

GEOGRAFIA E NARRATIVAS MÍTICAS: POSSIBILIDADES DIALÓGICAS

Geography and mythical narratives: dialogical possibilities

Janio Roque Barros de Castro¹

RESUMO

Mitos despertam fascínio, curiosidade e medos em diversos lugares do mundo. As narrativas míticas são reinventadas de acordo com as peculiaridades socioculturais locais/regionais. No presente artigo, objetiva-se analisar de forma contextualizada algumas perspectivas dialógicas entre Geografia e narrativas míticas, ancorando-se a abordagem textual em conceitos e temas relacionados à dimensão espacial real e imaginária. Dialoga-se com pensadores da Geografia humanista e cultural e com algumas lendas que constam do livro de Theobaldo Miranda Santos, que publicou uma coletânea contendo sínteses de mitos brasileiros, envoltos por variadas influências socioculturais, manifestando-se de diferentes formas em grandes regiões brasileiras. Inicialmente, discute-se a sacralização mítica de elementos da natureza, para depois destacar algumas das diversas questões míticas e simbólicas que envolvem a água. Abordam-se, posteriormente, lendas e mitos envolvendo as serpentes, fazendo-se menções a trechos bíblicos e breves incursões em relatos indígenas, para, por fim, enfatizar algumas dimensões míticas do espaço urbano.

Palavras-chave: Mitos. Contextos geográficos. Elementos naturais. Água.

ABSTRACT

Myths arouse fascination, curiosity and fears worldwide. Mythical narratives are reinvented according to local/regional sociocultural peculiarities. In this article, we aim to analyze some dialogical perspectives between Geography and mythical narratives in a contextualized way, anchoring the textual approach in concepts and themes related to real and imaginary spatial dimension. We dialogue with theorists of humanistic and cultural Geography and with some legends that appear in Theobaldo Miranda Santos's book, which comprises a collection containing syntheses of Brazilian myths, surrounded by varied socio-cultural influences, manifesting in different forms in large Brazilian regions. Firstly, we discuss the mythical sacralization of natural elements to highlight some of the various mythical and symbolic matters regarding water. Then, legends and myths involving serpents are discussed, with references to biblical passages and brief incursions into indigenous narratives, and finally we emphasize some mythical dimensions of urban space.

Keywords: Myths. Geographical contexts. Natural elements. Water.

¹ Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus V - Santo Antônio de Jesus. janioroquec@yahoo.com.br.

✉ Rua Izidio Florentino dos Santos, n. 840, Bairro Portão, Governador Mangabeira, BA. 44.350.000.

INTRODUÇÃO

Mitos e lendas sempre despertaram fascínio, curiosidade e medo nos seres humanos em diferentes contextos históricos e geográficos. Segundo Yi-Fu Tuan (2013), o primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dado pela experiência direta. Este autor ressalta que, quando imaginamos o que fica do outro lado da montanha ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas. Dessa forma, pode-se afirmar que os mitos podem ser criados a partir de elementos naturais que destoam no horizonte paisagístico das pessoas ou de áreas edificadas pela ação humana, ou mesmo são capazes de prescindirem de ambos e se manifestarem em um espaço imaginário dos sonhos, por exemplo.

A questão mítica pode apresentar tanto uma gradação escalar, como também adéqua-se as especificidades locais/regionais de diferentes lugares. Consta de trechos bíblicos que os primeiros habitantes do planeta foram Adão e Eva. Essa narrativa mítica, assim como outras, como a da “Arca de Noé”, é veiculada em eventos religiosos de diferentes países cristãos que consideram a Bíblia como livro sagrado; tratam-se, portanto, de narrativas que são apreciadas e respeitadas por milhões de pessoas. Por outro lado, há os mitos de determinados locais e/ou regiões, que são desconhecidos em outras partes do mundo, ou então, são reinventados, recriados em diferentes contextos socioculturais.

No presente artigo, objetiva-se analisar de forma contextualizada e a luz de pensadores da Geografia humanista e cultural, várias dimensões dialógicas entre Geografia e narrativas míticas, ancorando-se a abordagem textual em conceitos e temas relacionados à dimensão espacial real e imaginária; objetiva e subjetiva. Sob a ótica geográfica, a abordagem dessas tramas míticas abarca diferentes sujeitos e suas

experienciações. O escritor de uma obra literária projeta textualmente sua leitura de mundo, descrevendo mitos que se expressam de acordo as peculiaridades locais/regionais. Por isso, para se entender o dinamismo das especificidades dessas tramas e reinvenções, é necessário valorizar lugares, sujeitos e contextos socioculturais de forma integrada. O aporte metodológico da Geografia Humanista é, portanto, de fundamental importância para a compreensão e leitura analítica da interface lítero-geográfica, a partir das questões míticas. No entanto, Marc Brosseau (2007b), enfatiza que como Geografia e Literatura são duas esferas autônomas, duas totalidades, somente o método dialógico pode fazer com que estas se comuniquem. Segundo o citado autor, o diálogo se constitui em uma estratégia que permite que o geógrafo entre em contato com o romance, interrogando sua própria relação com a linguagem e a escritura. Para Brosseau, o dialogismo constitui o procedimento geral, e os métodos, os conceitos, os temas, ou as chaves servem para orientá-lo. A apreciação analítica das interfaces dialógicas entre Geografia e Literaturas míticas no presente texto, foi norteada a partir da proposição metodológica desse referido autor.

Este artigo foi produzido a partir dos estudos no âmbito do grupo de pesquisa “Recôncavo: território, cultura, memória e ambiente”, do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia, campus V – Santo Antônio de Jesus, e integra um quadro temático de práticas investigativas e analíticas da atividade de pesquisa e extensão intitulada “Geografia Cultural nos espaços educacionais do Território de Identidade do Recôncavo baiano”. Uma das temáticas abordadas ao longo dos anos de 2017 e 2018 foram os possíveis diálogos entre Geografia e Literatura, com especial ênfase nas narrativas míticas. Para atender aos propósitos da atividade em curso, selecionou-se algumas obras e temáticas a serem trabalhadas,

para posteriormente se elaborar esse texto. Nessas obras, faz-se uma breve abordagem geográfica de mitos dimensionados em diferentes contextos, envolvendo lugares, sujeitos e elementos naturais.

Segundo Brosseau (2007a), a Literatura, em seus textos, torna-se o lugar um pouco mágico ou mítico, congregando-se uma situação perfeita que envolve o mundo exterior concreto e o mundo imaginário ou subjetivo do homem. O presente texto procura caminhar pela abordagem dessas duas dimensões de forma articulada, por isso, para atender os objetivos propostos, procurou-se selecionar obras e tramas que enfatizem as questões míticas, contemplando-se as três principais matrizes étnicas do Brasil: indígena, negra e européia e as dimensões materiais e imaginárias de diferentes lugares e contextos paisagísticos. Algumas dessas narrativas constam do livro de Theobaldo Miranda Santos (1992), que publicou uma coletânea contendo sínteses de contos e mitos brasileiros, envoltos por variadas influências socioculturais, manifestando-se de diferentes formas em grandes regiões brasileiras. Inicialmente, discute-se a sacralização e as dimensões míticas de elementos da natureza, e, em seguida, destaca-se algumas das diversas questões míticas e simbólicas que envolvem a água. Abordam-se, posteriormente lendas e mitos envolvendo as serpentes, fazendo-se menções a trechos bíblicos e breves incursões em relatos indígenas, para, por fim, enfatizar as dimensões míticas do espaço urbano.

A SACRALIZAÇÃO E A MITIFICAÇÃO DE ELEMENTOS DA NATUREZA

Na perspectiva fenomenológica de Eric Dardel (2011), a terra é considerada como fonte da vida. Para esse autor, há um laço de parentesco que une o homem a tudo que o cerca. Dessa forma, não há separação entre o homem, a terra e os elementos naturais.

Depreende-se, sob essa ótica, que a montanha, o vale, as florestas não são simplesmente um quadro “exterior”. Dardel (2011) cita indígenas peruanos que creem ser descendentes das montanhas e das pedras. A relação indissociável entre o homem e os elementos da natureza é muito importante para o surgimento, o fortalecimento e a divulgação dos discursos míticos.

Segundo Tuan (2013, p. 116-117):

O espaço mítico orientado tem outras características gerais. Organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades e lugares significantes dentro de um sistema espacial. Tenta tornar compreensível o universo por meio da classificação dos seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente transformando-o em lugar.

Na cidade de Bom Jesus da Lapa, no interior da Bahia, tem um santuário peculiar, dentro de uma gruta calcária, situada em um imponente morro, que destoa no horizonte visual do observador, mesmo distante. Trata-se de um importante espaço devocional brasileiro, para onde se deslocam milhares de crentes católicos durante todo ano, notadamente nos meses de julho, agosto e setembro, no ápice festivo. Um dos conhecidos mitos do Santuário de Bom Jesus da Lapa é que há uma serpente alada aprisionada no morro, que, caso se liberte, devoraria os habitantes da cidade-santuário. Essa crença é originada e alimentada pela concepção maniqueísta da religiosidade popular, que, por influências de diferentes interpretações de trechos bíblicos, reinventa as práticas religiosas e as mescla com elementos míticos. Nesse caso do mito da serpente aprisionada no morro, nota-se uma relação com a narrativa de Adão e Eva, tentados pela serpente. O jardim do Éden era um grande espaço sagrado no início dos tempos, destituído de pecados e sem se conflitar territorialmente com um

espaço profano, uma vez que não havia a diferença entre sagrado e profano, e sim a distinção entre o bem (Deus e sua obra) e o mal (a serpente). Inexistia um lugar do mal, mas um agente do mal que teria induzido Adão e Eva ao pecado, dessacralizando e “despurificando” o Jardim do Éden. O mito do pecado original é lembrado em missas e celebrações católicas e evangélicas reiteradas vezes, daí o imaginário dos crentes antepassados terem produzido a serpente, símbolo do mal, paradoxalmente aprisionada no lugar sagrado, que é o morro.

Na concepção de Paul Claval (2002), a oposição entre sagrado e profano fundamenta-se na ideia de que existem dois níveis de realidades: o mundo positivo, apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos e frequentamos; e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou divindades responsáveis pelo que acontece no mundo positivo. Para Claval, esse outro mundo se estabelece em um espaço inacessível ao homem, no entanto, esses dois mundos não são totalmente separados uma vez que os aléns afloram em lugares especiais, como os santuários, que se constituem em espaços devocionais para milhares de católicos. Segundo Claval (2014), a paisagem carrega-se de poder sobrenatural quando a divindade se manifesta. Essa concepção de sagrado, que se configura como irrupção transmundana, diferenciando-se do entorno, coaduna com a leitura de Mircea Eliade (1992). Sob essa ótica, o sagrado apresenta uma dimensão topológica, ou seja, é algo localizável. Essa vertente de abordagem do sagrado é um dos pontos fortes do catolicismo oficial e popular do Brasil. No entorno e no cotidiano de vários santuários no extenso território brasileiro, existem diferentes formas de se relacionar com o sagrado, especificidades na dinâmica dos espaços profanos e alguns mitos que foram recriados ao longo do tempo.

Para a dimensão mítica, elementos naturais, como matas, cavernas, rios, rochas, morros são importantes ou até mesmo estruturantes.

Eliade (1992) destaca que, para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente natural: está sempre carregada de um valor religioso. Os cultos de matriz afro-brasileira, como os candomblecistas, consideram sagrados não só alguns lugares específicos como também árvores e matas, assemelhando-se, nesse aspecto, a algumas religiões asiáticas, que sacralizam alguns rios. O catolicismo popular tanto considera lugares sagrados, como respeita e absorve os cultos a Deus a partir da sacralização de elementos da natureza, como as grutas. Nessa perspectiva, a primeira prática religiosa do romeiro de Bom Jesus da Lapa é considerar o morro e a gruta lugares especiais onde o sobrenatural aflora, em uma atmosfera fortemente mítica. Nesse contexto, as águas que brotam desses espaços devocionais são revestidas de sacralidade.

AS QUESTÕES MÍTICAS NAS ÁGUAS

Considerada como elemento fundamental para a vida, a água está presente não só nas práticas banais, cotidianas, como também em diferentes manifestações religiosas. Eric Dardel (2011) destaca que, em todas as religiões, a água intervém como fator de regeneração, de aumento da potência da vida. Para esse autor, o simbolismo aquático é de grande importância para a geografia mítica. Dardel faz menção a alguns rios considerados sagrados, como o Nilo, na África, e o Ganges e o Jordão, na Ásia, que são envoltos de várias questões religiosas e míticas.

Mircea Eliade (1992) salienta que, em qualquer conjunto religioso, as águas conservam invariavelmente sua função de desintegrar, abolir os pecados, regenerar, purificar o homem religioso. Para Angela Ales Bello (1998), a água é um elemento que apresenta um duplo aspecto para os crentes: um cosmológico e outro antropológico. Além

disso, constitui-se em um símbolo tanto da libertação e purificação mencionado por Jesus Cristo, como também da morte, como no caso do dilúvio bíblico. É o mesmo símbolo com significados diferentes. A água está presente em diversas práticas culturais/devocionais. Nesse contexto, destacam-se as questões de natureza mítica nas suas várias formas de expressividade.

No livro “Lendas e Mitos do Brasil”, de autoria do professor Theobaldo Miranda Santos (1992), constam algumas importantes manifestações míticas do território brasileiro, em diferentes contextos territoriais. Segue um trecho do livro citado, no qual o autor faz menção a um mito indígena da região amazônica:

Uma noite, Naiá chegou à beira de um lago. Viu nele, refletida, a imagem da lua. Ficou radiante! Pensou que era o guerreiro branco que a amava. E, para não perdê-lo, lançou-se nas águas profundas do lago. Coitada! Morreu afogada. Então a lua, quisera fazer de Naiá uma estrela do céu, resolveu torná-la uma estrela das águas. Transformou o corpo da índia numa flor imensa e bela. Todas as noites, essa flor abre suas pétalas enormes, para que a lua ilumine sua corola rosada. Sabem qual é essa flor? É a vitória-régia! (SANTOS, 1992, p. 12).

No trecho em destaque, devem-se destacar alguns elementos presentes em muitas narrativas míticas brasileiras e de outros países: a questão trágica, muitas vezes, relacionada à morte e à mescla de influências de diferentes matrizes etnográficas. A morte sempre foi um mistério ao longo da história da humanidade, e, apesar de ser um evento triste e doloroso, faz parte do cotidiano dos vivos; daí sua presença marcante, em diferentes intensidades para distintos grupos societários.

O limite/fim biológico pode ser a mudança de estágio ou início de um novo ciclo espiritual para milhões de pessoas, a depender da vertente

religiosa. Nesse caso, numa dimensão mítica, a índia virou estrela da natureza: a vitória-régia. A morte trágica na água, que tanto fascina, transformara-se em um prêmio: traslado espiritual. Todavia, o que motivara a morte, o fato de a índia ter-se jogado nas águas, faz-nos refletir sobre uma outra dimensão das narrativas míticas brasileiras: a intersecção de elementos indígenas com aspectos não indígenas; a índia se jogara na água porque pensou ter visto o reflexo do seu grande amor, que era um branco!

Em uma outra versão, consta que a índia teria se jogado na água ao ver a bela e fascinante imagem da lua, que se compadecera da morte trágica da moça e a transformou na vitória-régia, que é uma flor símbolo de uma importante macrorregião brasileira. Como proceder diante de diferentes versões? Deve-se destacar que os mitos são produzidos pelo imaginário e são recriados ao longo do tempo, a depender das influências, dos contatos. Na verdade, muitas lendas, consideradas regionais, têm origem em regiões bem distantes de onde são difundidas, conhecidas. A forma como ela chega a cada local ou região e seu redesenho a partir dos novos elementos de **lugaridade** é de grande importância para a abordagem cultural da Geografia.

Nessa lenda da vitória-régia, além dos elementos destacados, dois outros apresentam um papel relevante no surgimento, expansão e consolidação de narrativas míticas: as matas e as águas. Para muitos povos indígenas, as florestas são um misto de extensão das suas casas e, ao mesmo tempo, elementos sagrados, de transcendência; morada dos deuses, daí todo seu simbolismo e mistério. O mesmo se aplicaria às águas, notadamente, na Região Amazônica, onde há imensos rios, fluindo em meio a florestas gigantescas. A lenda do Irapuru, também relatada no livro de Theobaldo Santos (1992, p. 13-14), congrega sentimentos humanos, as matas, a dimensão transmundana e a água:

Dizem que, no Sul do Brasil, havia uma tribo de índios, cujo cacique era amado por duas moças, muito bonitas. Não sabendo qual escolher o jovem cacique prometeu casar-se com aquela que tivesse melhor pontaria. Aceita a prova, as duas índias atiraram as flechas, mas só uma acertou o alvo. Essa casou-se com o chefe da tribo

A outra, chamada Oribici, chorou tanto que as lágrimas formaram uma fonte e um córrego. Pediu ela a Tupã que a transformasse em um passarinho para poder visitar o cacique sem ser reconhecida. Tupã fez-lhe a vontade. Mas verificando que o cacique amava a sua esposa, Oribici resolveu abandonar aqueles lugares. E voou para o norte do Brasil, indo parar nas matas da Amazônia.

Para consolá-la, Tupã deu-lhe um canto melodioso. Por isso, ela vive a cantar para esquecer suas mágoas. E os outros pássaros, quando encontram o Irapuru, ficam calados, para ouvir suas notas maviosas.

Um dos pontos importantes para reflexão nesse fragmento textual é a menção a aspectos da questão indígena no Sul do Brasil. De forma geral, consta dos livros didáticos uma abordagem discursiva e imagética que relaciona o centro-sul a correntes migratórias europeias (alemãs, italianas, entre outras). Aliás, os estereótipos expressados nas chamadas “imagens sínteses”, foram, e em parte ainda são, uma das fortes marcas de alguns livros didáticos brasileiros. Quando se fala na Região Amazônica, do ponto de vista etnográfico, a questão indígena aparece como temática destoante. Ao se falar de Nordeste, as imagens das paisagens ressequidas do semiárido se destacam; árvores secas, carcaças de animais. Esse tipo de abordagem não contempla a leitura da diversidade territorial e sociocultural das grandes regiões.

Nessa lenda do Irapuru, descortinam-se os sentimentos humanos, associados a dimensão transmundana, com a especificidade de abarcar a dimensão transregional no sentido macroterritorial. A transformação do ser humano em um animal sempre foi algo que fascinou e encantou; ou mesmo assustou, como no caso das clássicas

lendas dos lobisomens, que antes eram típicas de áreas rurais e, com o tempo, foram se tornando cada vez mais tramas de espaços urbanos metropolitanos de grande importância no contexto global, como Londres e Paris, cenarizadas em alguns filmes. No entanto, a possibilidade de um ser humano se transformar em um lobisomem era (e ainda é) considerada uma maldição, mesmo com a inserção de tramas românticas que, teoricamente suavizariam o lado pavoroso das mutações malditas que assustam desde filmes clássicos de meados do século XX até tramas fílmicas recentes. Esse caso da Índia que fora transformada em pássaro antagoniza a maldição dos lobisomens, pois essa mutação é considerada na trama mítica em destaque como um prêmio, notadamente, pelo fato de não se tratar de uma ave comum, e sim de um pássaro que encanta pela qualidade e sonoridade do seu canto. Além disso, deve-se destacar que, para alguns indígenas, os pássaros são considerados mensageiros entre as divindades e os humanos.

Geralmente, as lágrimas expressam o ápice dos prantos de uma pessoa. Todavia, a grande tristeza de Oribici produziu lágrimas que, segundo o texto, transformaram-se em fontes e córregos, e, sob outra ótica, são consideradas fontes da vida. Da tristeza subjetiva a contos do imaginário coletivo, as águas sempre alimentam mitos diversos. Para alguns índios da região amazônica, o Uauyara, que se apresenta em forma de boto, é o deus dos rios e protetor dos peixes. É muito comum os indígenas relacionarem as divindades a elementos da natureza, principalmente quando esses elementos estão relacionados às matas, que destoam no conjunto paisagístico da Amazônia. O que chama atenção no conto do boto é que essa divindade, em forma de mamífero aquático, apaixonou-se por uma mulher indígena e transformou-se em homem para dela se aproximar. A divindade boto, personifica-se em um rapaz e entoava canções sedutoras para atrair as mulheres ao rio. Esse

conto se aproxima, por um lado, das lendas das sereias, que também entoam cânticos para atrair os homens e, por outro, “humanaliza” divindades, ao trazê-las para os espaços cotidianos (nesse caso, as margens dos rios) e também ao fazê-las expressarem sentimentos humanos, como o envolvimento afetivo; carnal.

Em algumas obras de Jorge Amado, nota-se a menção a divindades dos cultos de matriz afro-brasileira que se deslocavam pelos espaços baianos, especificamente as ruas da cidade de Salvador. Tanto no caso do conto dos botos que se transformam em homens e circulam pela beira dos rios cantando e seduzindo as mulheres, como no caso dos Orixás subindo e descendo as ladeiras do Pelourinho (centro histórico da capital baiana), nota-se que o além, o mítico transmundano, não se situa em uma outra dimensão, como aborda Paul Claval em algumas de suas obras. Nesse caso, não há uma separação abrupta mas sim vários pontos e situações de interfaces entre o mundo das divindades míticas e o mundo material. Para existência dos canais que permitam tal circularidade, essa porosidade entre esses mundos, os elementos da natureza são fundamentais.

Segundo o escritor Theobaldo Santos (1992), os índios e os sertanejos acreditam na existência de uma linda mulher mítica, de pele clara, olhos verdes e cabelos da cor de ouro, chamada lara ou “mãe-d’água”, que viveria nos lagos, rios e igarapés. Essa mulher encantaria pela beleza e pelo canto, que atrairiam as pessoas para a água. O referido autor destaca que, temendo a “mãe-d’água”, muitos indígenas se afastam de lagos e rios no final da tarde e início da noite. Tratam-se dos mesmos córregos e cursos d’água da sobrevivência cotidiana, da imersão para o batismo em vários segmentos religiosos, que, à noite, transformam-se em paisagens do medo.

O que alimenta essa topofobia não é a materialidade dos elementos visíveis, e sim a irrupção das paisagens míticas. À luz do dia, muitos

rios são palcos de batismo de segmentos evangélicos ou de práticas ritualísticas de religiões de matriz afro-brasileira. Todavia, esses mesmos rios passam a ser temidos ao cair da noite porque, historicamente, a escuridão sempre foi envolta de mistério e medo para os seres humanos de diferentes contextos geográficos, como assevera Yi-Fu Tuan (2005), no livro “Paisagens do medo”.

Consta, ainda do livro “Lendas e mitos do Brasil” (SANTOS, 1992), que o índio Jaraguari, um rapaz muito respeitado na sua tribo, vivendo às margens do rio Amazonas, teria falado para sua mãe que tinha avistado lara e estava encantado com sua beleza. Esse relato deixou a mãe do jovem indígena assustada; ela teria dito para o filho fugir daquela mulher, para que ela não o matasse. Posteriormente, índios que pescavam na beira do rio também avistaram a “mãe-d’água” e a canoa de Jaraguari, que desaparecera e nunca mais voltou. É muito comum relatos de desaparecimentos, mortes e tragédias no contexto das tramas míticas. Nesse caso, seria interessante questionar: lara seria uma sereia do rio? Nota-se que se trata de uma lenda da grande Amazônia e também do Sertão brasileiro; dois contextos regionais/paisagísticos distintos.

Uma outra questão é que esses relatos sobre lara lembram os contos sobre lemanjá, considerada a rainha do mar para religiões de matriz afro-brasileira e que, de vez em quando aparece para os pescadores nas tramas literárias de algumas obras consagradas de autores como Jorge Amado. Um ponto em comum, nos casos da “mãe d’água” dos rios amazônicos e da “rainha do mar” dos oceanos, é que se faz menção a seres míticos que aparecem aos olhos das pessoas em espaços da circularidade cotidiana: praia, portos, aldeias às margens de rios. No caso de lara, a bela mulher dos rios, há, nos relatos de Theobaldo Santos (1992), uma arguição que expressa o temor a esse ser sobrenatural, enquanto que a visão de lemanjá é vista como um

prêmio para muitos pescadores que a divinizam e a presenteiam no segundo dia do mês de fevereiro.

Theobaldo Santos (1992) destaca que, na entrada da Baía de Todos os Santos, residia um senhor chamado Diogo Álvares, mais conhecido como “Caramuru”, que vivia com sua esposa, Catarina Paraguaçu. Em uma manhã do ano de 1536, sua companheira, indígena, contara que tinha sonhado com um navio destruído em uma praia, com alguns homens esfarrapados e, no meio dessa cena assustadora, havia uma bela mulher branca carregando uma criança no colo. O que significaria esse sonho? Acreditando que o sonho da sua esposa era um aviso dos céus, Caramuru mandou explorar praias vizinhas para tentar encontrar o navio naufragado e alguns tripulantes ainda vivos. Na segunda tentativa, Diogo Álvares encontrou uma mala com uma imagem da Vigem Maria com um menino nos braços. Levou essa imagem para a aldeia e lá edificou uma capela de taipa, para servir de casa àquela imagem que passou a se chamar Nossa Senhora da Graça, considerada protetora dos naufragos. Nota-se, nesse caso, a forte presença indígena não só do contexto (aldeia, território de forma geral) como também o protagonismo da índia que sonhara com aquela imagem.

Todavia, a interpretação do sonho da índia revelou claramente elementos religiosos da cultura europeia. As práticas devocionais e as crenças de Caramuru estão assentadas nos textos bíblicos, como à veneração a Maria, mãe de Jesus, que se diferenciam de acordo com as peculiaridades geográficas e socioculturais de diferentes povos, em diferentes lugares. Narrativas bíblicas são recriadas diante de questões míticas locais/regionais. Nossa Senhora das Graças, assim como Nossa Senhora Aparecida, é uma manifestação devocional que se constitui em um dos desdobramentos do culto à Maria.

No ano de 1717 a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi encontrada por pescadores presa a uma rede de pesca, e, depois disso, a pescaria que estava fraca se tornou abundante. Neste relato, que consta do *site* do Santuário Nacional de Aparecida (2007), nota-se, mais uma vez, o poder simbólico e devocional das águas. Após ser encontrada, a imagem passou a ser cultuada inicialmente na casa de Filipe Cardoso, no entanto, a fama de imagem milagrosa fez o vigário de Guaratinguetá edificar uma capela. O culto à Nossa Senhora Aparecida se consolidou em âmbito nacional, a ponto de esta ser considerada padroeira do Brasil para os católicos. Nesse caso, um fato local (pescadores encontram a imagem da Santa) alimenta práticas devocionais da ambiência do lar (casa de Filipe Pedroso); posteriormente, passa-se a formalizar institucionalmente aquela Santa como padroeira do lugar e, com o passar dos anos, o culto à Maria, chamada de Nossa Senhora Aparecida, se expressa em uma escala nacional.

O Brasil é um país extenso e populoso, que apresenta várias vertentes religiosas. Milhões de pessoas são ou católicas ou adeptas de determinadas segmentos evangélicos nesse conjunto demográfico. Apesar das diferenças e discordâncias discursivas, essas duas importantes vertentes religiosas têm alguns pontos em comum: são monoteístas e acreditam na existência de um plano espiritual extraterreno para aqueles considerados “salvos”, que seria o céu, onde habita o Deus único. Outro ponto em comum desses dois segmentos religiosos é a dimensão claramente maniqueísta nos discursos, nos quais sempre se recorre ao mito do pecado original, fazendo-se menção a serpente, que se constituiria um agente do mal. Mesmo nesse contexto do catolicismo oficial e da expansão evangélica, várias tramas míticas foram inventadas, recriadas, alimentadas/fortalecidas por diferentes grupos culturais.

CONTEXTOS GEOGRÁFICOS DOS MITOS SOBRE SERPENTES

Os mitos podem ser formas de reatualização de acontecimentos, eventos e práticas do passado que, pelo seu caráter excepcional, tornam-se transtemporais e são recriados pelos religiosos. Eliade (1991) destaca que o mito retira o homem de seu próprio tempo, individual, cronológico, histórico e o projeta, mesmo que simbolicamente, para o grande tempo, em um instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração, ou seja, o mito significa uma ruptura do tempo e do mundo enquanto realidade tátil e perceptível. Essa leitura de Eliade aplica-se ao entendimento da arguição discursiva de alguns líderes religiosos, católicos e evangélicos, que fazem explanações sobre trechos bíblicos, nos quais constam narrativas envoltas de tramas míticas, como a questão da serpente que teria tentado Eva no Jardim do Éden. O chamado mito do “pecado original” está presente na oratória religiosa em missas, cultos e demais eventos dos segmentos religiosos formais e, ao mesmo tempo, são recriados pelo imaginário popular em diferentes contextos geográficos.

Constava em uma placa de um serpentário na cidade de Feira de Santana, no interior da Bahia: “não existem vilões na natureza”. Trata-se de uma mensagem oportuna. Em várias regiões do Brasil, um dos procedimentos mais comuns ao se deparar com uma cobra é tentar matá-la, mesmo que esse animal esteja apenas de passagem, sem oferecer riscos. As cobras, das mais diversas espécies, provocam pavor, repulsa. Aquela serpente que teria persuadido Eva a pecar não é considerada pelo discurso dos líderes religiosos um simples réptil, mas um animal que, simbolicamente, representaria o agente do mal, que é fundamental para as religiões de cunho maniqueísta. Se a divindade, do ponto de vista das religiões monoteístas, representa o protagonismo

do bem, das trevas insurgir-se-ia a figura antagonista do mal que, no livro bíblico de Gênesis, na Bíblia, seria a cobra, que, séculos depois, reaparece no plano discursivo ou mítico, sendo recriada de acordo com as peculiaridades geográficas e socioculturais de diferentes contextos territoriais.

Theobaldo Santos (1992) destaca que os índios Caingangues, que habitavam as margens do rio Iguaçu, no sul do Brasil, acreditavam que o mundo era governado por Mboi, um deus que tinha forma de uma grande serpente e era filho de Tupã, o rei dos deuses. Nesse caso, nota-se uma divinização da serpente. Trata-se de uma abordagem ambivalente, uma vez que esse deus serpente era considerado como perverso. Segundo Dardel (2011), os Dayaks, grupo étnico da ilha de Bornéu, associam a mulher a uma serpente d’água. Nessa ilha asiática, a presença da cobra em um ambiente aquático, no imaginário mítico, se assemelha a outras lendas de diferentes regiões do Brasil e de outros países do mundo. Tuan (2005) enfatiza que, em alguns países da África, as cobras, assim como hienas e sapos, são considerados como parceiros das bruxas. Aliás, nesse referido continente, é muito comum se acreditar que alguns fantasmas podem aparecer em forma de animais. Nesse caso, não seria a mutação do humano, como na lenda do lobisomem; os fantasmas, que circulariam na interface entre o mundo real e o além, ganhariam materialidade ao se transformar em animais.

Há diversas lendas indígenas que fazem menção às cobras em diferentes situações. Segundo consta no livro de Theobaldo Santos (1992), uma índia, que vivia entre os rios Amazonas e Trombetas, teve dois filhos com formato de serpentes escuras: uma, chamada de Cobra Norato, era do bem, salvava as pessoas nos naufrágios e, de vez em quando, visitava sua mãe. Quando anoitecia, essa cobra se transformava em um belo rapaz. Na madrugada, voltava a ser serpente.

A sua irmã, chamada de Maria Caninana, era malvada e, ao contrário de Cobra Norato, provocava naufrágios. Diferentemente dos textos bíblicos, nessa trama mítica, temos duas cobras: uma do bem e outra do mal. A perspectiva maniqueísta se mantém. Além disso, trata-se de uma situação na qual o ser mítico transita do reino das águas, como serpente, durante o dia, para o mundo fora da água como humano, numa dinâmica de mudança de ambiência banalizada no cotidiano daquela tribo indígena. Percebe-se que, para esses grupos societários indígenas, haveria interfaces, “janelas” que permitem o trânsito inter/transmundano.

Na trama entre as cobras irmãs, a Cobra Norato teve que matar Maria Caninana, o que significaria a vitória do bem sobre o mal. Chama atenção nesse caso, como já se destacou, o fato de a água, que é revestida de um expressivo simbolismo e de purificação em diferentes religiões, ser a ambiência de embate entre as duas serpentes irmãs, e ao mesmo tempo, tão divergentes. Outro aspecto a se destacar é que, se há uma janela entre o mundo mítico de vivência das duas cobras (os rios amazônicos) e o mundo dos humanos, onde residia a mãe das serpentes (aldeia), essa porta se abria da dimensão mítica para a dimensão humana, e não ao contrário. Tal perspectiva indica uma aproximação com alguns segmentos religiosos que acreditam ser possível a comunicabilidade com os espíritos; todavia, abrindo-se a porta de lá para cá. Ou seja, em muitas narrativas míticas, há elementos, práticas e crenças de outras religiões. Nesse caso, o relevante não é descobrir se uma manifestação religiosa ou uma lenda local/regional é “pura” ou “miscigenada”, e sim como ela é recriada de acordo com as peculiaridades socioculturais/territoriais de cada lugar.

Notadamente, em grandes religiões monoteístas do planeta, é comum o maniqueísmo exacerbado fazer com que as concepções sobre o bem e/ou o mal estejam dicotomizadas de uma forma que

muitos religiosos estranhariam quando se afirma que alguns grupos societários descartam a possibilidade de algo ser considerado totalmente do mal ou totalmente do bem. Várias passagens bíblicas reforçam essa visão dualística.

Em um conhecido desenho animado africano chamado “Kiriku” (1998), a coragem, a inteligência, a velocidade e a perspicácia de um garoto prodígio, que nasceu falando, chama atenção, porque é raro encontrar negros como protagonistas em animações. Desde criança, aprende-se assistindo à TV que os heróis sempre são brancos europeus ou estadunidenses. Um exemplo é Tarzan, um homem branco que se torna rei das selvas africanas; em muitos episódios desse clássico do cinema do século XX, os negros de diferentes tribos são considerados os vilões na grande África. Todavia, no desenho mencionado (KIRIKU, 2004), Kiriku, que dá nome à animação, é considerado um herói criança com poderes especiais.

Nessa trama, que também tem a presença de cobras no papel de vilãs secundárias, percebe-se que o principal agente do mal é uma feiticeira vaidosa e ambiciosa, chamada Karabá. Kiriku, o pequeno guerreiro, dispõe-se a enfrentá-la e logo descobre que ela não é má, mas foi tornada má assim a partir da inserção de um espinho nas suas costas. Karabá persegue a tribo, apropria-se do ouro e da água, prejudicando as pessoas. Nessa trama africana, há três elementos muito presentes em lendas e contos míticos: seres sobrenaturais, serpentes e água. Em defesa da tribo, o garoto corajosamente adentra o local onde reside a feiticeira, enfrentando adversidades do mundo material e do mundo espiritual e retira o espinho das costas da mulher. Após fazê-lo, de imediato, ele se transforma em um homem de forma abrupta, e casa-se com a bela mulher que antes aterrorizava a sua tribo. Nesse caso, com o clássico final feliz, o mal não foi simplesmente eliminado, e sim convertido em bem.

Alguns segmentos religiosos norteiam a leitura de mundo a partir dessa perspectiva apresentada na trama animada de Kiriku (2004), o garoto guerreiro africano: o mal pode se transformar no bem. Há outros segmentos que arguem que nada é totalmente bom ou totalmente do ruim. Leituras dessa natureza não encontrariam eco em grandes religiões assentadas no clássico maniqueísmo que dualiza a relação entre o bem o mal, expressando essa dicotomização no plano mítico-imaginário. Nessa perspectiva, existiria o céu para aqueles(as) considerados(as) salvos(as) e um local de sofrimento, associado à escuridão, para aqueles(as) considerados(as) pecadores(as). A arguição discursiva de líderes religiosos sobre o céu da salvação e o inferno da condenação é enfática e dura, causando, muitas vezes, pavor e uma “topofobia mítica”. Mesmo nas áreas urbanas nota-se que existem vários contos míticos de diversas modalidades, envolvendo diferentes sujeitos sociais.

DIMENSÕES MÍTICAS DA CIDADE

O além e as questões míticas são abordados em filmes, livros ou até mesmo desenhos animados. Frequentemente, ouve-se falar em locais assombrados nos espaços urbanos ou rurais. Ao se falar em cidade fantasma, faz-se menção tanto a um aspecto da materialidade paisagística como também à dimensão transmundana do imaginário humano. Algumas lendas, como a do lobisomem, transladam fronteiras e se manifestam de diferentes formas em vários países do mundo. Alguns filmes americanos trouxeram para as telas do cinema e da TV lobisomens urbanos, tanto do sexo masculino quanto feminino. Os personagens humanos que se transformam em lobisomem são pessoas que circulam por importantes cidades do mundo, como Londres e Paris, transitando por lugares e edificações significativas, como a Torre Eiffel, um marco simbólico da capital francesa.

No Nordeste brasileiro, notadamente no Sertão, acredita-se que os lobisomens sejam indivíduos amaldiçoados pelos pais ou então trata-se do sétimo filho homem de um casal, que se transforma em animal pavoroso na sexta-feira, à meia-noite, em uma encruzilhada. A lenda do lobisomem no Nordeste é mais expressiva nos espaços rurais e traz uma questão topológica relevante: o processo de transformação do humano em animal acontece em uma encruzilhada, ou seja, um logradouro público que desenha uma cruz, que é um dos principais símbolos do catolicismo brasileiro, religião predominante no país. Além disso, destaca-se, mais uma vez, todo mistério que envolve a escuridão e meia noite.

Outro ponto a destacar é a sexta-feira, considerada como um dia especial para religiões de matriz afro-brasileira (muitos adeptos vestem branco nesse dia) e também para o catolicismo (Sexta-feira Santa, missas especiais na primeira sexta-feira do ano). Além dessas interfaces mítico-culturais citadas, enfatiza-se o fato de algumas lendas nordestinas destacarem que, assim que o homem passa por um processo de mutação e se transforma em lobisomem, sai à procura de sangue para beber. Esse conto assemelha-se, dessa forma, à lenda do Conde Drácula, que é europeia. Ou seja, no contexto das narrativas míticas acerca dos lobisomens do Nordeste brasileiro, elementos de diferentes contextos e concepções religiosas evidenciam uma complexidade sincrética expressiva.

Nas tramas filmicas, frequentemente, notam-se situações envolvendo personagens da dimensão transmundana ou mítica, em áreas rurais e urbanas. Como já fora dito, fala-se em cidades fantasmas, que foram abandonadas pelos vivos, mas que abrigam fantasmas, entidades espirituais que tentam assustar ou expulsar aqueles que se aproximam para visitar ou residir. Em outros casos, fala-se em casas mal assombradas, dominadas por figuras fantasmagóricas, que despertam

o medo e a repulsa de quem circula pelas proximidades ou que adentra essas unidades residenciais. Esse tipo de relato acontece em várias partes do mundo, no entanto, essas irrupções transmundanas, são diferentes a depender do contexto geográfico. Tuan (2005) traz um exemplo de uma história envolvendo uma ciclista na Inglaterra que ao se deslocar por uma estrada na área rural, em direção a uma casa a fim de se abrigar da chuva e é recebida por um idoso. Quando a chuva passa, a ciclista continua seu itinerário até a cidade e, ao chegar, ouve um amigo afirmar que aquela casa, a que ela se refere, não existe; naquele local, só existiria uma vivenda abandonada há meio século.

Em várias passagens das suas obras, o escritor baiano Jorge Amado não separa as divindades da dimensão transmudana dos espaços de circulação de homens e mulheres. Nos livros “Capitães da areia” (2008) e “Os pastores da noite” (2009), Amado não cria um mundo paralelo para as divindades, para os Orixás. O mítico-transmundano aflora em meio ao espaço material, concreto, palpável da circularidade cotidiana. O elemento mítico-ficcional entremeia as práticas urbanas reais do dia-dia; dessa forma, evita-se o fracionamento dual da leitura dos eventos na/da cidade. É como se o autor quisesse demonstrar que as dimensões materiais e imateriais, físicas e simbólicas, na Bahia, não são nem separadas nem justapostas; coexistem em uma interação contínua. Dessa forma, ao afirmar que os Orixás andam pelas ruas, sorriem, Jorge Amado “humanaliza” as divindades dos cultos afro-brasileiros, sem comprometer, no entanto, a sua dimensão transcendente.

A mesma perspectiva destacada nas obras de Jorge Amado, que coloca as divindades afro-brasileiras circulando pelos espaços banais, cotidianos, Yi-Fu Tuan (2005) destaca que a modernização não é capaz de apagar do imaginário das pessoas as figuras fantasmagóricas e que estas podem ocupar lugares do cotidiano das pessoas, como casas

abandonadas e até carros. Todavia, nessa mesma obra, o referido autor destaca que seja lá onde for que os fantasmas sejam anunciados, esse lugar ganha uma dimensão transcendente; separado do mundo comum.

Como se destacou anteriormente, em várias situações, alguns mitos são criados e recriados a partir das influências de diferentes interpretações de trechos bíblicos ou de determinados aspectos das religiões, como a católica. Uma dessas lendas é a mula-sem-cabeça, que seria a mutação de uma mulher casada que teve um relacionamento com um padre. Segundo relatos do escritor e memorialista Antonio Barbosa (1995), as sextas-feiras, mais especificamente na Quaresma, essa mulher se transformaria e sairia circulando por várias ruas da cidade até parar em frente da igreja. Verifica-se que, nessa narrativa, a transformação da mulher era uma punição por razões de natureza religiosa: o padre teria burlado o juramento de castidade e a mulher teria praticado adultério. O descumprimento das regras da igreja e o desrespeito ao casamento, considerado um sacramento importante para os católicos, teriam implicado em uma maldição.

Em várias tramas míticas, envolvendo seres mutantes, como o lobisomem; ou da dimensão espiritual, como os fantasmas, nota-se a noite como um cenário apavorante. Tuan (2005) destaca que o meio ambiente de noites escuras e cumes de montanhas adquire uma dimensão extra de ominosidade, além da ameaça das forças naturais e espíritos, quando é identificado com a maldade humana de ordem sobrenatural. Para o autor, a medida que diminui a luz do dia, diminui também o mundo das pessoas que se tornam mais vulneráveis com a diminuição da visão. Referindo-se a medos de bruxas, Tuan cita os Gusii, grupo étnico do Quênia, na África, que ensina as suas crianças a terem medo do escuro desde pequenas. As irrupções fantasmagóricas ganhariam força na escuridão, que assusta de diferentes formas, em diferentes contextos geográficos e culturais.

REFLEXÕES FINAIS

Analisar as possibilidades de leitura geográfica de mitos e lendas de um país extenso e complexo, como o Brasil, é sempre desafiante. Em primeiro lugar, é necessário chamar a atenção para uma dimensão escalar das narrativas míticas. A serpente que teria persuadido Eva ao pecado no jardim do Édem, segundo relatos bíblicos, é uma narrativa conhecida em dezenas de países do mundo; em diferentes continentes e países. Há, no entanto, mitos regionais, locais e que são recriados de acordo às especificidades de lugar. Uma questão que é muito importante para Geografia Cultural é como determinadas lendas e mitos são reinventados de acordo com as particularidades locais/regionais. Para analisar determinadas manifestações culturais, festivas ou míticas, nas suas diferentes expressividades, deve-se levar em conta o dinamismo sociocultural do seu contexto em uma perspectiva alargada e integrada.

Na esteira da perspectiva dialógica entre Geografia e Literatura, a professora Carlinda Nuñez (2010), destaca que da mesma forma que a Geografia Humanística importou da teoria literária ferramentas e métodos para leitura contemporânea do espaço, a crítica literária incorporou conceitos geográficos, como paisagem, nas suas várias manifestações; notadamente aquelas inventadas pelos artistas e as ficcionais. Reforça-se, portanto, a relevância da perspectiva dialógica enfatizada por Brosseau (2007b). Além disso, para Nuñez (2010), é possível reconhecer enormes semelhanças entre o olhar do geógrafo, do poeta e do hermenêuta textual, pois estes concebem a paisagem como uma interface entre natureza e cultura; empreendem leituras baseadas na natureza humana da paisagem e propõem interpretações da mesma. O conceito de paisagem, dessa forma, é importante no contexto das abordagens lítero-geográficas porque tem um potencial

alargado e de interface, congregando não apenas elementos naturais (águas, florestas, rochas) como também humanos (cidades, casas, rodovias). Nesse contexto, manifestações míticas podem se expressar na natureza, nas edificações humanas ou nas interfaces entre natureza e cultura. A paisagem material pode ser um potencializadora das paisagens míticas, que se manifestam no imaginário de diferentes sujeitos sociais, em diferentes contextos geográficos. O dialogismo interdisciplinar é de grande relevância para a leitura analítica e integrada dessa paisagem geográfica, nas suas diversas manifestações.

Segundo Tuan (2005), nos Estados Unidos, pode-se sair de carro e adentrar em outro mundo nos quais as tradições da Europa se mantêm, provavelmente recriadas. Considerando-se essa arguição, é possível chamar essas áreas de regiões mítico-culturais? Pode-se usar a expressão paisagens míticas? O segundo conceito é usado de forma mais frequente que o primeiro, que precisa ser analisado com o devido cuidado. A abordagem da questão mítica sob a ótica geográfica abarca questões relacionadas à escala de análise, contextos, lugares, sujeitos e o dinamismo sociocultural sob a ótica territorial. Trata-se, portanto, de uma temática densa, complexa e instigante para Geografia contemporânea. ☺

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. **Os pastores da noite**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AMADO, Jorge. **Capitães da areia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARBOSA, Antonio. **Bom Jesus da Lapa: antes do Monsenhor Turíbio, no tempo do Monsenhor Turíbio, depois do Monsenhor Turíbio**. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1995.

ALESBELLO, Angela. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EdUSC, 1998.

BROSSEAU, Marc. Geografia e Literatura. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Literatura, Música e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007a, p. 17-77.

BROSSEAU, Marc. O romance: outro sujeito para a geografia. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Literatura, Música e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007b, p. 79-121.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EdUFSC, 2014.

CLAVAL, Paul. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da Geografia. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (org.). **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: EdUFPR, 2002, p. 11-43.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: a natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HISTÓRIA de Nossa Senhora Aparecida. **Santuário Nacional Aparecida**. Aparecida, SP, 2007. Disponível em: <<https://www.a12.com/santuario/historia-de-nossa-senhora-aparecida>>. Acesso em: 04 de jul. de 2018.

KIRIKU e a Feiticeira (*Kirikou et la Sorcière*). Direção: Michel Ocelot. Produção: Didier Brunner. Distribuição: Gébéka Films. França; Bélgica; Luxemburgo: Companhia Produtora France 3, 1998, 1 DVD (71 min).

KIRIKOU e os Animais Selvagens (*Kirikou et les Bêtes Sauvage*). Produção e direção: Michel Ocelot e Bénédicte Galup. França, 2005, 1 DVD (74 min).

NUÑEZ, Carlinda Fragale P. Uma odisséia no espaço: a Geografia na Literatura. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Temas e caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 73-113.

SANTOS, Theobaldo Miranda. **Lendas e mitos do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1992.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: perspectiva da experiência. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EdUEL, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: EdUNESP, 2005.

Submetido em Julho de 2018.
Revisado em Novembro de 2018.
Aceito em Dezembro de 2018.