

A lenda do Cabeça-de-Cuia: estrutura narrativa e formação do sentido

Maria do Socorro Rios Magalhães*

Resumo

Este artigo analisa a lenda do Cabeça-de-Cuia, que tem como cenário a confluência das águas do Parnaíba e do Poti, rios que banham a cidade de Teresina, capital do Piauí. O foco da análise é a estrutura da narrativa, tendo por base o modelo antropológico proposto por Lévi-Strauss, a fim de desvelar os sentidos subjacentes.

Palavras-chave: Lenda de fundação. Cabeça-de-Cuia. Estrutura narrativa.

Introdução

O Cabeça-de-Cuia é uma lenda muito associada a Teresina, à origem da cidade, remetendo ao lugar onde surgiu uma pequena povoação, denominada “Vila do Poti”, porque se situava junto à barra do rio Poti, ali onde aquele rio joga suas águas no Parnaíba, formando um cenário de extraordinária beleza, hoje transformado em atração turística. Esse local teria sido a primeira opção de José Antônio Saraiva para construção da nova capital que substituiria Oeiras, a antiga sede da província do Piauí. No entanto, as frequentes cheias que assolavam a região o fizeram desistir da ideia, levando-o a decidir-se pelo lugar conhecido como

* Doutora em Letras pela PUCRS, área Teoria Literária. Professora da Universidade Estadual do Piauí, membro do corpo docente do seu Programa de Mestrado em Letras, área de concentração Literatura, Memória e Cultura.

Chapada do Corisco, para onde foram transferidos, embora a contragosto de alguns, os moradores da Vila do Poti. A “Vila Nova do Poti”, como passou a ser chamado o povoado erguido na Chapada do Corisco, deu origem a Teresina, a nova capital, inaugurada em 1852 pelo presidente José Antônio Saraiva.

Contudo, a antiga povoação da barra do Poti resistiu, teimando com as enchentes do rio Poti, e passou a ser conhecida como “Vila Velha do Poti”, até se tornar o bairro “Poti Velho”, o mais antigo da cidade.

Embora existam algumas versões da lenda que trazem outros locais ribeirinhos como espaço da ação narrada em o Cabeça-de-Cuia, a maioria aponta para a confluência dos rios Parnaíba e Poti como o *habitat* do infeliz pescador transformado em monstro. Assumindo a lenda do Cabeça-de-Cuia como patrimônio cultural da cidade, a Prefeitura de Teresina resolveu instituir no ano de 2003 o “Dia do Cabeça-de-de-Cuia”,¹ que passou a ser comemorado na última sexta-feira do mês de abril.

A lenda do Cabeça-de-Cuia, ao passar da oralidade para a escrita, ganhou inúmeras versões, não só de estudiosos do folclore, mas também de poetas e dramaturgos, tendo, inclusive, inspirado letras de muitas canções populares, algumas bastante conhecidas em nosso meio.

Deixando de lado versões mais extensas e mais ricas de detalhes e também as mais elaboradas poeticamente, vamos adotar, para esse esforço de apreender

o sentido da lenda a partir da sua estrutura narrativa, uma versão que se aproxime mais das formas orais, que ainda hoje são transmitidas de geração em geração.

A opção por uma versão não literária da lenda do Cabeça-de-Cuia vem a calhar para o propósito deste trabalho, que é o de analisar a sua estrutura narrativa, considerando esse texto como uma *forma simples*, terminologia cunhada por André Jolles na obra do mesmo nome (1976). Neste livro o autor aborda uma grande variedade de narrativas, como Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Conto, Chiste etc., distinguindo-as das formas artísticas e privilegiando, assim, o caráter coletivo, primitivo e elementar dessas formas narrativas.

A lenda do Cabeça-de-Cuia já motivou um volume considerável de textos que podem ser classificados como formas complexas ou artísticas e que já se incorporaram ao acervo literário piauiense. Josias Clarence Carneiro da Silva, em *Encanto e terror das águas piauienses*, que traz um dos estudos mais completos sobre o Cabeça-de-Cuia, elenca grande número de formas artísticas produzidas por piauienses inspiradas por esta lenda. A título de exemplo, o autor cita os poemas de João de Deus, João Ferry, Chico Bento, Pedro Silva e Clóvis Moura, entre muitos outros. Ainda no campo artístico, aponta as obras de Gomes Campos, no teatro, Lindeberg Pirajá, no cinema, e Nonato Oliveira, na pintura. Recentemente, foi produzido também por Maria

Cecília Espadas e Neila Rocha Siqueira o vídeo curta metragem *Cabeça de Cuia*, que se encontra disponível na internet.²

Entre historiadores e folcloristas que registraram a história do Cabeça-de-Cuia, Josias Clarence Carneiro da Silva (19??) cita ainda João Alfredo do Vale Cabral (1978), João Alfredo de Freitas (1884), Joaquim Nogueira Paranaçu (1905), Vítor Gonçalves Neto (1959), Basílio de Magalhães (1928). Podemos acrescentar o potiguar Câmara Cascudo (2000), que se refere à lenda piauiense no seu *Dicionário do folclore brasileiro*.

Entre os autores contemporâneos, Noé Mendes de Oliveira, no livro *Folclore brasileiro: Piauí*, apresenta a seguinte versão:

É um monstro. Costuma aparecer na superfície da água, nas noites de lua cheia. Uma enorme cujuba (cuiá) surge e desaparece, metade do ano no rio Parnaíba e a outra metade no Poti (Teresina fica entre esses dois rios). Dizem, ainda, que ele costuma se incorporar em algum louco que perambula pelas ruas de Teresina. Mas a estória é a seguinte:

Um pescador, chamado Crispim, morava com sua velha mãe viúva na antiga vila do Poti. Certo dia, voltou para casa muito zangado porque não tinha pescado nada. A mãe lhe deu pra comer um pirão de osso. Ele, enraivecido, bate na mãe e quebra-lhe a cabeça com um “corredor” da ossada do pirão. Caída no terreiro, antes de morrer, a mãe lhe joga uma maldição: “Serás transformado num monstro, filho ingrato!” E Crispim desaparece nas águas barrentas do rio (1999, p. 30).

Na versão de Noé Mendes, a praga da mãe não faz referência ao fato de que o filho deveria devorar sete Marias Virgens, omitindo a possibilidade de re-

denção através do cumprimento de uma tarefa difícil. Por outro lado, refere-se à possibilidade de incorporação do espírito do Cabeça-de-Cuia por algum dos loucos que mendigavam pelas ruas de Teresina. Esta última parte da versão de Noé Mendes é praticamente ignorada no meio em que a lenda é propagada.

São, portanto, numerosas as versões da lenda que se encontram registradas por pesquisadores e estudiosos do folclore piauiense, que recolheram as narrativas de habitantes mais antigos do bairro Poti Velho. Josias Clarence Carneiro da Silva (19?, p. 129) reúne várias dessas versões, algumas das quais destoam bastante das versões mais divulgadas, como, por exemplo, a que atribui à figura da Madrinha a maldição lançada sobre o Cabeça-de-Cuia, ou a que dá o nome de Ludovico ao protagonista, o qual, na maioria das versões, tem o nome de Crispim.

Fontes Ibiapina, em sua obra sobre o folclore local, denominada *Passarela de marmotas*, apresenta uma versão que não extrapola os limites de uma forma simples, na concepção de Jolles, de sorte que poderíamos considerá-la para o fim a que nos propomos, que é o de analisar os elementos estruturais que compõem a narrativa. Diferentemente do texto de Noé Mendes de Oliveira, Ibiapina acrescenta à maldição materna a tarefa de devorar as virgens de nome Maria. Eis a maneira como esse autor finaliza a história:

Pois é assim. E tem mais. O Cabeça-de-Cuia só deixará um dia de penar no mundo quando devorar sete mulheres virgens de nome Maria. E diz que até o presente não conseguiu consumir uma sequer (IBIAPINA, 1975, p. 25).

Esse final – “até o presente não conseguiu consumir uma sequer” – se repete na maioria das versões, apontando, assim, para uma continuidade da presença do Cabeça-de-Cuia nas águas do Poti e Parnaíba, em pleno cumprimento ao mandamento materno.

A importância de considerar as diversas versões da lenda reside no fato de que todas têm em comum uma estrutura lógica subjacente. Esse fenômeno foi identificado por Lévi-Strauss (1996, p. 152) ao estudar as narrativas míticas. É justamente a identificação dessa estrutura lógica subjacente que pode apontar um sentido para uma narrativa do tipo da lenda do Cabeça-de-Cuia.

Análise

Ao aplicarmos o modelo proposto por Lévi-Strauss para estudo da narrativa mítica à lenda do Cabeça-de-Cuia, não estamos levando em conta uma distinção rigorosa entre os diversos tipos de narrativa que Jolles denomina “formas simples”, sobretudo as diferenças entre mito, legenda e saga. Entendemos, contudo, que o que existe em comum entre lenda e mito é suficiente para justificar a utilização do modelo proposto por Lévi-Strauss para o estudo da narrativa do Cabeça-de-Cuia. Quais seriam, então, os

traços comuns entre mito e lenda? Para muitos autores a lenda, assim como o mito remete, a um tempo das origens, narra o aparecimento de alguma coisa significativa para o povo que engendrou a narrativa. No entanto, a lenda é marcada por elementos da realidade local onde ela circula, enquanto o mito apontaria para uma realidade universal.

Tomando como texto de referência a versão de Fontes Ibiapina, podemos dividir a narrativa nas sequências:

- 1) Situação inicial (equilíbrio) – *Crispim era um jovem pescador que vivia na Vila do Poti em companhia da mãe viúva.*
- 2) Crispim não consegue pescar nada – *Fracasso na pescaria*
- 3) Crispim volta pra casa com raiva e com fome – *Retorno a casa*
- 4) Crispim agride a mãe com o osso (corredor de boi) – *Agressão à mãe*
- 5) A mãe lança a maldição sobre Crispim – *Maldição materna*
- 6) Crispim sai de casa e atira-se no rio – *Transformação no monstro-Cabeça-de-Cuia*

Logo à primeira vista, o que se percebe é que se trata da história de uma punição exemplar, como diz a canção “castigo tremendo, que a lenda sagrou”; portanto, o Cabeça-de-Cuia que assombra as populações ribeirinhas do Parnaíba e Poti é o indivíduo em pleno castigo, que, através da expiação, busca redimir-se pelo cumprimento de uma tarefa que lhe fora imposta. A redenção de Crispim ou Cabeça-de-Cuia só se dará pelo restabelecimento do equilíbrio anterior que foi por ele quebrado. Regina Zilberman diz que “numa narrativa subjugada pela concepção mítica, uma proibição violada é uma agressão à tradição constituída, e

a punição caracterizar-se-á pela reconstituição de uma ordem cósmica” (1977, p. 35). Assim, essa lenda não é apenas o relato de uma infração, de uma pena, ou da desumanização de Crispim, o pescador, mas também aponta para a possibilidade de reversão do monstruoso ao humano.

Se concordarmos com aquela posição de Lévi-Strauss (1996, p. 152) de que a narrativa mítica é a transformação de uma estrutura lógica subjacente, é necessário buscarmos na narrativa do Cabeça-de-Cuia a lógica subjacente, que justifica o tremendo castigo imposto ao protagonista, bem como a tarefa salvadora (no caso devorar sete Marias virgens) que lhe foi atribuída.

Seria bastante óbvio apontar a violação do quarto mandamento – “Honrar Pai e Mãe” – inscrito na lei mosaica, embora a exacerbada religiosidade e, sobretudo, a devoção à Maria, mãe de Jesus, seja peculiar aos habitantes da região onde nasceu a lenda do Cabeça-de-Cuia. Uma interpretação de cunho freudiano não hesitaria em apontar o caráter sexual e incestuoso da agressão do filho contra a mãe, já que esta foi atacada com um “corredor de boi”, facilmente identificado como uma representação fálica.

Sabemos que toda interpretação é parcial e pode ser até mesmo reducionista, no entanto, desejando ser fiel àquela corrente que vincula a lenda do Cabeça-de-Cuia à fundação de Teresina, a nova capital do estado do Piauí, procuraremos relacionar o sentido da narrativa às

transformações de ordem socioeconômica que em meados do século XIX alteraram o modo de vida daquela pequena comunidade que vivia próximo à confluência dos rios Poti e Parnaíba, que deixou de ser a Vila do Poti tornando-se Vila Velha do Poti, em oposição à Vila Nova do Poti, e mais tarde tornou-se apenas o Poti Velho, integrando-se à extensão urbana da nova capital, Teresina.

Para isso, tomamos como modelo o método utilizado por Lévi-Strauss no ensaio “A gesta de Asdiwal”, que distingue na narrativa mítica quatro níveis: o geográfico, o técnico-econômico, o sociológico e o cosmológico. Ao aplicar esse modelo a um mito indígena da costa canadense, o antropólogo francês adverte para o fato de que os dois primeiros níveis em que uma narrativa mítica se situa, isto é o geográfico e o técnico-econômico, têm fundamento no real; já os dois últimos, o sociológico e o cosmológico, não fazem uma representação fiel da realidade, revelando uma certa liberdade de invenção, imaginação e criação. Usando palavras do próprio Lévi-Strauss sobre os quatro níveis da narrativa mítica: “Os dois primeiros traduzem fielmente a realidade, enquanto o quarto lhe foge totalmente e o terceiro entrelaça instituições reais e imaginárias” (1996, p. 164).

Em o Cabeça-de-Cuia, o nível geográfico encontra-se muito bem definido: é o local onde Parnaíba e Poti se encontram, uma pequena vila de pescadores. Ao fazer referência à pesca, já entramos no nível técnico-econômico, que é tão real quanto

o nível físico geográfico, onde transcorreu o episódio narrado pela lenda. Em todas as versões de o Cabeça-de-Cuia é mencionado que Crispim e sua mãe sobreviviam da pesca, citando-se também os vários instrumentos utilizados pelo protagonista na sua atividade econômica: tarrafa, anzol, canço, pari, dentre outros. Os níveis geográfico e técnico-econômico encontram-se imbricados, já que a situação geográfica (margem do rio) determina a atividade econômica (pesca). O nível técnico-econômico é evocado claramente na narrativa, através da referência à escassez de alimento (falta de peixes), que levou Crispim ao descontrole emocional (raiva).

Os níveis sociológico e cosmológico encontram-se igualmente imbricados, pois é a partir das relações sociais presentes no nível sociológico que se forma o nível seguinte o cosmológico, ou seja, a relação mãe – filho, que se encontra no nível sociológico, bem como o poder que é atribuído às mães de abençoar ou amaldiçoar os filhos, constitui a passagem para o nível cosmológico, representado pelo mandamento materno, que transformou o pescador Crispim no monstro Cabeça-de-Cuia. É, portanto, no último nível que encontramos a presença do sobrenatural, é onde a imaginação popular tem total liberdade de criação. Eis o que diz a lenda: “Antes de morrer, a mãe roga-lhe a praga de encantamento temporário: viver como peixe no fundo das águas, só tendo o perdão, após devorar 7 virgens de nome Maria, de 7 em 7 anos” (TERESINA, 2007).

A aparência assumida pelo pescador é descrita na maioria das versões da seguinte maneira:

A maldição que caiu sobre Crispim o transformou em um ser monstruoso com o corpo mais ou menos em configuração de gente, mas com uma aparência grotesca e cabeça em forma de cabaça (daí o nome cabeça-de-cuia). Assim, segundo as diversas versões, Cabeça-de-Cuia é um ser híbrido, um homem-peixe, de cabeça disforme, que ataca, principalmente, mulheres virgens.

Segundo Lévi-Strauss, para captar o sentido de uma narrativa mítica, é necessário levar em conta, além das sequências narrativas, ou seja, os acontecimentos na sua ordem cronológica, que dão o sentido aparente do mito, aquilo que chama de “esquemas”, que são oposições e equivalências, que se encontram num plano de profundidade superior ao plano horizontal das sequências.

Assim, de maneira breve, poderíamos apontar alguns esquemas na narrativa do Cabeça-de-Cuia:

No nível geográfico, temos o lugar do encontro de dois rios: Parnaíba e Poti. A união entre os dois rios remete a uma futura integração entre a Vila Velha do Poti e a Vila Nova Poti, mais tarde o bairro Poti Velho que se integra à cidade de Teresina.

No nível técnico-econômico, temos a atividade de pesca, que já dava mostras de esgotamento naquele tempo. A falta de peixes sinaliza para o fato de que o rio não poderia continuar sendo a única

fonte de sobrevivência ou de alimentação para os moradores ribeirinhos. Naquela época ainda não se respeitava a piracema. Atualmente, a pesca nos rios de Teresina é disciplinada por legislação federal,³ que estipula o período de outubro a março como defeso, limitando a atividade pesqueira profissional durante quatro meses. O Cabeça-de-Cuia, reza a lenda, aparece sempre nos períodos de chuva – “quando a cheia desce, Cabeça-de-Cuia sempre aparece”⁴ – coincidindo com o período da piracema.

A narrativa inicia com um homem tentando pegar um peixe nas águas dos rios e termina com um homem que, vivendo como peixe nessas mesmas águas, passa a afugentar aqueles que tentam ali pescar.

No nível sociológico, encontramos a organização familiar, representada por Crispim e a Mãe. A ausência da figura paterna faz de Crispim, embora ainda muito jovem, o provedor da família. Trazer comida para casa é papel masculino, cabendo à mulher as tarefas domésticas, como é o caso do preparo do alimento. Assim, é mãe que oferece a comida ao filho. Na falta de peixes, a mãe estende a Crispim uma tigela (uma cuia provavelmente) com o pirão de farinha feito com o caldo de uma ossada de boi, um tipo de comida a que ele ainda não se acostumara. A mãe, por ser mais velha e mais experiente, é a primeira a compreender que era preciso introduzir um novo tipo de alimento na dieta familiar; era preciso substituir o peixe pelo boi,

sob pena de sucumbirem à fome. O erro trágico do protagonista foi recusar-se a atender a mãe, que lhe sugere mudar de vida, procurar novas fontes de sobrevivência, renovar sua percepção do real e integrar-se ao processo de mudanças que estava em curso.

Por ter se fixado numa fase primitiva, em que os rios supriam todas as suas necessidades, Crispim foi incapaz de acompanhar as mudanças que estavam em marcha e atingiam o modo de viver da sua comunidade; por isso, era necessário voltar a uma forma inferior de existência, desumanizando-se na figura do Cabeça-de-Cuia. Como um monstro das águas, ele permanece na confluência do Parnaíba com o Poti por um tempo indefinido, ou seja, até devorar no intervalo de sete em sete anos, sete Marias Virgens. Neste ponto já estamos no nível cosmológico, no qual nos deparamos com a figura monstruosa do Cabeça-de-Cuia, diante da difícil missão de devorar sete Marias Virgens.

Uma das oposições que podemos perceber no esquema cosmológico está na própria forma assumida pelo personagem, que vive como peixe, ou seja, como alimento, mas que tem a cabeça de cuia (recipiente para colocar o alimento). A cuia foi no passado um objeto amplamente utilizado no interior do Brasil. Cuia, palavra tupi, designa o fruto da *cuieira*, mais especificamente, o vaso feito desse fruto depois de esvaziado do miolo. É também chamado *cabaça*, *coité* ou *cujuba*. No sul do país, no Rio Grande

do Sul, principalmente, a cuia é utilizada para o célebre chimarão.

No Nordeste, a cuia já teve diversas utilidades, servindo como tigela, prato, copo e até para os famosos “banhos de cuia”, que antecederam o uso do chuveiro nas residências nordestinas. Outro costume dessas paragens era o de colocar, flutuando, nas águas do rio uma cuia com uma vela acesa para encontrar o corpo de algum afogado. Descendo rio abaixo, a cuia parava e ficava rodopiando no local exato em que se em encontrava o corpo, geralmente num remanso. Nos tempos de hoje, os bombeiros dispensam a utilização da cuia. Felizmente, o artesanato local continua usando os frutos da cuieira para criar peças de grande beleza e originalidade, de modo que a cuia continua muito presente na cultura piauiense.

O que importa, contudo, é lembrar que a cuia é, por excelência, um recipiente, cuja função é conter algo, ou seja, a cuia carece de conteúdo, ela existe para ser preenchida. É importante observar que o castigo de Crispim é carregar no lugar da cabeça uma enorme cuia, o que parece nos dizer que se trata de alguém cuja mentalidade precisa ser renovada, assim como ocorre com o fruto da cuieira, que é esvaziado para depois servir de recipiente a novas substâncias.

Crispim, que, ao agredir a mãe, perde, literalmente, a cabeça, ganha uma cabeça, ou seja, uma cuia para ser preenchida com alguma coisa que lhe devolva a sua humanidade. Segundo a lenda, esse algo

que falta a Crispim é justamente devorar as sete Marias virgens. A própria pena imposta ao infrator prescreve a forma de suspender o castigo. O número 7 possui uma extraordinária carga de simbolismo, que percorre desde a mitologia greco-latina até a sabedoria antiga do povo judeu.

Desse modo, a propósito do número 7 lembraremos a história de Eros e Psiquê, um mito grego que se tornou conhecido no mundo inteiro através da obra de Lúcio Apuleio, autor latino do século II da Era Cristã (19??). Essa escolha se deve à semelhança entre a situação dos protagonistas em ambas as narrativas, que pode ser reduzida às seguintes sequências: *transgressão, punição, cumprimento das provas e redenção*. Mas, sobretudo, se deve ao fato de que Psiquê foi submetida por Afrodite (mãe de Eros) a sete provas, dificílimas, quase impossíveis de serem realizadas. Da mesma forma, em o Cabeça-de-Cuia, uma mãe, que também é poderosa como a deusa grega, submete o filho a realizar sete tarefas, igualmente difíceis, mas que depois de cumpridas lhe trarão de volta aquilo que perdera por causa de sua inexperiência e imaturidade.

Cabeça-de-Cuia voltará a ser gente quando tiver devorado sete Marias virgens, conforme ordenou a Mãe. Devorar significa “comer”, que na linguagem popular significa também ter relações sexuais, o que, por sua vez, pressupõe um relacionamento entre indivíduos adultos e sem vínculos de parentesco próximos.

Desse modo, podemos entender que, no nível cosmológico da narrativa, exista um esquema (conteúdo latente) que aponta para uma inversão dos termos “Maria” e “Virgem”.

A Maria Virgem a ser comida pelo Cabeça-de-Cuia remete à figura da Virgem Maria, símbolo de Mãe. É a mãe quem dá de comer ao filho, com seu próprio corpo, quando, na cuia do ventre materno, ele é contido durante a gestação. Maria Virgem é Maria Mãe, aquela que contém em si o filho. Enquanto mãe é fonte de vida como o é a água dos rios em que o Cabeça-de-Cuia boia como um feto no líquido uterino.

Comer sete Marias Virgens aponta para renascimento, ou deixar nascer o novo homem em que se transformará Crispim após um período de aprendizagem para enfrentar novas formas de vida que se impõem. Este novo homem estará apto a trocar uma velha forma de vida, aquela da vila do Poti por uma nova, a da cidade de Teresina.

O Cabeça-de-Cuia, entretanto, sobreviverá como lenda; sua história se incorpora à história da cidade, eternizando-se na literatura, na música e nas demais formas de arte produzidas na cidade de Teresina e no estado do Piauí.

The legend of Gourd Head: narrative structure and formation of meaning

Abstract

This article analyzes the legend of Gourd Head, which is set in the confluence of the waters of the Parnaíba and the Poty, rivers that border the city of Teresina, the capital of Piauí. The focus of the analysis is the narrative structure, based on the anthropological model proposed by Levi-Strauss, in order to uncover the underlying meanings.

Key words: Legend of foundation. Gourd Head. Narrative structure

Notas

- ¹ Na última sexta-feira do mês de abril se comemora oficialmente o Dia do Cabeça de Cuia. A data foi instituída pela Prefeitura Municipal de Teresina em 2003. Disponível em: <www.cabecadecuia.com>. Acesso em: 9 abr. 2011.
- ² Trata-se de filme em 3D sobre a lenda do Cabeça-de-Cuia, com o título de *A sétima virgem*. O curta-metragem foi desenvolvido por Maria Cecília Espadas e Neila Rocha Siqueira, para obtenção do título de especialista em Computação Gráfica 3D: modelagem animação e rendering do Centro Universitário Senac São Paulo. Disponível em: <www.cabecadecuia.com>. Acesso em: 9 abr. 2011.
- ³ A lei ordinária nº 7.679, de 23/11/1988, que dispõe sobre a proibição da pesca de espécies em período de reprodução e dá outras providências, foi publicada no *Diário Oficial da União* de 24 nov. 1988.
- ⁴ Trecho da letra da canção popular “Cabeça-de-Cuia”, cuja autoria é atribuída ao poeta piauiense Chico Bento.

Sete Marias
Precisa tragar
São sete virgens
Pro encanto acabar

Quando o rio
Em cheia desce
Cabeça de cuia

Sempre aparece

Rema pra margem
Oh! Velho pescador
Que a curva do rio
O monstro apontou

Castigo tremendo
Que Deus lhe deu
Por bater na mãezinha
Crispim se encantou

Tem medo, oh! Maria

Que estás a lavar

O cabeça de cuia

Te pode tragar

Referências

- APULEIO, Lúcio. *O asno de ouro*. Trad. de Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, [19?].
- CABRAL, Alfredo do Vale. *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Fundação Nacional de Artes, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000.
- FREITAS, João Alfredo de. *Superstições e lendas do norte do Brasil*. Recife, 1884
- GONÇALVES NETO, Vítor. O cabeça de cuia. Regionalismo, tradição e folclore. *Jornal do Dia*, Porto Alegre, n. 103, p. 17-23, 1º fev. 1959.
- IBIAPINA, João Nonon Moura Fontes. *Pas-sarela de marmotas*. Teresina: Comepi, 1975.
- JOLLES, André. *Formas simples*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural* 2. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- MAGALHÃES, Basílio de. *O folclore no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1928.
- OLIVEIRA, Noé Mendes de. *Folclore brasileiro: Piauí*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1999.
- PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. *Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do país (impressões de viagem)*. [s. l.: s. ed.], 1905.
- SILVA, Josias Clarence Carneiro da. *Encanto e terror das águas piauienses*. Teresina: Comepi, [19?].
- TERESINA. PREFEITURA MUNICIPAL. *Folder Parque Ambiental Encontro dos Rios*. Teresina: PMT, 2007.
- ZILBERMAN, Regina. *Do mito ao romance: tipologia da ficção brasileira contemporânea*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1977.