

## PERSONAGENS DO IMAGINÁRIO RIBEIRINHO NO ROMANCE *CHUVA BRANCA*

Jamescley Almeida de Souza  
Mestrando em Letras (UFAM)

### RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo analisar quatro personagens do imaginário ribeirinho que são apresentadas no romance *Chuva branca* (1968), de Paulo Jacob: o curupira, o mapinguari, a mãe-da-mata e o veado aianga. A análise ocorre à luz da teoria geral do imaginário, segundo proposta por autores como Gilbert Durand e Michel Maffesoli, entre outros, e também se ancora na arquetipologia de Carl G. Jung e no criticismo de Ernst Cassirer. Por meio dessas quatro personagens, *Chuva branca* mostra que na chamada Terceira Amazônia ainda é forte a mistura entre pensamento mítico e pensamento racional. Para este homem amazônico, mito e realidade são praticamente a mesma coisa. Para ele, o *mythos* e o *logos* ainda são as duas metades inseparáveis da linguagem. Uma não substitui a outra. É assim que ele se situa no mundo, organiza o que para ele é o “não compreendido” e constrói a sua realidade.

**Palavras-chave:** Chuva Branca. Personagens. Imaginário. Ribeirinho. Terceira Amazônia

### ABSTRACT:

This article aims to analyzing four characters of the typical Amazonian native's social imagery which are presented in Paulo Jacob's novel *Chuva branca* (1968): the curupira, the mapinguari, the mãe-da-mata, and the aianga deer. The analysis is set in accordance with the general imagery theory, as stated by authors like Gilbert Durand and Michel Maffesoli, among others, and it is also set in the study of archetypes proposed by Carl G. Jung, as well as in Ernst Cassirer's philosophical criticism. Through these four characters, *Chuva branca* shows that in the called Third Amazon it is still robust the mixture between mythical and rational thought. To the typical Amazonian native blend myth and reality are practically the same thing. For this man, *mythos* and *logos* are still the two inseparable parts of the language. One does not replace the other. It is how the typical Amazonian native places himself in the world, as well as organizes what is unknown from his point of view, and builds his own reality.

**Keywords:** Chuva Branca. Characters. Social imagery. Typical Amazonian native. Third Amazon.

## INTRODUÇÃO

Publicado em 1968, *Chuva branca* é o mais famoso romance do escritor Paulo Jacob (1923-2003). Sua narrativa caracteriza-se por ser um monólogo interior que se estende do início ao fim, apresentando a história de vida do ribeirinho Luis Chato, em especial, como ele sobreviveu ao período de quarenta dias em que passou perdido na floresta. Ao lado dos aspectos culturais e antropossociais do homem da Terceira Amazônia<sup>1</sup>, circulam, no romance, narrativas sobre personagens que habitam o imaginário do povo da região.

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, para se especificar de que Amazônia se está falando, adotar-se-á a classificação cunhada por Djalma Batista (2007, pp. 114-15). Baseada na geografia humana e na localização de seus habitantes, o autor distingue a Terceira Amazônia como “a grande área onde vivem os extrativistas, agricultores, pescadores e garimpeiros”. Sua população são os “habitantes das vilas, povoados, freguesias, aldeias, sítios, fazendas,

A narrativa de *Chuva branca* revela que a chamada Terceira Amazônia é um mundo onde ainda é poderosa a mistura entre pensamento racional e pensamento mítico, tal como o era no princípio da reflexão filosófica. Na Grécia, até antes do predomínio da *aletheia*, o pensamento mítico e o pensamento racional eram tomados como as duas metades de um todo. Segundo Lima (1980, p. 8), esse fato pode ser visto “à medida que fazemos o curso contrário e retrocedemos aos princípios da reflexão filosófica”, percurso no qual “tanto mais poderosa se mostra a mistura entre a via racional e o veio místico-religioso”. O autor, por exemplo, cita o filósofo Parmênides que, em certo poema, diz ter “guiado pelas Filhas do Sol pelo caminho da deusa, trilhável apenas pelo homem que sabe, até às portas em que se separam os caminhos da Noite e do Dia”, e neste caminho mítico “se lhe revela a via da verdade, antagônica à das opiniões” (*Op. cit.*, p. 8,9). É nesse sentido que é possível afirmar que, nesta Amazônia, ainda é poderosa a proximidade entre esses dois tipos de pensamentos.

A vida do homem ribeirinho, em seus fatos mais corriqueiros, é fortemente influenciada por este imaginário ou, como o chamou Maffesoli (2001), esse “estado de espírito”, esse “algo de imponderável”, esse “mistério da criação ou da transfiguração”. Esse homem ainda acredita em histórias que falam de entes fantásticos, de estranhas metamorfoses de gente em bicho, de encantado ou assombrações e de seres sobrenaturais que a imaginação cabocla cria.

A relação entre imaginário e mito, conforme se apresenta neste trabalho, está baseada no conceito do trajeto antropológico durandiano, segundo o qual o imaginário, por meio de um fluxo contínuo e longo, a partir de seis fases, irá se organizar em forma de mito (na quinta fase, precisamente). Visto a partir dessa ótica, o mito é a forma pela qual o imaginário se manifesta. As personagens míticas que aqui aparecem e são analisadas são uma das formas pelas quais o imaginário do homem da Terceira Amazônia se manifesta. Nas palavras de Durand (1985, p. 256), o mito “é a forma dinâmico-cultural dessas configurações organizatórias da sociedade [imagens simbólicas]”. A organização do imaginário na forma de mito é uma noção que também aparece em Lacan (1995, p. 273), para quem o “progresso do imaginário ao simbólico constitui uma organização do imaginário em mito”.

Em *Chuva branca*, é possível destacar quatro destas personagens: o curupira, o mapinguari, a mãe-da-mata e o veado aianga. São personagens que tratam da “relação cultural

---

seringais, castanhais, pontos de comércio e colocações”. Em outras palavras, seria a “Amazônia profunda” como a denomina Loureiro (2014). Logo, é o homem da Terceira Amazônia que aqui é chamado de homem amazônico ou de ribeirinho.

entre o homem e a natureza, entre o real e o surreal [...] entre a realidade e a imaginação” (LOUREIRO, 2014, p. 38). Elas servem para explicar, de alguma forma “o não compreendido ou o não aceito, para ajudar o homem a entender tudo aquilo que ultrapassa a mera inteligência” (MARTINS, 2005, p. 46). Assim, o imaginário, esse “conjunto de imagens que forma o capital pensado do *homo sapiens*” (DURAND 1997, p. 18) é, na Terceira Amazônia de Paulo Jacob, uma forma válida de organizar e de construir a realidade a partir da imagem.

A organização do imaginário na forma de mito também aparece em Lacan, o qual diz que “este progresso do imaginário ao simbólico constitui uma organização do imaginário em mito” (1995, p. 273)

Este trabalho, pois, tem o objetivo de analisar, à luz da teoria geral do imaginário como a concebem Gilbert Durand (1988, 1997, 1999) e Michel Maffesoli (2001), essas quatro personagens do imaginário ribeirinho que são apresentadas em *Chuva branca*. A análise encontra, ainda, pontos de ancoragem na arquetipologia de Carl G. Jung (1964, 2000) e no criticismo de Ernst Cassirer (1992).

## O CURUPIRA

O curupira é uma das mais antigas personagens do folclore brasileiro, aparecendo não somente no imaginário do homem da Amazônia, mas também no imaginário social do homem de outras partes do país. Ele é o “ente fantástico das matas, descrito predominantemente como um anão de cabelos vermelhos e pés ao inverso, para deixar pegadas enganosas e confundir os caçadores, protegendo, assim, as árvores e os bichos” (HOUAISS, 2001). Em *Chuva branca*, quando Luis Chato se percebe perdido na floresta, essa personagem vem a lume em seu conjunto de imagens:

Quer ver que acabo acreditando em besteira de Curupira. Rodar, rodar, bater aqui de novo. Nessa consumição, suor gelado. Caí foi na fraqueza com a carne do carumbé. São dessas coisas, nunca não pensava em Curupira. Vestir a camisa do avesso, amarrar mato, quebra o encanto lá dele. Mas por fazer, experiência (JACOB, 1968, p. 68).

O narrador de *Chuva branca* se considerava um ribeirinho que não acreditava nessas “coisas”. Mais adiante, por exemplo, ele chega a dizer: “[...] que merda de Curupira nada! [...] assim são essas coisas de encantado [...] compadre Juvenal ri na certa, sem acreditar na história de Curupira” (*Op. cit*, p. 69). Entretanto, quando cai confuso em meio às “terras gerais”, ele lança mão da imagem do mais famoso duende da floresta tropical para tentar

explicar a experiência sensível pela qual está passando: “quer ver que acabo acreditando em besteira de Curupira”.

Tentar explicar ou organizar a realidade por meio da experiência sensível é uma práxis humana para se chegar ao conhecimento, conforme atesta a doutrina do empirismo<sup>2</sup> de Platão, de Aristóteles e de John Locke. Mas há, segundo Durand (1988), outra forma que a consciência humana dispõe para a apreensão da realidade, “representada pela imagem”, quando a realidade não pode se apresentar diretamente à sensibilidade. Essa forma é o que Maffesoli (2001) registra como “aura”, e Loureiro (2014), como “sfumatto”<sup>3</sup>, que é o imaginário ou o simbólico<sup>4</sup>, beirando o pensamento irracional. De acordo com Jung (1964, p. 21), apesar dos sentidos, o homem “nunca percebe plenamente uma coisa ou a entende por completo”, pois há aspectos que “permanecem, por assim dizer, abaixo do limiar da consciência”.

Sobre o rodar, rodar, bater aqui de novo, é conhecido o encanto que tem a personagem lendária de desorientar os seus alvos, fazendo com que se percam. É dito que os caçadores e demais pessoas que destroem a floresta dão voltas e mais voltas, andando em círculos e indo parar sempre no mesmo lugar. E que a única maneira de quebrar “o encanto lá dele” é amarrar mato ou cipó, fazendo um novelo. Pois, curioso, o ente tentará desamarrar, se descuidando de seus alvos e permitindo que eles escapem. Sobre o poder de encanto do curupira, fala Alegria (2010):

a função do curupira é proteger as árvores, plantas e animais das florestas. Seus alvos principais são os caçadores, lenhadores e pessoas que destroem as matas de forma predatória. Para assustar os caçadores e lenhadores o curupira emite sons e assovios agudos. Outra tática usada é a criação de imagens ilusórias e assustadoras para espantar os inimigos das florestas.

Mesmo sobre o homem da Terceira Amazônia, tão dado a confiar em credices e que aceita “com facilidade a existência de seres sobrenaturais” (ARAÚJO, 2003, p. 194), exerce

---

<sup>2</sup> “Corrente filosófica para a qual a experiência é critério ou norma de verdade [...] Em geral, essa corrente caracteriza-se pelo seguinte: negação do caráter absoluto da verdade ou, ao menos, da verdade acessível ao homem; reconhecimento de que toda verdade pode e deve ser posta à prova, logo eventualmente modificada, corrigida ou abandonada” (ABBAGNANO, 2007, p. 326).

<sup>3</sup> O “sfumatto ou estopamento” é um conceito concebido por Leonardo da Vinci em sua teoria da pintura, significando “o sombreamento que contorna a figura humana quando relacionada em composição com a natureza” (LOUREIRO, 2014, p. 38). Loureiro aplica-o como sinônimo de imaginário.

<sup>4</sup> De acordo com Maffesoli, o conceito de imaginário segundo Durand e Bachelard estaria mais próximo da noção de simbólico em Lacan. Segundo ainda o mesmo autor, “Durand nunca apresentou conceitos precisos de imaginário e de simbólico, pois sempre viu os dois imbricados” (MAFFESOLI, 2001, p. 78). Em Durand, “todas as noções são flexíveis. Há um vaivém entre categorias” (*Op. cit.*, p. 79).

influência o conceito de *physis*<sup>5</sup>, ecoado há dezenas de séculos por filósofos pré-socráticos como Tales, Anaximandro e Anaxímenes (VERNANT, 2002, p. 109-10). Em Luis Chato jaz a mesma mentalidade dos físicos da Jônia, quando propuseram que “nada existe que não seja natureza, *physis*” (*Op. cit.*, p. 110). Fundamentado nesse novo modo de reflexão da natureza, livre das explicações imaginárias das teogonias e cosmogonias antigas, o homem amazônico de *Chuva branca* chega a declarar: “perdeu-se porque tinha de perder-se, errada no mato. Devia de mentir. Inventando do Curupira vão rir. Homem daqui se arear, uma vergonha” (JACOB, 1968, p. 67). Ele, ainda, desafia o curupira a aparecer, quando diz: “quero tirar conversa contigo, pretinho. Quebrar tua força. Tabaco não dou” (*Op. cit.*, p. 81). Posto em outras palavras, o ribeirinho procura uma explicação calcada na *physis*. Do contrário, se ele existe mesmo, que apareça para “tirar conversa” com sua macheza, comprovando, assim, a sua existência.

Nos excertos de *Chuva branca*, citados acima, não constituiria excesso apontar a existência, no homem amazônico, de uma mistura entre pensamento mítico e pensamento racional. Essa mentalidade nos remete à época situada antes da instauração da filosofia que deu origem à ciência ocidental, quando “era poderosa a mistura entre a via racional e o veio místico-religioso” (LIMA, 1980, p. 8). Na verdade, *logos* e *mythos* eram as duas metades de um todo, a linguagem, como assevera Brandão (1986, p. 13-14):

opondo-se ao *logos*, ‘como a fantasia à razão, como a palavra que narra à que demonstra’, *logos* e *mythos* são as duas metades da linguagem, duas funções igualmente fundamentais da vida e do espírito. O *logos*, sendo um raciocínio, procura convencer, acarretando no ouvinte a necessidade de julgar. O ‘*logos*’ é verdadeiro, se é correto e conforme à lógica; é falso, se dissimula alguma burla secreta [...] o mito, porém, não possui outro fim senão a si próprio. Acredita-se nele ou não, à vontade, por um ato de fé, se o mesmo parece ‘belo’ ou verossímil, ou simplesmente porque se deseja dar-lhe crédito.

O pensamento de Brandão toma, portanto, essas duas metades da linguagem, *logos* e *mythos*, não como necessariamente contraditórias, independentes e excludentes, mas como um princípio elementar único da vida humana, formada por duas metades “igualmente fundamentais da vida e do espírito”. Para Cassirer (1992, p. 19), o próprio “mundo mítico é essencialmente um mundo de ilusão”, mas “uma ilusão que só é explicável se se descobre o

---

<sup>5</sup> A *physis* é a “natureza” (VERNANT, 2002) ou o “mundo natural” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Tales, o fundador da escola jônica, ao lado de seu discípulo Anaximandro, buscava um princípio natural que explicasse a origem de todas as coisas. A partir desses filósofos jônicos tudo vai ser colocado no mesmo plano, no qual “os homens, a divindade, o mundo formam um universo unificado, homogêneo” (VERNANT, 2002, p. 109).

original”. E para Morin (1970, p. 251), é da natureza do imaginário confundir “numa mesma osmose o real e o irreal, o fato e a carência, não só para atribuir à realidade os encantos do imaginário, como para conferir ao imaginário as virtudes da realidade”. E para Carvalho (2010, p. 100), igualmente, “a imaginação integra a tal ponto a existência humana que não podemos separá-la do que chamamos de real”. Assim pensava o homem grego, mas algo acontece que quebra “os vínculos da Grécia com o Oriente” (VERNANT, 2002, p. 37), traz mudanças ao homem grego e efetua a cisão entre as duas partes: as invasões dóricas.

*Mythos* e *logos* se afastaram um do outro quanto mais o mundo grego procurou se afastar do antigo Oriente Próximo. Antes, na verdade, era quase nula a diferença entre as duas metades como era quase nula a diferença entre Oriente e Ocidente. Como diz Vernant (2002, p. 9), “o mais antigo mundo grego, tal como no-lo evocam as plaquetas micênicas, aparenta-se em muitos de seus traços aos reinos do Oriente Próximo que lhe são contemporâneos”. Com a invasão das tribos dóricas, no entanto, durante o século XII, profundas mudanças atingem o universo espiritual do homem grego: “a Grécia livrou-se da mentalidade religiosa e ultrapassou o mito” (*Op. cit.*, p. 11). A *alétheia* se tornou o “termo capital da investigação” (FAYE, 2009).

Segundo Eliade (1972, p. 6), Xenófanes “foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões ‘mitológicas’ da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo”. Um pouco mais tarde, um novo golpe é dado ao pensamento mítico, quando Evêmero (IV a. C.) escreveu um romance no qual apresentava a verdadeira natureza dos deuses e dos heróis que, segundo ele, não passavam de mortais divinizados que receberam tal honra. Havendo conhecido um grande sucesso, o evemerismo racionalizou os mitos: “assim, o universo da lenda era reduzido às proporções humanas e o maravilhoso era expulso do mundo” (GRIMAL, 1982, p. 111). Na busca pela historicidade de Jesus, teólogos cristãos também ajudaram a jogar para o campo da “ilusão tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos” (ELIADE, 1972, p. 115). A Europa, herdeira da doutrina racionalista, repassará essa cosmovisão para toda a cultura ocidental, opondo *mythos* e *logos*. E o cartesianismo de Descartes (1596-1650), caminho científico que nos permitirá “de facto, conquistar o mundo, modificar a natureza, outrora nosso árbitro, e intervir de forma operatória a todos os níveis” (LEÃO; FIALHO; SILVA, 2005, p. 34), catapultará essa oposição.

Perdido na imensa floresta, entretanto, e diante de fenômenos que não consegue controlar, Luis Chato se agarra ao *mythos* e se entrega ao imaginário, esse “espaço idealizado, o *locus* do sonho e da utopia” onde tudo pode acontecer (MARTINS, 2005, p. 50): “Curupira,

bicho maldito, desgraçado, atordoa a qualquer um. Que acontece, acontece. Nem o Juvenal, que é quem é, topa com ele em questão de rumo. Só sendo coisa feita, arrumação do encantado, variação de má sorte” (JACOB, 1968, p. 86). Ele se convence de que esse tipo de coisa “acontece” e “atordoa qualquer um”. É um caso clássico de organização da realidade efetuada quando o *cogito* cartesiano não consegue dar conta do “não compreendido”. Nas palavras de Brandão (1986, p. 14), “até filósofos, quando o raciocínio atingiu o seu limite, recorreram a ele [pensamento mítico] como a um modo de conhecimento capaz de comunicar o incognoscível”. O homem amazônico de *Chuva branca* faz uso do imaginário como um método válido para organizar o seu mundo, não sendo certamente excessivo afirmar que o mesmo ainda ocorre na Amazônia do século XXI.

## O MAPINGUARI

Outra personagem imaginária é o mapinguari, que aparece no “capital pensado” (DURAND, 1997) de Luis Chato, registrado em seu monólogo interior:

Parece que estou vendo as invencionices. Vem um, vem outro vizinho, começam as histórias. Botaram a contar de onça, Mapinguari, Curupira, que aconteceu o diabo, levei a desgraça. Como saí num domingo, foi o Mapinguari. Vem a conversa do homem que disse ao companheiro, domingo também se come. O tal bicho agarrou o pobre, arrancava os pedaços dizendo: “domingo também se come, domingo também se come”. Dizque castigo, pura mentira. Um homem do tamanho de um pau, como dizem que é. E eu aqui vivo, nem perdido nem nada. Caboclo da minha força quando se perde, ou é cego ou é caduco (JACOB, 1968, pp. 65, 66).

Para Luis Chato, o imaginário, materializado em palavra e ecoado na oralidade entre os vizinhos, são “histórias” e “invencionices”. A concepção mostrada a respeito desse tipo de pensamento remete a Sócrates (IV a. C.), que o considerava uma “ocupação bastante aborrecida e artificiosa”, “inadequada”, um “ócio” (CASSIRER, 1992). Nas comunidades ribeirinhas, essas “histórias” são mescladas ao real, conforme os vizinhos chegam e se põem a falar de seres e criaturas da floresta. Nelas, a onça aparece lado a lado com seres imaginários como o mapinguari e o curupira. Mas o que se sobressai realmente nesse trecho é o caráter tribal do imaginário. Ele irrompe no narrador Luis Chato, é claro, que o interpreta com certa autonomia, mas é partilhado por toda a sua comunidade, ganhando vida por meio das “histórias”. Maffesoli (2001, p. 80) destaca essa natureza individual e ao mesmo tempo coletiva do imaginário, ao comentar que

o imaginário coletivo repercute no indivíduo de maneira particular. Cada sujeito está apto a ler o imaginário com certa autonomia. Porém, quando se examina o problema com atenção, repito, vê-se que o imaginário de um indivíduo é muito pouco individual, mas, sobretudo, grupal, comunitário, tribal, partilhado.

Posto em outras palavras, se a imagem do mapinguari repercute no imaginário individual de Luis Chato é porque este personagem ajuda a integrar o imaginário coletivo do grupo do qual ele faz parte. E uma vez que o imaginário é a “instância” (FERREIRA, 1992) por onde circula tudo o que se relaciona ao modo de ser e viver de uma coletividade, é dessa forma, igualmente, que ele encontra a cultura e os integrantes de um grupo partilham “uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional” (MAFFESOLI, 2001, p. 80). É esse aspecto do imaginário que se aproxima do conceito de cultura, embora esta seja considerada bem mais ampla. O conceito de cultura, no entanto, é bem mais amplo.

Luis Chato descreve, também, as características da criatura lendária, as quais são concordantes com aquelas encontradas na maioria dos relatos e registros. O ribeirinho o distingue como “um homem do tamanho de um pau”. Luis Chato se julga um caboclo com “força”, conhecedor da floresta, capaz de se perder somente por cegueira ou por caduquice. Avançando na narrativa, entretanto, já há vários dias perdido na floresta, “a vista anuviando, a cabeça rodando”, ele garante ter fitado algo “do jeito de Mapinguari, aquele vulto disconforme, se botando alvoriçado [...] balançando os braços, peludo” (JACOB, 1968, pp. 112, 251). E, para a criatura, diz: “me acaba logo bicho nojento, nunca não tinha visto coisa tão feia”. É sob esses traços, como um monstro e como um ser assustador, que o mapinguari sempre aparece no imaginário.

Em *Chuva branca*, o embate entre o *logos* e o *mythos* é uma constante. O homem amazônico anseia por poder dizer que “isso só pode é ser visão, fraqueza da cabeça” (JACOB, 1968, p. 112). Mas a sua vida é uma vida de fronteira, eternamente se diluindo entre essas duas metades, uma práxis humana através dos séculos. Jung (1964) chega a falar em “imagens universais” que sempre fizeram parte do pensamento humano. Mesmo quando essa forma “mítico-religiosa” recebeu os mais duros golpes do *logos*, da *aletheia* e do *cogito* cartesiano, o homem parece nunca ter deixado de observar — e, geralmente, se entregar — que existe um “algo de imponderável” (MAFFESOLI, 2001), um “algo a mais” (DURAND, 1988) na existência humana, que ultrapassa e supera a cultura. É do homem, portanto, esse intercâmbio entre *mythos* e *logos*, a vida de fronteira entre essas duas partes.

Assentar a Razão em todos os domínios da vida do espírito foi o caminho científico que nos fez conquistar o mundo e subjugar a natureza. Todavia, “esta nova concepção de ciência, puramente representativa e dominadora, a racionalidade operatória, deixou de lado como não científica toda uma outra forma mais meditativa, simbólica e hermenêutica de pensar e habitar o mundo” (LEÃO; FIALHO; SILVA, 2005, p. 35). O primado absoluto do *logos* não deu conta da transcendentalidade do ser nem dos fenômenos humanos que não são possíveis de serem explicadas por uma forma de pensar racional-determinista. Conforme Ferreira (2013, p. 29), o ser humano é mais que um conjunto de competências e de automatismos: ele “vive entre a terra e o céu, entre o sensível e o inteligível”. Assim, “saturada” por enantiodromia<sup>6</sup>, a racionalidade parece sinalizar o retorno do imaginário e voltar ao seu antigo conceito, “um saber integrador, uma forma mais geral do conhecer que muitas vezes integrava o mito e que reflectia, antes de mais, o modo como o homem habita o mundo, isto é, como se eleva acima do seu aqui e agora” (GADAMER, 1993 *apud* LEÃO; FIALHO; SILVA, 2005, p. 35).

Durante os últimos séculos, portanto, fatos começaram a mudar. Pesquisadores deram ao pensamento mítico novas interpretações e avaliaram a sua “verdade” como um item separado da questão do papel que desempenha em uma cosmovisão (PALMER, 2001). Nesse sentido, Grimal (1982, p. 15) pontua que “os mitólogos modernos são mais sensíveis que seus predecessores antigos à variante rara e reveladora”. Cassirer (1992) chega a dizer que o mito deve ser reconhecido como “uma tendência original de expressão”, como um símbolo que “gera e parteja seu próprio mundo significativo”. Ou seja, o tipo de “ócio” para o qual Sócrates não tinha tempo para se dedicar passou a ser tratado tal como era compreendido dentro das sociedades arcaicas, onde designava uma história verdadeira (ELIADE, 1972). Segundo Brandão (1986, p. 15), dentre os “grandes pioneiros” que contribuirão para essa legitimidade do pensamento mítico estão “Freud, Jung, Neumann, Melanie Klein, Erich Fromm, Mircea Eliade”. Já em relação ao imaginário e ao simbólico, autores como Cassirer, Bachelard, Jung, Castoriadis, Durand e Maffesoli colocarão a imaginação no centro, como objeto científico, culminando naquilo que hoje é conhecida como a Teoria Geral do Imaginário (BELEBONI, 2000, p. 72).

---

<sup>6</sup> Termo de origem grega, criado por Heráclito (535 – 475 a. C.), e traduzido como “corrida dos opostos” ou “ir contra”. Posteriormente, foi empregado por Carl G. Jung, que o aplicou ao inconsciente quando em conflito com os desejos da mente consciente. Em termos gerais, significa que a superabundância de qualquer força inevitavelmente produz o oposto do que é expectativado.

## MÃE-DA-MATA

Troço vezeiro em centro de matas gerais, só que ninguém diz o que é. Maginando tudo num cabaço de fêmea, até de tremer aí encolhido, apertando os olhos na direção do acontecido, negócio de invisível, do que não se vê, só pode é botar qualquer um apertado de medo. Falam de Curupira, *marmota de Mãe-da-Mata* [grifos nossos], sei lá do que possa ser. Vai espiar pertinho, nada. Tem-se logo de maldar coisa do encantado [...] Está dito, caboclo daqui tem de crer na força do pretinho, *mãe-da-mata* (JACOB, 1968, pp. 181, 232).

No fragmento exposto acima, Luis Chato evoca mais uma personagem do imaginário ribeirinho, a “mãe-da-mata”, que irá se juntar ao primeiro filão dos seres míticos protetores da floresta. Confundida muitas vezes com o curupira, o caboclinho da mata ou o anhangá dos índios tupis-guaranis, ela é o “espírito da floresta responsável pelo equilíbrio existente nela” (PEREIRA, 2002). A entidade costuma receber outros nomes em algumas regiões do Brasil, incluindo o masculino pai-do-mato, mas é geralmente materializada sob a forma de uma mulher que sabe de tudo o que se passa na floresta. Segundo Veríssimo (1970, p. 63), é uma herança tupi-guarani a crença geral de que tudo tem uma mãe, e fazem isso “com a maior ingenuidade e fé profunda”. Já Chauí (2000) aponta que encontrar o pai ou a mãe das coisas é “um dos caminhos para a formação dos mitos”.

Para o ribeirinho, lugares como o “centro de matas gerais” dão vida à imaginação e estimulam a aparição de coisas do “encantado”. Ele diz que isso é “vezeiro” ocorrer, ou seja, comum, mas “ninguém diz o que é”, ninguém sabe explicar. A Amazônia é, segundo Loureiro (2014, p. 40), um lugar que ainda “retém a configuração de um ambiente sagrado, de atmosfera bíblica”. Euclides da Cunha (2000, p. 113) chega a falar de uma “página inédita e contemporânea do Gênese”. Lugares desertos, assim, como a Amazônia despertam a imaginação, a contemplação, “a imensidão que existe em cada ser humano” (FERREIRA, 2013, p. 50).

Ainda de acordo com Ferreira (2013, p. 47), na contemplação há uma espécie de “aprofundamento para o mundo e para nós mesmos”, que nos permite “ficar distantes do mundo”. Na solidão desses grandes devaneios, o ser humano tem “o direito ambíguo de ver e de não ver”. Segundo Loureiro (2014, p. 39), encantado com a natureza, o homem amazônico torna-a encantada. E é diante dessa projeção do interior do homem que Jung (2000, p. 17) afirma serem os mitos, antes de tudo, “manifestações da alma” ou “expressões simbólicas do

drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção, isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza”.

O apertar “os olhos na direção do acontecido, negócio de invisível, do que não se vê”, trazendo medo ao homem, lança luz sobre a “importância do imaginário na construção da realidade” (MAFFESOLI, 2001, p. 74). Ajuda a mostrar o quanto nessa construção há de onírico, de fantasia, de imaginativo e de não-racional. Bourdieu (1989, p. 8) ressalta que “a tradição neo-kantiana<sup>7</sup>” assim trata os “diferentes universos simbólicos”, ou seja, “como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objectos”. Ainda nas palavras do sociólogo, o simbólico possui poder estruturante porque é um instrumento de conhecimento estruturado, “que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica” (*Op. cit.*, p. 9).

Daí que, na “Amazônia profunda”, como diz Loureiro (2014, p. 36), o imaginário pode ser considerada um “fato social<sup>8</sup>, assim como a mitologia é também fato social, porque alteram e modificam o comportamento da sociedade”. Foi assim que em um estudo com um grupo de seringueiros acreanos, Macêdo; Macêdo (2007) ficaram impressionadas pelo fato de eles “acreditarem em seres imaginários”. Como afirma Luis Chato, no excerto acima, “caboclo daqui tem de crer na força do pretinho, mãe-da-mata”. O imaginário é, portanto, o “cimento social” que ajuda a sociedade a edificar a sua realidade (MAFFESOLI, 2001). Perdido na floresta, sujeito, portanto, ao momento do devaneio e da imaginação, Luis Chato busca fundamentar ou construir a sua realidade sob o pensamento de que esta — a realidade — é o tangível, aquilo que é dado de forma direta e inequívoca ou que é corpóreo. Tomar o real por meio desta concepção autorizava-o, portanto, a dissolver como mera ilusão e fraude “tudo aquilo que não possua tal espécie de realidade sólida” (CASSIRER, 1992, p. 20). Ou a dizer, como Platão (1997 [IV a.C.]) que são “fantasmas” tudo aquilo que não está “perto da

---

<sup>7</sup> O tradição neokantista ou neokantismo é o “movimento de retomada da filosofia kantiana no pensamento alemão do séc. XIX, iniciado por Otto Liebermann (1865), que propôs uma ‘volta a Kant’, opondo-se à filosofia romântica e aos grandes sistemas metafísicos então predominantes e interpretando a filosofia sobretudo como tarefa crítica” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 138). A tradição kantista, kantismo ou criticismo se estruturava essencialmente nos seguintes pontos básicos: “Formulação crítica (v.) do problema filosófico e, portanto, condenação da metafísica como esfera de problemas que estão além das possibilidades da razão humana. 2- Determinação da tarefa da filosofia como reflexão sobre a ciência e, em geral, sobre as atividades humanas, a fim de determinar as condições que garantem (e limitam) a validade da ciência e, em geral, das atividades humanas. 3e Distinção fundamental, no domínio do conhecimento, entre os problemas relativos à origem e ao desenvolvimento do conhecimento no homem e o problema da validade do próprio conhecimento” (ABBAGNANO, 2007, pp. 223-24).

<sup>8</sup> Para Durkheim (2007, p. XVII), fatos sociais “são coisas tanto quanto as coisas materiais, embora de outra maneira”. Ele chama de sociais os fatos que o indivíduo encontra “inteiramente prontos ao nascer” e que “existiam antes dele e existem fora dele [...] São maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele” (DURKHEIM, 2007, pp. 2, 3).

realidade”. Todavia, como decidir entre o que é real e o que são fantasmas? Sobre que base pode se firmar Luis Chato para definir se é ou não real o “acontecido” que é “invisível”? Sobre os seus sentidos “débeis e enganadores” (BACON, 2002)? Daí a tendência do homem situar na esfera do “encantado” — “marmota de Mãe-da-Mata” — tudo aquilo que para ele é misterioso e que ele não entende conscientemente.

Se todo conhecimento empírico, como diz Kant (1987), começa com a “experiência”, quando objetos excitam “os nossos sentidos” e produzem “representações”, se impõe como importante considerar aqui a acurácia e os limites desses “sentidos”. Bacon (2002, p. 42), conquanto recomende que os sentidos não devam “ser desmerecidos em sua autoridade”, chega a falar que “a verdadeira causa e raiz de todos os males que afetam as ciências é uma única” — exaltar “de modo falso os poderes da mente humana”, e termina propondo que se busque “auxílios adequados” para se penetrar “nos estratos mais profundos e distantes da natureza”. Aristóteles (2006 [IV a. C.], p. 75) já avaliava que “no ser humano o órgão dos sentidos mais apurado é o tacto, seguido do paladar. Quanto aos outros sentidos, *está em desvantagem em relação à maioria dos animais* [grifos nossos]”. David Hume (1711 - 1776) comenta que “os limites do entendimento humano são tão estreitos que pouca satisfação se pode esperar neste particular, tanto pela extensão como pela segurança de suas aquisições”.

Em relação à “marmota de mãe-de-mata”, são conhecidas as peripécias pregadas pela protetora da floresta nos caçadores que entram na mata com a intenção de prejudicar os animais. Reza a tradição oral que “caçador que entra na mata à procura do seu alimento, a mãe-da-mata não se incomoda” (MONTELES, 2011). Mas fica irritada quando entra gente “sem precisão”. Acontece, porém, que Luis Chato não era um homem “sem precisão”, tampouco sua família. A tônica social da Terceira Amazônia transmitida em *Chuva branca* é de miséria. Sua *humana conditio*, conforme revelada nas três primeiras páginas do romance, se traduz em “dias sem nada em casa, na farinha com água. A meninada pedindo comer, o pessoal na fraqueza” (JACOB, 1968, p. 9). É essa condição que o leva a afirmar “mulher, vou ao mato, quem sabe se dá na sorte de pegar a anta”. O infortúnio de Luis Chato, portanto, deve significar uma de duas coisas: ou a protetora da floresta não foi fiel ao seu modo de agir ou o mito moral do homem amazônico, em luta contra o clima inóspito e a natureza impenetrável, falou mais alto, fazendo com que até mesmo no momento em que a regra lhe era favorável, o mito lhe impusesse impedimentos.

Como se trata de uma personagem do imaginário, o que parece realmente sobressair aqui, portanto, são as duras condições de existências nas quais o homem da Terceira

Amazônia encontra-se inserido. Na selva, ele integra-se à ordem natural, não conseguindo tomar o lugar de protagonista de sua história. “Tudo parece desafiá-lo: o clima, a vida cercada pelas matas, as grandes águas, o chão pobre, as doenças endêmicas, as bestas-feras, a distância de tudo, a subnutrição [...], tudo se apresenta como antagonista” (SOUZA; LOURO, 2014, p. 141). Em outras palavras, o meio natural que o acolhe e do qual ele tira proveito é o mesmo que o faz vítima.

### VEADO AIANGA (ANHANGÁ)

Em *Chuva branca*, o veado aianga<sup>9</sup> encabeça a longa fila daquilo que o homem amazônico chama de “encantado”, “assombração”, “alma penada”, “visagem” e “negócio de invisível”. Num certo anoitecer, “começo de lua-nova”, Luis Chato se espanta com o vislumbre que ele acredita estar tendo em “terras gerais”:

Veados aianga vem vindo de caminho, num fio... ó... ó assombrado de arrepiar. Coisa esquisita de mata. Assobia perto, aí encostado, pode pregar olho que nada não vê. Dois, três companheiros, apita no meio, de assim tão junto de botar a mão em cima, ninguém não enxerga coisa nenhuma. Disto de mistério de centro, acredito. Já de muitas vezes tive de presenciar a marmota do bicho. Me benzo sempre, dá medo sim. Se calha de assobiar aqui de tocar, num instante assobia ali mais. De perto vai logo longe, distancia de quase perder de ouvir. Que é bicho de verdade, ninguém não sabe, ninguém nem viu ainda, nem conta como é. Só pode de ser coisa de encantado. Por que agora nome de veado aianga, quem sabe o que é? Mania do povo inventar nome disso e daquilo. Muito que capaz de ser veado, também pode nem ser. Só digo comigo que é coisa do outro mundo, negócio de invisível, assombração. Foi lá, veio cá, correu ali. A quase no mesmo do instante, três paragens diferentes. Na frente, atrás, agora à ilharga. Já teve melhor. Soprou rente ao pé do ouvido. Meu Deus! (JACOB, 1968, p. 149, 150)

---

<sup>9</sup> Esta é a grafia que Paulo Jacob utiliza em *Chuva branca*, pronunciada como paroxítona. O *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, entretanto, registre “anhangá”, embora faça uma observação ressaltando que “a pronúncia original parece ter sido a paroxítona, mas anhangá começa a ocorrer desde o s. XVII, sendo mais empregada na poesia”.

De acordo com a tradição, o veado aianga ou anhangá é um espírito que vive nas matas e “pode apresentar-se na forma de um pássaro, macaco, morcego, tatu”, mas “a forma mais comum é um poderoso veado branco, com chifres cobertos de pelos, olhos de fogo e com uma cruz na testa entre os olhos” (JAIME, 2009). Como já registrava Araújo (2003, p. 194), “na Amazônia, de modo geral, aceita-se com facilidade a existência de seres sobrenaturais”.

Em relação ao “fio... ó... ó assombrado de arrepiar”, é a forma, reza a lenda, de o veado aianga assinalar a sua presença. Segundo Pereira (1994, p. 49), ele aparece “com um assobio e a caça desaparece, o que nos remete à imagem e função de protetor, representado pelo Curupira e outros”. Ao lado desse apito misterioso, que “dá medo sim”, o monólogo de Luis Chato registra as “reinações” e as “paragens” do bicho, que são corroborados pelos relatos orais. Assim como, em *Chuva branca*, o veado “assobia perto, aí encostado” e “ninguém não enxerga coisa nenhuma”, da mesma forma circula na oralidade o seu poder de aparecer e desaparecer. O caçador que “fizer pouco caso” dele “apanha na hora sem saber de quem” (JAIME, 2009). O homem amazônico mostra dúvidas sobre ele ser “bicho de verdade” ou “coisa de encantado”. Mas, no final, afirma: “só digo comigo que é coisa do outro mundo”.

Com esta afirmação, ele não nega o mundo intangível, tal como fizeram os filósofos jônicos com a máxima “nada existe que não seja natureza, *physis*”. Tampouco faz coro com Demócrito (460 – 370 a. C.), que reduziu tudo ao átomo e asseverou: “Deus verdadeiro e natureza imortal não existem” (BRANDÃO, 1986, p. 28). Mas mostra uma visão de mundo integrada, onde é possível coexistirem a *physis* e o “mundo dos mortos” (VERNANT, 2002). Esse modo de enxergar o mundo se aproxima da filosofia platônica, que concebia as “duas espécies de seres: uma visível, outra invisível” (PLATÃO, 1991), e ainda com a Patrística<sup>10</sup> e com a Escolástica<sup>11</sup>, filosofias que procuraram integrar e relacionar fé e razão. Hoje, o pensamento contemporâneo busca “encontrar um método capaz de detectar, e não de ocultar, as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as interdependências e as complexidades” (MORIN, 1977, p. 19).

---

<sup>10</sup> “Indica-se com este nome a filosofia cristã dos primeiros séculos. Consiste na elaboração doutrinal das crenças religiosas do cristianismo e na sua defesa contra os ataques dos pagãos e contra as heresias. A P. caracteriza-se pela indistinção entre religião e filosofia. Para os padres da Igreja, a religião cristã é a expressão íntegra e definitiva da verdade que a filosofia grega atingira imperfeita e parcialmente” (ABBAGNANO, 2007, p. 746). Um de seus maiores representantes foi Santo Agostinho.

<sup>11</sup> “Termo que significa originariamente ‘doutrina da escola’ e que designa os ensinamentos de filosofia e teologia ministrados nas escolas eclesiásticas e universidades na Europa durante o período medieval, sobretudo entre os séculos IX e XVII” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Seu maior representante foi Tomás de Aquino.

Apesar do caminho do fisicismo e do atomismo aberto pelos gregos, ainda era comum, na Europa, conceber o mundo por meio da visão integrada que se evidencia em Luis Chato. Tanto o conceito de homem como o de mundo era estruturado em níveis, nos quais se mesclava o mundo físico ao metafísico. Contudo, com o racionalismo do século XVII ocorrerá a ruptura epistemológica que instaurará os fundamentos da ciência moderna — “quantitativa” e “experimental” (GALIANO, 1979, p. 10). Com Descartes, em *Discurso do método*, surge um caminho que fornece “um meio de aumentar gradualmente” o “conhecimento e de elevá-lo pouco a pouco ao ponto mais alto” (DESCARTES, 2001, p. 6). Em *Novum organum* (1620), Bacon (2002, p. 6) aprimorará o método científico moderno, já semeado pelos gregos, ao estabelecer “os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente”. Retomando-se o fisicismo e o atomismo gregos, acreditar-se-á que “a origem e a ordem do mundo tomam a forma de um problema explicitamente colocado a que se deve dar uma resposta sem mistérios, ao nível da inteligência humana, suscetível de ser exposta e debatida publicamente” (VERNANT, 2002, p. 114). Em outras palavras, o espírito será descartado do corpo e o ser humano passará a ser visto como uma máquina, um fruto do mero acaso e da evolução.

Todavia, a imaginação humana nunca esteve morta, em especial, na Amazônia. O veado aianga, diz Luis Chato, sopra “rente ao pé do ouvido” dele. No homem amazônico, essa faculdade para a formação de imagens sempre esteve viva. Além do “universo meramente físico de fatos concretos”, ele “se percebe no meio de suas emoções imaginárias, suas ilusões, fantasias e sonhos” (MOURA, 2000, p. 81). A imaginação parece estar impressa na psique humana, como uma “essência da alma”, uma “forma primordial” (JUNG, 2000, p. 17). O imaginário é a “prática espontânea”, como diz Morin (1970, p. 96), “do espírito que sonha”. Essa faculdade de simbolização e “seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da terra” (DURAND, 1999, p. 117). Patai (1974, p. 16), falando das forças mitopoéticas, pontua que elas “não constituem mera herança nem sobrevivência do passado, mas resultam de um vivo e real dinamismo psicossocial, que opera na psique do homem moderno em grau tão intenso quanto aquele em que operou em gerações do passado remoto”.

Posto de outra maneira, apreender a realidade de forma indireta, construindo-a por meio da imaginação, sempre foi uma práxis do *homo symbolicum*, em especial, do homem da Terceira Amazônia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a analisar as quatro personagens do imaginário ribeirinho que são apresentadas no romance *Chuva branca*: o curupira, o mapinguari, a mãe-da-mata e o veado aianga. Essas quatro imagens aparecem no “capital pensado” do homem amazônico Luis Chato, dado a conhecer por meio de seu monólogo interior registrado nos dias em que passou perdido na floresta.

Por meio dessas quatro imagens, *Chuva branca* mostra que na chamada Terceira Amazônia, ainda é forte a mistura entre pensamento mítico e pensamento racional. Conquanto se “aceite” o tipo de reflexão instaurada pelos físicos gregos, narrativas sobre personagens imaginárias fazem parte da aura do homem desses rincões. Para o homem amazônico, mito e realidade são praticamente a mesma coisa. No homem amazônico, o *logos* e o *mythos* ainda são as duas metades inseparáveis da linguagem. Uma não substitui a outra. É assim que ele se situa no mundo, organiza o que para ele significa o “não compreendido” e constrói a sua realidade.

O imaginário é, ainda, uma instância de caráter tribal. Logo, não obstante as quatro personagens fazerem parte do imaginário individual do ribeirinho Luis Chato, elas são compartilhadas por toda a Terceira Amazônia, a comunidade da qual ele faz parte. É nesse ponto que o imaginário encontra a cultura, onde uma coletividade partilha da mesma linguagem e da mesma visão de mundo.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALEGRIA, Catia Marilza Dias. **Lenda do curupira** (2010). Disponível em: <http://lendasdobrasil.blogspot.com.br/2010/10/lenda-do-curupira.html>. Acesso em: 25 jul. 2015.

ARAÚJO, André Vidal de. **Introdução à sociologia da Amazônia**. 2 ed. revista. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

ARISTÓTELES. **História dos animais** – Livros I-V. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2006.

- BACON, Francis. **Novum organum**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. [S.l.]: Acrópolis, 2002.
- BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2 ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa Difel, 1989.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- CARVALHO, Isaar Soares de. **O imaginário, o mito e a coesão social**. Revista Caminhando, v. 6, n. 1, p. 98-114, 2010.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 3 ed. Trad. J. Guinsburg e Míriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CHAUI, Marilena. **Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- CUNHA, Euclides. **Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos**. Brasília: Senado Federal, 2000.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. v.3.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- DURAND, Gilbert. **Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica**. R. Fac. Educ., 11 (1/2): 243-273, 1985.
- \_\_\_\_\_. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- \_\_\_\_\_. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O Imaginário: Ensaio acerca das Ciências e Filosofia da Imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3 ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FAYE, Jean-Pierre. **Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FERREIRA, Agripina Encarnacion Alvarez. **Dicionário de imagens, símbolos, mitos, termos e conceitos bachelardianos**. Londrina: Eduel, 2013.
- GALIANO, A. Guilherme. **O método científico: teoria e prática**. São Paulo: Mosaico, 1979.
- GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- JAIME, Nelson (2009). **Vale do Anhangabaú, o vale do mau espírito**. Disponível em: [http://www.sobrenatural.org/matéria/detalhar/8926/vale\\_do\\_anhangabau\\_o\\_vale\\_do\\_mau\\_espirito](http://www.sobrenatural.org/matéria/detalhar/8926/vale_do_anhangabau_o_vale_do_mau_espirito). Acesso em: 01 ago. 2015.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 6 ed. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura: outros textos filosóficos**. Trad. Valéria Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987 – V. II (In: Coleção – Os Pensadores n. 25).

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LEÃO, D. F.; FIALHO, M. C.; SILVA, M. F. **Mito clássico no imaginário ocidental**. Coimbra: Ariadne editora, 2005.

LIMA, Luis Costa. **Mímesis e modernidade: forma das sombras**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Mundo amazônico: do local ao global**. *Revista Sentidos da Cultura* - Belém/Pará. v.1. n. 1. jul-dez/2014.

MACÊDO, Meyrele Ramos de MACÊDO, Márcia Verônica Ramos de. **As lendas da floresta contadas por seringueiros acreanos**. Rio Branco: Printac, 2007.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade**. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia* (Porto Alegre), v. 1, n. 15, 2001.

MARTINS, Benedita Afonso. **Imagens da Amazônia: olhares interculturais**. *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 9, p. 41-50, 2005.

MONTELES, Flávio Henrique (2011). **Lenda ximanga: a mãe da mata do capim tuba**. Disponível em: <http://fhmonteles.blogspot.com.br/2011/02/lenda-ximanga-mae-da-mata-do-capimtuba.html>. Acesso em: 01 ago. 2015.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**. Ensaio de antropologia. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

\_\_\_\_\_. **O método I: a natureza da natureza**. Trad. Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. 5 ed. Trad. Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

MOURA, Marinaide Ramos. **O simbólico em Cassirer**. *Ideação* (Feira de Santana), n. 5, p. 75-85, 2000.

PALMER, Michael D. **Panorama do Pensamento Cristão**. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

PEREIRA, Erica da Silva *et al* (2002). **Vivências lúdicas a partir de lendas amazônicas**. Disponível em: [http://www.redcreation.org/documento/enarel14/mt\\_el11.html](http://www.redcreation.org/documento/enarel14/mt_el11.html). Acesso em: 29 jul. 2015.

PEREIRA, Franz Kreüther. **Painel de lendas e mitos da Amazônia**. Belém: [s.n.], 1994.

PLATÃO. **Diálogos**: seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. **A república**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

SOUZA, Jamescley Almeida; LOURO, Francisca de Lourdes Souza. **Chuva Branca**: o retrato cultural da sociedade amazônica brasileira na obra de Paulo Jacob. *Revista Decifrar*, v. 02, p. 135-151, 2014.

VERÍSSIMO, José. **Estudos amazônicos**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2002.