conta uma história diferente da que costumávamos ouvir sobre a lenda da Matintaperera, pois não se trata de uma *mulher-velha-assustadora*, mas de uma “jovem que gostava de luxar”, revelando, assim, uma nova *tradução* da entidade estudada, ou seja, como a narradora do IFNOPAP traduz (interpreta) a figura mítica da Matintaperera. Desse modo, compreendemos a *tradução*, neste estudo, considerando o pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra “La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación” (1996), que a compreende como um ato interpretativo, que produz transformação de si pela relação com o outro (texto, cultura, os sujeitos), baseado em um jogo de diferenças, pois ler, para ele, é traduzir, e interpretar é traduzir, e toda *tradução* é uma:

Transferência, transformação mútua, familiarização do estranho, estranhamento do familiar, intermediação. Na tradução, como metáfora, é sempre uma questão de jogo de diferenças. Entre as línguas, entre o livro e o leitor, entre cada língua e por meio da língua estrangeira, entre o livro e ele mesmo através do leitor, entre o leitor e ele próprio, graças ao livro, entre palavras e coisas, entre a biblioteca e o mundo, entre todos eles e entre a instabilidade e a produtividade permanente do significado. A tradução assume seu lugar próprio, porém também está em um entre lugar. (LARROSA, 1996, p. 303, tradução nossa).

A *tradução* entendida como interpretação é importante, pois põe em foco o fenômeno da *alteridade*. Nesse sentido, isto é, de compreender a *tradução* como um ato interpretativo, o pensamento de Carvalhal (1993) se aproxima ao de Larrosa, quando elucida que “A questão fundamental proposta pela tradução literária é a da alteridade e não da identidade” (CARVALHAL, 1993, p. 50), pois não é relevante que o texto traduzido seja idêntico, isto é, uma reprodução fidedigna do escrito anterior, mas sim a materialização de uma das ocorrências de sua realização, pois segundo a autora, todo texto carrega consigo as suas diversas *traduções*.

Além disso, Montemezzo e Umbach (2014) explicam que a *tradução* consiste também em *atualização*, visto que concretiza uma das inúmeras potencialidades significativas de certo texto em contexto diferente do que foi produzido.

Na realidade, os verbos *traduzir* e *interpretar*, apesar de serem grafados de forma distinta, apresentam significações que se aproximam, pois, *traduzir* significa “(...) submeter a uma interpretação” (HOUAISS, 2009, p. 1863). Por conseguinte, *interpretar* implica em “(...) dar certo sentido a; entender; julgar (...) traduzir ou verter” (HOUAISS, 2009, p. 1099).

É interessante observar que, além do significado, outros aspectos se assemelham entre os verbos e dizem respeito à etimologia e aos séculos em que tais palavras foram introduzidas. *Traduzir*, de acordo com Houaiss (2009), originou-se do latim *traduco* e *interpretar* também surgiu do latim *interpretor*, ambos inseridos no século XIV.

De acordo com Frota (2015), a noção de *tradução* também pode ser lida em Freud, no emprego que o inventor da Psicanálise fez do verbo alemão *übersetzen* para se referir aos mecanismos de traslado, durante o ato analítico dos fenômenos do inconsciente para o consciente, como ocorre nos sonhos e nos atos falhos, por exemplo.

Na obra intitulada “A interpretação dos sonhos” (*Die Traumdeutung*), publicada em 1900, Freud defende que “(...) os sonhos não são absurdos, mas possuem um sentido (...) são realizações de desejos” (GARCIA-ROZA, 2016, p. 63). Para Freud:

(...) o que se interpreta não é o sonho sonhado, mas o relato do sonho. Isso, pelo menos, é o que ocorre numa situação analítica em que o intérprete não é o próprio sonhador, mas o seu analista. O trabalho de interpretação é realizado ao nível da linguagem e não ao nível das imagens oníricas recordadas pelo paciente. O que se oferece à interpretação são enunciados, e estes devem ser substituídos pelo analista por outros enunciados, mais primitivos e ocultos, que seriam a expressão do desejo do paciente. (GARCIA-ROZA, 2016, p. 64).

Dessa forma, considerando a *tradução* como um ato interpretativo, como o propõe Larrosa (1996), é possível realizar um diálogo entre diferentes campos de saber que atuam no campo das relações intersubjetivas e entre culturas, como literatura e leitura, literatura e psicanálise, uma vez que os estudos da tradução “(...) desde sempre, se constituem como articulação de campos disciplinares diversos” (FROTA, 2015, p. 277).

4 Considerações finais

Este artigo é importante, pois é capaz de ampliar nossos horizontes em relação ao mito da Matintaperera, uma vez que apresenta uma nova *tradução* da personagem estudada, que desconstrói a visão tradicional que a limita a uma *mulher-velha-assustadora*, que é

constantemente associada a uma bruxa europeia. No conto que apresentamos na análise literária, a entidade é uma jovem que gostava de luxar.

A *tradução* que admitimos, neste estudo, está alicerçada no pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra *La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación* (1996), que entende a *tradução* como um ato interpretativo, que produz transformação de si pela sua relação com o *outro* (texto, cultura, os sujeitos), baseado em um jogo de diferenças, visto que para Larrosa ler é traduzir, e interpretar também é traduzir. Essa noção de *tradução* é relevante em razão de colocar em foco o fenômeno da *alteridade*, fenômeno esse que é capaz de ampliar, segundo Spielmann (2000), o nosso intelecto e percepção dos fenômenos para além da razão incontestável e limitada, apresentando-se como um plano de estudo que vai além dos nossos limites, em virtude de esta noção ser:

(...) um tema candente no cenário internacional contemporâneo. A xenofobia e o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social são todos fenômenos amplamente disseminados no mundo, e que implicam em altos graus de violência. Todos eles são manifestações de não reconhecimento dos/das outros/as como seres humanos cabais, com os mesmos direitos que os nossos (JELIN, 1996, p. 15).

Desse modo, a *tradução* sob essa perspectiva vai ao encontro da tese defendida por Carvalhal (1993) que a concebe como um processo que possibilita ao texto sempre uma nova variante, um novo destino junto a leitores inicialmente não preditos, uma transposição tanto no tempo, quanto no espaço que lhe certifica a ampliação, dado que o texto traduzido é ainda o mesmo, porém já é outro.

Sendo assim, o tradutor que estiver disposto a enfrentar a diferença e a *alteridade* tranquilamente saberá reverter, de forma positiva, a perspectiva fatalista e constituirá, com seu trabalho, um lugar de diálogo entre autores e culturas distintas, do qual gozará, em último julgamento, o leitor.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CARVALHAL, Tania Maria Franco. A tradução literária. *Organon*. Revista do Instituto de Letras da UFRGS. Porto Alegre, v. 7, p. 47-52, 1993.
- CARVALHO, Nazaré Cristina. Caleidoscópio do imaginário ribeirinho amazônico. *Revista Instrumento*. Revista de Estudo e Pesquisa em Educação, Juiz de Fora, v. 16, n. 2, p. 221-230, 2014.

- FARES, JosebelAkel. *Imagens da mitopoética amazônica: um memorial das matintaspereras*. 1997. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Letras, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.
- FROTA, Maria Paula. Tradução e Psicanálise - um encontro a convite de Freud. In: Lauro Maia Amorim; Cristina Carneiro Rodrigues; Érika Stupiello. (Org.). *Tradução & perspectivas teóricas e práticas*. São Paulo: Editora Unesp, 1ª ed, 2015, p. 277-302.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2016.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JELIN, Elizabeth. 1996. Cidadania e Alteridade: o reconhecimento da pluralidade. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24: 15-25.
- LARROSA, Jorge. *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. 2 ed. Barcelona: Laertes, 1996.
- MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e Assombrações de Belém*. 7ed.- Belém: Smith Editora- 2016.
- MONTEMEZZO, Luciana Ferrari; UMBACH, RosaniKetzner. Tradução e diálogos interculturais. In: Karin Volobuef; Sylvia Maria Trusen; Tania Sarmiento-Pantoja (Org.). *Tradução, cultura e memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014, p. 179-194.
- SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões. Lendas e Mitos da Amazônia. *Revista Litteris Literatura*, p. 10 - 25, 2010.
- SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões; GOLDBER, Christophe. (Org.). *Santarém conta...* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995a.
- SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões; GOLDBER, Christophe. *Abaetetuba conta....* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995c
- SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões; GOLDBER, Christophe. *Belém conta....* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995b.
- SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões; GOLDBER, Christophe. *Bragança conta....* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 2016.
- SOUSA, Greubia da Silva. *Dos Grimm ao IFNOPAP: entre o ouvido e o traduzido*. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia -PPGLS), UFPA, Bragança, PA.
- SPIELMANN, Ellen. Alteridade: desde Sartre até Bhabha: um surf para a história do conceito. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Rio de Janeiro: Abralic, 2000, n. 05.
- VALENTE, MarcelaIochem; GUARISCHI, Rafael Machado. A tradução intercultural e seus desafios: uma questão para os estudos da linguagem ou para os estudos culturais? ISSN 1518-6792. *Revista Alpha*, v. 11, p. 161-166, 2010.
- VILLACORTA, Gisela Macambira. *“As Mulheres do Pássaro da Noite”*: pajelança e feitiçaria na região do salgado (Nordeste do Pará). Dissertação de mestrado em antropologia social. Belém: UFPA, 2000.

Recebido em 26/09/2019.

Aceito em 25/02/2020.