

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
MESTRADO EM LETRAS/ ESTUDOS LITERÁRIOS

ROSA MARIA RAMOS BENTES

NARRATIVAS ORAIS: cultura e identidade em Santa Cruz do Arari

Belém/PA
2012

ROSA MARIA RAMOS BENTES

NARRATIVAS ORAIS: cultura e identidade em Santa Cruz do Arari

Dissertação apresentada à Coordenação de Pós-Graduação do Mestrado em Letras do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras. Orientadora: Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões.

Belém/PA
2012

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) –
Biblioteca do ILC/ UFPA-Belém-PA**

Bentes, Rosa Maria Ramos, 1970-

Narrativas orais : cultura e identidade em Santa Cruz do Arari / Rosa Maria Ramos Bentes ; orientadora, Maria do Socorro Simões. --- 2012.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2012.

1. Narrativa (retórica). 2. Análise do discurso narrativo. 3. Memória na literatura. 4. Cultura popular – Pará. I. Título.

CDD-22. ed. 808.8023

ROSA MARIA RAMOS BENTES

NARRATIVAS ORAIS: cultura e identidade em Santa Cruz do Arari

Esta dissertação foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras da Universidade Federal do Pará.

Data de aprovação: 12/09/2012

Banca Examinadora:

_____ - Orientadora

Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões
Doutorado em Letras
Universidade Federal do Pará

Yurgel Pantoja Caldas
Pós-Doutor em Letras
Universidade Federal do Amapá

Silvio Augusto de Oliveira Holanda
Pós-Doutor em Literatura Portuguesa
Universidade Federal do Pará

À Célia Ramos (minha mãe) – *in memoriam*
A Cristovão Bentes da Conceição (meu pai) – *in memoriam*

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus que me iluminou para poder chegar até aqui.

Às minhas irmãs Edna Bentes e Célia Maria Bentes que sempre me apoiaram.

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Maria do Socorro Simões pela atenção.

Agradeço aos membros da banca de qualificação Prof. Dr. Luís Heleno Montoril Del Castilo e Prof. Dr. Silvio Holanda pelas sugestões e críticas que muito me ajudaram.

Agradeço aos amigos queridos Elisângela Oliveira, Iris Barroso, Francisco Smith Júnior, Augusto Sarmiento, Tânia Pantoja, Rosângela Nogueira, Maria da Luz, Kelley de Sousa, que nesses dois anos sempre tiveram uma palavra de incentivo para mim.

Agradeço aos colegas Márcia Denise, Mariana Alves, Daniela Brandão.

“A imaginação não é, como sugere a etimologia,
a faculdade de formar imagens da realidade;
é a faculdade de formar imagens que ultrapassam
a realidade, que cantam a realidade.”

(Gaston Bachelard)

RESUMO

Este estudo, inserido no Projeto IFNOPAP (UFPA), apresenta os resultados de uma pesquisa em análise de narrativas orais do caboclo de Santa Cruz do Arari, que servem, simultaneamente, como fonte e transmissão do conhecimento empírico produzido pelo homem rústico e sua relação com o meio ambiente. Sob o título “Narrativas orais: cultura e identidade em Santa Cruz do Arari” buscam-se desvelar a teia simbólica que entrelaça aspectos ligados à sexualidade, à moralidade e à religiosidade — preceitos ideológicos que consubstanciam a cultura e a memória constituintes da base identitária da sociedade, por conseguinte, presentes nas narrativas orais “Cobra Custódio”, “Boto-mirim” e “Bode Cheiroso”. O *locus* da pesquisa é o município de Santa Cruz do Arari, situado na ilha do Marajó. Essas narrativas foram analisadas sob as perspectivas dos seguintes teóricos: Gilbert Durand (1997), Mircea Eliade (1991), Walter Benjamin (1994), Paul Zumthor (1993), Ecléa Bosi (1994), Michael Pollak (1992), Paes Loureiro (1995) e Clifford Geertz(2011). Teóricos que nortearam o viés reflexivo desse estudo.

Palavras-chave: Narrativas marajoaras. Memória. Cultura. Identidad

ABSTRACT

This study, inserted in the project IFNOPAP (UFPA), shows the results of a research in oral narratives by the native of Santa Cruz do Arari, which serves, simultaneously, as source and transmission of empirical knowledge produced by rustic man and his relationship with the environment. Under the title “Oral Narratives: culture and identity in Santa Cruz do Arari”, it searches unveil the symbolic web aspects of sexuality, morality and religiousness — ideological subjects which gather the culture and the memoirs components of the identity base of the society, therefore, presents in oral narratives “Cobra Custódio”, “Boto-mirim” and “Bode Cheiroso”. The locus of the search is the municipality of Santa Cruz do Arari, situated on Marajóisland. These narratives were analyzed under the perspectives of the following theorists: Gilbert Durand (1997), Mircea Eliade (1991), Walter Benjamin (1994), Paul Zumthor (1993), Ecléa Bosi (1994), Michael Pollak (1992), Paes Loureiro (1995) and Clifford Geertz (2011). Theorists who guided the reflexive bias in this study.

Keywords:Marajoara narratives. Memoirs.Culture.Identity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
	2
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	2
	0
2.1 NARRATIVA ORAL	20
2.2 NARRADOR	23
2.3 MEMÓRIA	27
2.4 SOBRENATURALIDADE	29
2.5 O MITO	33
3 SANTA CRUZ DO ARARI: UMA ABORDAGEM SÓCIO-CULTURAL	37
3.1 O CAMPO E OS RIOS: ESPAÇOS DAS VOZES MARAJOARAS	38
3.2 O NARRADOR E SUAS NARRATIVAS	40
3.3 EVENTOS CULTURAIS DE SANTA CRUZ DO ARARI	44
4 ANÁLISE DAS NARRATIVAS SANTA-CRUZENSES	47
4.1 COBRA CUSTÓDIO OU CUSTÓDIO DA BOA VISTA	49
4.2 BOTO: UM SÍMBOLO QUE ATRAVESSA GERAÇÕES	60
4.3 BODE CHEIROSO	64
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS	70
ANEXOS	73

1 INTRODUÇÃO

Os estudos presentes neste trabalho pretendem, com base na recolha e análise de narrativas orais do povoado de Santa Cruz do Arari – Marajó, adentrar nas peculiaridades constituintes de um imaginário coletivo herdado do ancestral índio, aliados ao ambiente físico e ao desenvolvimento cultural que se processou na região. Nesse estudo, serão apresentadas as relações e significações presentes nas estratégias simbólicas criadas pelo homem marajoara e aparecem subjacentes às histórias de animais metamorfoseados que consubstanciam a moralidade, religiosidade e sexualidade, bem como a interação homem/natureza local. Para tal análise, ter-se-á como apoio as discussões de Gilbert Durand (1997) no que tange ao conceito de imaginário numa perspectiva antropológica na contemporaneidade. Para Durant (1997, p. 41):

[...] a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. [...] o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo.

Com base nesse conceito de imaginário, fica evidente que a relação entre natureza humana e manifestação cultural é imprescindível na construção de arquétipos, metáforas e símbolos que alimentam o imaginário coletivo na visão antropológica. Para tal conceituação, o autor recorreu às definições: subjetivas e objetivas; representando, respectivamente, as questões psicológicas e as manifestações que dizem respeito ao processo cultural, o que demonstra uma relação dinâmica entre imaginação e realidade na construção do imaginário segundo uma perspectiva antropológica.

Em se tratando de imaginário popular na concepção durandiana deve-se entender que um símbolo, metáfora ou uma imagem não surge isoladamente, se insere em um contexto situacional, determinado pelo tipo de situação ou contexto social. O imaginário, dessa forma, é produto do ambiente e funciona nesse dado ambiente com um determinado propósito, crença, valor, simbologia de toda uma tradição passada de geração a geração, por meio da memória dos habitantes do lugar.

Portanto, tal conceito mostra que a relação entre mito e imaginário é indissociável, porque ambos se apresentam como verdades aparentes ou formas de verdade, legitimadas pelo livre jogo entre imaginário e entendimento cultural de cada comunidade estudada. Além do mais, o imaginário é uma fonte de significados e ressignificações do comportamento de uma comunidade, evidenciando aspectos religiosos, linguísticos, socioculturais e práticas que se apresentam nas histórias de visagem, assombração, feitiçaria, encantamento e castigos. Vale dizer que, em algumas situações, essas histórias funcionam como suporte para a edificação das tradições populares responsáveis pela transmissão e divulgação do legado empírico produzido pelas comunidades no cenário marajoara amazônico.

Algumas reflexões, a partir do imaginário, são discutidas em âmbitos filosóficos, antropológicos, literários, geográficos, psicológicos e até mesmo religiosos, ultrapassando e muito o campo imaginário, revestindo-se, assim, de um caráter interdisciplinar, podendo dialogar com discursos de diversos outros campos de estudos, tais como fenômenos naturais, históricos, artísticos, sem nunca esgotar seus significados e ressignificações. O mito, nesse contexto, torna-se o que Mircea Eliade (1991, p. 23) chama de “um ingrediente vital da civilização humana: longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente”, na ausência do conhecimento científico, é exatamente a explicação mitológica que terá validade para certos grupos sociais.

É fator notório que nas mais diversas discussões sobre as funções do mito, mesmo as que não são fixadas em um plano estritamente cultural ou religioso, o elemento simbólico ganha representatividade e se reveste de verdade, cujos limites parecem ultrapassar o imaginário, de forma que não raramente as comunidades convergem seus discursos para o pensamento de Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutura* (1983, p. 239) quando “a mitologia será tida por um reflexo da estrutura social e das relações sociais”.

É sabido que, na história de toda a humanidade, em todas as épocas e sob todas as circunstâncias, o mito sempre esteve presente, constituindo-se como parte da existência humana. Da mesma forma, o mito tem sido a viva inspiração de todos os demais símbolos possíveis das atividades do corpo e do espírito humano. Não seria demasiado considerar o mito a abertura secreta através da qual as inesgotáveis energias do universo penetram nas manifestações culturais humanas.

Conforme Campbell (1949, p. 15), as concepções religiosas e filosóficas, “[...] artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os próprios sonhos que povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito” e da imaginação.

Após um estudo de diversos focos da mitologia, pautada em reflexões que atravessaram épocas e se mostram ainda atuais sob a ótica contemporânea, dada a imensa tradição em teoria e recepção crítica sobre o tema, recorreu-se à exposição de alguns autores representativos, da Mitologia, como Joseph Campbell, Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Lévi-Strauss e Gilbert Durand.

O desafio de aproximar a mitologia dos estudos literários tomou dimensões significativas ao deparar-se com discussões voltadas para uma abordagem etnoliterária. Conforme a professora Maria Margarida de Andrade, que discute num artigo a relação entre a criação literária e a história da comunidade, as narrativas constituem-se fonte cultural, compondo um bem imaterial que se substancia na “literatura oral, literatura de cordel, fábulas, histórias e anedotas, causos, etc”. Nessa perspectiva, compreende-se o imaginário coletivo sob o qual muitas comunidades amazônicas atribuem crenças nos entes sobrenaturais, nos *bichos visagentos*, geralmente associado a um fenômeno da natureza ou a um acidente natural do rio ou da mata. Portanto, a recorrência desses mitos nos diferentes locais não implica a homogeneidade de significados.

Dessa forma, observa-se, que a sociodiversidade amazônica, ao lado da biodiversidade, é um dos grandes aspectos de nossa região, por isso, olhar para as comunidades, constituintes desse espaço, é olhar para a nossa formação como povo que sofreu influências de culturas distintas no período da colonização brasileira, resultando na absorção de valores estrangeiros e alterando, significativamente, a realidade presente. Além do mais, não se pode negar que as variações culturais estão impressas na significação atribuída aos símbolos mitológicos inseridos nas narrativas orais, pois, apesar dos elementos referentes ao mito se repetirem em várias regiões, em cada uma delas, apresentam uma leitura única ressignificada pelo contexto. Assim sendo, as comunidades amazônicas não são idênticas, elas resguardam sua identidade por meio de práticas sociais, religiosas, artísticas formadoras da cultura local, que são reflexos da história e

revelam o modo de vida e as relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos e entre o indivíduo e a natureza.

Esses modos diversos de ver o mundo permitem que grupos se organizem e constituam uma identidade coletiva com aspectos definidores de sua comunidade, contrapondo-se aos estereótipos da homogeneidade cultural amazônica. Considerando esses aspectos, o presente estudo traz uma análise de algumas narrativas orais do povoado de Santa Cruz do Arari, uma comunidade que se originou a partir de uma *fazenda de gado*¹ à margem direita o lago Arari (ver fotografia 2), no Marajó. Mostrando, por meio de pesquisas, que há uma particularidade na construção das narrativas que envolvem boto, cobra, bode e o elemento água, no que diz respeito a busca de sentido e representatividade no imaginário coletivo local. Observa-se que as narrativas santacruzenses convergem cada vez mais para uma correspondência com fenômenos como questões climáticas, com as secas dos rios, lagos e igarapés ou com inundações do espaço geográfico arariense, ligado a identificação do mesmo com o nativo e a relação de proibido, pecado e essa é a temática que será apresentada no capítulo de análise desta dissertação.

Este estudo está vinculado ao Projeto, “O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense” (IFNOPAP-UFGPA), coordenado pela professora doutora Maria do Socorro Simões, que tem como objetivo catalogar as narrativas orais populares da região. O trabalho ora apresentado justifica-se pelo interesse em conhecer os aspectos socioculturais da região do Arari e pela contribuição com o projeto de resgate da cultura regional. Junto com as narrativas, pode-se resgatar a memória bem como reafirmar a identidade coletiva dos santacruzenses, como forma de reacender o valor que o mito deve ter dentro da comunidade.

Uma tradição popular não surge sem a justificativa de algum fato objetivo que, distorcido e alterado pela ingenuidade nativa e relacionado ao espaço físico, atinge proporções mais amplas e significativas na formação do processo cultural de um povo, tornando-se, assim, responsável por dar sentido aos ritos e interpretações múltiplas. Destaca uma abordagem pautada no método de análise do discurso

¹MARAJÓ – UM POLO ECOTURÍSTICO DA AMAZÔNIA: Associação dos Municípios do Arquipélago do Marajó; elaboração e execução do projeto de M&M – Consultoria e Assessoria em Turismo. Belém- Pará. 1998.

literário como fonte de conhecimento no estudo da diversidade cultural da Amazônia paraense possibilita conhecer e compreender as tradições que personificam os fenômenos que fogem à compreensão de uma comunidade em estudo, no caso, Santa Cruz do Arari – Marajó.

Evidencia-se, aqui, portanto, um discurso acerca de múltiplas possibilidades de significado e função das narrativas mitológicas da Amazônia paraense. Não se trata apenas de “expressar sentimentos fundamentais como: amor, ódio e vingança, que são comuns a toda a humanidade”, conforme nos alerta Lévi-Strauss (1983, p. 238). É mais. É o que explica a origem de fenômenos que fogem à compreensão humana, ou ainda, definir uma realidade cultural de determinada comunidade que se manifesta por meio de narrativas.

Em Santa Cruz do Arari, apesar de fazer parte da Amazônia Paraense, os costumes, as credences e as tradições se diferenciam dos demais Estados, por destacar elementos característicos, próprio do espaço arariense.

Em suma, o saber cultural, por ser uma forma de manifestação da tradição frente a novos conhecimentos produzidos pelo contexto moderno, constitui-se num meio de preservação da memória, manifestação da identidade coletiva da comunidade e transmissão de valores às futuras gerações. Sobre a visão da relação entre memória e identidade ser considerada indissociável, Bosi (1994, p. 13), afirma “que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Nossos deslocamentos alteram esse ponto de vista: [...] o que nos parece unidade é múltiplo”. Essa afirmação explica porque, apesar de os saberes amazônicos apresentarem estereótipos que tentam defini-los como uno, as práticas da tradição cultural da vida arariense ribeirinha se reconhecem como comunidade com lugar e importância social definidos no âmbito das populações amazônicas.

Para apreender a multiplicidade dos aspectos socioculturais subjacentes ao processo de construção do mito e da contação das narrativas, o enfoque teórico-analítico constituiu-se tanto de uma abordagem literária centrada no discurso fictício em oposição à realidade, quanto de uma abordagem etnográfica em que implica compreender e apresentar a realidade do contexto em que as narrativas orais foram construídas. As propostas teóricas desenvolvidas por Zumthor (2007), no campo da literatura, enfatizam a relevância de se analisar a *performance* e a recepção das narrativas que, de acordo com o poeta e estudioso Loureiro (1995), deve considerar

o cenário em que se desenvolvem, ou seja, os ambientes que ainda mantêm a tradição e a origem dos saberes culturais, nesse caso na Amazônia, permitindo, assim, considerar a pluralidade de saberes e fatores constituintes das narrativas.

Ao destacar autores que se debruçam sobre o chamado estudo etnoliterário, interessa fazê-los dialogar com estudiosos de outras áreas que se interessam pelos saberes culturais. Entre esses, Hall (2001), discutindo identidade e teoria social, Laraia (1986), apresentando cultura num conceito antropológico, Galo (1981), no que tange à cosmologia do caboclo de Santa Cruz do Arari e, Miranda Neto (2005), trazendo-nos um estudo da cultura marajoara. As reflexões desses autores sobre imaginário popular, tradição, fantástico e identidade, principalmente, as reflexões de Zumthor (1993) sobre *o espaço oral*, foram fundamentais para este trabalho de análise das histórias orais de boto, cobra e bode no cenário alagadiço dos moradores de Santa Cruz do Arari - Marajó.

O procedimento metodológico usado para obter as narrativas orais de Santa Cruz do Arari foi a abordagem etnográfica, definida, de maneira geral, como uma descrição da cultura e da *performance* do entrevistado. O *corpus* desse estudo consiste na coletânea de 3 narrativas orais contadas pelos 5 moradores² locais através de relatos que foram registrados em áudio, vídeos e registros escritos. O número de relatos foi superior ao das narrativas justamente para permitir a captação da variação na *performance* do informante e assim analisar o significado que está inerente à construção do mito presente na narrativa.

O estudo permite conhecer as diferenças de nossa população, credices, vocabulário, origem étnica, valorizando o lugar social de uma comunidade rica em saberes populares que resistem a tantas transformações culturais, e com um modo de olhar o mundo bem particular sobre superstições e credices populares ligadas a seres encantados como: a Lenda do Boto, a Lenda da Cobra Custódio, a Cobra do Arari, a Cobra do Severino, Boto-Mirim, a Lenda do Lago Guajará, a Lenda do Sucuriju, entre outras.

Nesse contexto etnoliterário, pode-se observar a desmistificação da comunidade arariense que, vivendo de fato a cultura marajoara, despojou-se de preconceito em plena aceitação da cultura primitiva amazônica que, formada no

² Moradores de Santa Cruz do Arari: pescadores aposentados, donas de casa, alguns jovens também mostraram interesses em contar algumas histórias do lugar e professores, entre os quais Eusa, Tina e Cida, professoras das séries iniciais.

amálgama de tradições ameríndias, ibéricas e africanas, deu origem ao caboclo marajoara.

As narrativas desvelam a base da organização social, evidenciando por meio das histórias mitológicas dos moradores de Santa Cruz do Arari, resquícios de um patriarcado, possivelmente, herdado do período colonial e mesclado aos valores do nativo, herança moral que persiste no ideário coletivo e se manifesta por meio da consciência mitológica subjacente aos símbolos culturais responsáveis pela trama semântica das lendas da comunidade. A subjugação do imaginário ao espaço físico, a sensualidade, o incesto, o proibido, a punição à desobediência, o equilíbrio entre o bem e o mal, os fenômenos climáticos são temas que constroem o arcabouço das histórias de boto, cobra, bode e o sobrenatural as torna indubitáveis.

O trabalho compõe-se de três capítulos, apresentam-se, no primeiro, os preceitos teóricos que embasam este estudo, trata-se de questões relacionadas à narrativa oral, narrador, memória, sobrenaturalidade e mito a partir do pensamento de Zumthor (1993), Todorov (2006), Benjamin (1994), Bosi (1994), Pollak (1992), Mircea (1991), e Lévi-Strauss (1983). No segundo capítulo, em uma abordagem sociocultural do município, faz-se um breve histórico, no qual se apresentam a origem da cidade e o perfil do homem em sociedade com enfoque no âmbito social, político e econômico. O terceiro capítulo dedica-se à análise dos *corpora* dessa pesquisa.

Nessa última parte da dissertação, será possível elucidar, à luz do conhecimento formalizado, o construto ideológico que reveste semanticamente os símbolos presentes nas narrativas orais e assim evidenciar como as narrativas mitológicas são importantes na preservação da identidade de um povo e compreender as diferenças que individualizam a comunidade de Santa Cruz do Arari. De modo que, as conclusões reforçam como os mitos ainda estão vivos e modelam a práxis social desse município.

Mais do que estudar o imaginário popular do povoado de Santa Cruz do Arari, observa-se a importância de preservar as diversidades culturais do caboclo que vive às margens e rios, igarapés, lagos, furos e dos campos marajoaras. Por meio desse estudo, constatou-se que os temas comuns às narrativas relatadas por moradores, refletem de alguma forma problemas ligados à realidade da comunidade, temas como: estiagem, inundações, visagem, encantamento, religiosidade,

metamorfose animal, pecado, medo, identidade, infância, vivência familiar, violência, morte e castigos, experiências ligadas ao contraste entre mito e realidade na vida dos santa-cruzenses, o que poderá justificar a relevância dessa pesquisa em âmbito acadêmico, porque traz ao projeto IFNOPAP/UFPA particular do mito de outras regiões da Amazônia Paraense.

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

23

23.1 2.1 NARRATIVA ORAL

Sobre a noção de narrativa oral adotada para este estudo, vale dizer que se trata de usos, crenças, experiências, conceitos, saberes em geral, técnicas ou todo um conjunto de valores transmitidos de geração em geração, ou duma época para outra de forma oral. Assim, mitos, causos, lendas populares e os provérbios passados através do tempo, por tradição ou transmissão oral, tornam-se uma fonte de diversidade cultural. Zumthor (1993, p. 143) define a “tradição oral como série aberta, indefinidamente estendida, no tempo e no espaço, das manifestações variáveis de um arquétipo”. Sendo que essas manifestações representam o coletivo e são produtos sociais, isto é, narrativas orais transmitidas de geração a geração por

meio da memória, pela voz ou “vozes poéticas”, responsáveis por ensinamentos, castigos e lições que estruturam as condutas adequadas à vida social.

Sob essa perspectiva, Todorov (2006, p. 21) considera que a narrativa:

[...] constitui na tensão de duas forças. Uma é a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da “vida” (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem. Essa ordem se traduz pela repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos; o momento presente não é original, repete ou anuncia instantes passados e futuros.

Todorov evidencia que a narrativa é uma ponte que atravessa o tempo, ligando o homem do presente ao homem do passado. Dessa forma, a narrativa serve de elo entre a história e as séries de acontecimentos, que aproximam presente e passado, renovando assim a constante tensão das duas forças. Portanto, narrativa é, ao mesmo tempo história e discurso – história pelo fato de remeter a uma realidade, a acontecimentos marcantes ocorridos em determinada época e circunstâncias da vida do homem; eventos que muitas vezes acabam se misturando com a vida real; mas também é discurso, pois existe a presença de um narrador que narra a história e um ouvinte que recebe a história. Nesse, sentido, não são próprio e exclusivamente acontecimentos relatados que contam, mas a *performance* utilizada pelo narrador ao socializar as suas histórias. Então, pode-se dizer que, de acordo com a definição de Todorov (2006), a arte recorre aos elementos da realidade e a realidade é recriada a partir da arte, no que tange às narrativas orais tradicionais.

Para Calvet (2011, p. 114), o texto de tradição oral é “um lugar onde se deposita a história catalisada por determinada cultura, por determinada ideologia. Ali certamente se encontra o vestígio dos eventos do passado e alguns fatos” dessa forma, não é de se estranhar que discussões que tratam dessa questão venham conquistando espaço nos estudos literários. Por meio de narrativas de lendas e mitos, pode-se compreender e identificar o porquê de certos elementos mitológicos associarem-se ao ambiente físico e ao processo cultural em que se construiu o imaginário da comunidade em estudo. E, por outro lado, entender como, em meio ao moderno, os mitos, considerados antigos, conseguem ser tão atuais e se manter cada vez mais vivos na memória dessas comunidades, que mesmo sendo

bombardeadas a todo instante por novos valores culturais, ainda conseguem resistir e ter utilidade para quem os mantêm vivos por meio da memória.

Por isso, analisar eficientemente o imaginário popular de uma comunidade como Santa Cruz do Arari parece, a princípio, algo simples e fácil a qualquer pesquisador, basta uma boa observação, coleta de dados e motivar o narrador a manifestar a sua *performance* ao contar as histórias locais. No entanto, durante o processo de coleta de dados realizado no povoado, questionou-se a necessidade dos passos percorridos para que fosse possível realizar um trabalho acadêmico sobre saberes culturais por meio de narrativas orais. Trabalho que envolve conhecimento de cultura, memória local, história, e exige o diálogo com a Antropologia, a História, a Etnologia, a Etnografia, etc.

Este estudo, que focaliza narrativas orais de temática de boto, cobra, bode, tem como principal destaque a coleta de informações (relatos, memórias, lendas, histórias, causos) por meio de moradores mais antigos, que guardam na memória com notável precisão, a história da cidade e a sua relação com o elemento água - fonte de referência do imaginário popular da região. Segundo Gallo (1981, p. 89):

O caboclo tem a sua cosmologia, não conhece a palavra, porém segura com ciúme o conteúdo: a mosca é gerada do lixo, o jandiá vira sapo, o boto vira gente e o macaco já foi gente. Tem sua ideia do pudor, da moralidade. Todas as crianças sabem disso: é uma cultura herdada com a vida.

Trata-se de um trabalho sobre tradição cultural do homem da região, precisamente do povoado de Santa Cruz do Arari, que habita a margem direita do lago Arari, sobre o qual Gallo destaca de modo bem enfático, algumas situações particulares acerca do imaginário do homem marajoara. Para dar conta de tais situações, o autor recorre às credences, à linguagem e à sabedoria do caboclo rústico. Esse se utiliza de certos mecanismos do cotidiano para confirmar o imaginário como elemento estruturador de uma realidade que é fonte inspiradora do imaginário visível na corporificação da lenda. Gallo (1981, p. 89) ainda escreve:

O lago Arari não é mais o mesmo. Antigamente era uma bacia maravilhosa, com aquela água funda, os poções reservados para o peixe de grande porte; parece até que o Custódio de Boa Vista tivesse alugado um só para si, e para os seus amigos caboclos e os bichos do fundo.

Nessas condições, encontram-se elementos que evidenciam algumas práticas do cotidiano dos moradores e suas histórias. Importa observar que as manifestações populares da gente do Arari é uma mistura de lendas indígenas com superstições de origem africana. De “espírito brincalhão e anedótico”, para usar uma expressão de Gallo (1981, p. 38), o morador deste espaço amazônico passa horas, sobretudo à tarde, divertindo-se, jogando dominó ou baralho e contando histórias de Boto, Cobra com poderes sobrenaturais: *Bode cheiroso*, *Cavaleiro misterioso*, *Mulher que vira Porca*, *Mulher de Branco*, *Matinta-Perêra*, causos de visagens e assombrações, comuns na imaginação de pescadores e vaqueiros que vivem na região. Vale ressaltar que essas histórias estão sempre relacionadas a um espaço importante no cotidiano da comunidade, o Lago Arari, por exemplo, é para o caboclo a morada da cobra Custódio, o protetor do lago Arari, cenário de aparições e de navios encantados, Arraia encantada, Boto brincalhão, etc.

Na maioria das vezes, suas histórias manifestam a presença do poder sobrenatural de criaturas estranhas que aparecem em determinadas horas e lugares, mas quase sempre com finalidade de dar um ensinamento moral, exaltar a coragem do caboclo ou dar ênfase à necessidade de respeito à natureza. Percebe-se que a observação e a análise da realidade imediata do espaço de vivência fornecem ao homem local o substrato necessário ao conhecimento empírico, que vai passando de geração a geração, sendo que tal transmissão se dá a partir da história oral, com o intuito de preservar a identidade do homem arariense, como diria Geertz (2011, p. 10) “compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade”. Assim sendo, o pesquisador estará sempre atento para não interferir nos dados coletados; valorizando a interpretação dos símbolos; retratando a realidade de forma densa estabelecendo planos de relações com o objeto pesquisado, revelando-se a multiplicidade de âmbitos e referências presentes em determinadas situações ou problemas; usando uma variedade de informações, mas sem alterações significativas dos dados daquela realidade.

Pode-se, então, afirmar que os saberes culturais refletem a forma de viver e compreender o espaço, gerando representações sociais e valores que definem a identidade coletiva dos habitantes da localidade. Esses saberes culturais são dimensionados no âmbito da história oral, como narrativas de memória, especificamente, no cerne das histórias de vida do homem da região, pescadores,

vaqueiros e demais habitantes de Santa Cruz do Arari. Miranda Neto (2005) relata que há ocasiões em que o caboclo está tão convicto da existência de tais figuras *visagentas*, que, para provar o que diz, chega a ponto de afirmar tê-las visto, utilizando-se do chamado “estatuto veriditório”, de que falam Greimas e Courtés (1979, p.48), no *Dicionário de Semiótica*. Na maioria das vezes, é uma estratégia para impressionar o ouvinte e destacar a “astúcia ou ingenuidade herdada de seus ancestrais indígenas” (MIRANDA NETO, 2005, p. 96).

Assim, em termos gerais, este comportamento é uma maneira de dar dinamismo, credibilidade as histórias de seres sobrenaturais e ao mesmo tempo instigar o outro a se interessar pelo saber local. Para tal façanha, o caboclo conta, com apoio da memória como a que se encarrega de reter e repassar a diante tudo que conseguiu reter de épocas imemoriais. Como diria Zumthor (1993, p. 139), a “memória, por sua vez, é dupla: coletivamente, fonte de saber; para o indivíduo, aptidão de esgotá-la e enriquecê-la. Dessas duas maneiras, a voz poética é memória”.

23.2 2.2 NARRADOR

A análise do perfil do narrador nas histórias orais, em especial a questão da importância e *performance* do mesmo para a construção da narrativa oral, exige considerar fatores sociais, históricos, culturais e psicológicos, na tessitura das histórias de mitos. As narrativas de mitos, assim como lendas e causos, são sempre relatadas ou contadas por uma pessoa da comunidade narra as histórias a partir de relatos que ouve de outra pessoa, geralmente, é o avô, avó, mãe, tia ou outro membro mais velho da comunidade. Mas também, há relatos de pessoas que dizem ter vivenciado tal história. Em vista disso, apresenta-se, o conceito de narrador, segundo a concepção de Benjamin (1994).

Para Benjamin (1994, p. 197) “A arte de narrar está em via de extinção”, sendo cada vez mais raro as pessoas que sabem narrar devidamente, exemplificando “que quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza”. Benjamin (1994, p. 200) coloca em discussão o desaparecimento da figura daquele narrador que “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros”, o narrador tradicional

oriundo das sociedades primitivas, que aos poucos tecia as suas histórias as quais eram passadas de geração para geração, e que tinha uma função utilitária para os membros da comunidade em que foi gerada. Ao passo que as narrativas iam sendo construídas, elas satisfaziam as necessidades da sociedade em determinada circunstâncias e época, seja num “ensinamento moral, numa sugestão prática ou norma de vida” Benjamin (1994, p. 201). Além de servirem de elo entre passado e presente para as futuras gerações.

É importante salientar que o narrador retratado na visão de Benjamin é um sujeito fantástico. Esse narrador conferia aos fatos do cotidiano o efeito maravilhoso no momento da contação, criando a atmosfera mística que mesclava o real ao fantasioso. Histórias, essas, que ao serem narradas *transformam-se* em algo simbólico e representativo para o coletivo e repassadas às futuras gerações por via da memória. Esse tipo de narrador, segundo o autor, está em via de extinção nas sociedades modernas. Ainda considerando que Benjamin (1994, p. 200):

O narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria.

Está explícito, nas palavras de Benjamin, que o desaparecimento da figura do narrador tradicional, aquele representado pela imagem do antigo contador de histórias, está ligado a dois aspectos importantes:

- a) Primeiro – a disfunção do narrador – que nas antigas sociedades desempenhava o papel do conselheiro, o sábio revestido de autoridade para “dar conselhos” aos outros. Mas torna-se ultrapassado, fora de contexto quando confrontado como conhecimento produzido pelo homem moderno.
- b) Segundo – a falta de receptividade dos ouvintes – consequência do primeiro, de acordo com o autor, não há mais pessoas interessadas em ouvir e muito menos repassar a diante tais experiências significativas

contidas nas narrativas populares.

Ao trazer discussões sobre a função do narrador, seu ofício, sua ligação com o trabalho manual, Benjamin (1994, p. 200) lembra a importância da sabedoria e principalmente, lembra o quanto esse conceito está desaparecendo: “A arte de narrar está definindo porque a sabedoria é o lado épico da verdade — está em extinção”. Essa é uma discussão importante para se pensar o valor do narrador na sociedade moderna, ao lembrar sua figura como a de um sábio, um detentor de respostas, um ser que sabia dar conselhos, aponta-se para a dimensão utilitária das mensagens implícitas nas narrativas que os antigos narradores contavam as suas comunidades. No entanto, a relação sujeito narrador e sociedade, definitivamente, já não é aquela surgida nas sociedades primitivas, com objetivos de instruir, moralizar, preservar, manter a harmonia do coletivo.

A partir da defesa do autor, fica claro o definhamento da figura do narrador tradicional. Contudo, parece adequado observar que houve uma transformação do narrador para atender às novas perspectivas da sociedade moderna, sugerindo no lugar do apagamento dessa figura, sua metamorfose, reflexo da própria mudança da sociedade. Pois o homem precisa de história para existir, talvez, não seja plausível, afirmar que a figura do narrador saiu de cena no mundo moderno, mas que ele (o narrador) precisou sair daquela figura tradicional e se adequar às novas necessidades das comunidades que se processaram no século XXI.

Sabe-se que a figura tradicional de narrador conselheiro, sábio e tecedor de histórias é um personagem raro na atualidade, mas em algumas comunidades de localidades distantes de grandes centros urbanos, ainda é possível encontrar um velho narrador que sabe dar conselhos e usa das suas histórias para manter o equilíbrio e a harmonia de seu espaço, a exemplo disso, encontra-se a comunidade de Santa Cruz do Arari. Nessa localidade, as narrativas populares convergem quase sempre suas temáticas para as questões climáticas da região, aos ensinamentos que envolvem respeito ao meio ambiente, à memória dos antepassados. A voz de um velho pescador, justificando por meio da lenda as secas ou inundações dos rios, lagos e igarapés. Ou um vaqueiro recorrendo às histórias de entes sobrenaturais para incentivar as futuras gerações a terem respeito pelo lugar em que vivem e aos animais.

Nesse sentido, não há mais lugar para o narrador colhedor de experiências, aquele que observava, colhia e depois retornava os acontecimentos à comunidade com o propósito de ensinar às futuras gerações, por meio das experiências dos mais velhos; porque, nas sociedades denominadas modernas, as coisas acontecem em uma velocidade quase que impossível de reter aquilo que pode repassar valores, dar conselhos; os acontecimentos não duram o suficiente para serem absorvidos como experiências significativas para outras gerações.

Daí o autor se preocupar em afirmar que no mundo moderno não há espaço para narradores e suas narrativas de função exemplar e popular. Devido ao fato de o mundo de hoje viver em função da brevidade do tempo. A modernidade vive na era do descartável, imediatismo, o que hoje é importante, amanhã pode não ter a mínima importância, em uma sociedade que vive do novo, do instantâneo. Além do mais, o mundo está sempre em transformação e parar para ouvir alguém narrando o passado, hoje, é perder tempo para certos seguimentos de uma sociedade. Porque as narrativas não são mais vistas como modelo exemplar de conduta humana, mas, conforme Campbell (1990, p. 147), como “[...] simples histórias, que lidam com alguns motivos semelhantes, mas se destinam apenas a entreter”.

O narrador produzido na sociedade do “efêmero”, que, em geral, o mundo moderno transformou. Ele conta às experiências que passam a ser relativizadas e o efêmero é a mola propulsora da vida moderna, nesse novo contexto surge o perfil do narrador curioso, que desempenha o papel não mais do educador, mas sim do informante.

23.3 2.3 MEMÓRIA

Bosi (1994) faz algumas considerações sobre a concepção de memória, baseada na definição de Halbwachs (apud BOSI, 1994, p. 55), de que “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho”. Portanto, Bosi lembra que não é possível, por meio da lembrança trazer retratos objetivos e claros do passado. Isso acontece porque há um distanciamento entre passado e presente, e esse distanciamento impossibilita que a memória traga à tona tal como aconteceu determinado fato passado, porque a concepção do passado jamais será igual,

porque o homem, o contexto em que ele está inserido, também não é mais o mesmo, os valores mudaram e a maneira de ver as coisas também. Dessa perspectiva, Bosi considera a importância do intervalo de tempo marcado entre presente e passado; é um momento propício às mudanças que resultam de troca, perda e acréscimo de novos valores e símbolos, propiciando a releitura da história da sociedade à qual o homem pertence. E essa troca nada mais é do que uma fonte de experiências que guarda e estimula a tomada de consciência em determinada época da humanidade.

Trazer as discussões sobre a função da memória para este estudo se faz necessário porque a memória é um elemento importante na preservação e transmissão do imaginário popular de comunidades mergulhadas na comunicação oral, pois ela situa a narrativa na construção da tradição oral e define o narrador como sujeito que retém e repassa os saberes culturais de geração a geração.

Outro ponto que Bosi (1994) apresenta diz respeito à diferença entre memória social e memória individual. Para tal diferenciação, a autora propõe que a memória individual resulta do relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com o trabalho, com a comunidade, esferas sócio-históricas e culturais que criam as imagens delineadoras da individualidade do ser. Dessa forma, a memória individual consiste na percepção que o homem possui dos fatos ao seu redor, incorporando-os a sua própria história a partir de suas experiências. Enquanto que a memória social representa a materialização do constructo comum à coletividade, constituindo-se na fonte onde todas as individualidades se banham, mesclam e renovam-se, num eterno movimento de pressão entre o consensual e o individual, como afirma Bosi (1994, p. 420) “enquanto a percepção original obrigar o sujeito a conter as distorções em certos limites porque ele viu o fenômeno. Mas o quando, o como, entra na órbita de outras motivações”, renovando o dado com o novo, pois não há memória social sem a individual e nem a individual sem a social.

Se a memória social, definida por Bosi (1994, p. 55) como grupal, “pode sofrer os preconceitos e tendências do grupo, sempre é possível um confronto e uma correlação dos relatos individuais e a história salva-se de espelhar apenas os interesses e distorções de cada um”, porque interagir com esses grupos significa alimentar e assim manter a memória viva, ou seja, ativa. Pode-se entender que o modo de viver os fatos da história é que fazem com que eles se tornem vivos e

rememoráveis, criando por meio da contação das narrativas uma ponte sobre o tempo que liga o presente ao passado, intervalos temporais preservados no espaço da memória.

Ainda sobre memória, Pollak (1992, p. 204) diz que:

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada.

Em vista disso, a memória não é simplesmente lembrar e muito menos reviver o passado; ela consiste na reestruturação, repensada a partir de um novo ponto de vista, que inclui a experiência atual num constante processo de reflexão sobre o vivido, proporcionando um novo modo de ver a realidade.

Se lembrar é reconstruir, a memória é — na definição pollakiana — um fenômeno construído no âmbito coletivo ou individual, concepção que corrobora com o pensamento de Bosi. Porém o teórico acrescenta à discussão o conceito de Identidade. Ao se considerar a memória como herdada, apresenta-se uma interação entre memória e sentimento de identidade entendido como “imagem de si, para si e para os outros”, cuja construção é essencialmente formada por uma “unidade física”, que prevê fronteiras físicas, no caso, o corpo ou de pertencimento ao grupo; no caso coletivo, uma “continuidade dentro do tempo” (POLLAK, 1992). No “sentimento de coerência” há a unificação dos diferentes elementos formadores das narrativas. Para o autor Pollak (1992, p. 204):

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletivo, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

A construção de uma auto-imagem está sujeita à mudança e transformação por meio de troca com o outro, pois não há possibilidade de uma definição de identidade sem interferência de ambiente e de outros membros da comunidade ou de fora dela. Pode-se considerar, então, que tanto a memória quanto a identidade são valores expostos às pressões das relações sociais expressas nas manifestações políticas, econômicas, históricas, filosóficas, religiosas, étnicas que

substanciam a formação psicológica do indivíduo e fundamentam a composição cultural representativa do povo.

Ao estudar os saberes culturais, a memória e a identidade santa-cruzense, a concepção de Pollak (1992), em considerar como identidade coletiva “o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência” norteou uma análise reflexiva mais consistente. Nesse caso específico, a constituição da identidade santa-cruzense na região do Arari-Marajó com base na importância de saberes culturais e os saberes formais perceptíveis na comunidade.

23.4 2.4 SOBRENATURALIDADE

Aquilo que, em geral, chama-se de manifestação sobrenatural não se permite ser compreendido pelas leis e observações conhecidas do homem, por se tratar daquilo que está oculto, acima, além do que é compreensível a razão humana. No entanto esse universo desconhecido, desperta cada vez mais a curiosidade do homem em explicar o que não conhece, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvelar o sentido das coisas em seu redor.

Nesse sentido, Todorov (1975, p. 118) diz que a:

[...] existência de seres sobrenaturais, mais poderosos que os homens. Pode dizer-se, por certo, que esses seres simbolizam um sonho de poder; [...] em termos gerais, os seres sobrenaturais suprem uma causalidade deficiente.

Portanto, o sobrenatural existe porque há coisas incompreensíveis no universo que não podem ser explicadas por vias do conhecimento humano. Daí a constante recorrência a seres encantados, criaturas estranhas, símbolos de poder e mediadores entre “natureza visível” e “potências invisíveis” que possuem certos poderes divinos. Dessa forma, homens e entes sobrenaturais coexistem, dialogam, interagem, porque um necessita do outro, isto é, o homem em determinada circunstância, se depara com questões que fogem ao seu universo de compreensão, por outro lado, os “seres invisíveis” (MAUÉS, 1995) novamente e precisam ter contato com o humano para ratificar sua existência no mundo visível.

Para Mircea (1991, p. 11), “É em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural”. Desse ponto de vista, a intervenção dos fenômenos sobrenaturais não se restringe a uma mera ilusão vã, um simples devaneio, mas uma realidade viva, que pode interferir diretamente na vida sociocultural do homem. Nesse sentido, o sobrenatural desempenha uma função social, a partir do momento em que ele é usado para moldar, manipular, censurar certos atos, comportamentos considerados inadequados em uma sociedade. Assim, para compreender o sobrenatural, é necessário conviver com a ideia de bem, mal e censura; com os tabus e transgressões. Dessa forma, assegura Todorov (1975, p. 19) que “a função do sobrenatural consiste em subtrair o texto à ação da lei e, por isso mesmo transgredi-la”.

Dessa forma, o autor justifica a interferência, a aplicabilidade dos fenômenos sobrenaturais as necessidades humanas e a formação do processo cultural de uma sociedade. Acrescenta, ainda, que os fenômenos de sobrenaturalidade contribuem para que o propósito coletivo de uma determinada comunidade se concretize.

Em suma, por meio das histórias orais, é possível compreender de que forma os elementos sobrenaturais influem na dinâmica sociocultural do povoado de Santa Cruz do Arari, bem como perceber a relação entre homem, natureza e as regras relativas a essa interação, revelando os limites que estão internalizados em todos. O entendimento de que em determinada hora, lugar e circunstâncias não se pode seguir a sua própria vontade é concretizado por meio de narrativas, como se a natureza fosse a lei, isto é, nos rios, campos, igarapés, estradas, matas não existem guardas humanos nem placas determinando limites a que o caboclo obedeça, porém ele tem plena consciência de que a natureza tem um protetor, naquele rio em determinada hora, não deve passar, pois está sujeito a ter a sua embarcação, naufragada, e podendo até perder a vida; nas estradas, um cavaleiro misterioso poderá induzi-lo ao caminho errado, se passar à noite vagando, poderá ficar sem rumo e não chegar a lugar algum como punição pela desobediência, e sem falar nas antigas casas assombradas, fazendas em que determinadas horas do dia ou da noite alguém costuma gritar, fazer barulho, portas, janelas que se abrem e se fecham sem explicações, redes que são embaladas por seres invisíveis, etc. É assim

no contexto das comunidades isoladas de centros urbanos, ou sociedades que se situam na zona rural da Amazônia paraense.

O estudo da cultura tem relação com a compreensão e valores, crenças, costumes que consubstanciam os símbolos presentes nas narrativas da comunidade em estudo, e não com a explicação uniforme das narrativas. Como os símbolos culturais são utilizados para manifestar o imaginário da comunidade, são fatos únicos que não se repetem igualmente para todas as regiões, e, por isso, não podem ser objetos de uma explicação generalizada. Pode-se apenas buscar compreender o seu significado e função dentro de um contexto. Em outras palavras: o estudo do mito utiliza significados particularizadores. Em qualquer ambiente que se coloque, o estudioso da cultura está preocupado com aquilo que é característico, com o que é particular e único em matéria de significação para aquele povo.

Tanto os valores, costumes, crenças, hábitos, etc., visam caracterizar a individualidade de uma comunidade, de um povo, de um grupo, de uma época. Procurando explicar por que razão funciona dessa maneira, Hall (2008, p. 258) mostra que:

O significado de uma forma cultural e seu lugar ou posição no campo cultural não está inscrito no interior de sua forma. Nem se pode garantir para sempre sua posição. [...] O significado de um símbolo cultural é atribuído em parte pelo campo social ao qual está incorporado, pelas práticas às quais se articula e é chamado a ressoar. O que importa não são os objetos culturais intrínseca ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais: cruamente falando e de uma forma bem simplificada, o que conta é a luta de classes na cultura ou em torno dela.

Essa condição depende da identificação com as necessidades da comunidade e principalmente, determinada como verdade cultural para a sociedade, o cenário em estudo. Considerando que o olhar sobre o estudo da cultura popular mudou no decorrer do tempo, o termo cultura ou civilização, de acordo com Laburthe-Tolra (2010, p. 25) “compreende os conhecimentos, as crenças, as artes, as leis, a moral, o costume, e qualquer outra capacidade ou hábito adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”. A sociedade acompanha as transformações culturais, científicas e tecnológicas, e é devido a essa sucessão de mudanças que, por vezes, pode ocorrer o esvaziamento dos significados cristalizados nos mitos. Daí que a partir de perspectivas modernas, as

manifestações de comunidades afastadas de grandes centros urbanos começaram a despertar o interesse de estudiosos do assunto.

De acordo com o pensamento de Loureiro (1995), e levando em conta o cenário amazônico, tal interesse de pesquisadores por comunidades não pertencentes ao espaço urbano justifica-se pelo fato de existirem dois tipos de cultura: a “cultura urbana” que, segundo o autor, é aquela expressa na cidade, sujeita à velocidade dos meios de comunicação, possível de interferências de outras culturas, e é validada pela escrita, enquanto que a “cultura rural” consiste no fato de ser passada de geração a geração por via oral, tem a função de registrar fatos que marcam a história de grupos sociais muito específicos, sob a ótica das pessoas comuns que vivem fatos históricos marcantes no desenvolvimento da comunidade, encarregadas de manter as expressões tradicionais, as verdadeiras raízes e está inserida em espaço onde a preservação dessas raízes está no fato dos símbolos serem bem mais representativos para a comunidade. Esse tipo de cultura depende da consciência individual de seus participantes. O que acarretaria, portanto, um estudo bem mais próximo da origem dos saberes populares, já que, no espaço urbano, tais interferências de outras culturas são muito mais evidentes, e não representariam a origem real da cultura em foco.

23.5

23.6 2.5 O MITO

Falar do mito não é uma tarefa tão simples assim, pois quando o assunto é mitologia, as discussões são inúmeras em torno de tal temática. No entanto, Mircea (1991, p. 7) explica a importância dos mitos na vida do homem da seguinte forma:

Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i.e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo “mito” torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como no sentido — familiar, sobretudo, aos etnólogos,

sociólogos e historiadores de religiões — de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”.

Com base nessa assertiva, fica evidente que o mito sempre fez parte da vida social do homem. São encontrados em todas as épocas e sociedades, embora com definições e representatividades diversas em cada época, para cada povo. Os mitos sempre ganharam um lugar na vida do homem, seja como um simples ócio ou como importante elemento organizador da ordem social ou natural, mas sempre participando da vida sociocultural do homem.

Pode-se dizer, ainda, que não é possível história mitológica sem um arcabouço cultural e psicológico. Vale dizer que a grande complexidade em se dar ao mito uma única definição está justamente no fato de passar por várias funções e definições no decorrer da história da humanidade. Ademais, por traz dessas narrativas aparentemente inocentes, têm-se infinitas possibilidades de interpretações que podem revelar muito de uma época, de um povo, de uma cultura. Por isso é que às vezes os mesmos objetos simbólicos, não necessariamente significam o mesmo valor em todas as sociedades que o utilizam.

Para Durand (1997, p. 62-63), o mito consiste em:

Um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias. O mito explicita um esquema ou um grupo de esquemas. Do mesmo modo que o arquétipo promovia a idéia e que o símbolo engendrava o nome, podemos dizer que o mito promove a doutrina religiosa, o sistema filosófico ou, [...] a narrativa histórica e lendária.

O mito, dessa forma, é produto do meio e funciona em dado ambiente a partir do princípio de que ele se constrói e modifica-se da ideia de fazer parte de algo. Construindo-se numa filosofia de vida, numa linguagem, atmosfera, imagem de mundo, uma visão das coisas, na fusão do racional e do não racional. É uma espécie de interação, pois o mundo imagético precisa se corporificar em algum símbolo do mundo real. Daí o autor chamar de esboço de racionalização, ou seja, uma tentativa de tornar palpáveis as imagens criadas pelo homem.

Portanto, o estudo do mito do povoado de Santa Cruz do Arari consiste numa análise de valores, costumes, hábitos e, principalmente, conhecimento empírico dessa comunidade, que estão cristalizados nas representações simbólicas presentes nas narrativas orais que, além do valor literário, resguarda a função de

preservar e divulgar modelos de conduta da comunidade em estudo. Ou ainda, narrar questões de fundo religioso, que contam a origem de alguma coisa, e que é aceita como uma verdade para determinada religião (CHAUÍ, 1987).

Campbell (1990, p. 257) acredita que:

Os mitos estimulam a tomada de consciência da sua perfeição possível, a plenitude da sua força, a introdução de luz solar no mundo. Destruir monstros é destruir as coisas sombrias. Os mitos o apanham, lá no fundo de você mesmo. Quando menino, você encara de um modo [...]. Mais tarde, os mitos lhe dizem mais e muito mais. [...]. Os mitos são infinitos em sua revelação.

Para Campbell, os mitos funcionam como uma espécie de direcionamento, ajustes necessários ao homem para entender suas frustrações, seus medos, fraquezas. Não havendo uma só função, mas tantas quantas forem suas interpretações e necessidades das comunidades em que eles se apresentam. Em síntese, na definição campbelliana, os mitos são elementos de apoio e construtores da ordem social.

Trazer reflexões sobre o papel do mito na vida do homem se faz necessário porque a humanidade sempre reservou um espaço na história para o mito, como forma de explicar e aceitar situações e fenômenos difíceis de compreender, mas através do mito, perfeitamente aceitável, porque, conforme Mircea (1991, p. 18) “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas”. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem.

Embora o conhecimento empírico não tenha validade científica, é um importante instrumento para entender a leitura feita através do olhar popular sobre as coisas que cercam uma determinada comunidade. Nesse sentido, não se pode deixar de destacar a importância dessas narrativas como parte constitutiva da cultura de qualquer comunidade. As histórias sobre o inexplicável na voz de pessoas comuns de uma sociedade parecem ganhar força com a identificação entre quem conta e quem ouve a história. Além do mais, na ausência do conhecimento científico, é exatamente esta a explicação que terá validade para a comunidade.

Numa perspectiva estruturalista, Lévi-Strauss (1983, p. 239) fornece a seguinte reflexão acerca do mito:

Tudo pode acontecer num mito; parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer; toda relação concebível é possível. Contudo, esses mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo. Donde o problema: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? É somente com a contradição de tomar consciência desta antinomia fundamental, que provém da natureza do mito, que se pode esperar resolvê-la. Com efeito, esta contradição se parece com aquela que descobriram os primeiros filósofos que se interessaram pela linguagem, e, para que a lingüística pudesse constituir-se como ciência, foi necessário primeiro resolver esse problema. Os antigos filósofos raciocinavam acerca da linguagem, como fazemos ainda acerca do mito.

Assim, a observação do contexto da situação torna-se um fator imprescindível para análise e interpretação dos mitos. A ideia defendida por Lévi-Strauss é de que o mito até pode ser comum a todas as regiões, mas a utilização simbólica de bem ou mal depende de valores culturais significativos para cada povo. Portanto, não se pode simplesmente transportar o valor de um mito de uma comunidade a outra sem antes saber se esse mito terá alguma representatividade, dentro da outra cultura. Uma representatividade que pode ser igual ou diferente, da que se está acostumado, de acordo com valores culturais.

Em várias culturas, vê-se a utilização de animais que representam valores benignos ou malignos, há também o uso de indivíduos santificados e estigmatizados bíblicamente, como por exemplo, a figura da cobra, que, de acordo com Brunell (1997, p. 133), é um “animal mítico, particularmente ambivalente”.

Considerando o saber popular e algumas das muitas indicações da etnografia dos moradores do município de Santa Cruz do Arari-ilha do Marajó não se pode deixar de ressaltar a importância da memória na história deste povoado que tem na tradição oral uma referência, e que por isso tem importância reconhecida para os estudos da narrativa oral.

Segundo é possível observar, no imaginário, visto sob a ótica da comunidade santa-cruzense, há nítidas características da cultura indígena e africana, manifestas mediante uma série de artifícios populares, refundidos com a utilização de uma técnica muito bem elaborada pelos moradores mais antigos, que se fazem presentes na memória, na tradição e nos causos relatados numa relação de espécie de simbiose com o lago Arari.

3 SANTA CRUZ DO ARARI: UMA ABORDAGEM SOCIOCULTURAL

Para melhor entendimento das circunstâncias e *modus vivendi* do homem de Santa Cruz do Arari, far-se-ão referências a alguns aspectos etnográficos e socioculturais da região a fim de expor os tipos humanos mais comuns e as peculiaridades do lugar em que este estudo se insere.

Pertencente ao arquipélago marajoara, Estado do Pará, Santa Cruz do Arari, localiza-se à margem direita do maior lago da ilha do Marajó, o lago Arari. Dados do Censo Demográfico de 2010/Pará (IBGE, 2010) informam que, em 2010, a população do município era de 8.164, sendo 4001 na zona urbana e 4163 na zona rural. Estimativa contestada por alguns moradores, que acreditam que a população é

bem maior do que o Censo afirma. De acordo com os habitantes, o resultado da pesquisa não é confiável, pois o levantamento demográfico está incorreto, porque nem todas as localidades foram contempladas devido à dificuldade de acesso, fato que também gera outro problema, muito comum às regiões mais distantes da Amazônia: a falta de registro de nascimento, comprometendo a atualização dos índices de crescimento demográfico.

Conforme os relatos de moradores mais antigos do município, o povoado teve sua origem na Sesmaria Santo Inácio, que foi doada a Plácido Pamplona, onde se instalou, logo depois, a fazenda de criação de gado pertencente à família de mesmo nome. Após muitos anos abandonada, a propriedade foi povoada por iniciativa do morador João Batista Pamplona, seus irmãos e outros familiares de lugares próximos. Nesta condição permaneceu até 1961 quando o Governador do Estado, Aurélio Corrêa do Carmo, por meio da **Lei Estadual nº 2.460, publicada no Diário Oficial nº 19.759**, criou o Município de Santa Cruz do Arari, sendo reconhecido somente em 08 de abril 1962, data em que os moradores comemoram o aniversário da cidade.

A relevância do espaço geográfico amazônico num estudo sobre saberes culturais reside no fato de as comunidades amazônicas não serem idênticas, elas resguardam sua identidade através das combinações interétnicas formadoras da cultura local que são reflexos de colonização da região e revelam o modo de vida e as relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos e entre o indivíduo e o meio ambiente.

De uma forma peculiar, o caboclo arariense soube aliar crenças e ideias às características especiais do ambiente físico e do desenvolvimento cultural que se processou na região. Para um embasamento teórico no que tange discurso etnográfico, buscou-se apoio nas reflexões de Geertz (2011, p. 7):

O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas uma às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler) no sentido de “construir uma

leitura de”) um manuscrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

Entende-se que a observação etnográfica consiste em um momento inicial do pesquisador com o objeto da sua pesquisa, a fim de uma análise detalhada dos fatos e, assim, eliminar toda e qualquer possibilidade de uma projeção subjetiva e autocrítica da realidade em questão. Para se obter essa observação do ambiente, buscou-se conviver com a comunidade com o objetivo de conhecer as particularidades e compreender como funciona o processo cultural, o cotidiano e a relação dos elementos simbólicos com o lugar, a história da comunidade estudada e a teia memorialística gerada a partir dessas relações enraizadas na sociedade.

O estilo de vida do caboclo arariense carrega traços dos hábitos, tanto indígenas como também africanos, presentes em práticas religiosas, alimentares, linguísticas, danças, ritmos e ritos nos quais o imaginário se faz sempre presente. Essa miscelânea fomenta a formação do povo marajoara, exigindo do pesquisador a necessidade de convivência para superar a visão do estrangeiro e, assim, compreender a complexidade que os individualiza.

3.1 O CAMPO E OS RIOS: ESPAÇOS DAS VOZES MARAJOARAS

Com uma geografia composta de rios, lagos, igarapés e furos, ambientes que servem de referência na tessitura das histórias mitológicas de quem vive nesses espaços, Santa Cruz do Arari possui uma tradição de narrativas que condensam o conhecimento empírico produzido pelo homem na tentativa de explicar os fenômenos naturais, ressignificados nos elementos de seu contexto imediato a partir de uma abordagem sobrenatural. Justifica-se ademais essa assertiva, partindo-se da ideia de que o lugar pode ser compreendido como uma construção social, fundamentada nas relações entre o espaço e o cotidiano do caboclo marajoara, que extrai dos ambientes saberes e meios de sobrevivência, criando símbolos definidores da identidade de quem habita essa região.

A vida de populações ribeirinhas marajoaras depende muito do curso dos rios, viagens que levam de duas a catorze horas em rios e campos, gerando um enorme intervalo de tempo ocioso a ser preenchido pela criatividade alimentada pelo saber empírico metaforizado no mito. O caboclo espera sempre a maré, pois não

gosta de remar contra a correnteza, e gasta horas para deslocar-se de um lugar a outro.

Os rios prolongam as viagens em função de suas sinuosidades, curvas e meandros desanimadores. Uma viagem que instiga o caboclo a uma imaginação muito fértil para distrair as longas caminhadas; algumas feitas de redes. Esse ritmo de vida foi muito bem retratado por Miranda Neto (2005, p.77): “[...] viajar na Amazônia significa viver. Come-se, bebe-se, dorme-se, cozinha-se, ama-se nesses motores cheios de redes ou camarotes” Características presentes há muito tempo na comunidade, revelando as peculiaridades do lugar, o desenvolvimento cultural que se processou na região. Vale ressaltar que a relação entre ambiente e narrativa oral popular é indissociável e, de acordo com Barbosa (2011, p. 74):

Num vasto território continental como a Amazônia, onde grande parte dos moradores vive em comunidades rurais, o lugar é a referência para eles. É no lugar que se tecem histórias e experiências de vida. E, também, no lugar que o homem constrói seus laços familiares e de amizade. O lugar pode ser entendido como o palco de encontro entre passado e presente, história e memória.

O lugar, portanto, não é simplesmente espaço de interação das histórias, tampouco apenas morada de seres encantados e sobrenaturais, ele é referência memorialística para marcar as diferenças com relação a outras comunidades no cenário amazônico. Desse modo, o lugar se apresenta como ponto de articulação entre crenças e tradições de uma comunidade a partir do contexto em questão. Cada espaço da natureza possui o seu protetor que representa, conforme Loureiro (1995, p. 59), “[...] trocas e tradições simbólicas da cultura” de uma localidade, de um povo de uma região. O espaço aparece, portanto, como um elemento que, em consonância com Maués (1995, p. 190) determina a “[...] categoria de entidades que, manifestando-se de maneiras e em lugares diferentes, recebem denominações de acordo com sua forma de manifestação”, que normalmente é associada às necessidades dos moradores e fenômenos da natureza.

Maués (1995) destaca o fato de que o lugar é um ponto fundamental nas aparições dos seres encantados e sobrenaturais, porque, dependendo do lugar da manifestação desses seres, eles podem corporificar-se em “animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como peixes, cobras, botos etc. Ou que vive nas matas, como curupira e a anhangá” (MAUÉS, 1995, p. 192).

Portanto, não é nada plausível um estudo sobre narrativas orais na Amazônia sem levar em consideração o lugar em que tal história foi construída. Porque os bichos encantados são quase os mesmos, mas a função, o significado e simbologia não são iguais para todas as comunidades do cenário amazônico. Daí a necessidade de compreender um pouco do ambiente em que cada narrativa foi tecida para satisfazer uma realidade única e não comum a toda região.

3.2 O NARRADOR E SUAS NARRATIVAS

De modo geral, a população de Santa Cruz do Arari é constituída principalmente por vaqueiros e pescadores — tipos que constroem, repassam e conservam, por meio da memória, histórias do lugar. Portanto, um estudo sobre oralidade na região exige uma observação mais minuciosa desses dois tipos característicos do lugar, porque foi por meio do olhar e das vozes deles que se chegou até o material de análise e interpretação. Segundo Miranda Neto (2005, p. 75):

O vaqueiro marajoara é o tipo regional. Mas difere bastante do gaúcho na vestimenta, que se compõe de calça e blusa, chapéu de palha, e no inverno, uma manta de baeta; monta descalço colocando apenas um ou dois dedos dos pés no estribo. [...] É caçador e pescador e não se recusa a qualquer trabalho compatível com sua função que lhe determinam executar, mas não se esforça em bem executá-lo. [...]

O pescador é outro tipo regional da ilha como um todo. A dualidade geográfica vai apenas determinar a área de ação desses homens, sem, contudo, distinguir este ou aquele tipo de vida. No litoral, o pescador marítimo, e no interior, o pescador fluvial. Porém todos pescam naquele pedaço de terra cercado de água. O vaqueiro é também pescador [...] A pesca funciona como atividade econômica suplementar sobre a qual a natureza vai determinar o modo de agir (MIRANDA NETO, 2005, p. 79).

Adentrar na realidade desses dois tipos marajoaras possibilita compreender um pouco mais da função e representatividade das histórias para esse homem. O que evidencia a diferença geográfica da região e a divisão do espaço em dois ambientes: de um lado, os campos, tesos, fazendas oferecendo um modo de vida próprio dos vaqueiros, a pecuária e seus fenômenos sociais e econômicos, uma relação que ainda mantém a tradição do período de colonização do espaço (ver Fotografia 10); de outro lado, a água, representada nos rios, lagos igarapés e furos (ver Fotografias 11 e 12), onde homem e meio se interpenetram, resultando daí

condições peculiares à construção dos saberes locais, mercê da natureza que corrobora com o a lado supersticioso de quem habita esse espaço.

Fotografia 1 – Campos de Fazenda



Fonte: O autor da pesquisa, 2011.

Fotografia 2 – casa de vaqueiro



Fonte: O autor da pesquisa, 2011.

Fotografia 3 – Espaço de pesca



Fonte: O autor da pesquisa, 2011.

E é em consonância com esses dois ambientes que o caboclo constrói suas histórias mitológicas para retratar a realidade ou simplesmente para explicar o que acontece a sua volta. Como diz Benjamin (1994, p. 197):

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. [...] O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo.

Sem dúvida, os contadores ou narradores são figuras fundamentais na análise de narrativas orais. Porque é por meio do olhar deles que as histórias são construídas e são repassadas adiante. Um contato direto com os tipos mais comuns do lugar estudado é a maneira mais eficaz de compreender a função, o sentido e a representatividade das histórias para aquela comunidade que as gerou.

A partir de relatos dos moradores mais antigos da comunidade, das observações durante a permanência no espaço e na convivência com o povoado no período da coleta de dados, proporcionou-se uma experiência direta com as pessoas do lugar, com os costumes, nos quais foi possível analisar hábitos de tipos humanos mais recorrentes no município: pescadores e vaqueiros. Pessoas simples que não tiveram vergonha de mostrar-se em situações cotidianas.

Dentro da Amazônia paraense, as diferenças também são reconhecidas — a forma como cada lugar usa as narrativas mitológicas para atender a certas necessidades específicas de cada comunidade — e as relações de símbolos, no âmbito das práticas culturais, podem propiciar a criação de novas relações, de novas possibilidades de leituras e releituras, representações subjetivas, não necessariamente moldadas pelos estereótipos instituídos, mas de acordo com o espaço, a época e, principalmente, a necessidade do grupo. Essa condição incute na alma dos moradores a essência da comunidade que se materializa e individualiza por meio dos seus símbolos ressignificados no contexto.

O estudo da cultura popular mudou no decorrer do tempo, o próprio termo cultura ou civilização, conforme Laburthe-Tolra (2010, p. 25) “[...] compreende os conhecimentos, as crenças, as artes, as leis, a moral, o costume, e qualquer outra capacidade ou hábito adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”. A sociedade acompanha as transformações culturais, científicas e tecnológicas, e é devido a essa sucessão de mudanças que, por vezes, pode ocorrer o esvaziamento dos significados cristalizados nos mitos. Daí que a partir de perspectivas modernas as manifestações de comunidades afastadas de grandes centros urbanos começaram a despertar o interesse de estudiosos do assunto.

De acordo com o pensamento de Loureiro (1995, p. 55), e levando em conta o cenário amazônico, tal interesse de pesquisadores por comunidades não pertencentes ao espaço urbano justifica-se pelo fato de existirem dois tipos de cultura: a “cultura urbana” e a “cultura rural”. A primeira é expressa na cidade, sujeita à velocidade dos meios de comunicação. É validada pela escrita, sendo passível de interferências de outras culturas; enquanto a segunda, passada de geração a geração por via oral, com a função de registro, preservando a história de grupos sociais muito específicos, sob a ótica das pessoas simples, que vivem fatos históricos marcantes no desenvolvimento da comunidade. Esse tipo cultural fica por assim dizer, encarregado de manter as expressões tradicionais, as verdadeiras raízes inseridas em espaços onde os símbolos são bem mais representativos para a comunidade. Esse tipo depende da consciência individual de seus participantes, permitindo, portanto, um estudo bem mais próximo da origem dos saberes populares, já que, no espaço urbano, as interferências de outras culturais são muito mais evidentes, e não representariam a origem real da cultura em foco.

3.3 EVENTOS CULTURAIS DE SANTA CRUZ DO ARARI

Como espaço de interação social, as igrejas assumem na sociedade um importante papel na troca de experiências, além de funcionar como meio de concentração política, econômica, cultural, educativa e filosófica, permitindo aos membros uma segurança e noção de pertencimento ao grupo. A função da igreja está para além do seu papel religioso, estendendo-se para a função de alentadoras dos desesperados, oferecendo o conforto psicológico do homem, essencial para manter o equilíbrio social.

Atualmente, no município, existem seis Igrejas, sendo cinco evangélicas, assim distribuídas: Assembleia de Deus, Deus é Amor, Torre Forte, Quadrangular, Sétima Trombeta e uma católica - a mais antiga na cidade. E de acordo com informações dos moradores, existe apenas um terreiro de macumba (Santa Júlia).

A prática religiosa é marcada pelo sincretismo. A princípio, era apenas a Igreja Católica que predominava na região, em decorrência do enraizamento das origens do período colonial, que foi marcado pela presença dos jesuítas. As transformações a que a sociedade foi submetida imprimiram novas necessidades que exigiram novos paradigmas religiosos, as mudanças sociais não motivaram o surgimento de outros dogmas religiosos da Igreja Católica. Dessa forma, a sociedade ficou suscetível a outras religiões, permitido assim a entrada e a aceitação de outras igrejas. Essa realidade mostra a natureza tolerante e flexível da formação religiosa do povo.

Entre os eventos culturais da comunidade santa-cruzense, destaca-se a festa religiosa, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do município. Este evento é festejado anualmente; o cortejo sai da vila de Jenipapo³, local onde também há uma Igreja do padroeiro dos pescadores (São Pedro), sob a orientação

³ Jenipapo: consiste num território de passagem obrigatória para os que demandam o lago através do rio Arari ou para os que, em sentido contrário, por ele buscam alcançar a baía do Marajó e a capital, Belém. A emergência do povoado do Jenipapo é resultado de um processo de desagregação da economia dos pequenos criadores, acentuada por repetidas inundações que dizimaram rebanhos inteiros, e da incapacidade dos proprietários de grandes imóveis rurais de incorporar maior força de trabalho, embora tenham ampliado seus domínios por meio da aquisição de inúmeras pequenas propriedades. Instituiu-se então uma “comunidade” autônoma e relativamente independente das unidades de produção pecuária. Desse modo, perto do rio, em terrenos alagáveis, foram edificadas, desde meados do século passado, as casas palafitas daqueles que passaram a dedicar-se principalmente à pesca.

dos padres desta cidade. Este círio acontece no mês de novembro de cada ano e tal evento tem a duração de oito dias e oito noites. Outro momento festivo para os moradores (e mais cidadão) é o aniversário do município de Santa Cruz do Arari, comemorado no dia 08 de abril. Ainda convém destacar um dos momentos que vem ganhando visibilidade entre o povo do Arari, qual seja o Festival do Tamuatá⁴, que, neste ano, comemorou seu XVII evento. Ressalte-se que, nesse festival, os moradores aproveitam para expor e vender artesanatos, comidas típicas, desenhos, pinturas e bordados, além de promover maratonas de grupos folclóricos com danças típicas da região. E, nos últimos três anos foi criado o Festival do Vaqueiro, a princípio, para patrocinar a Corrida do Círio, mas segundo a presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, o objetivo é valorizar o vaqueiro que possui uma dança típica.

Figura 1 – Dança do vaqueiro



Fonte:foto do arquivo pessoal do morador Casimiro Beltrão, 1993.

⁴ Tamuatá – s.m. peixe da família Callichthydal, cujo corpo é revestido de placas ósseas, com um cheiro forte e inconfundível. Var. tamatá, tamautá.

24 4 ANÁLISE DAS NARRATIVAS SANTA-CRUZENSES

As reflexões presentes neste capítulo pretendem, a partir do embasamento teórico, analisar três narrativas orais (Cobra Custódio, Boto-Mirim e Bode Cheiroso) coletadas no povoado de Santa Cruz do Arari Marajó – *locus* da pesquisa. Sendo que por meio dessas histórias é possível observar a forma de viver e compreender a relação entre memória e formação identitária da comunidade no cenário amazônico. As histórias, aqui referidas, foram coletadas nos anos de 2010 e 2011, quando a pesquisadora foi apresentada aos moradores mais antigos da comunidade – os “guardiões” da tradição oral local. Como coloca Ecléa Bosi (1994, p. 18) “Um mundo

social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos”.

Fotografia 4 – Comunidade de Santa Cruz do Arari/Rua principal



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

De fato, a memória de um velho é um recurso valioso para compreender a relação entre identidade e práticas sociais cotidianas ligadas aos saberes culturais de um povo. Como se sabe, a memória é a fonte de preservação do passado, entretanto um estudo de oralidade não deve tratá-la como um retorno ao passado, mas fazer releitura do antes com a compreensão do agora. A memória se constitui em duas instâncias, tanto no âmbito individual como no coletivo, construção intrarelacionada que se manifesta na identidade do próprio povo, no dizer de Pollak (1992, p. 201):

A memória faz parte da construção do sentimento de identidade e por tabela elas mantêm uma relação de negociação e não devem ser compreendidas como essenciais de uma pessoa ou de um grupo porque são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais.

O discurso memorialístico de um velho tem uma força que está muito além de um simples recordar, de uma saudade ou de uma lembrança de quem perdeu a juventude para o tempo e com ele aprendeu o potencial educativo contido nas histórias do povo. É, em realidade, a ferramenta capaz de aproximar experiências passadas, presentes e futuras na vida de membros de uma sociedade.

Assim, as reflexões sobre o imaginário popular da comunidade de Santa Cruz do Arari, aqui apresentadas, tiveram como fonte as narrativas contadas por

velhos pescadores, vaqueiros e demais moradores do lugar que, de uma forma singular, proporcionaram por meio da memória, a retomada da origem da cidade, do povo, que consubstanciam as lendas, as crenças presentes na formação cultural e identitária do povoado da região.

Para essas pessoas é realidade, é o vivido, o compreendido, o interpretado e o narrado nas vozes daqueles que vivenciam, tecem, enriquecem, preservam e repassam experiências por meio de suas narrativas mitológicas. Esses saberes são transmitidos às futuras gerações e a quem mais se interessar. Não havendo uma só realidade, mas tantas quantas forem suas interpretações, comunicações dos agentes envolvidos, porque as narrativas mitológicas são capazes de relacionar simultaneamente passado, presente e futuro.

Miranda Neto (2005, p. 97) ressalta que “os índios amazônicos imaginaram seres sobrenaturais que ainda hoje merecem crédito da gente simples do interior”, portanto um contato com o imaginário de pessoas simples de comunidades marajoaras é sem dúvida uma grande possibilidade de conhecer a diversidade cultural amazônica paraense, pois, apesar de essas comunidades viverem em ambientes aquáticos, não há uma unidade nos símbolos para todas as regiões, ou seja, o bicho (cobra ou boto) pode ser o mesmo, mas a função, sentido e simbologia sofrem alterações conforme a comunidade em que ocorrem. Por isso, é interessante conhecer o lugar onde as manifestações sobrenaturais desses seres *visagentos* acontecem, visto que muitos deles surgem para proteger determinado espaço da natureza de eventuais interferências humanas, revelando outra função social das narrativas – a preservação dos valores da comunidade e do meio ambiente.

4.1 COBRA CUSTÓDIO OU CUSTÓDIO DA BOA VISTA

No decorrer da história da humanidade, a presença de bichos no imaginário popular sempre foi uma constante, mais especificamente a *cobra* adquiriu diferentes configurações e representações simbólicas, de acordo com a época, crença e lugar. Na Amazônia, o sentido ambivalente que esse animal apresenta é muito grande para alguns é *Boiúna* ou *Cobra Grande* para outros *Cobra Norato*, *Cobra Custódio* e ainda se revela com outros nomes, significados e funções diferentes no imaginário de comunidades interioranas amazônicas.

Esse animal tem uma versatilidade para adaptar-se às diferentes culturas

locais, configurando-se de forma distinta conforme o lugar e a necessidade do grupo ou da crença existente, pois a sua representatividade na vida do homem ribeirinho amazônida compõe um leque ilimitado de possibilidades quando se recorre a este símbolo para representar cultura, identidade e história de um povo.

O pesquisador Heraldo Maués (1995, p. 190), ao estudar as manifestações de seres encantados na região, criou uma classificação estruturada em “categoria de entidades”. O autor explica que a denominação “bichos do fundo” provém da crença de que os encantados podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como cobras, botos, etc. De acordo com Maués, o lugar determina o encanto e a função do ser sobrenatural, na vida dos moradores de comunidades, no cenário regional. Em *Cobra Custódio ou Custódio da Boa Vista*⁵, narrativa recolhida no povoado de Santa Cruz do Arari, em 2011, tem-se o seguinte relato:

Essa é uma história que minha mãe escutava da minha vó e eu escutava da minha mãe. O Custódio ainda tem muitos descendentes na Boa Vista, eu mesma conheço, até são meus parentes. Quando ele quer dar algum recado, assim, né...é... tem uma música. Eu sei cantar, porque recebi esse dom, né, mas tem muitas pessoas que herdaram esse dom, hoje entraram para a Igreja e viraram evangélicos para se livrar da sina.

Essa declaração inicial da narradora é um testemunho vivo do que afirma Benjamin (1994, p. 198): “[...] a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores”. Em vista disso, a contadora faz um recuo temporal para deixar claro que não é um simples devaneio, mas uma transferência de saberes entre gerações. Portanto, o que ela vai narrar é merecedor da atenção do ouvinte; para isso, apoia-se no fato de que ela conhece e é parente de alguém que tem laços com o encantado. A questão de referir o lugar evidencia para quem quiser comprovar, nesse caso, a vila de *Boa Vista* (ver fotografia 14) e os descendentes de *Custódio* que, segundo ela, ainda vivem lá.

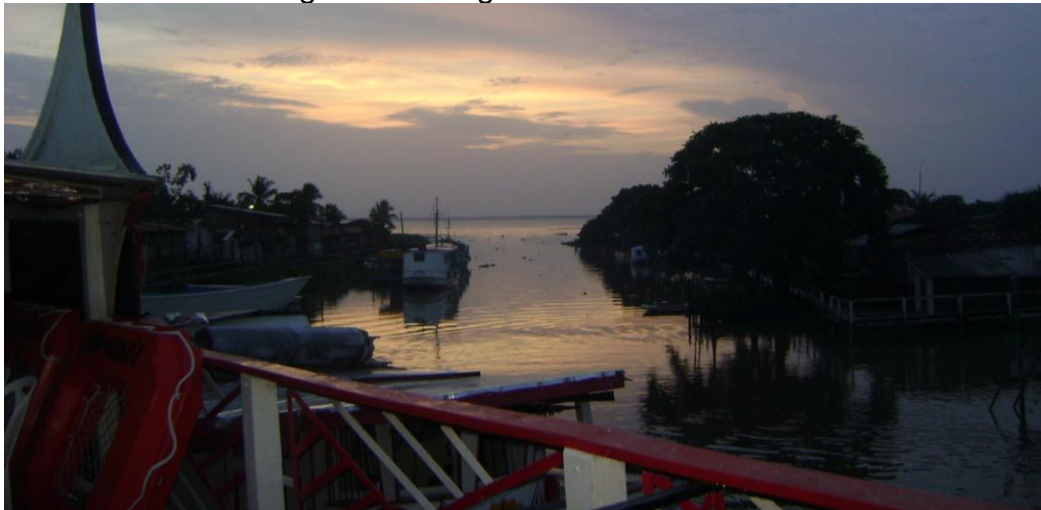
Fotografia 5 – Vila de Boa Vista.

⁵ Narrativa completa nos anexos, p. 79.



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 6 – Lago Arari ao amanhecer.



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

A seguir, a narrativa *Cobra Custódio*:

Dizem os mais velhos que na vila de Boa Vista vila de pescadores afastada da cidade de Santa Cruz do Arari existia uma mulher que costumava banhar-se menstruada à beira do Lago Arari.

Sempre os mais velhos diziam para ela não fazer isso, porque ela poderia ser *judiada*, mas a mulher não tinha medo e nem acreditava nas histórias de encantamento do lago. Até que um dia apareceu grávida. Quando chegou o dia do parto, ela teve uma criança e uma cobra. Os familiares, assustados, tentaram matar a cobra, mas ela conseguiu fugir para o lago.

Diz a lenda que é ela, a cobra Custódio que protege o lago e é por isso que ele nunca seca. A única vez que secou foi no ano de 1992, porque a cobra Custódio foi embora, mas ela teve que voltar e é, por isso que o lago nunca mais secou.⁶

⁶ A narradora desta é dona de casa e moradora da zona rural de Santa Cruz do Arari, Marajó (ver fotografia 7).

Conforme Gilbert Durand (1997, p.70), “o animal é suscetível de ser sobredeterminado por características particulares que não se ligam diretamente à animalidade”. Por isso, não é sem razão que a narrativa *Cobra Custódio* pode ser lida como conflito de geração (tradição/moderno), no qual se discute assuntos tabus como: sexo, gravidez, menstruação, punição na concepção da comunidade. Considerando que o moderno discutido aqui é no sentido antitético, isto é, em oposição ao tradicional, convirá, então, para esclarecer a questão, ter em mente tradição no sentido de, em conformidade com Benjamin (1994, p. 201) “transmitir os acontecimentos de geração em geração” e moderno – como aquele que “expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo [...] e prossegue para a evolução das forças produtivas” (BENJAMIN, 1994, p. 211).

Fotografia 7 – Narradora.



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 8 – Vaqueiro do Arari (Tiorica)



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

De acordo com Gilbert Durand (1997, p. 70), os arquétipos teriomórficos dos contos e lendas manifestam-se de forma abstrata:

O animal apresenta-se, portanto, nestes tipos de pensamento, como um abstrato espontâneo, o objeto de uma assimilação simbólica, como mostra a universalidade e a pluralidade da sua presença tanto numa consciência civilizada como na mentalidade primitiva.

Talvez essa universalidade e pluralidade dos símbolos teriomórficos explique o porquê de o animal *cobra* ser um símbolo recorrente tanto no imaginário de comunidades simples do interior como em obras literárias de escritores renomados, a exemplo de Inglês de Sousa, em *Acauã*; Raul Bopp em *Cobra Norato*, entre outros e até mesmo a *Bíblia* na acepção da cobra, enquanto o ser responsável pela desobediência humana e consequente expulsão do paraíso, condenando-nos ao sofrimento, o que justifica, na maioria das vezes, representar, conforme Brunel (1997, p. 133), a “imagem do Mal, da Sedução, da Tentação (quando não se trata, mais banalmente, de um meio divino para castigar os pecadores)”.

Em Santa Cruz do Arari, a lenda *Cobra Custódio* aparece como forma de castigo para punir aquela que não dá ouvidos aos conselhos, à experiência, à sabedoria daqueles que levaram uma vida para aprender e repassar adiante suas vivências. Emerge, assim, o embate de valores; de um lado, a voz da sabedoria, personificada, geralmente, na imagem do velho preocupado em aconselhar a mulher do perigo que ela corre ao banhar-se menstruada no lago; do outro, a mulher que recusa o conselho, por descreer nesses conhecimentos, ignorando o que “diziam os

mais velhos”. Essa situação confirma a disfunção do narrador antigo na sociedade moderna, devido ao destinatário fazer parte de nova geração, integrante de um momento histórico mergulhado nos valores que confrontam verdades absolutas com o conhecimento lógico alicerçado no discurso científico.

Por não haver mais pessoas interessadas em receber os conselhos dos narradores, seus conhecimentos não são repassados adiante. Isso transforma o narrador tradicional apenas num “guardião” do passado, não mais lhe cabendo a função de conselheiro, de regulador de comportamentos dos membros de sua comunidade.

A região distante dos centros urbanos também se distancia das discussões científicas e o conhecimento empírico ganha força quando metaforizado no sobrenatural; a cobra é tanto o animal que intimida como também o que seduz. Devido ao seu formato, poder ser associado ao pênis e o seu poder à sedução, é comum os homens do lugar denominarem sua genitália de “cobra”, fazendo menção ao poder e tamanho desse órgão fático. E, na lenda *Cobra Custódio*, é possível desvelar essa censura ao sexo.

Na narrativa em apreço, destacam-se dois aspectos que dizem respeito à figura da mulher. O primeiro é a simbologia da cor vermelha representada na menstruação, que de acordo com Bettelheim (1980, p. 209) “é a cor que significa as emoções violentas, incluindo as sexuais”. Esse pensamento deixa claro que a censura dos mais velhos tem uma função educativa na comunidade. Visto que o assunto sexo, ainda conforme Bettelheim (1980, p. 323), “parece inicialmente algo animal, algo a temer, evitar, e de que nos ocultamos; é um tabu que ocorre geralmente muito cedo”.

Nas cidades ribeirinhas, os rios são espaços tanto de higiene como de entretenimento, compartilhado pelos grupos sociais sem distinção. Por isso é muito comum, crianças banharem-se em igarapés, rios, furos e lagos — hábito que pode ser justificado pela falta de infraestrutura local, sendo que, não há distinção entre sexo, pois meninos e meninas brincam livremente nesses ambientes aquáticos. E estão, conforme observamos em Almeida e Sprandel (2006), sempre dividindo espaços com “homens adultos ensaboados, banhando-se despídos”, que nem sempre são familiares - são pescadores, vaqueiros, viajantes, pessoas que chegam ou partem da comunidade. No entanto, de acordo com a sabedoria popular, em

determinados momentos, é preciso separar os sexos, isto é, homem e mulher, dividir os espaços de brincadeiras para evitar o contato sexual sem o consentimento dos mais velhos. Como orienta Campbell (1990, p. 147).

Os rituais primitivos cerimoniais de iniciação têm sempre uma base mitológica e se relacionam à eliminação do ego infantil, quando vem à tona o adulto, seja menina ou menino. A coisa é mais dura para o menino, já que para a menina a passagem se dá naturalmente. Ela se torna mulher, quer tenha essa intenção quer não tenha, mas para o menino precisa ter a intenção de se tornar um homem. Com a primeira menstruação, a menina já é uma mulher. O passo seguinte, ela sabe, é ficar grávida, é ser mãe. O menino, primeiro, tem de se separar da própria mãe, encontrar energia em si mesmo, e depois seguir em frente.

E é justamente aí que se insere a simbologia da menstruação. Essa transformação corresponde a um rito de passagem, marcando o término da fase “menina” e início da fase “mulher”. Numa acepção sexual, essa passagem encarna o fim da inocência e o início da sensualidade, abrindo as portas para o mundo da libido. A proibição, presente na narrativa dos mais velhos, oculta a censura que aparece velada nas histórias, proibindo-a de frequentar o lago em que a presença masculina é constante. Nesse espaço, as narrativas assumem um papel moralizante; não há nenhum código de conduta, as normas são inculcadas na consciência da comunidade por meio dos saberes acumulados e diluídos nas histórias contadas pelos mais velhos. Assim, quando se diz “não vá ao lago menstruada, porque tu podes ser *judiada* pelos encantados”, subjacente há a mensagem “os homens não vão mais olhá-la como menina e sim como mulher e se sentindo mulher estará apta a conjunção carnal”. Segundo Bettelheim (1980, p. 209-210):

Pessoas psicologicamente preparadas para as experiências sexuais podem dominá-las e crescer com isto. Mas uma sexualidade prematura é uma experiência regressiva, despertando tudo que ainda é primitivo dentro de nós e que ameaça nos engolir. A pessoa imatura, que ainda não está pronta para o sexo, mas é exposta a uma experiência que suscita fortes sentimentos sexuais, recai nas formas edípicas de lidar com ele. A pessoa só acredita então que possa vencer no sexo livrando-se dos competidores mais experientes.

Observa-se que as relações envolvendo sexo são vinculadas à dominação do mais forte sobre o fraco ou a fraca, no caso a mulher. A ideia de que alguém não preparado para experiências sexuais poder sofrer as consequências de uma punição

ou castigo como, por exemplo, uma gravidez resultado de judiação ou *malineza* dos encantados, inculca na sociedade a responsabilidade da mulher que frequentemente aparece, em consonância com Brunel (1997, p. 301), como sendo a “responsável pela transgressão, como aquela que arrasta o homem ao pecado”. Como acontece com a mulher da narrativa santa-cruzense, que ao desconsiderar a validade dos conselhos dos mais velhos, é punida. Ela engravida da cobra e dá luz a gêmeos, sendo que um dos filhos é uma cobra – *Custódio* –, que torna-se a proteção do lago Arari. Espaço onde homens e mulheres, em família ou em sistema de parceria, retiram o alimento necessário à sua sobrevivência, além de ser o lugar que alimenta o imaginário da comunidade com as histórias de encanto e morte, envolvendo forças sobrenaturais. Como disse Cardoso (2011, não paginado):

Uma viagem pelos bastidores da história da cultura dá conta dos mistérios relativos à mulher, vinculados à função materna. Graças ao poder feminino gerador da vida (e da morte), foi associada, simbolicamente, à terra, às águas, às cavernas, às árvores, ao sangue e também a certos animais. Terra Mãe, Senhora da vida, Condutora da morte ou simplesmente Mulher, de emana força que tanto fascina quanto amedontra o homem, levando-o a reverenciá-la como Grande Deusa, num passado remoto.⁷

No entender de Cardoso, as associações simbólicas envolvendo “gravidez” têm como ponto de partida os laços histórico-culturais. A mulher é a geradora da vida e, paradoxalmente, na narrativa, a gravidez simboliza a punição, uma vez que resulta de uma transgressão. Nessa leitura, a mulher é a responsável, porque ela é o ser mais forte; oculta seu poder de sedução sob a imagem de fragilidade que sustenta, mas o desvela quando interessa, tornando o homem vítima de suas artimanhas. O mesmo poder que condenou a humanidade sofrer a expulsão de Adão do paraíso devido à tentação de Eva induzida pela serpente – personificação do mal. Dessa forma, a mulher já traz no cerne o pecado original, portanto, a desgraça está associada a ela e só por ela deve ser evitada.

Ainda nessa narrativa, observa-se a imagem protetora/defensora da cobra, construída socialmente. De acordo com a crença local, a cobra é a protetora do lago Arari e explica de forma leiga a estiagem do local no ano de 1992. Nesse ano houve um período de estiagem causada pela insuficiência de precipitação pluviométricas,

⁷ Ana Maria Cardoso (Profª. Dra) Departamento de Letras e programa de Pós- graduação em Letras da UFS líder do grupo de Estudo de literatura e Cultura – GELIC. Pesquisa do Centro paraibano de Estudos do Imaginário – CEPESI.

numa determinada região, mas para o caboclo é mais fácil compreender esse fenômeno a partir das próprias crenças locais, ou seja, o mito responde às questões baseadas em seres sobrenaturais – que ainda têm seu valor no imaginário da gente simples do interior, forma de preservar suas raízes e valores culturais.

Quem tem a oportunidade de escutá-la pela primeira vez, acha que é só mais uma história de cobra, no entanto, uma análise mais detalhada dos elementos revela o quanto essa narrativa está ligada ao lugar à vida dos moradores, porque ela resguarda valores socioculturais da vida cabocla marajoara, ou ainda, mais especificamente, pode se definir, conforme Benjamin (1994, p. 200):

A natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos.

Vê-se que a narrativa é atravessada pelas vozes que a transmitem, enriquecida pelas experiências dos seus narradores que as cristalizam nas lendas, os dizeres transmitidos de boca em boca ou duma época para outra, denominam-se “sabedoria” ou, como afirma Benjamin (1995, p. 201), “o lado épico da verdade”, que tem por função agregar valores, ensinamento moral, dar conselhos; estes presentes na lenda *Custódio*. No entanto, não apresenta mais a mesma utilidade e efeito na vida de novas gerações. Essa realidade se corporifica no discurso do novo, enfatizando o lado transgressor da figura feminina e a descrença nos valores tradicionais.

Figura 2 – Lago Arari em período de seca.



Fonte: Foto arquivo pessoal do morador Casimiro Beltrão, 1992.

De acordo com Bosi (1994, p. 18), “a função social do velho é lembrar e aconselhar – *memini, moneo* – unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir”. Dessa forma, a narrativa serve como uma ponte entre o passado e o presente.

A narrativa “Cobra Custódio” consiste numa maneira de o caboclo manter a tradição local, relacionando saberes culturais ao espaço geográfico marajoara, assim, os mais jovens acabam por se identificar com tais histórias, porque o espaço existe, a aceitação do símbolo ganha um valor mais representativo para aqueles que serão e terão a missão de transmitir às futuras gerações esses valores culturais. O conteúdo da narrativa desvela os medos que estão mesclados na formação moral da sociedade – compõe o cenário da história – e aparecem metaforizados nas formas animais e associados aos espaços em que ocorrem, por exemplo, a forma sinuosa do rio à forma da cobra.

Fotografia 9 – Igarapé de Santa Cruz do Arari



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Santa Cruz do Arari nasceu em torno do lago devido ao papel estratégico que esse possui, o desenvolvimento econômico e social da cidade está ligado a ele. Portanto, a vida dos ararienses transcorre em torno desse espaço que aparece como cenário e, simultaneamente, universo das aparições míticas que ajudam o homem a compreender os fenômenos físicos por meio da conotação sobrenatural, preenchendo a lacuna resultante da ausência de conhecimento científica pela capacidade explicativa presente no mito, atendendo, assim, à necessidade que o homem apresenta do saber.

O lago serve como espaço de convergência tanto do real como do imaginário, permitindo a coexistência pacífica do cotidiano com o ficcional que abraça o sincretismo local, porque funciona como *locus* das manifestações culturais, econômicas, religiosas e sociais. O mesmo espaço que fornece água para a sobrevivência (higiene, alimentação, transporte, comércio) também funciona como palco de entretenimento, sedução, profanação (a prostituição ribeirinha), religião (transladação do Círio) e conflito agrários (fazendeiros e pescadores). Nesse contexto, o lago é um elemento essencial na tessitura dos valores que compõem a identidade desse povo, como se observa no comentário do teórico Pollak (1992, p. 204): “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade”.

Fotografia 10 – Trapiche da Vila de Jenipapo



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 11 – Rua João Batista Pamplona/Santa Cruz do Arari



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

A análise dessa narrativa mostrou elementos constituintes da identidade do povoado de Santa Cruz do Arari. A partir das reflexões expostas nesse trabalho, pode-se observar a maneira como o caboclo teceu a história envolvendo espaços importantes na vida social, econômica, política, geográfica e histórica, além de ajudar a manter viva as raízes, seus valores, símbolos, os mitos e lendas da comunidade. Segundo Geertz (2011, p. 12), a cultura se processa por meio dos símbolos, aliados ao carácter lúdico, os quais transmitem os preceitos modelares sociais, pois não existe cultura fora do contexto de existência. Dessa forma:

A cultura é tratada de modo mais afetivo, prossegue o argumento, puramente como sistema simbólico (a expressão-chave é “em seus próprios termos”), pelo isolamento dos seus elementos, especificando as relações internas entre esses elementos e passando então a caracterizar todo o sistema de uma forma geral – de acordo com os símbolos básicos em torno dos quais ela é organizada, as estruturas subordinadas das quais é uma expressão superficial, ou os princípios ideológicos nos quais ela se baseia. Embora se trata já de uma melhoria acentuada em relação às noções de “comportamento aprendido” e “fenômeno mental” do que é a cultura e fonte de algumas das ideias teóricas mais poderosas da antropologia contemporânea, essa abordagem hermética das coisas parece-me correr o perigo de fechar (e de ser superada cada vez mais por ela) a análise cultural longe do seu objetivo correto, a lógica informal da vida real. Há pouca vantagem em se extrair um conceito dos defeitos do psicologismo apenas para mergulhá-lo, imediatamente, nos do esquematismo.

Sem dúvida, o tom de afetividade presente nas narrativas orais consiste no fato de elas abordarem valores, crenças, medos e questionamentos de uma maneira simples que a dimensão utilitária pode ser compreendida tanto por um adulto da comunidade quanto por uma criança. Talvez essa afetividade com que a cultura é

tratada na perspectiva geertziana seja uma maneira de as estórias passarem valores pelos quais é possível entender as coisas, a vida como uma progressão que conduz a algum lugar, quer dizer ao homem por meio dos mitos o que está acontecendo no mundo. Assim sendo, a narrativa é uma forma de conhecimento, similar à própria realidade.

Fotografia 12 – Rio Arari (casa da zona rural)



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

4.2 BOTO: UM SÍMBOLO QUE ATRAVESSA GERAÇÕES

O Boto é um golfinho, um cetáceo muito comum na imensidão dos rios que serpeja a região norte do Brasil. Num processo de metamorfose, ele se torna um belo rapaz branco, sempre com um chapéu na cabeça, aparece em ocasião de festas e seduz as moças ribeirinhas. Por isso, torna-se o pai de todos os filhos de responsabilidade desconhecida. É muito comum nos confins interioranos da planície amazônica a alusão ao filho de boto.

(Josse Fares)

O boto encantado apresenta-se diante de suas vítimas sob forma humana, seduzindo-as e mantendo relações sexuais com elas. Em seguida, dirige-se ao rio, nele mergulhando e desaparecendo, já sob a forma de boto. Durante o ato sexual, age como uma espécie de vampiro, sugando o sangue da mulher.

(Raymundo Maués)

Nessas epígrafes, o elemento comum é a metamorfose. Tanto na mitologia grega (Dionísio metamorfoseando os piratas que o detestavam) como na mitologia australiana, neo-zelandesa ou das Amazonas, o golfinho tem origem humana (BRUNEL, 1997). Nas lendas amazônicas, em especial, sobressaem sempre os mesmos elementos: rapaz bonito, branco, com uma endumentária nada regional, chapéu, roupas brancas e com o comportamento refinado que o assemelham ao nobre europeu. O boto metamorfoseado possui características elegantes que o destacam dos demais, diferenciando-o do caboclo amazônico como, habilidades de dançar e beber; uma força sedutora capaz de hipnotizar qualquer mulher de quem se aproxime.

Na literatura, o boto é, nas palavras de Fares (1996, p. 47), o “Don Juan da mitologia amazônica”, que conquista a moça para a consumação carnal, após o encontro deixa-a *mofina*, podendo até morrer ou, o mais comum, deixá-la grávida.

Essa narrativa inculca os preceitos da educação sexual, advertindo as moças dos perigos inerentes ao se envolver com uma pessoa estrangeira, ou seja, um estranho, tanto que na narrativa é latente a ausência de afetividade, há apenas o jogo sexual, dispondo as pessoas na *performance* de dominador e dominada. Portanto, é preferível manter-se distante desse perfil.

Essa descrição do boto é recorrente no imaginário amazônico. No entanto, na comunidade santacruzense, verifica-se uma resignificação do símbolo *boto*, em que o relacionamento sensual não é o principal foco. Essa nova versão torna-se curiosa, porque a presença do boto na história não evidencia as artimanhas sedutoras desse ser mitológico. E sim a discussão da relação de solidariedade entre

os homens, bem como a interação do homem com a natureza, que não é mais a mesma, desencadeando uma discussão moralizante. Veja a seguir a história:

Um dia, o filho foi pescar. Aí ele fisgou *né* um filhote de boto, aí resolveu voltar para casa e pedir ajuda ao pai para despescar o anzol, mas antes de ir jogou o filhote em cima do trapiche, mas quando voltou já era tarde demais e ficou triste pelo boto ter morrido no sol. Aí ele jogou o boto para a água.

No fim da tarde, o velho estava na taberna quando ouviu o choro de criança; apurou os ouvidos, ele viu uma mulher que trazia uma criança no ombro, com os braços pendidos para as costas. Atrás dela vinham mais quatro crianças que choravam desconsoladas tentando agarrar as mãos da criança ao ombro. A mulher chegou, saudou o velho e perguntou por seu filho, o velho informou que ele não se encontrava, então ela pediu pouso por aquela noite. O velho desculpou-se negando a pousada, pois percebeu que a criança do colo estava morta. A mulher se afastou em direção do trapiche e sumiu.

No dia seguinte, sua mulher saiu para cuidar da horta, enquanto sua nora fazia o jantar. A velha aproveitava a maré para apanhar água e regar as plantas. Nisso se espantou com a chegada da netinha à horta, a mando da mãe, para avisar à avó que o jantar estava pronto.

Como já estava escuro e a netinha queria ficar brincando, a avó repreendeu-a e mandou que voltasse para casa, pois as águas altas tornavam perigoso o local. Mas quando a avó voltou para casa espantou-se quando soube que sua neta ainda não tinha chegado lá, pois já fazia muito tempo que a menina saiu da horta. A avó e a mãe da menina *tocaram a procuram* por toda parte, não encontraram vestígios da criança.

O filho chegou e se ocupou na busca por todo tempo, vasculhando tudo e todos os locais, na esperança de encontrar a criança. Nunca mais encontraram.

Um dia o velho (avô) sonhou que um filhote de boto perguntava se ele se lembrava do dia que uma senhora pediu pousada e ele negou e como punição sua neta foi encantada, transformando-se no Boto-mirim, protetor da ilha Caviana e suas redondezas. Quando o velho acordou contou para a família toda a verdade e sentindo-se culpado pelo encantamento da neta. Dizem também que a criança virou boto para ficar no lugar do filhote de boto que o pai havia matado.⁸

Constatando o fato de que essa narrativa propõe uma reflexão acerca das relações de solidariedade entre os homens e do homem com natureza, a história apresenta um ambiente familiar e tranquilo: “Um homem morava com a mulher, o filho, a nora e a neta”. Na segunda geração, o filho transformou a prática pesqueira em uma atividade econômica, o pai tinha pequena taberna, a mulher e a nora cuidavam dos afazeres da casa e tomavam conta da criança — organização social bastante semelhante aos padrões familiares locais. Novamente há referência contextual: “a casa ficava à beira do rio”.

⁸ NARRATIVA 2, vale ressaltar que esta narrativa foi contada por: Dona Nazaré (dona de casa de 75 anos), José Américo (pescador aposentado) e Tamara (dona de casa da zona rural).

Mas algo acontece para quebrar essa harmonia: o pescador (filho) fisga um filhote de boto durante a pescaria; não sabendo como agir, resolve pedir ajuda a alguém mais experiente, no caso, o pai dele, no entanto, por distração, deixa o animal fora da água (no trapiche), devido ao tempo de exposição ao sol, durante o intervalo de busca, resulta na morte do mamífero. Fato que deixa o pescador triste, mas ele joga o bicho morto na água e continua sua vida normalmente.

Cabe aqui observar que a morte do animal não foi algo intencional, porém o fato de o pescador deixar o animal exposto sugere que não houve tanta preocupação com o mesmo, relativizando a relação de identificação e respeito entre os homens e os animais míticos, pressupondo-se que não tem o mesmo significado que representava para os antigos, pois todo pescador é conhecedor de que os bichos que vivem na água não sobrevivem por muito tempo fora dela, bem como a forma que se livra do animal morto, o descarte mais se assemelha ao sentimento de alívio, pois o cadáver é simplesmente jogado na água, fato que evidencia o descaso com a natureza denunciado por padre Gallo (1981, p. 37):

O Marajó não é mais o mesmo, cada dia está perdendo um pouco de sua fisionomia primitiva, a verdadeira.

A água está ficando poluída. Poucos sabem que o jacaré faz na água o que urubu faz na terra: ele era o lixeiro, o faxineiro contratado pela natureza para limpar tudo quanto era água, até lá nos igapós parados, naquela sombra misteriosa que dá medo.

O índio nunca sujava a água, mas o homem moderno está fazendo uma porção de besteiras, como essa.

Outro ponto que a narrativa evidencia é a gradativa perda de solidariedade entre as pessoas. Essa ideia fica expressa na atitude do pai ao se negar a dar estada a uma mãe no momento de grande infortúnio. No Marajó, em função da geografia marajoara, as casas são afastadas, o caboclo viaja horas ou dias inteiros, mas sempre consegue hospedagem na casa de alguém, no entanto, na narrativa a hospedagem foi negada para uma mãe com seu filho morto.

Para uma análise mais de feição sociológica, observa-se uma crítica nos padrões comportamentais dessa comunidade, e a reprovação a essa postura vem disseminada no castigo dado ao avô e, por conseguinte, ao resto da família. Na história, a neta desaparece e o avô é avisado por sonho sobre o que realmente aconteceu. No sonho, o boto pergunta se o velho lembra a mulher a quem negou pouso e afirma que sua neta foi encantada por castigo para ficar no lugar do boto.

Essa história mostra o desejo que existe no seio da sociedade por meio da literatura oral reage aos abusos do homem, o qual é punido, seja por encanto ou de outra forma. A narrativa desvela o sentimento de punição, substanciando a lei contida na ideia “aqui se faz, aqui se paga”. Além disso, pode-se compreender essa história como interferência dos valores modernos, pois o filho ainda se ocupa do ofício de pescar, mas não tem mais o mesmo cuidado e respeito pela natureza, isto é, pelo lugar em que ele se alimenta. O pai também é um pequeno comerciante, fato que mostra mudança no hábito, costume e o filho pesca para vender.

Como é possível observar, a narrativa ainda tem uma função utilitária, pois chama atenção para que o homem tenha respeito pela natureza, pelas pessoas que necessitam e pelos bichos que vivem no espaço.

24.1 4.3 BODE CHEIROSO⁹

Quando Santa Cruz do Arari tinha poucas casas e a população era bem pequena, os antigos moradores se apavoravam com vários casos.

Um senhor contava que um amigo seu namorava uma moça que residia em São José, e o rapaz morava em Santa Cruz do Arari. Naquela, época os namorados — os rapazes — tinham que pedir entrada dos pais das moças para começar um namoro.

Um rapaz de nome Benedito começou a namorar Mariquinha. Ele saía de Santa Cruz sempre às 20 horas e retornava antes da meia-noite. Mas um dia... o rapaz se atrasou e saiu às 23:30 da casa da namorada e chegou exatamente meia-noite no local mais deserto e escuro que existia entre Santa Cruz e São José. Aí o cabelo do rapaz começou a se arrepiar e ele sentia calafrios, sentia que algo o acompanhava. Não demorou muito para ele sentir um forte cheiro de catinga de bode. E cada vez que o cheiro aumentava mais as pernas do rapaz tremiam, ele gritava por socorro, tentava rezar o Pai-nosso, mas não conseguia lembrar nem a primeira frase.

De repente uma enorme sombra surgiu em sua frente. Era um enorme bode malhado de preto e branco, que berrava desesperadamente. Cada berro que ele dava a terra estremecia sob seus pés. Foi então que apareceu um cavalo branco, balançando sua marinada passou correndo em sua frente...

O bode e o seu mau cheiro sumiram como num passe de mágica. O rapaz, ainda atordoado e trêmulo, saiu correndo, chegando em casa quase morto de cansado.

Sabe-se que o “bode”, na literatura tradicional, é o animal que personifica a conotação do mal, pela “ideia de pecado e às histórias demoníacas. [...] o próprio diabo era muitas vezes apresentado como um bode e esse animal tem sido usado com frequência como símbolo da luxúria e dos apetites carnis” (SHAW, 1978, p.

1.1 ⁹ Narradora: Eusa, professora do Ensino Fundamental, reside em Jenipapo - Marajó.

72). Uma análise de “Bode Cheiroso” desvela a influência da presença jesuítica na formação dos valores religiosos da comunidade. Como já foi mencionado anteriormente, Santa Cruz do Arari era uma sesmaria e algumas terras foram doadas aos jesuítas, que foram de grande relevância no processo de miscigenação por meio da catequese, tornando o nativo passivo à presença do estrangeiro em suas terras.

Na administração de Marquês do Pombal, esses missionários foram expulsos da região e suas terras doadas aos donatários (fazendeiros), porém a concepção religiosa católica já havia sido disseminada entre a população, agregando-se à indígena e à africana, descampando o sincretismo religioso intenso da comunidade. Portanto, a base religiosa é constituída por três povos: o europeu, o indígena e o africano. Elementos da cultura desses povos são muito frequentes nas narrativas santacruzenses, como observa-se na imagem teriomórfica da cobra, do boto e do bode, sendo esse último assimilado numa asseção nitidamente religiosa.

Apesar da origem sincrética da religião local, há uma identificação predominante com os dogmas do catolicismo o qual desenvolve particularidades ao dividir espaços com outras práticas e passando-se a agregar a elas, numa espécie de simbiose, comum nas manifestações religiosas como o festival de “São Pedro” em outubro, padroeiro dos pescadores — que acontece na Vila de Jenipapo, em agradecimento a uma boa pescaria, e o “Círio de Nossa Senhora de Nazaré”, realizado em novembro. Esses eventos mostram que o mesmoromeiro que acompanha a virgem agradece ao santo africano uma boa pesca. O lado religioso é muito intenso na comunidade e a narrativa, com a corroboração do sobrenatural, contribui para inculcar esses valores. Segundo Gallo (1981, p. 207):

O pajé no Marajó é uma realidade. Quem quiser negá-lo é cego ou mentiroso. Pode ter uma desculpa quem, conhece o Marajó só por alto, quer dizer, por tê-lo sobrevoado de avião ou visitado esporadicamente para comer o frio na varanda de alguma fazenda amiga. Dizer que acredito no pajé não significa que eu aprove o pajé, digamos, cem por cento. Acredito no sentido de que admito que ele é um elemento característico da nossa terra, tem um valor determinante na vida do nosso povo do interior.

Na narrativa “Bode Cheiro”, a materialização do “Mal” fortalece a simbologia do diabo personificado em bode, ideia difundida pela Igreja Católica. Esta, por meio das imagens, torna palpável à população as suas divindades e também os seus

decretos. Assim, o homem aprendeu exatamente o que e por que termer. Observa-se, por exemplo, que o rapaz (da narrativa) é assombrado pelo bode somente quando se atrasa, sugerindo uma advertência pelo seu esquecimento. Apesar de não ser explicado o motivo do atraso, fica implícita a alusão de desrespeito aos preceitos morais preconizados entre as famílias religiosas, sugerindo entre o casal de namorado uma intimidade maior que a permitida, caracterizando, assim, o pecado.

Na contação feita pela narradora, há uma digressão às origens de Santa Cruz (quando ainda era um vilarejo), aos costumes (permissão da família para os namoros), às crenças (os antigos moradores se apavoravam com vários casos), possibilitando a criação da imagem da cidade ainda na sua formação, uma cidade de ares bucólicos. Na história, o sobrenatural não é mais representado por um símbolo pagão, mas por um católico; há outras referências ao catolicismo, como a prece (pai-nosso), em que o rapaz tenta evocar para proteção divina, no entanto não consegue devido ao medo imposto pela figura diabólica que o persegue. A imagem do bem se manifesta na figura de um cavalo, animal comum à região, que também pode ter referência religiosa com o cavalo de São Jorge. Nesse conjunto imagético, percebe-se a presença dos elementos religiosos como também a noção do belo, manifesta nos animais escolhidos para representar o “Bem” e “Mal” a narrativa traduz a ressignificação desses elementos no ideário da comunidade.

Fotografia 13 – Casa de um dos narradores (Raimundo Leal)



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 14 – Casas comuns na comunidade Santa-cruzense



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 15 – Casa dos descendentes da família Beltrão (primeiros moradores)



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

Fotografia 16 – Escola de música do município



Fonte: O autor da pesquisa, 2012.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse estudo, ressaltaram-se aspectos pertinentes às questões socioculturais da comunidade santa-cruzense por meio da história oral envolvendo animais metamorfoseados. Cabe agora dar uma justificativa para a escolha que levou à seleção de tais narrativas para este trabalho. Para tal estudo, recorreu-se à simbologia dos seguintes animais: cobra, boto e bode, ressignificados no ambiente marajoara, representando, respectivamente: a sexualidade, a moralidade e a religiosidade, evidenciando práticas cotidianas e os elementos que contribuíram na formação identitária dos marajoaras de Santa Cruz do Arari.

Parece ainda ser bastante expressiva a autoridade que exercem as histórias orais na comunidade santa-cruzense, como portadoras de mensagens simbólicas e poderes diante da sociedade amazônica paraense. As vivências, relatos, experiências descritas pelos moradores e a compreensão da realidade a partir da explicação mitológica, em tempos atuais, apontam ressignificações, funções e apropriações desses símbolos (cobra, boto e bode) para impor limites, preservar o ambiente em que se vive, mostrar a falta de solidariedade humana e as mudanças ocorridas no espaço amazônico arariense.

Foi observado neste trabalho que a narrativa Cobra Custódio é um símbolo capaz de ligar o passado e o presente dos moradores, porque ao narrar a história, o narrador resgata uma época distante e ao mesmo tempo tão próxima de todos por meio do espaço em que o bicho se manifesta, ou seja, o lago Arari. Essa narrativa permite aos moradores perceberem as mudanças ocorridas na comunidade, tendo como referência o lago Arari. Ao contar a história Cobra Custódio, os narradores evidenciam como tudo começou, os primeiros moradores, a formação da cidade, as primeiras manifestações culturais e religiosas e os costumes dos mais velhos. Uma lenda que os moradores mais velhos recorrem para compreender o comportamento feminino nos dias atuais; oferecer uma estratégia para enfrentar a liberdade sexual dos mais jovens. Por outro lado, a origem da cidade – surgida às margens do maior lago do arquipélago marajoara é retomada sempre que o morador conta tal história.

Na narrativa Boto-Mirim, buscou-se também refletir, as mudanças comportamentais do homem arariense num contexto familiar, em que evidencia a falta de solidariedade, a transformação nos hábitos das gerações e o gradativo

distanciamento entre as pessoas e os animais míticos do lugar.

E, por fim, a simbologia do animal bode (Bode Cheiroso) que destaca a presença e a herança do processo de colonização jesuítico na região. Nesta narrativa, foi possível observar como os moradores de Santa Cruz do Arari redimensionam seus símbolos teriomórficos, e ao mesmo tempo como as histórias ainda servem para modelar comportamentos humanos. E o mais interessante de tudo isso é, sem dúvida, o fato das três narrativas evidenciarem o processo de mudança na comunidade. Uma mudança que acaba por moldar inclusive a narrativa do lugar.

Concluindo, destaca-se que o tripé Cobra Custódio, Boto-Mirim e Bode Cheiroso analisado, aqui, destacou, respectivamente, as relações homem x natureza (lago), mudança x resistência e pecado x perdão, isso tudo tecidi numa atmosfera muito particular que mesmos os símbolos sendo comuns a outras regiões em Santa Cruz do Arari eles são ressignificados e acabam por criar vínculos que acabam por torná-los do lugar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SPRANDEL, Marcia Anita. Palafitas do Jenipapo na ilha de Marajó: a construção da terra, o uso comum das águas e o conflito. **Novos Cadernos NAEA**. v. 9, n. 1, p. 25-76, jun. 2006.

ANDRADE, Maria Margarida de. A unidade lexical no discurso etnoliterário. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 12., 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UERJ, 2010. p. 408-418.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução de Antônio da Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. **Narrativas orais**: performance e memória. 2011. 114 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In:_____. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rounet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BETTHELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fada**. Tradução de Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BOPP, Raul. **Cobra Norato e outros poemas**. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. 4. ed. Rio de Janeiro. José Olympio, 1997.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral e Tradição escrita**. Tradução de Waldemar Ferreira Netto e Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola, 2011.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubiraiara Sobral. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1949.

_____. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Conformismo e Resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHERMONT. Vicente de Miranda. **Glossário Paraense ou Coleção de Vocábulo Peculiares à Amazônia e Especialmente à Ilha do Marajó**. Belém: Adufa, 1968.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FARES, Josse. O boto, um Dândi das águas amazônicas. **Moara**: revista da Pós-Graduação em Letras da UFPA. Belém, n. 5, p. 50, 1996.

GALLO, Giovanni. **Marajó**: a ditadura da água. 2. ed. Santa Cruz do Arari: Nosso Museu, 1981.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**. São Paulo: Cultrix, 1979.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP& A, 2001.

_____. A Questão Multicultural. In: _____. **Da Diáspora**: Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em:
<<http://www.censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 15/10/2011.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia – Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito Antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Ghaim Samuel Kate e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A Cultura Amazônica**: uma poética do Imaginário. Belém, CEJUP. 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MIRANDA NETO, Manuel. **Marajó desafio da Amazônia**. Belém: Edufpa, 2005.

MIRCEA, Eliade. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. Belém: Ed. Amazônia, 2005.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**: estudos históricos. Rio de Janeiro. v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SHAW, Harry. **Dicionário de termos literários**. Tradução de Cardigo dos Reis. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

SOUSA, Inglês de. **Contos Amazônicos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Introdução à Literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a "literatura" medieval**. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: COSACNAIF, 2007.

25 ANEXO A – NARRATIVA SOBRE MULHER ENCANTADA

A história da Mulher de branco

A mulher de branco seduzia os homens e levava para o cemitério da cidade e no dia seguinte eles acordavam no cemitério e só lembra-se de serem abordados por uma linda mulher vestida de branco. (Narradoras/ Dona Cida e Tina – professoras das séries iniciais)

ANEXO B – NARRATIVA SOBRE COBRA

(Narradora Tamara)

A cobra grande do rio Arari

Existe um mistério na fazenda Arari que deixa intrigado os vaqueiros, pois no fundo do rio Arari existe uma cobra grande que engole quem dúvida de seu poder sobrenatural. Dizem que um rapaz da cidade grande não acreditou e resolveu desafiar o poder dela e se jogou para atravessar o rio, mas ele sumiu e até hoje ninguém conseguiu encontrar o corpo dele. Lá também, tem um garrote que uma vez por mês ele vai para o pasto e escolhe as novilhas mais gordas e joga para o rio para que a cobra escolha a mais bonita para ela se alimentar.

ANEXO C – NARRATIVA SOBRE ENCANTO

Lenda do Canal do Garrote

O Carona Raimundo da Barca nasceu no Maranhão, mas veio para o Pará onde viveu por muito tempo trabalhando como pescador na região do arquipélago de Marajó. Certo dia partiu de Jubim, uma localidade da ilha, em direção ao Norte. Ao atingir a altura de Joanes, sua embarcação foi alcançada por um forte temporal. Raimundo estava bêbado, perdeu o equilíbrio e foi atirado nas águas. Foi carregado pela correnteza, pelas ondas e redemoinhos para um local chamado garrote e desapareceu, se encantou.

ANEXO D – NARRATIVA SOBRE COBRA

A Lenda da Cobra do Arari

Conta-se que um homem encontrou uma imagem de uma Santa e pegou a imagem e levou para casa, só que na manhã seguinte a Santa havia sumido. O homem foi procurar no lugar onde ele havia encontrado pela primeira vez e lá estava a Santa, então ele resolveu construir uma igreja naquele lugar e colocar a Santa.

Depois que a igreja ficou pronta ele sonhou que era para ele ir no meio do rio porque que lá havia uma parte rasa onde ele iria encontrar um cavalo branco, ele deveria montar no cavalo e esperar aparecer um touro muito bravo; ele deveria matar o touro para desfazer o encanto.

A Santa se transformaria em uma linda moça que seria sua esposa, isso tudo teria que ser feito a meia-noite de lua cheia.

Ele foi, mas na hora não teve coragem de montar no cavalo e foi embora. Quando ele percebeu estava se transformando em uma cobra que foi morar de baixo da igreja para proteger a Santa contra roubo. Dizem que um homem tentou retirar seu anel do dedo da santa e foi castigado. Criou um rabo, mandava cortar e o rabo nascia de novo, morreu e não conseguiu se livrar do tal castigo.

Se existe cobra debaixo da igreja, ninguém sabe, mas a Santa existe e a igreja também, a parte rasa do meio do rio em frente à fazenda existe e todas as embarcações que passam precisam diminuir a velocidade para não encalhar.

ANEXO E – NARRATIVA SOBRE COBRA

Lenda da Cobra do Severino

Contam os antigos que a cobra do Severino se transformou de um rapaz muito ambicioso que vivia procurando riquezas. Um dia ele soube que em certo lugar havia um tesouro enterrado aí foi procurar.

Começou a cavar, cavou, cavou...um buraco muito grande e encontrou uma caixa, quando ele abriu se espantou com a beleza que viu, no susto ele caiu no buraco e a riqueza caiu em cima dele, que não conseguiu mais sair e se transformou em uma cobra tão grande que seu movimento alagou tudo que estava por perto, formando um lago.

Dizem que o buraco que ele cavou, de nome sossego, faz ligação com o lago Guajará. Os moradores dizem que é uma enorme jararaca protetora do lago e que o pescador que desrespeitar a lei do lago, é castigado. Dizem que é essa cobra que dá sinal para os fiscais da fazenda avisando quando tem pescador pescando em época da desova dos peixes.

ANEXO F – NARRATIVA SOBRE COBRA

Lenda Cobra Custódio

Dizem os mais velhos que na Boa Vista (Vila de pescadores de frente para o Lago Arari). Existia uma mulher que costumava banhar-se menstruada a beira do lago. Sempre as pessoas diziam para ela não fazer isso porque ela poderia ser judiada ou malinada pelos espíritos malignos, mas ela não acreditava nas histórias e não demonstrava medo das forças sobrenaturais (o poder do Lago). Até que um dia ela apareceu grávida e quando chegou o dia do parto, para surpresa dos moradores da vila: a gravidez era de gêmeos uma criança nasceu e a outra era uma cobra que conseguiu escorregar pela fresta de madeira e fugir em direção ao lago Arari.

Diz à lenda que a cobra é o protetor do lago Arari e é por isso que ele nunca seca, a única vez que secou foi em 1992 porque a cobra foi embora do lago. Ela voltou e o lago nunca mais secou. A cobra é quem protege o lago.

ANEXO G – NARRATIVA SOBRE JACARÉ

A Lenda do Jacaré Loja

O Jacaré Loja mora no Lago do Alçapão na fazenda Cajueiros Marajó. Ele esconde em seu couro um lindo descendente de uma família nobre da região muito antiga. Ele se perdeu no Lago quando tentava colher um grande tesouro localizado nas águas do Alçapão, ele descobriu o tesouro e ficou admirado com o que viu e se encantou. Ele se encantou e tornou-se guardião do tesouro e do Lago. Todo pescador que não respeitar o lago é punido. O corpo de jacaré é crivado de arpão e esses arpões são de pescadores que o arpoam e ele simplesmente quebrara a linha, ficando assim com os arpões em seu corpo.

ANEXO H - NARRATIVA SOBRE BOTO

O Boto

O senhor conhece aquele senhor que chamam de Otávio? Ele morava aqui, pela banda da boca do rio. Então quando era boca da noite chegava lá um rapaz bem vestido e queria namorar uma moça de lá.

Um dia, não sei como foi, desconfiaram que ele não fosse gente assim natural mesmo e se puseram lá espiar ele. Correram atrás. Ele correu a beira e pulou n'água e dentro de poucos minutos começou a boiar o boto e dizem que o rapaz era mesmo o boto que queria namorar a moça.

ANEXO I – NARRATIVA SOBRE BOTO

Boto

Havia um seringueiro que cortava seringa nas ilhas; a casa dele ficava perto de um igarapé que secava na vazante. Acima daquele lugar onde passava o igarapé, morava uma mulher um pouco idosa. Há muitos anos ela morava sozinha. Um dia, o seringueiro passou quando a maré estava seca, olhou para o igarapé e viu um peixe, que vinha descendo na vazante; ele conheceu que era um boto. Desceu com o machadinho que ele utilizava para cortar seringueira, matou o boto e aí, com o intuito a banha, partiu a barriga do boto. Qual não foi o assombro do homem: saiu de dentro do boto, das tripas dele, mingau de jerimum. Ele viu bem que era mingau de jerimum. Ele foi até a mulher que vivia sozinha e contou o ocorrido.

Ela disse: “De vez em quando aparece aqui um homem, eu até já me acostumei com ele, mas cedinho ele desaparece a noitinha ele torna a aparecer. Então estava noite eu não tinha o que dar a ele, fiz um mingau de jerimum e dei. Ele tomou.