

## ENTRE A FLORESTA E A CIDADE: TRADIÇÃO E TRADUÇÃO EM NARRATIVAS DA MATINTAPERERA

### *BETWEEN THE FOREST AND THE CITY: TRADITION AND TRANSLATION IN NARRATIVES OF MATINTAPERERA*

Sylvia Maria Trusen<sup>1</sup>

Doutora em Letras

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

(sylviatrusen63@gmail.com)

Andressa de Jesus Araújo Ramos<sup>2</sup>

Graduada em Letras

Universidade Federal do Pará

(adjaramos@gmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho objetiva comparar duas narrativas orais da Matintaperera (uma tradicional e outra atual), ambas recolhidas pelo IFNOPAP (O Imaginário nas Formas Narrativas Orais Populares da Amazônia), articulando-as ao estudo da **tradução** e da **alteridade**, tendo em vista o pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra **La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación**. Para tanto, a metodologia desta pesquisa consistiu em: a) pesquisa bibliográfica; b) leituras das narrativas da Matintaperera presentes nos livros **Santarém conta...**, **Belém conta...**, **Abaetetuba conta... e Bragança conta...** c) seleção de duas narrativas orais; d) comparação entre as narrativas escolhidas. Os teóricos estudados para elaboração deste artigo foram: Carvalhal (1993), Larrosa (1996), Valente e Guarischi (2010), Montemezzo e Umbach (2014). Os resultados revelaram que existem várias traduções da Matinta. A figura mítica da Amazônia, em sua configuração humana, não é representada, exclusivamente, pela figura de uma mulher-idosa-negra, mas pode ser entendida pelos pares antitéticos (mulher-homem), (idosa-jovem), (negra-branca). Outro aspecto interessante observado nas narrativas do IFNOPAP é o da metamorfose da personagem não apenas em aves, como coruja, gavião, mas também em mamíferos, como porco, cavalo, dentre outros. Sendo assim, acreditamos que esta pesquisa trará discussões relevantes ao estudo da **tradução** e da **alteridade**, uma vez que, amparados em Larrosa (1996), compreendemos que a tradução, no sentido metafórico do termo, estabelece uma ação singular de caráter intersubjetivo e também intercultural, promovendo uma experiência resultante da transformação de si pela relação com a alteridade do outro (o texto, a cultura, os sujeitos).

**Palavras-chave:** Floresta. Cidade. Matintaperera. Tradição. Tradução.

**ABSTRACT:** This paper aims to compare two oral narratives of Matintaperera (one traditional and another current), both collected by IFNOPAP (The Imaginary in Popular Oral Narrative Forms of Amazonia), articulating them to the study of **translation** and **alterity**, aligned to the

<sup>1</sup> Orientadora do artigo. Docente do Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia-UFPA/Campus de Castanhal (PPGEAA). Professora de Literatura Brasileira da Faculdade de Letras-UFPA-Campus de Castanhal. Doutorado em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC- Rio). Pós-Doutorado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em Ciência da Literatura.

<sup>2</sup> Mestranda do Curso de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia-UFPA/Campus de Castanhal (PPGEAA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

perspective presented in **La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación**, by Jorge Larrosa. Therefore, the methodology of this research consisted of: a) bibliographic research; b) readings of the Matintaperera narratives present in the books **Santarém conta...**, **Belém conta...**, **Abaetetuba conta...** and **Bragança conta...** c) selection of two oral narratives; d) comparison between the chosen narratives. The theorists studied for this article were: Carvalhal (1993), Larrosa (1996), Valente and Guarischi (2010), Montemezzo and Umbach (2014). The results revealed that there are several Matinta translations. The mythical figure of Amazon, in its human configuration, is not represented exclusively by the figure of an elderly-black-woman, but may be understood by the antithetical pairs (woman-man), (elderly-young), (black-white). Another interesting aspect observed in the narratives of IFNOPAP is the metamorphosis of the character not only in birds as owl, hawk, but also in mammals, such as pig, horse, among others. Thus, we believe that this research will bring relevant discussions to the study of **translation** and **alterity**, once, supported by Larrosa (1996), we understand that the translation, in the metaphorical sense of the term, establishes a singular action of intersubjective and also intercultural character, promoting an experience resulting from the transformation of itself by the relationship with the *alterity* of the other (the text, the culture, the subjects).

**Keywords:** Forest. City. Matintaperera. Tradition. Translation.

## Introdução

Tradicionalmente, a tradução, de acordo com Valente e Guarischi (2010) se limitava, exclusivamente, na transposição de uma língua a outra língua. No entanto, desde o século passado, os estudos sobre tradução adquiriram outro rumo, recebendo influências dos estudos culturais.

No campo dos estudos linguísticos, Jakobson (1995) ressalta que existem três tipos de tradução, a tradução interlingual, que trata da passagem de signos verbais através de uma para outra língua, a tradução intralingual que constitui a interpretação de signos verbais por meio de outros signos de uma mesma língua, e por fim, a tradução inter-semiótica, que compreende interpretar os signos verbais a partir de sistemas de signos não-verbais.

Por outro lado, Larrosa (1996), pensador no âmbito da educação, compreende a tradução como um ato interpretativo, que produz transformação tanto em línguas diferentes quanto entre as mesmas línguas, afirmando que interpretar é traduzir.

Dessa maneira, este trabalho tendo como foco o pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra **La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación** (1996), objetiva comparar duas narrativas orais da Matintaperera (uma tradicional e outra atual), ambas recolhidas pelo IFNOPAP, articulando-as ao estudo da **tradução** e da **alteridade**, em razão de acreditamos que “a questão fundamental

proposta pela tradução literária é a da alteridade e não da identidade” (CARVALHAL, 1993, p. 50).

Os passos metodológicos realizados para a elaboração, deste trabalho, foram: a) pesquisa bibliográfica; b) leituras das narrativas da Matintaperera presentes nos livros **Santarém conta...**, **Belém conta...**, **Abaetetuba conta...** e **Bragança conta...** c) seleção de duas narrativas para serem comparadas; d) comparação entre as narrativas orais da Matinta.

O referencial teórico, deste estudo, ampara-se em Carvalhal (1993), Larrosa (1996), Valente e Guarischi (2010), Montemezzo e Umbach (2014), Silva Junior (2014) e Frota (2015), dentre outros.

### **Tradução e alteridade**

A tradução literária, de acordo com Montemezzo e Umbach (2014), está se tornando um ato fundamental, tanto da teoria, quanto na prática dos diálogos interculturais. Segundo as autoras, nos estudos interculturais, tem se verificado um alargamento de foco nos estudos que envolvem a tradução, pois focava-se, tradicionalmente, a simples transferência filológica entre línguas e textos.

Atualmente, na era da globalização- era essa na qual os sujeitos se tornam conscientes das expansões planetárias das ações econômicas, culturais, políticas e sociais-, evidencia-se “[...] a questão da traduzibilidade de culturas. A tradução constituiu-se, assim, em um conceito fundamental dos estudos culturais” (MONTEMEZZO; UMBACH, 2014, p. 179).

A tradução, na época da globalização, conforme Montemezzo e Umbach (2014) é entendida, não somente, como elemento de expressão de culturas estrangeiras, mas sim como meio de diálogo e discussão intercultural.

Dessa forma, a tradução, nesse sentido, trata de “[...] um procedimento de compreensão e interpretação” (MONTEMEZZO; UMBACH, 2014, p. 179). Sob essa perspectiva, Larrosa (1996) compreende a tradução como “um ato interpretativo”, que produz transformação, tanto em línguas diferentes, quanto no seio de uma mesma língua, pois interpretar é traduzir e toda tradução é uma:

*Translado, transformación mutua, familiarización de lo extraño, extrañamiento de lo familiar, inter-mediación. En la traducción, como en la lectura, siempre es cuestión de un juego de diferencias. Entre las*

*lenguas, entre el libro y el lector, entre cada lengua y ella misma por mediación de la lengua extranjera, entre el libro y él mismo a través del lector, entre el lector y sí mismo gracias al libro, entre las palabras y las cosas, entre la biblioteca y el mundo, entre todos ellos y la inestabilidad y la productividad permanente del sentido. La traducción, como la lectura, tienen su lugar propio en un entre (LARROSA, 1996, p. 303).*

Na citação acima, o espanhol Jorge Larrosa (1996) evidencia seu pensamento em relação a tradução no sentido metafórico do termo, elucidando que se trata de uma passagem que produz transformação mútua, intermediada pela familiarização do estranho e estranhamento do familiar. Em vista disso, a tradução, sob essa perspectiva, se estabelece a partir de um jogo de diferenças, entre as línguas distintas e no corpo de uma mesma língua e também entre o livro e o leitor. Enfim, há uma variação recíproca entre todos eles, pois a tradução não tem um lugar definido, mas está em um entre-lugar.

Na realidade, a tradução, sob essa perspectiva, põe em foco o fenômeno da **alteridade**, entendida como “[...] natureza ou condição do que é outro, do que é distinto. Na filosofia, situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença” (HOUAISS, 2009, p. 103).

Para além dessa definição, importa aqui, apresentar a noção atribuída pelo **Dicionário de Filosofia**, do italiano Nicola Abbagnano, que propõe que a **alteridade** é “Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p. 34). É interessante perceber, que de acordo com Abbagnano (2007), 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.

Para Carvalhal (1993), a tradução é um processo que possibilita ao texto sempre uma nova variante, um novo destino junto a leitores inicialmente não previstos, uma transposição tanto no tempo, quanto no espaço, o que lhe certifica a ampliação, pois o texto, quando 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, o leitor.

### Estudos sobre a matintaperera<sup>3</sup>

A Matintaperera é concebida como uma feiticeira, isto é, “uma bruxa velha que, quando moça, cometeu grandes pecados, e por isso deve cumprir seu fado” (CARVALHO, 2014, p. 225). Conforme a autora, cumprir um fado significa efetivar o seu destino, destino esse que foi estabelecido por intermédio de uma força sobrenatural.

Os indivíduos que cumprem um fado, segundo Carvalho (2014, p. 225), são julgados como sujeitos que efetivaram, de certa forma, “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”.

Para os índios Tupinambás, de acordo com Carvalho (2014), a Matinta seria alguém que estabelece um diálogo entre o mundo dos vivos e dos mortos. Alguns pajés e feiticeiros, pela noite, se transformam nesse ser encantado e voam assolando as pessoas. Pela manhã, retornam para a sua forma humana.

No **Dicionário do Folclore Brasileiro**, Cascudo (2012) descreve a mati, matintaperê como uma pequena coruja considerada agourenta. De acordo com o pesquisador, a personagem, à noite, dispõe-se a cantar de forma agonizante. Julga-se ainda que se alguém falar para a Matintaperera “vem buscar tabaco”, no dia seguinte, a primeira pessoa que chegar pedindo o tabaco é a Matinta. Outros acreditam que:

[...] o mati é uma maaiua, e então o que vai à noite gritando agoureiramente é um velho ou uma velha de uma só perna, que anda aos pulos (Stradelli, Vocabulário da Língua Geral, 518). A matintaperera é uma modalidade do mito do saci-pererê, na sua forma ornitomórfica (Geografia dos Mitos Brasileiros, 126-128, 3ª ed., São Paulo, Global, 2002). A matintaperera não é, realmente, uma coruja, como pensava Strandelli, mas um cuculida, Tapera naevia, Lin., também conhecida como Sem-fim e Saci (CASCUDO, 2012, p. 442).

Na dissertação de mestrado intitulada “Imagens da Mitopoética Amazônica: um memorial das Matinta pereiras”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL/UFGPA) em 1997, a Professora Josebel

---

<sup>3</sup> Nos estudos sobre a matintaperera existem diferentes grafias para a personagem estudada, tais como, “Matinta perera, Matinta pereira, Matintaperera”. Para este trabalho adotamos a escrita da palavra “Matintaperera”, de Silva Junior (2014).

Akel Fares aproxima a Matinta a uma bruxa europeia. Para a pesquisadora 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.

De acordo com 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.

De acordo com Fares (1997), a Matinta pode configurar-se 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 tipo apresenta-se como (terrena e voadora).

Sob outro viés, Gisela Macambira Villacorta, apresentou ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFGA) no ano de 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 pesquisadora procura analisar, do ponto de vista antropológico, o papel que é atribuído a figura feminina nesse domínio.

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

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 figura da Matintaperera é concebida, na maioria das vezes, como uma mulher feiticeira que atua no turno da noite, na companhia de um pássaro, o seu “xerimbabo” homônimo. O título da dissertação de Villacorta (2000), “Mulheres do pássaro da noite” dialoga com o trabalho produzido por Pierre Verger sobre o mito africano yorúba que traz muitas similaridades com a ideia que se tem da Matintaperera.

Silva Junior (2014) reconhecendo a valiosa contribuição teórica tanto de Fares (1997), quanto de Villacorta (2000), sobre a figura enigmática da Matinta, apresentou ao Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFGA) a dissertação de mestrado intitulada “Representação feminina no mito da Matintaperera em Taperapu Campo, Bragança (PA)”, na qual direciona a discussão à uma matriz/influência indígena nesse mito amazônico, refletindo sobre a representação feminina através da relação com o outro.

Na realidade, Silva Junior (2014) busca, em sua dissertação, compreender como a representação feminina acontece nas narrativas orais em relação a Matintaperera de Taperapu Campo (Bragança/PA). Além disso, também discuti dois aspectos relevantes do mito: a transformação da protagonista em ave (bicho) e a oferta (café, tabaco etc.) oferecida a ela em virtude de seus trinos.

### **Um luxo de matinta: da tradição à tradução**

Como vimos, a Matinta é compreendida, tradicionalmente, como uma bruxa-velha-negra que se metamorfosea em ave. Porém, a partir das leituras e análises das narrativas orais recolhidas pelo IFNOPAP constatou-se que existem diversas traduções da Matintaperera. A figura enigmática da Matintaperera, quando em sua constituição humana, não é representada, unicamente, pela imagem de uma mulher-idosa, de pele escura, mas pode ser compreendida pela **alteridade** mulher-homem, idosa-jovem, negra-branca.

Em relação a metamorfose, verificamos que a Matinta não se transforma, apenas, em aves como coruja, gavião e andorinhas, mas em mamíferos, como o porco, o cavalo, etc. Além disso, notamos no acervo do IFNOPAP que a transição da personagem em um ser da ordem do sobrenatural nem sempre pode apresentar composições precisas, que na maioria das vezes, são simbolizadas por **vultos**.

Dessa forma, levando em conta o pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra *La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación* (1996), a qual compreende a tradução como “um ato interpretativo” que gera transformação em Si pela relação com o Outro realizamos uma comparação entre duas narrativas orais da Matintaperera (uma tradicional e outra atual). Essa analogia mostrou que as narrativas da Matinta mesmo que tenham sido recolhidas pelos pesquisadores do IFNOPAP, no mesmo ano (1995), jamais apresentarão traduções exatamente iguais, visto que cada narrador exhibirá sua tradução sobre a Matinta, pois, como propõe Tânia Carvalhal, a questão fundamental da tradução literária é “a da alteridade e não da identidade” (CARVALHAL, 1993, p. 50).

Para tanto, escolhemos duas narrativas da Matintaperera, ambas pertencentes ao acervo do IFNOPAP, uma intitulada “A Matintaperera”, narrada pelo Índio Galiby, que integra a coletânea **Santarém conta...** e a outra denominada “Um Luxo de Matinta”, relatada por Francisca Cardoso na coletânea **Belém conta...**

O conto “A Matintaperera” faz alusão a história que já conhecemos da entidade, isto é, uma mulher idosa, de cabelos grisalhos e feia, ou seja, “A matintaperera, ela é... a pessoa que vira dela assim... numa idade (...) de sessenta, oitenta né. Uma pessoa já velha” (**Santarém conta...**, 1995, p. 97). Nessa narrativa, as características da personagem (velha, enverrugada, cabelos grisalhos e feia) remete-nos a história de bruxas, visto que, a “(...) nativa **matinta** tem ares das bruxas do mundo medieval” (FARES, 1997, p. 26).

Ainda sobre o conto “A Matintaperera”, o narrador aponta a relação existente entre a personagem e a bruxaria/feiticeira, pois segundo ele aqueles que viravam Matinta eram sujeitos que “(...) são acostumadas a ler (...) livros diabólicos. Livros de São Cipriano. Então, as pessoas, às vezes, têm vontade de virar, de chegar àquilo, quero, quero, e chega mesmo, né” (**Santarém conta...**, 1995, p.97). Os Livros de São Cipriano são grimórios, ou seja, “livros de fórmulas mágicas usadas por feiticeiros” (HOUAISS, 2009, p. 990). A esse respeito, Fares (1997) salienta que os termos bruxaria/feiticeira possuem sentidos distintos, visto que:

A feiticeira é uma prática aprendida, não é inata. As feiticeiras estudam o uso dos elementos animais, minerais e vegetais para elaborar seus fluidos, unguentos, chás que receitam para aqueles que as procuram, não importam se os remédios curam feridas ou abrem chagas (FARES, 1997, p. 138).

Por outro lado, as bruxas, de acordo com Fares (1997), possuem, também, o poder de produzir receitas mágicas, entretanto esta graça divina é congênita. Evans-Pritchard apud Fares (1997) ressalta que os Azande acreditavam na existência de uma substância-bruxaria, hereditária e de descendência unilinear, na qual os pais passavam para os filhos e as mães para as filhas, uma vez que, “a substância-bruxo é interna e localiza-se à beira do fígado” (FARES, 1997, p. 138).

Além disso, o Índio Galiby não deixou de mencionar, em sua narrativa, o assobio da Matintaperera, capaz de sinalizar a presença da Matinta, que “brinca, ludibria, assobia em cima e embaixo da ladeira, e no meio do mato” (FARES, 1997, p. 37). Segundo o narrador ele é ouvido sempre na parte da madrugada, pois “Quando é meia-noite, ela grita: “Matintaperera!!!”. E ela... ela dá um assobio forte que, se você conhecer. Você corre de medo, né” (**Santarém conta...**, 1995, p. 97). Para a Professora Josebel Fares, o apito humano:

(...) tem várias funções: aplacar a solidão do trabalhador, possibilitar a comunicação entre os homens, ou entre estes e os animais. Há registros de que sociedades secretas africanas e as indígenas Mura (Amazonas) se comunicam através de assobios. Amigos combinam tons e ritmos para anunciar chegadas ou informar uma situação, caçadores comandam os cães ou chamam os animais pelo sibilo dos lábios, os ladrões noturnos o usam para avisar o perigo ou tranquilizar os companheiros de *jornada*. O assobio de um homem para uma mulher, ou vice-versa, pode ser entendido como desejo de cobiça. Entre os navegantes, é chamada para o vento. Este uso é secular entre os marinheiros ingleses e norte-americanos, diz Cascudo (1988, p. 82). Três longos silvos chamam, também, cobras. Os assobios num espetáculo artístico ou político significam vaias ou aplausos, dependendo da forma e da quantidade de assobiadores (FARES, 1997, p. 155).

O assobio, elemento caracterizador da Matintaperera, também é retratado na música “Matinta Perera”, produzida por Waldemar Henrique da Costa Pereira<sup>4</sup>, a partir da letra do poema de Antônio de Nazaré Frazão Tavernard, que de acordo com eles, é capaz de causar nos sujeitos uma sensação de medo, já que “No fundo do quarto Manduca Torquato de medo gelou”.

<sup>4</sup> Waldemar Henrique é um ícone da música brasileira. Foi um dos primeiros compositores a explorar o universo mitológico-amazônico em suas melodias. Composições de sua autoria como Tamba-Tajá, Curupira, Uirapuru e Foi Boto, Sinhá, são consideradas patrimônio cultural do Estado do Pará. Disponível em: <http://www.ormnews.com.br/noticia/aslendas-de-waldemar-henrique>. Acesso em: 21 de outubro de 2018.

Além da melodia de Waldemar Henrique, as jovens Maria de Belém e Oscarina Vasconcelos, no conto “A Matinta Perera do Acampamento” também discorrerem sobre esse som perturbador que a Matinta produz, visto que “Todas as noites, após às 12 badaladas, ouviam-se assobios estridentes de matinta perera. Procuravam por toda parte e nada do incômodo do pássaro” (MONTEIRO, 2016, p. 28).

Em outro conto intitulado “A Matinta Perera da Pedreira”, também recolhida por Walcyr Monteiro, Guapindaia Assu de Moraes relata que o assobio da Matinta, mesmo que cause perturbação, não era algo desconhecido dos moradores locais, mas sim algo que fazia parte do cotidiano dos sujeitos, dado que “Quem ali residisse ou passasse à noite ouviria o inconfundível assobio da matintaperera.- Firiffiiuuu!!! Perturbava com seus assobios” (MONTEIRO, 2016, p. 41).

Outro aspecto que é destacado na narrativa do Índio Galiby é a oferta do fumo que é oferecido a matintaperera “- Olha, passa de manhã e vem aqui buscar o fumo” (**Santarém conta...** 1995, p.98). Para Silva Junior (2014), o fumo “[...] carrega consigo a tradição das consagrações dos líderes religiosos indígenas e como elemento de uso largo nas reuniões masculinas” (SILVA JUNIOR, 2014, p. 38). Trata-se na visão do autor, de um elemento “(...) constante nos cerimoniais xamânicos dos religiosos indígenas” (SILVA JUNIOR, 2014, p. 38).

Por outro lado, no conto “Um luxo de Matinta”, Francisca Paulina Cardoso narra a história de uma Matinta que não estamos habituadas a ouvir falar, já que ela era jovem, vaidosa e que se transformava em um ser sobrenatural para roubar produtos de uma determinada loja para luxar, dado que essa Matinta “luxava, luxava, luxava. E justamente era a dita que virava matintaperera” (**Belém conta...**, 1995, p. 60).

A narrativa “Um luxo de Matinta” chama a nossa atenção desde o título, pois se formos recorrer ao dicionário, o termo “luxo” significa “[...] maneira de viver caracterizada pelo gosto do fausto e desejo de ostentação” (HOUAISS, 2009, p. 1204), característica essa, muitas vezes, associada a modernidade, aos grandes centros urbanos e nós tendemos a reduzir a Matinta a uma entidade que vive afastada da cidade, vivendo em zonas rurais.

“Um luxo de Matinta” inicia narrando a história de duas jovens, uma delas era muito vaidosa e gostava de luxar, por outro lado, a outra era bastante curiosa, como

podemos observar “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).

Conta a narrativa que as amigas residiam em locais distintos, uma era de Vigia e a outra de Arapiranga. O conto relata que “A que virava matinta, era a que morava no Arapiranga” (**Belém conta...**, 1995, p. 60). Distrito esse que é repleto de mistérios, visto que até hoje se procura saber quem e quando foi fundado o distrito de Arapiranga.

O fato da Matinta luxar causava certa desconfiança na vigiense, que por conta disso, começou a indagar “[ - Mas mana], por que tu luxas tanto?” (**Belém conta...** 1995, p.60). Então, a Matinta respondia “-Porque eu compro” (**Belém conta...** 1995, p.60). Entretanto, sua amiga curiosa e inconformada retrucava “- Não! Tem segredo. Quem é que te dá? Qual é o teu segredo?” (**Belém conta...** 1995, p. 60).

Com o tempo, a amiga de Matintaperera começou a cobrar explicações, pressionando-a. A Matinta, não mais aguentando a pressão psicológica imposta pela amiga, resolveu contar-lhe dizendo “ – Ó! Eu vou te levar, mas [...] Eu vou te pedir por tudo que é sagrado [...] você não vai falar em nome dos santos. Tu promete?” (**Belém conta...**, 1995, p. 60-61).

A moradora de Vigia, amiga da Matinta, desejando luxar prometeu por tudo de mais sagrado que jamais contaria seu segredo. Feito isso, a Matinta disse-lhe: “Pois eu vou te levar numa loja, você vai escolher o que quiser” (**Belém conta...**, 1995, p. 61). E em uma quinta-feira, no período da noite, a Matinta hipnotizou a sua amiga e se transformou em bicho, que não se sabe ao certo que tipo de animal seria, já que a narrativa conta 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” (**Belém conta...**, 1995, p. 61).

Como vimos, a narrativa “Um luxo de Matinta” traz consigo uma nova tradução da Matintaperera, uma vez que a personagem estudada não se apresentava como uma velha, com roupas sujas e escuras, mas sim como uma jovem vaidosa, que gostava de luxar, ampliando assim a nossa visão sobre essa entidade amazônica tão misteriosa, visto que, nesse conto, a Matinta não se restringe ao espaço rural, como é tradicionalmente compreendida, mas ao espaço urbano.

A Matinta apresentada no conto, além de possuir hábitos citadinos, era esperta e cheia de artimanhas, acostumada a entrar todas as noites na mesma loja sem ser percebida, visto que “Chegou lá, ela abriu uma telha. Pelo telhado, abriu um buraco. Aí desceu com ela” (**Belém conta...**, 1995, p. 61).

Diz o conto que quando a Matinta retirou o encanto de sua amiga ela ficou espantada e exclamou “Minha Nossa Senhora! Menina, como foi para gente entrar aqui? Pelo amor de Cristo!” (**Belém conta...**, 1995, p. 62). A matintaperera que, não era nada de besta, resolveu desaparecer, como em passe de mágica, entretanto sua amiga ficou presa na loja. Ai, “(...) quando foi no outro dia, que o dono da loja chegou... Ah, Sua safada! É você, sua bandida, que vem roubando minha loja há muito tempo” (**Belém conta...**, 1995, p. 62).

A amiga da Matinta bem que tentou se explicar aos donos da loja, dizendo “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” (**Belém conta...**, 1995, p. 62), contudo, não acreditaram nela e o proprietário 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” (**Belém conta...**, 1995, p. 62).

Por fim, o conto termina com a Matintaperera finalmente presa e pagando pelo 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” (**Belém conta...**, 1995, p. 62).

Assim sendo, verificamos a importância de compararmos duas narrativas do IFNOPAP (uma tradicional e outra atual), pois como afirma Tânia Carvalhal, a questão fundamental da tradução literária é “a da alteridade e não da identidade” (CARVALHAL, 1993, p. 50).

Na verdade, a tradução consiste também, de acordo com Montemezzo e Umbach (2014), em uma atualização, visto que, concretiza uma das inúmeras potencialidades significativas de certo texto em contexto diferente do que foi produzido.

O surgimento de uma nova tradução, conforme Montemezzo e Umbach (2014), não elimina a virtude das precedentes, pelo contrário, as traz à luz novamente, ao promover um indispensável diálogo com elas.

E, como vimos, os narradores da Matinta, mesmo que tenham recolhido as narrativas no mesmo tempo, não a concebem de forma igual. E isso é importante, pois acreditamos que não é interessante que o elemento que foi traduzido seja igual do anterior.

Sendo assim, a tradução no sentido metafórico do termo, como propõe Larrosa (1996) possibilita o diálogo entre diversos campos de conhecimento que atuam na esfera das relações intersubjetivas e entre culturas e, como literatura e leitura, literatura e psicanálise, visto que, a tradução “[...] desde sempre, se constituem como articulação de campos disciplinares diversos” (FROTA, 2015, p. 277).

Além disso, percebemos a relevância de conhecer outras traduções da Matintaperera, pois além de contar a história de uma jovem, vaidosa, que se metamorfoseava em Matinta para roubar objetos de uma loja em Soure, também nos faz refletir sobre diversos temas contemporâneos, como por exemplo, o desejo desenfreado pelo consumo de bens de luxo, o individualismo, a inveja, a injustiça, dentre outros aspectos.

### **Considerações finais**

Este trabalho teve como objetivo comparar duas narrativas orais da Matintaperera (uma tradicional e outra atual), ambas recolhidas pelo IFNOPAP, articulando ao estudo da **tradução** e da **alteridade** tendo em vista o pensamento do espanhol Jorge Larrosa, em sua obra *La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación* (1996).

A comparação entre as duas narrativas da Matinta teve como foco discutir aspectos relevantes em relação a **tradução** e ao fenômeno da **alteridade**, pois a Matintaperera, como vimos, é compreendida, por muitos, como uma mulher-idosa que se transforma em uma coruja. Porém, a partir da leitura e análise das narrativas orais da Matinta recolhidas pelo IFNOPAP pode constituir-se como uma jovem-vaidosa e da cidade.

Outro aspecto que analisamos, neste trabalho, foi a metamorfose, isto é, a transformação de um indivíduo em bicho. De fato, nas narrativas do IFNOPAP, a Matinta não se metamorfoseia exclusivamente, em coruja (aéreo), mas em porco, cavalo, (terrestre), bem como, também há a transformação dessa personagem em um ser sobrenatural, que nem sempre pode ser definido. Dessa forma, concordando com

as teorias de Fares (1997), acreditamos que a figura da Matinta é “multifacetada” e que não pode ser entendida a partir de uma **unidade**, mas sim por uma **pluralidade**.

Acreditamos que toda a tradução trata de um procedimento que envolve tanto a compreensão como a interpretação e que produz uma transformação de si pela relação com o outro (o texto, a cultura, os sujeitos), pois como elucida Carvalhal (1993), a tradução é um processo essencialmente criativo.

## Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CARVALHAL, T. M. F. A tradução literária. **Organon**. Revista do Instituto de Letras da UFRGS. Porto Alegre, v. 7, p. 47-52, 1993.
- CARVALHO, N. C. 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.
- CASCUDO, L. C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12ª ed. São Paulo: Global, 2012.
- FARES, J. A. **Imagens da mitopoética amazônica**: um memorial das matintas pereras. 1997. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Letras, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.
- FROTA, M. P. 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.
- HOUAISS, A. **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.
- JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. 20ª Ed. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.
- LARROSA, J. **La experiencia de la lectura**: estudios sobre literatura y formación. 2 ed. Barcelona: Laertes, 1996.
- MONTEMEZZO, L. F.; UMBACH, R. K. 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.
- MONTEIRO, W. **Visagens e Assombrações de Belém**. 7ed.- Belém: Smith Editora-2016.

PERREIRA, W. H. C. **Música Matinta Perera**. Disponível em: <[http://www.lieder.net/lieder/get\\_text.html?TextId=64828](http://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=64828)>. Acesso em 21 de outubro de 2018.

SILVA JÚNIOR, F. A. **Representação feminina no mito da matintaperera em taperaçu campo, bragança (pa)**. 2014. 181f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, PPGLS, UFPA, Bragança, PA.

SIMÕES, M. P. S. G.; GOLDER, C. (Org.). **Santarém conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995a.

\_\_\_\_. **Belém conta....** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995b.

\_\_\_\_. **Abaetetuba conta....** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995c.

\_\_\_\_. **Bragança conta....** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 2016.

VALENTE, M. I.; GUARISCHI, R. M. 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, G. M. **“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 17 de abril de 2019  
Aprovado em 13 de setembro de 2019