



**O IMAGINÁRIO E SUAS REPRESENTAÇÕES EM ALGUNS MITOS E
LENDAS DO BAIXO PARNAÍBA MARANHENSE**

**THE IMAGINARY AND ITS REPRESENTATIONS IN SOME MYTHS AND
LEGENDS OF LOW PARNAÍBA MARANHENSE**

**EL IMAGINARIO Y SUS REPRESENTACIONES EN ALGUNOS MITOS Y
LEYENDAS DEL BAJO PARNAÍBA MARANHENSE**

Sandra Maria Pereira da Silva

Licenciada em Ciências Humanas/Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Campus São Bernardo - MA.
E-mail: sandramary25@hotmail.com

Josenildo Campos Brussio

Professor Associado I do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da UFMA/Campus de São Bernardo. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura (GEPEMADEC) e coordenador da linha de pesquisa 1: "Imaginário, Cultura e Meio Ambiente".
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7721-9199>
E-mail: josenildobrussio@gmail.com

Fabrizio Tavares de Moraes

Mestre em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutor pelo programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, com doutorado sanduíche (bolsista CAPES) em Queen Mary University of London (Inglaterra).
E-mail: fabrizio.tavares@ufma.br

Laura Rosa Costa Oliveira

Graduação em Geografia pela Universidade Estadual do Maranhão (1999), Mestrado em Agroecologia pela Universidade Estadual do Maranhão (2003) e Doutoranda em Recursos Naturais e Desenvolvimento Sustentável com ênfase em Agroecologia, pela Universidade de Córdoba. Atualmente é Docente do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, Campus de São Bernardo.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9337-6335>
E-mail: oliveira.ana@ufma.br

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar uma pesquisa sobre o imaginário e suas representações na cultura popular do Baixo Parnaíba Maranhense. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de caráter exploratório-descritiva, na qual nos debruçamos em materiais bibliográficos sobre o tema (artigos, livros, dissertações, relatórios de pesquisa, entre outros). Como referencial teórico, destacam-se, neste trabalho, autores como Gilbert Durand (1997), Gaston Bachelard (2002), Carl Jung (2008), Mircea Eliade (1991), Sartre (2008), entre outros. Desta forma, no primeiro capítulo, buscaremos apresentar um pouco sobre os conceitos de mitos e lendas, buscando esclarecer sobre estas



concepções conceituais, que muitas vezes caem no senso comum, mas que podem contribuir bastante para a compreensão do ser humano no sentido antropológico. No segundo capítulo, iremos frisar a importância do imaginário, apresentando o que é este conhecimento e como ele pode contribuir para a compreensão do ser humano, nos ligando com o conhecimento dos antepassados que ainda habitam as profundezas de nossa consciência. No terceiro e último capítulo, iremos apresentar os resultados de uma pesquisa de campo realizada com os membros do grupo de estudos e pesquisa GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura) no período de 2016-2017, onde foi realizado um questionário sobre os mitos e lendas do Baixo Parnaíba Maranhense com os habitantes desta região, com os dados obtidos, pudemos fazer algumas considerações sobre a cultura popular local.

Palavras-chave: Cultura Popular. Imaginário. Mitos e Lendas. Gilbert Durand.

ABSTRACT

This article aims to present research on the imaginary and its representations in the popular culture of Baixo Parnaíba Maranhense. This is bibliographic research, of an exploratory-descriptive nature, in which we look into bibliographic materials on the subject (articles, books, dissertations, research reports, among others). As a theoretical framework, authors such as Gilbert Durand (1997), Gaston Bachelard (2002), Carl Jung (2008), Mircea Eliade (1991), Sartre (2008), among others, stand out. Thus, in the first chapter, we will seek to present a little about the concepts of myths and legends, seeking to clarify these conceptual conceptions, which often fall into common sense, but which can greatly contribute to the understanding of human beings in the anthropological sense. In the second chapter, we will emphasize the importance of the imaginary, presenting what this knowledge is and how it can contribute to the understanding of the human being, connecting us with the knowledge of the ancestors who still inhabit the depths of our consciousness. In the third and last chapter, we will present the results of a field research carried out with members of the study and research group GEPEMADEC (Study and Research Group on Environment, Development and Culture) in the period 2016-2017, where it was carried out a questionnaire about the myths and legends of Baixo Parnaíba Maranhense with the inhabitants of this region, with the data obtained, we were able to make some considerations about the local popular culture.

Keywords: Popular culture. Imaginary. Myths and legends. Gilbert Durand.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo presentar una investigación sobre el imaginario y sus representaciones en la cultura popular del Baixo Parnaíba Maranhense. Se trata de una investigación bibliográfica, de carácter exploratorio-descriptivo, en la que se buscan materiales bibliográficos sobre el tema (artículos, libros, disertaciones, informes de investigación, entre otros). Como marco teórico destacan autores como Gilbert Durand (1997), Gaston Bachelard (2002), Carl Jung (2008), Mircea Eliade (1991), Sartre (2008), entre otros. Así, en el primer capítulo buscaremos presentar un poco sobre los conceptos de mitos y leyendas, buscando esclarecer estas concepciones conceptuales, que muchas veces caen en el sentido común, pero que pueden contribuir en gran medida a la comprensión del ser humano en el ámbito antropológico. En el segundo capítulo, enfatizaremos la importancia del imaginario, presentando qué es este conocimiento y cómo puede contribuir al entendimiento del ser humano, conectándonos con el conocimiento de los antepasados que aún habitan en las profundidades de nuestra conciencia. En el tercer y último capítulo, presentaremos los resultados de una investigación de campo realizada con miembros del grupo de estudio e investigación GEPEMADEC (Grupo de Estudio e Investigación en Medio Ambiente, Desarrollo y Cultura) en el período 2016-2017, donde se llevó a cabo Realizamos un cuestionario sobre los mitos y leyendas del Baixo Parnaíba Maranhense con los habitantes de esta comarca, con los datos obtenidos pudimos hacer algunas consideraciones sobre la cultura popular local.

Palabras-clave: Cultura popular. Imaginario. Mitos y leyendas. Gilbert Durand.



INTRODUÇÃO

Neste trabalho, buscaremos refletir sobre a importância do imaginário para a nossa cultura ocidental, especialmente, na cultura popular, onde as representações do imaginário são mais latentes. Mas, buscaremos também analisar como esta qualidade da imaginação e de nossa cultura se encontra na modernidade. Veremos alguns autores que dedicaram suas vidas para compreender esta área do conhecimento e como suas teorias nos ajudam a elaborar uma visão profícua sobre a realidade que não se encerra no momento atual, mas também na conexão com nossa ancestralidade.

O imaginário é a capacidade humana de se aproximar da totalidade do universo e das leis cósmicas. É também a qualidade humana e cultural que nos aproxima do passado e dos nossos ancestrais, é uma forma de manter viva a cultura no íntimo de nossa mente e que se manifesta pela linguagem e pelos símbolos e imagens. É por essa qualidade que conseguimos criar e demonstrar nossa cultura, nossos sentimentos.

Além dos aspectos teóricos do imaginário, apresentaremos também a análise de uma pesquisa de campo realizada pelo grupo de estudo e pesquisa GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura) no período de 2016 a 2017, onde foram entrevistados vários habitantes da região do Baixo Parnaíba Maranhense. Buscamos nesta pesquisa identificar e mapear os principais mitos e lendas que estão presentes na cultura popular da região. Por meio do questionário realizado, obtivemos interessantes respostas que podem apontar como o imaginário das lendas e mitos da região sofrem mudanças, mas também podemos observar sua resistência ao tempo moderno.

Na primeira sessão desse estudo, buscaremos apresentar o que entendemos sobre o imaginário a partir do referencial teórico selecionado. Assim, utilizamos autores tais como Carl G. Jung (2008), psiquiatra e psicoterapeuta suíço; também Mircea Eliade (1991), cientista das religiões e escritor romeno; o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1975) e outros.

Na segunda sessão, buscaremos focar no que tange ao imaginário como teoria que nos revela os conhecimentos ancestrais e trabalharemos, especialmente, com a concepção do filósofo Gilbert Durand (1997). Neste momento, nosso estudo estará próximo da psicologia e



filosofia, buscando compreender as naturezas antropológicas do imaginário, por isso, veremos também Jean-Paul Sartre (2008), e as críticas que Durand faz a teoria sartriana do imaginário. Na terceira e última sessão, apresentaremos os dados obtidos pela pesquisa de campo realizada no Baixo Parnaíba Maranhense sobre os mitos e lendas desta região. A pesquisa foi realizada com base em um questionário que nos serviu para analisar as configurações da cultura popular do Baixo Parnaíba Maranhense e como esta cultura resiste aos avanços da tecnologia e do ceticismo da modernidade. Veremos que as tradições ainda são passadas de pais para filhos, de avós para os netos e até para estranhos fora das comunidades. Mas veremos também que há aqueles que não creem nos mitos e lendas.

COMPREENDENDO OS MITOS E OS SÍMBOLOS

Buscaremos nessa sessão introduzir os conceitos de *símbolo*¹ e de *imaginário*². Pretendemos ainda ressaltar a importância de tais conceitos para compreendermos a dinâmica e a dimensão dos estudos das culturas tradicionais, ainda que não sejam temas fáceis de serem discutidos e desvendados.

Vamos discutir o *símbolo* em uma análise mais antropológica do que propriamente sociológica, isto é, neste primeiro momento, buscaremos compreender o simbólico no sentido mais próximo da profundidade do homem, em sua psique, que no seu sentido social e político. Contudo, não estaremos desvalorizando o aspecto social e sociológico do símbolo, pois devemos compreender que tanto o interior (a psicanálise e o indivíduo), quanto o exterior (a sociologia e a sociedade), serão parceiras nesta pesquisa. Assim, buscaremos agora compreender o sentido interior e psicológico do simbólico para, a seguir, compreendermos o sentido exterior e social do mesmo.

O simbolismo e a psique

¹ Dada a complexidade do tema e diversidade dos autores que conceituam o termo “símbolo”, traremos nesta pesquisa, teóricos que dialoguem entre si com o tema, tais como, Jung (2008), Eliade (1991), Durand (1997) e Bachelard (2005).

² O imaginário possui várias vertentes teóricas, com abordagens diferenciadas, como a sociológica, de Castoriadis; a filosófica, de Maffesoli, a religiosa, de Mircea Eliade, a fenomenológica, de Bachelard e a antropológica, de Gilbert Durand (1997). Nesta pesquisa, optamos por trabalhar com o conceito do imaginário pela vertente antropológica de Gilbert Durand (1997), como veremos na segunda sessão.



Segundo Mircea Eliade³, em sua obra *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso* (1991), o símbolo teve um papel muito importante para a compreensão da cultura moderna e o desenvolvimento das ciências humanas, desde as artes, como o surrealismo, até os estudos sobre a cultura e a etnografia⁴.

Mas o que significa o *símbolo*? Podemos conceituar o símbolo conforme o Carl G. Jung:

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. [...] Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto "inconsciente" mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão. A imagem de uma roda pode levar nossos pensamentos ao conceito de um sol "divino" mas, neste ponto, nossa razão vai confessar a sua incompetência: o homem é incapaz de descrever um ser "divino". Quando, com toda a nossa limitação intelectual, chamamos alguma coisa de "divina", estamos dando-lhe apenas um nome, que poderá estar baseado em uma crença, mas nunca em uma evidência concreta. (JUNG, 2008, p. 20-21)

Conforme podemos identificar na formulação de Jung (2008), o símbolo é um tipo de linguagem que foge da razão conceitual. Um símbolo ou uma imagem simbólica está além do seu significado imediato. Por exemplo: supondo que temos uma forte devoção ao Deus cristão, Jesus, e, por acaso, nos deparamos com uma mesa com pão e vinho, não será incomum que relacionemos aqueles alimentos a carne e o sangue de Cristo, conforme aponta o evangelho. Mas, se por acaso alguém que não tenha nenhuma proximidade sensível ou espiritual com o Cristianismo se depare com a mesma mesa, provavelmente, esta pessoa não terá a mesma interpretação e conexão espiritual com os alimentos que ali se encontram, pois, para ela, há sobre a mesa apenas pão e vinho, isto é, apenas alimentos, e não a carne e sangue de um Deus (Jesus Cristo). Poderíamos citar vários exemplos, mas todos teriam como o mesmo fio condutor a ligação entre um símbolo, que pode ser uma palavra escrita ou dita, ou um objeto (como o pão e o vinho) com um universo cosmológico e simbólico muito mais profundo.

Uma imagem solitária não é uma imagem simbólica, mas quando a imagem vem

³ Mircea Eliade (1907-1986) foi um cientista das religiões, mitólogo, filósofo e romancista romeno.

⁴ A etnografia é o estudo descritivo das várias etnias; onde são consideradas suas várias características antropológicas, sociais e culturais de um povo.



acompanhada de algum *valor sagrado*, adquire uma representação sagrada, por isso, é simbólica. Desta forma, agrega àquela imagem, objeto ou palavra, um nível superior e transcendente, que produz uma conexão entre aquele que vivencia o signo/símbolo/imagem com algum estado místico de realidade.

Desta forma, devemos ter em mente que, com a ascensão dos estudos da psicanálise, palavras-chave como *imagem*, *símbolo* e *simbolismo* ganharam muito espaço nas ciências humanas. Esta tendência foi exercida justamente pelo interesse das ciências humanas nos estudos sobre a cultura no século XIX e XX (ELIADE, 1991, p. 5). Buscava-se compreender de forma sistemática sobre todos os mecanismos das “mentalidades primitivas” e aquilo que elas poderiam revelar sobre a importância do símbolo nas culturas arcaicas. Mas o que seriam estas culturas arcaicas, ou “primitivas”?

Sobre as *culturas arcaicas* devemos compreender aquelas sociedades antigas, bem mais antigas que as sociedades de cultura escrita, mesmo que a escrita não seja um fator decisivo para definirmos as características definitivas de uma sociedade arcaica.

Devemos ter em mente que não é incomum considerarmos que as sociedades arcaicas sejam um primeiro “estágio” das sociedades humanas, que nos leva a ideia de um evolucionismo cultural. Porém, essa concepção nos leva a crer naquela velha ideia de “evolução cultural”, como se as sociedades antigas fossem menos evoluídas que as sociedades modernas, ou ainda, como se as sociedades ocidentais, tais quais a Grécia e as formas de sociedades que dela descendem, representassem na cultura humana o modelo mais “avançado de cultura”. Sendo as culturas e sociedades aborígenes, americanas ou asiáticas/orientais menos evoluídas por não compartilharem, no mesmo momento das culturas europeias, certas concepções de mundo ou meios tecnológicos (ELIADE, 1991, p. 6).

E foi justamente devido a esta efervescência especulativa sobre a natureza da cultura que se formularam várias teorias que buscaram dar conta de explicar os fenômenos culturais: por um lado, alguns teóricos defendiam a ideia de evolução cultural; do outro, diversos teóricos atacavam essa ideia. Neste último caso, destacamos o papel do antropólogo Lévi-Strauss (1993) contra a concepção de evolucionismo cultural.

Conforme o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss (1993), é inadequado pensarmos como se todas as culturas seguissem a mesma linha de desenvolvimento:

O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a



desdobrar no espaço formas de civilização que éramos levados a imaginar como escalonadas no tempo. Isto significa duas coisas: inicialmente, que o "progresso" (se é que este termo ainda convém para designar uma realidade bem diferente daquela à qual nos dedicaríamos inicialmente) não é nem necessário, nem contínuo; precede por saltos, pulos, ou, como diriam os biólogos, por mutações. Esses saltos e pulos não constituem em ir sempre além na mesma direção; acompanham-se de mudanças de orientação, um pouco à moda do cavalo do xadrez, que tem sempre diversas progressões à sua disposição, mas nunca no mesmo sentido. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 342-343)

E continua:

A humanidade em progresso em nada se parece com um personagem subindo uma escada, acrescentando por cada um desses movimentos um novo degrau a todos os outros que já estivesse conquistado; evoca antes o jogador, cuja chance está dividida com muitos dados e que, cada vez que os lança, os vê se espalharem no pano, ocasionando contas bem diferentes. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, e é apenas de um tempo a outro que a história é cumulativa, isto é, que as contas se somam para formar uma combinação favorável. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 342-343)

Desta crítica à concepção de “evolucionismo” cultural realizada por Lévi-Strauss, podemos compreender como as culturas podem ser desenvolvidas de diversas formas, com diversos ritmos e em diversas direções. Assim, podemos entender que a cultura moderna hoje, com os estudos do símbolo e da simbologia, muito tem a aprender com as culturas arcaicas, o que só confirma a flexibilidade da cultura e a nossa aptidão para aprender com o passado, e como este passado ainda está vivo no nosso presente.

Desta forma, podemos compreender também que as culturas arcaicas não são inferiores a cultura moderna. Mas antes que as culturas do passado possuem características diferentes em sua relação à cultura (ou culturas) modernas, a forma de se viver e compreender o mundo é outra.

Segundo Georges Dumézil (1991), com o desenvolvimento dos estudos sobre a simbologia foi constatado o poder que o símbolo possui e como este tem a capacidade de ligar culturas aparentemente tão distantes, como as culturas do passado e as culturas modernas. E, neste mesmo sentido, como o símbolo revela características tão profundas do ser humano que perduram no tempo.

Por isto, o autor afirma que:

[...] começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem pertencem às substâncias da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los (DUMÉZIL, 1991, p. 7).



Como podemos observar na referida citação, Dumézil (1991) afirma que o poder do símbolo é algo que não pode ser extinto, ainda que o mesmo possa ser maltratado ou ignorado de diversas formas durante o tempo. Mas, pelo contrário, os estudos do século XIX apontam a necessidade dos símbolos para compreender a psique humana e sua profundidade. Desta forma, Georges Dumézil contribui ainda comentando que:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. (DUMÉZIL, 1991, p. 8-9)

Por mais que os estudos sobre o símbolo tenham surgido com as pesquisas em psicanálise do século XIX, voltadas, especialmente, ao tratamento e compreensão da psique de um público-alvo (a criança, o desequilibrado, as mulheres, os artistas), Mircea Eliade (1991, p. 8) ressalta que o símbolo revela algo muito mais profundo que a razão discursiva, isto é, a razão das ciências e dos conceitos, mas revela outros aspectos da realidade que fogem a percepção científicista que a modernidade julga conhecer e representar a realidade.

Como nos afirma a citação acima, as imagens, os símbolos e mitos não são criações aleatórias ou sem importância, mas correspondem a uma necessidade do ser humano que visa preencher uma função. Esta função é alcançar a profundidade do ser, da realidade, do mundo e da natureza, que a razão sozinha não consegue conhecer, nem chegar. “Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História” (DUMÉZIL, 1991, p. 9). Esta breve citação ilustra com muita objetividade o papel dos símbolos e dos mitos: nos revela que cada homem, mulher, criança, enfim, cada ser humano preserva em seu íntimo características primitivas de seus antepassados.

Os estudos sobre a simbologia, realizados, especialmente, nos estudos etnográficos e da psicanálise, revelam a importância do símbolo para as culturas arcaicas e antigas. Estas civilizações construía uma série de valores e estes valores eram depositados e representados e transmitidos pelos símbolos.

O que os símbolos e mitos nos revelam são as características a-históricas do homem (DUMÉZIL, 1991, p. 9). O que seria este homem a-histórico? O homem a-histórico é



justamente aquele homem⁵ primordial, que traz consigo as marcas de uma existência mais rica e complexa, em conexão com o cosmos e a natureza. Compreende-se que a parte a-histórica jamais se perde, mas é algo inerte ao ser humano, é uma parte animal. Não seria errôneo dizer que o a-histórico é justamente uma parte instintiva do ser humano que resiste as mudanças culturais e sociais ao longo do tempo.

Escapando à sua historicidade, o homem não abdica da qualidade de ser humano para se perder na “animalidade”; ele reencontra a linguagem e, às vezes, a experiência de um “paraíso perdido”. Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos etc., tanto as forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu “momento histórico”. (DUMÉZIL, 1991, p. 9)

Os símbolos permitem ao homem uma experiência extra-histórica. Isto não significa que ele perca sua ligação com o presente, mas que este presente se enriquece de mágica e de uma nobreza herdada por seus antepassados. Esta nobreza, por sua vez, está dentro de cada ser humano. Neste processo de reencontro consigo mesmo, o homem não se perde em loucura, mas em outra experiência de mundo, experimentando, assim, uma nova dimensão da realidade. Este homem reencontra uma nova linguagem não conceitual, não acadêmica, mas uma linguagem espiritual, infinitamente mais rico que o seu “momento histórico”.

O “inconsciente”, como é chamado, é muito mais “poético” – e, acrescentaríamos, mais “filosófico”, mais “mítico” – que a vida consciente. Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Os psicólogos sabem muito bem que descobrem as mais belas mitologias nos “devaneios” ou nos sonhos de seus pacientes. Pois o inconsciente não é unicamente assombrado por monstros: ele é também a morada dos deuses, das deusas, dos heróis, das fadas, aliás, os monstros do inconsciente também são mitológicos, uma vez que continuam a preencher as mesmas funções que tiveram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, aperfeiçoar sua iniciação. (DUMÉZIL, 1991, p. 10)

O inconsciente permite ao homem acessar as profundezas da sua alma, da sua ancestralidade. E é neste estado da mente que estão os monstros, os heróis, os deuses e mundos mitológicos de outras gerações. Estes símbolos, que muitas vezes nos aparecem abstratos ou sem significado imediato, são o portal de acesso a outras experiências de realidade e de vida que cada ser humano carrega e possui acesso durante o estado de sonho – de inconsciência.

⁵ Dizemos homem por conveniência da linguagem comum, mas nos referimos a todos os seres humanos; incluindo as mulheres, crianças e demais concepções de ser humano.



Assim, Dumézil acrescenta que são por estes processos mentais e espirituais que temos acesso ao inconsciente, que o ser humano tem a chance de se emancipar do seu “momento histórico”, isto é, do conjunto de símbolos em que ele vivencia no momento que ele existe em contato com a sociedade e cultura da qual ele participa. Assim, os símbolos trazem uma nova visão, um novo conhecimento sobre a realidade e o ajudam a aperfeiçoar sua própria vida e sua conexão com o mundo.

[...] as imagens são, por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos. [...] E então a imagem em si, enquanto conjunto de significações, que é verdadeira, e não uma única das significações ou um único dos seus inúmeros planos de referências. (DUMÉZIL, 1991, p. 11-12)

O autor ressalta ainda que ao traduzirmos uma imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, podemos correr o risco de anulá-la como conhecimento, sendo pior que mutilá-la e aniquilá-la (DUMÉZIL, 1991, p. 12). Isto, pois, cada imagem carrega consigo uma imensidão de fenômenos, onde devemos buscar compreender quais são os significados que uma dada imagem representa em um certo contexto cultural e psicológico.

A ontologia religiosa, expressada em categorias arcaicas, não é exclusiva das sociedades primitivas: é condição do ser humano, o *homo religiosus*, representada não apenas nas culturas antigas, mas também em outras sociedades, como a Índia e a espiritualidade oriental. A ontologia religiosa é o movimento do indivíduo que busca ir além da História e integrar-se com as origens, a natureza e os cosmos; é condição do *homo religiosus* transcender a tudo que é material, finito, temporal e histórico; é a busca pela consciência espiritual da liberdade incondicional que está além do tempo, História e até do cosmos (SOUZA, 2011, p. 206).

Vitor Chaves de Souza (2011) ressalta que o papel do símbolo é um regresso à ontologia religiosa. Isto é, os símbolos, como já vimos, nos dão acesso ao ser, as divindades, as experiências mais profundas da existência. O homem enquanto um ser simbólico é um *homo religiosus* que busca ir além da história, isto é, além do momento histórico que ele vive, incluindo na sociedade e cultura onde o mesmo participa. A experiência simbólica e dos mitos visam transcender o homem histórico. Transcender significa, aqui, ir além da experiência histórica do presente e material e mergulhar numa outra percepção da realidade e de si mesmo.



Mitos, símbolos e religião: tempo e geografia mitológica

Segundo Lévi-Strauss, podemos compreender sobre o mito o seguinte:

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 241)

Com o mito podemos acessar diferentes tempos e espaços, pois a narrativa mitológica nos permite acessar uma outra realidade mental ou espiritual. Desta forma, podemos acessar acontecimentos do passado, isto é, as origens do mundo mitológico, e ao mesmo tempo nos conectarmos com o presente. Assim, podemos compreender que o mito possui um *tempo* e uma *geografia* particular. Estes elementos espaço-temporais permitem àqueles que possuem a ligação espiritual com o mundo mitológico navegar entre presente e passado, entre esta dimensão e outra dimensão (o mundo dos pecadores – a terra – e o mundo dos anjos e dos santos – o éden.). Por exemplo: retornando a fé cristã, são várias as passagens bíblicas que revelam visões de outros mundos e de mensagens. Mas esta característica não é única da fé cristã. São vários os exemplos que poderíamos citar.

Segundo Lévi-Strauss (1975, p. 239):

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. (STRAUSS, 1975, p. 239)

Lévi-Strauss (1975) busca compreender a natureza dos mitos pela razão, contudo, podemos observar em sua análise como o autor revela que os mitos não possuem uma explicação lógica ou específica. Os mitos possuem um sistema explicativo próprio, sem a necessidade de uma explicação racional como nós, modernos, estamos acostumados. E o que permite esta complexa relação entre passado e presente, entre este mundo e outros mundos, é justamente os conjuntos de símbolos que envolvem e transcendem os mitos. Sobre o que os mitos buscam expressar, Lévi-Strauss contribui ainda comentando o seguinte:

Alguns pretendem que cada sociedade exprima, nos mitos, sentimentos fundamentais, tais como o amor, o ódio ou a vingança, que são comuns a toda a humanidade. Para outros, os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos dificilmente



compreensíveis: astronômicos, meteorológicos, etc. (STRAUSS, 1975, p. 238).

Quais símbolos representam o amor? E o ódio? A morte e o nascimento? Cada cultura buscará explicar e conectar seus membros a uma teia de signos. Como podemos observar, os mitos buscam expressar os sentimentos mais profundos do ser humano que a linguagem comum não consegue expressar. Os mitos são religiosos na medida que eles buscam uma conexão entre o homem e o cosmos, isto é, a totalidade das coisas.

O mito é uma categoria mal definida. Algumas pessoas usam a palavra como se significasse histórica falaciosa – uma história ou narrativa sobre o passado que sabemos ser falsa dizer que um evento é “mítico” equivale a dizer que não aconteceu. O uso teológico é um pouco diferente: o mito é uma formulação do mistério religioso – “a expressão de realidades inobserváveis em função de um fenômeno observáveis” [...] Isto aproxima-se do usual conceito antropológico de que o “mito é uma narrativa sagrada”. (LEACH, 1970, p. 53)

Um dos problemas que encontramos ao estudar o mito está em compreender o que de fato o mito é ou representa. Pois se definimos o nosso olhar sob uma análise puramente antropológica e racional, podemos perder a profundidade simbólica e espiritual que o símbolo e o mito representam. Podemos perder a conexão com o universo mitológico que o mito nos proporciona. Desta forma, Edmund Leach (1970) problematiza que: “[...] a qualidade especial do mito não é que seja falso, mas que é teologicamente verdadeiro para os que creem e um conto de fadas para os que não creem” (LEACH, 1970, p. 53-54). Isto significa dizer que não é incomum utilizarmos o termo “mito” como algo que não é real ou que é fantasioso por não compartilharmos da fé naqueles símbolos ou narrativas mitológicas.

Mas o que Leach (1970) afirma é que todas as sociedades possuem algum *corpus* de tradição sobre o seu próprio passado (LEACH, 1970, p. 54). Para Leach (1970), a preocupação de Lévi-Strauss está em compreender a natureza inconsciente dos fenômenos coletivos. Strauss (1975) procura descobrir de forma intelectual os princípios que sejam universalmente válidos para todas as mentes humanas. Pois compreender que (se) esses princípios existem, eles atuam tanto nos nossos cérebros (de sociedades industriais, tecnológicas e urbanas) quanto nos cérebros de índios americanos e aborígenes, por exemplo. No geral, o que se busca compreender é a forma que estes símbolos primitivos se tornaram ocultos ou encobertos devido ao adestramento da cultura urbana, universitária e industrial.

Se quisermos chegar a lógica universal primitiva, em sua formação não-contaminada, temos que examinar os processos de pensamento de povos muito primitivos e



tecnologicamente rudimentares (como os índios sul-americanos); e o estudo do mito é um modo de se alcançar essa finalidade. (LEACH, 1970, p. 55)

A antropologia de Strauss (1975) busca compreender as mentalidades ditas primitivas para compreender o mito e a profundidade na mente humana. E desta forma, o símbolo e a mitologia são essenciais para tal feito. Outra questão fundamental é a mensagem que o mito carrega, pois, todo mito além da função explicativa da realidade, também possui o seu caráter formativo, ou “pedagógico”. Mas o que os mitos, os símbolos revelam?

Os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo. (ELIADE, 1991, p. 30-31)

Para Mircea Eliade (1991), os símbolos e os mitos revelam aquelas experiências onde o homem encontra-se sem respostas. Os símbolos e os mitos revelam as respostas que diante de tal situação parece não haver significado. Revelam ainda que a sua profundidade com a existência não está limitada apenas com o momento histórico e social que ele vive, mas que há uma dimensão muito mais profunda dentro de si mesmo e em conexão com o Universo (cosmos). Em outras palavras, é como se este homem descobrisse que ele não está sozinho.

À medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como ser integral, universal. À medida que se opõe à história, o homem moderno redescobre as posições arquetípicas. Mesmo seu sono, mesmo suas tendências orgásticas, são carregados de um significado espiritual. Pelo simples fato de reencontrar no fundo do seu ser os ritmos cósmicos – a alternância do dia e da noite, por exemplo, ou do inverno e do verão – ele alcança um conhecimento mais absoluto do seu destino e da sua significação. (ELIADE, 1991, p. 32)

Assim, podemos compreender que, de certa forma, necessitamos do simbólico para nos libertar do momento histórico que nos aprisiona. E mesmo o homem moderno pode redescobrir o seu “Eu primitivo”. E desta forma, podemos transcender e ter acesso a um universo muito mais rico que existe dentro de cada um de nós. Eliade (1991) afirma que, dentro de cada um de nós, possuímos a capacidade de acessar os ritmos cósmicos que nos eleva a estados de conhecimentos mais profundos, e nos ajuda a conhecermos o nosso próprio destino (ou melhor, nosso lugar na existência).



O IMAGINÁRIO DOS MITOS E LENDAS NO BAIXO PARNAÍBA MARANHENSE: memórias, identidades culturais, relatos e experiências de pesquisa

Este capítulo nasce a partir de um projeto de pesquisa⁶ ligado a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação (PPPGI) e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), realizado pelo Grupo de Estudos e Pesquisa GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura)⁷, sendo o mesmo coordenado pelo professor Dr. Josenildo Campos Brussio, no campus São Bernardo da Universidade Federal do Maranhão, no período de julho de 2016 a junho 2017.

Considerações iniciais sobre a pesquisa realizada: objetivos, campo de pesquisa

No projeto mencionado acima, procuramos investigar os mitos e lendas da região do Baixo Parnaíba Maranhense a fim de perceber, através da memória coletiva de seus moradores, o imaginário e as representações simbólicas destes mitos e lendas nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas dos moradores desta região, contribuindo para a percepção e mapeamento de identidades culturais da mesma.

Quem não conhece a região aqui analisada, poderá facilmente questionar: onde fica o “Baixo Parnaíba”? Por que estudar esta região? Quais são suas peculiaridades? Podemos dizer, portanto, que o Baixo Parnaíba – MA é um território que abrange uma área de 19.178,80 Km², sendo composto por 16 municípios: Mata Roma, Água Doce do Maranhão, Anapurus, Araioses, Belágua, Brejo, Buriti, Chapadinha, Magalhães de Almeida, Milagres do Maranhão, Santa Quitéria do Maranhão, Santana do Maranhão, São Benedito do Rio Preto, São Bernardo, Tutóia e Urbano Santos (Sistema de Informações Territoriais, 2016).

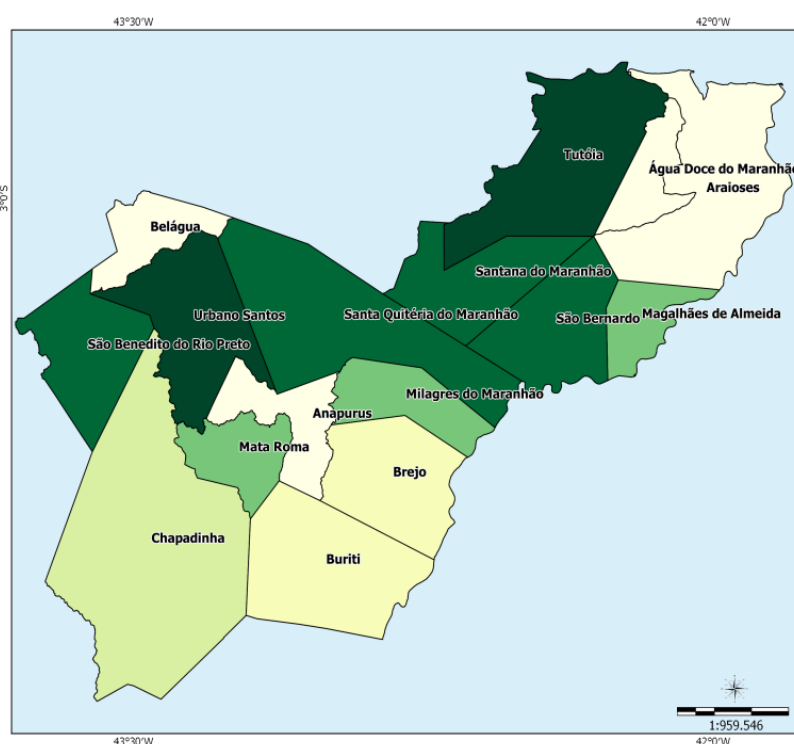
Mapa do Baixo Parnaíba Maranhense segundo os dados do Sistema de Informações

⁶ O título (e conteúdo) dessa sessão é inspirado no projeto original, originalmente chamado de “IMAGINÁRIO, MITOS E LENDAS NO BAIXO PARNAÍBA MARANHENSE: DESVENDANDO AS MEMÓRIAS E IDENTIDADES CULTURAIS DA REGIÃO” (2016).

⁷ O GEPEMADEC foi criado em 24 de setembro de 2014, sob a coordenação do professor Dr. Josenildo Campos Brussio, com a colaboração dos professores Dr. Thiago Pereira Lima e Ms. Karine Martins Sobral (FERREIRA, 2018, p. 24). Atualmente, o GEPEMADEC conta com quinze professores e vinte discentes pesquisadores (graduação), desenvolvendo três projetos de pesquisa.



Territoriais (SIT):



Sistema de Coord. Geográficas
DATUM SAD 69.

Fonte:
Base Cartográfica: IBGE, 2006;
Base Territorial: DETER/SIT/MDA;
Elaboração: CGMA/SDT/MDA, março/2015.

FONTE: sit.mda.gov.br

Sua população total é de 411.525 habitantes, dos quais 219.641 vivem na área rural, o que corresponde a 53,37% do total. Possui 30.020 agricultores familiares, 6.715 famílias assessoradas e 14 comunidades quilombolas. Seu IDH⁸ médio é 0,55. E como podemos observar, seu IDH é bastante baixo (um dos menores do Estado do Maranhão), mas não é apenas isto. Esta região também sofre com péssimos problemas de infraestrutura nas cidades, sérios problemas nos serviços públicos com atrasos de salários, greves, alto índice de contratações nas prefeituras, entre outros. Mas o principal alarmante pode ser observado na área da Educação e da Saúde, que estão sempre sujeitadas aos interesses políticos, que oferecem cargos de gestão sob o troco de apoio político.

É neste triste contexto que o Campus São Bernardo da Universidade Federal do

⁸ Índice de desenvolvimento humano.



Maranhão (UFMA) têm efetuado um papel fundamental na produção de conhecimento e excitação da cultura dos municípios desta região. Levando conhecimento e produções acadêmicas que discutem, refletem e analisam estes contextos, visto que, sem dúvidas, o melhor caminho para se buscar soluções para melhorar este cenário crítico é através da educação.

No quesito ensino, além da formação oferecida pelo curso, as mudanças se perpetuam em atividades acadêmicas rotineiras como seminários, produção de artigos, resenhas e, principalmente, os estágios, nos quais os nossos alunos levam a campo os novos aprendizados e técnicas pedagógicas sobre os temas da história, geografia, filosofia e, principalmente, sociologia (habilitação principal do curso).

No campo da pesquisa, tivemos, dentro outros vários projetos nos cursos existentes no campus, o projeto de pesquisa PIBIC (2015-2016), "AS FENOMENOLOGIAS POÉTICAS DE GASTON BACHELARD E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO DE GILBERT DURAND", experiência muito profícua, com a participação de um bolsista voluntário (PIBIC-V) e que tem muito pôde contribuir com esta pesquisa que também aborda a teoria do imaginário.

No quesito extensão, desde 2012, o Campus de São Bernardo desenvolve os projetos do PIBID e uma série de outros projetos de extensão fomentados pelos editais da PROEX (Pró-Reitoria de Extensão) da UFMA, vinculados agora a maioria aos grupos de estudos e pesquisas do Campus de São Bernardo.

Memórias e identidades culturais

E foram a partir das bases institucionais mencionadas acima que surgiu o interesse neste tema. Especialmente quando debatíamos os textos do grupo GEPEMADEC com o professor Dr. Josenildo Campos Brussio. O texto chamava-se "Pajelança, meio ambiente e cotidiano: interação dos pajés com a natureza — Cachoeira do Arari/PA", dos pesquisadores Karla Cristina Damasceno de Oliveira e Luís Carlos Borges, ambos da UNIRIO, quando então surgiu o debate sobre os mitos e lendas da região. E uma das discentes do grupo respondeu que conhecia as lendas do "Currupira" e do "Cabeça de Cuia".

Mas é interessante destacarmos que outras pesquisas muito frutíferas também foram criadas no decorrer dos anos de existência do campus São Bernardo, no curso de Licenciatura



em Ciências Humanas, como os trabalhos dos nossos primeiros egressos, que priorizam como *locus* de suas pesquisas, pelo menos a maioria, os seus municípios de origem ou de atuação profissional. Assim, tivemos monografias como "A Festa de Nossa Senhora dos Aflitos em Santa Quitéria do Maranhão: um estudo etnográfico", do discente Rennê Garcia Moraes e "TODO ANO TEM: cultura, resistência e tradição na festa de levantamento do mastro em São Bernardo/MA", de Keliane da Silva Viana, ambos retratando aspectos culturais de suas cidades natais como temas de pesquisa.

Sobre as memórias existem diversas perspectivas que possibilitam a compreensão da memória. Como diz Braga (2000):

[...] a memória humana é concebida como um processo elaborado no movimento coletivo que emerge nas interações, e é constituído na cultura. Tanto os signos simbólicos (palavras orais escotas) quanto os signos icônicos (imagens desenhadas ou esculpidas) podem servir de suporte para a construção da memória. Assim, ela pode ancorar-se em diversos suportes: no texto, na comunicação oral, nos sons, na imagem, etc. (BRAGA, 2000. p. 23).

Para que a memória exista é necessário que tenha sustentáculos. Ela não surge do nada. É um elemento social tipicamente humano, criada a partir das relações, das experiências e valores vividos. É modificada pelo tempo, de pessoa para pessoa, de um grupo para o outro. O tempo passa e as lembranças percorrem um novo caminho. Não podemos limitar a memória ao registro dos fatos, pois ela é formada pelas heranças sociais do passado e importantes elementos sociais do presente que sofrem um novo processo de reconstrução.

Para que a memória exista é necessário que tenha sustentáculos. Ela não surge do nada. É um elemento social tipicamente humano, criada a partir das relações, das experiências e valores vividos (POLLAK, 1992). É modificada pelo tempo, de pessoa para pessoa, de um grupo para o outro. O tempo passa e as lembranças percorrem um novo caminho. Não podemos limitar a memória ao registro dos fatos, pois ela é formada pelas heranças sociais do passado e importantes elementos sociais do presente que sofrem um novo processo de reconstrução.

A memória é um fenômeno coletivo e social, construído coletivamente e submetido a transformações constantes. Ela transmite a cultura local herdada e é constituída por acontecimentos vividos socialmente. Nessa ótica, são três os elementos que servem de apoio à memória: os acontecimentos vividos, as pessoas e os lugares. E são estes os elementos responsáveis pelo estabelecimento dos laços afetivos entre as pessoas (POLLAK, 1992, p. 34).

Para Halbwachs (2006), a memória é sempre um processo coletivo, pois mesmo



aquela mais peculiar a cada indivíduo se compõe de elementos constituídos socialmente e da mesma forma recuperados das sombras do que passou pelo foco de luz acionado por estímulos comunitários. Tanto na sua matéria-prima como na sua motivação, a memória é obra da coletividade, mesmo que seja individual (HALBWACHS, 2006, p. 56).

Sobre a identidade, Antony Giddens (2002) coloca que a identidade social dos indivíduos é limitada pela própria tradição, pelo parentesco, pela localidade. A modernidade, caracterizada como uma ordem pós-tradicional, ao romper com as práticas e preceitos preestabelecidos, enfatiza o cultivo das potencialidades individuais, oferecendo ao indivíduo uma identidade "móvel", mutável. É, nesse sentido, que, na modernidade, o "eu" torna-se, cada vez mais, um projeto reflexivo, pois, onde não existe mais a referência da tradição, descortina-se, para o indivíduo, um mundo de diversidade, de possibilidades abertas, de escolhas. O indivíduo passa a ser responsável por si mesmo e o planejamento estratégico da vida assume especial importância.

Para Bauman (2005), é preciso considerar a volatilidade, flexibilidade do conceito de identidade ou "a identidade é um monte de problemas, e não uma campanha de tema único" (BAUMAN, 2005, p. 18). Para Bauman, existem dois tipos de "comunidades" (às quais as identidades se referem como sendo as entidades que as definem): as primeiras são as comunidades de vida e de destino — as que "vivem juntos numa ligação absoluta"; as segundas são as "fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios". É nestas últimas que a questão da identidade emerge, devido ao fato de existir mais de uma ideia para evocar e manter unida a "comunidade fundida por ideias" a que se é exposto em nosso mundo de diversidades e policultural (*idem*).

Tornamo-nos conscientes de que o "pertencimento" e a "identidade" não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastantes negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age — e a determinação de se manter firme a tudo isso — são fatores cruciais tanto para o "pertencimento" quanto para a "identidade" (BAUMAN, 2005, p.17)

Além dos conceitos de memória e identidade, também utilizamos os estudos sobre Teoria do Imaginário de Gilbert Durand (1997) e as Fenomenologias Poéticas de Gaston Bachelard (2002).



Gaston Bachelard (2008) mostrou, com os seus estudos sobre a imaginação material, que a matéria imaginária é constituída por forças imaginativas, que o supremo denominador que caracteriza a construção imaginal é mais “verbal” do que “substantiva” e mesmo que “qualificativa” (BACHELARD, 2008, p. 26). O autor teve assim o grande mérito de afirmar, por um lado, que o saber científico e a imaginação poética possuíam ambos um mundo igual à vida do espírito (*idem*, p. 27) e, por outro lado, não mediu esforços para evidenciar a grande importância da imaginação criadora como uma via real.

Bachelard (2008) traz grandes contribuições para o simbolismo do imaginário ao conceber a imaginação como dinamismo organizador, ou seja, propõe uma fenomenologia do imaginário onde a imaginação é colocada no seu lugar, no primeiro lugar, como princípio de excitação direta do devir psíquico. Ele desenvolve uma fisiologia da imaginação que obedece às leis dos quatro elementos: fogo, terra, ar e água, ratificando que as imagens designam uma matéria-prima, um elemento fundamental, onde cada elemento é imaginado em seu dinamismo especial e, em consequência disto, a consciência imaginante cria e vive a imagem poética.

Gilbert Durand (1997), discípulo de Bachelard, concedeu *As estruturas Antropológicas do Imaginário* com o objetivo de contemplar antropológicamente a investigação deste pensador em *A psicanálise do fogo (ano)*. Pretendeu que o seu livro fosse uma espécie de “Jardim” das imagens, que ordenou e classificou segundo uma dinâmica intrínseca, sem recorrer a critérios que lhes fossem exteriores. O imaginário, nesta obra, é um elemento constitutivo e instaurador do comportamento do *homo sapiens*.

Uma vez esclarecidos os objetivos desta pesquisa, faz-se necessário enfatizar a sua relevância acadêmica. Entendemos que a situação social, econômica, política e cultural que assola grande parte destes municípios do Baixo Parnaíba Maranhense pode apresentar melhorias consideráveis se partirmos da educação como instrumento de transformação de transformação desta realidade social.

Os estudos sobre o imaginário, a identidade e a memória são considerados novos se levarmos em consideração o surgimento de suas abordagens teóricas e relevância nas pesquisas acadêmicas. Mas os resultados de pesquisa nessas novas áreas do conhecimento têm ajudado a transformar as realidades sociais de muitas comunicações, como as comunidades de remanescentes quilombolas, que tem se apoiado em pesquisas sobre suas culturas para conseguir a certificação da Fundação Palmares e, posteriormente, a posse e legalização da terra



perante o INCRA⁹ (FERREIRA, 2018, p. 45).

Acreditamos que esta pesquisa pode oferecer aos municípios participantes mais uma ferramenta educacional poderosa: a memória, a identidade e o imaginário dos mitos e lendas de sua região, fomentando a divulgação das práticas culturais arraigadas, em seus festejos e datas comemorativas. Mas acima de tudo, enquanto ferramenta educacional, os resultados desta pesquisa devem integrar o currículo educacional municipal, como textos de leitura obrigatória, que permitam aos alunos, principalmente, os das séries iniciais do Ensino Fundamental, o conhecimento destes mitos e lendas, pois estes alunos serão os grandes disseminadores destes conteúdos na comunidade local.

Além da perspectiva elencada acima, acreditamos que esta pesquisa, por tratar de mitos e lendas, inevitavelmente, apresentará temáticas diretamente relacionadas ao meio ambiente e à natureza, o que nos possibilitará discutir, refletir e produzir conhecimentos relacionados à preservação e proteção do meio ambiente, a partir do desenvolvimento desta pesquisa.

Analisando as lendas do Baixo Parnaíba Maranhense

Como ressaltamos antes, durante as discussões do grupo GEPEMADEC uma aluna respondeu que conhecia as lendas do "Currupira" e do "Cabeça de Cuia". Quando solicitada a narrar a lenda do "Cabeça de Cuia", a mesma relatou que "era a história de um menino que matou a própria e fora amaldiçoado e que as pessoas têm medo de ir banhar no rio à noite por medo dele, principalmente, as mulheres grávidas". No relato da discente, percebe-se uma variação nos elementos míticos da lenda original, como, por exemplo, o Rio a que se refere a lenda é o Parnaíba, por isso, o memorial do Cabeça de Cuia fica localizado em Teresina, no encontro das águas do rio Parnaíba com o Rio Poty, mas a atuação do ser mítico se estende a qualquer água noturna da região.

Assim, o Cabeça de Cuia poderia aparecer na Lagoa do Bacuri, em Magalhães de

⁹ O livro *Memória e identidade da Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da pastoral afro-brasileira o quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA (2018)*, de Daciléia Lima Ferreira, traz em seu primeiro capítulo um pouco da luta das comunidades quilombolas pela titularidade da terra e a importância do desenvolvimento de registros culturais para a construção do relatório antropológico que ajudará no processo movido no INCRA para a titulação do Saco das Almas.



Almeida, ou no encontro do Rio Magu com o Rio Parnaíba, em Araióses. A segunda variação, ocorre no elemento da narrativa referente a ação do Cabeça de Cuia: na história original, ele buscava as meninas virgens que fossem banhar no rio Parnaíba, no entanto, na narrativa da discente, o ser mitológico buscava matar as mulheres grávidas.

Mas como se deu essa convergência mitológica? De que maneira estes mitos e lendas são transmitidos na comunidade geração após geração? Como afetam o cotidiano das pessoas, mudam horários de pescarias ou datas de festejos, enfim, atuam sobre as manifestações culturais dos moradores do Baixo Parnaíba Maranhense? Com estas interrogações, buscamos entrevistar alguns habitantes desta região, como veremos a seguir.

Metodologia de Pesquisa: os questionários e as atividades de fixação

Para obter os dados da pesquisa realizamos um questionário e uma atividade de fixação. O questionário foi aplicado por vários membros do grupo GEPEMEDEC, e as informações foram diversas. Conseguimos aplicar um total de 400 questionários, em seis municípios da região do Baixo Parnaíba Maranhense: São Bernardo, Santana do Maranhão, Araióses, Santa Quitéria do Maranhão, Magalhães de Almeida e Brejo.

Estas seis localidades foram privilegiadas em nossa pesquisa devido uma escolha metodológica. Primeiramente, pelas limitações geográficas e demográficas que esta pesquisa teve de enfrentar, pois, como já mencionamos acima, a região do Baixo Parnaíba Maranhense é constituída por dezesseis municípios, sob uma população de 411.525 habitantes, sendo impraticável consultarmos todos os habitantes desta região.

Por outro lado, sob os seis municípios pesquisados, tivemos menos dificuldades de acesso às pessoas e às localidades, uma vez que as cidades consultadas neste estudo possuem uma relação direta ou indireta com o Campus São Bernardo da Universidade Federal do Maranhão, tanto por conta de parcerias das prefeituras das referidas cidades com o Campus, quanto em relação ao envolvimento de alunos oriundos destes municípios que estudam e pesquisam em São Bernardo, na UFMA, assim, facilitando o suporte de informações a respeito de hospedagens, alimentação, população, guias para os locais de pesquisa, onde muitos foram de difícil acesso, e outras atividades voltadas as ações no campos de pesquisa.

Todos estes critérios foram decididos em conjunto para tornar possível uma melhor eficiência na aplicação dos questionários para a coleta dos dados. Desta forma, para tornar a



pesquisa mais sóbria, tivemos que selecionar alguns documentos específicos dentro do vasto campo de informações.

Após algumas reuniões no grupo GEPEMADEC, foram decididas as visitas em diversos povoados nos dias 28 e 29 de julho de 2017. Assim, nossa primeira visita ocorreu no Município de Araiões, dia 28 de julho de 2017; e do Campus São Bernardo às 8h da manhã partiram dez (10) alunos pesquisadores sob a tutela e coordenação do prof. Dr. Josenildo Campus Brussio. Visitamos cerca de cinco (5) povoados de Araiões, sendo eles: Grossos, Limoeiro, Jiquiri, João Peres e Melancias.

No dia seguinte, dia 27 de julho de 2017, novamente fomos a campo, desta vez, no município de Santana do Maranhão, onde efetuamos a visita em cinco (5) povoados, sendo estes: Pati, São Domingos, Povoado de Fátima (Canto sujo) e São João. Em ambas as visitas foram aplicados os questionários nas casas visitadas, onde também buscamos ouvir e coletar informações sobre as lendas narradas pelos moradores.

Com base no Mapeamento Geral das Lendas de Araiões e Santana do Maranhão, pudemos constatar que as principais lendas encontradas foram a Lenda da Mãe D'água, contada 84 vezes; a lenda do Lobisomem, contada 82 vezes; Lenda do Caçador, contada 65 vezes; Lenda do cabeça de cuia, contada 65 vezes; lenda do gritador, contada 05 vezes; Lenda da mulher porca/porca preta, contada 31 vezes; lenda da touceira de fogo azul/ Butija; Fogo Amarelo, contada 35 vezes, lenda do caipora/curupira, contada 18 vezes; Lenda da lanterna flutuante 05; lenda da mula-sem-cabeça, contada 05; Lenda do saci-pererê, contada 05; e outras lendas contadas de menor número, como as lendas da Sucuri, do Boto, lenda da Ana Jansen, e Galdina. Estes dados analisados em Santana do Maranhão e Araiões foram comuns nos demais municípios e povoados analisados.

Esta pesquisa foi organizada e dividida em duas etapas fundamentais: primeiramente, realizamos um balanceamento teórico e bibliográfico sobre o tema aqui estudado; e no segundo momento, tratamos de organizar a pesquisa de campo.

No primeiro momento, o bibliográfico, realizamos uma pesquisa de autores que nos auxiliaram a compreender o imaginário. Desta forma, nossas principais referências foram Gaston Bachelard (2008) e Gilbert Durand (1997). Discutimos, conhecemos e procuramos observar as considerações destes autores durante a atividade prática da nossa pesquisa após muitas horas de estudos e debates nos encontros semanais do Grupo de Estudos e Pesquisa



GEPEMADEC.

No segundo momento, no momento prático referente à pesquisa de campo, subdividimos em dois momentos: primeiro, na elaboração e aplicações dos instrumentos de coleta de dados, referentes a entrevistas semiestruturadas, ou seja, os questionários; e no segundo momento, buscamos analisar e expor os dados coletados, através de oficinas, palestras, workshops que deram origem a I MOSTRA CIENTÍFICA DO GEPEMADEC.

Segundo o levantamento de dados realizado pelos pesquisadores, as lendas mais frequentes foram: a) Lenda do Lobisomem; b) Lenda do Caçador; c) lenda da Mãe d'água. Mas neste trabalho, com bases na objetividade metodológica do nosso estudo, decidimos privilegiar as menções às lendas do Lobisomem e da Mãe D'água.

Os critérios para seleção dos documentos foram essencialmente três: primeiramente, selecionar os relatos das lendas e mitos mais frequentes pelos habitantes entrevistados; segundo, reduzir os questionários com respostas repetidas e, terceiro, optar preferencialmente pelos documentos com as melhores informações e detalhes descritivos sobre as lendas como parâmetro para redução das repetições.

Desta forma, acreditamos ter resolvido o problema da saturação¹⁰ para podermos seguir com a pesquisa. Após esta etapa de seleção, foi possível perceber que duas lendas são frequentemente citadas pelos entrevistados: a lenda da mãe-d'água e a lenda do lobisomem.

A Mãe D'água e o imaginário sobre a água

A lenda da mãe d'água, conforme a narrativa dos entrevistados e a cultura popular, conta a história de uma bela mulher que vive nas águas dos rios e mares do Brasil. Esta entidade mística, segundo as histórias relatadas, teria a capacidade de enfeitiçar os homens e crianças, com o objetivo de afogá-los ou devorá-los no fundo das águas.

A lenda da Mãe D'água pode ser encontrada em várias formas físicas e diferentes nomenclaturas na cultura popular brasileira. Neste sentido, podemos encontrar representações

¹⁰ Ocorre a “saturação” das respostas de um questionário de pesquisa de campo quando as respostas passam a ser as mesmas. Dessa maneira, não há porque prosseguir na aplicação do questionário. No dizer de Fontanella (2008), “O fechamento amostral por saturação teórica é operacionalmente definido como a suspensão de inclusão de novos participantes quando os dados obtidos passam a apresentar, na avaliação do pesquisador, uma certa redundância ou repetição 1, não sendo considerado relevante persistir na coleta de dados” (p. 1).

desta lenda nas culturas indígenas sob a concepção de "Iara, mãe das águas", ou na cultura afro-brasileira, como a deusa Iemanjá, dos ritos de matriz africana, em especial, no candomblé.

Figura 1: Imagens da Mãe d'água – Iara e/ou Iemanjá



Fonte: Google

Vejamos o relato de uma entrevistada sobre o a lenda da mãe d'água:

E1¹¹: A mãe d'água [é] uma mulher com corpo de peixe e cabeça de gente; vivia na beira do rio Buriti, para se alimentar das crianças que ali iam banhar, para isto, faria com suas mãos redemoinhos e sugavam as crianças para o fundo do mar e comia [-as].

O rio mencionado acima trata-se do rio Buriti, localizado em São Bernardo do Maranhão. Sobre este rio, Ismael Carlos Braga Alves, pesquisador formado no campus São Bernardo (UFMA), contribui comentando sobre as dimensões do rio:

¹¹ Utilizamos a Letra E para entrevistados e Q para questões ou perguntas realizadas aos entrevistados.



O município de São Berrando tem como principal hidrografia o rio, na qual os jesuítas deram o nome de rio Buriti, com sua nascente no povoado de Santa Rosa, situada no município de Buriti, tem um curso aproximadamente de 150 quilômetros de extensão, recebe água dos afluentes Caruarás, Gengibre, Buriti da Maria Ferreira, Porções, São Miguel, Cabeceira e as levadas correntes de água da Estiva e do Cocal do Nanda Spíndola. (VAZ apud ALVEZ, 2016, p. 12)

Podemos observar que grande parte das localizações mencionadas estão localizadas próximos ou na região do rio Parnaíba, o que estabelece um elo em comum com o rio e o imaginário sobre as águas. Mas continuando a apresentação das narrativas dos entrevistados, vejamos agora o segundo relato:

E2: Conta-se no interior de meu pai, chamado Pedrinhas, que fica aos arredores do rio Parnaíba, e lá se diz que aparece uma mulher muito linda de dentro do rio que leva os homens bonitos ou quando não, ela pede que eles levem temperos para ela, em troca, ela lhes dá muitos peixes.

Percebemos por este relato duas características importantes da lenda. Primeiro que há um erotismo nas histórias contadas, isto é, um imaginário sensual entre homem e natureza quando a entrevistada menciona “a beleza da entidade”, “a beleza dos sujeitos/vítimas”. A segunda característica, como podemos observar, há também a resistência de práticas ancestrais, como o ato de oferenda em troca de benefícios da natureza.

Sobre as origens dessas práticas não iremos trabalhar nesse estudo, mas é importante ressaltar o caráter sagrado que existe nestas representações míticas, especialmente, de matrizes religiosas indígenas e afro-brasileiras, como aponta Gerlaine Martini (2017):

Em termos de uma dimensão sagrada das águas, a *terra brasilis* possui uma representação que pode ser considerada predominante em nosso imaginário ou um lugar de convergência: a Mãe d'Água. E ela é múltipla. Os povos indígenas que aqui habitavam e os que ainda habitam, ao lidar com a materialidade da água, apresentam grande diversidade de concepção e alguns entendimentos que podem nos escapar [...] (MARTINI, 2017, p. 45)

Além das representações místicas, podemos observar na lenda da mãe d'água que este mito representa uma certa ligação imaginária entre as populações que habitam próximo às regiões ribeirinhas. Podemos também observar que a característica feminina na representação da lenda – a mãe d'água – representa o poder das águas, da natureza, em sua fúria, quando atrai os homens para a morte, ou no amor, quando oferece alimentos para as suas famílias.

Nas classificações isotópicas das imagens de Gilbert Durand (1997), a imagem da



mãe d'água se classifica como um símbolo teriomórfico e nictomórfico simultaneamente. Durand (1997) divide as imagens em dois grandes regimes: o Diurno e o Noturno. No entanto, para nossa análise nos interessará apenas o primeiro regime, o *Diurno*.

O *regime diurno* refere-se à dominante postural, a sociologia do soberano mago e guerreiro, a tecnologia das armas, aos rituais de elevação e da purificação (FERREIRA, 2018, p. 40). Este Regime divide-se ainda em duas partes: “As faces do Tempo” e “O Cetro e o Gládio”. Agora, nos interessará prosseguir com “As faces do tempo”.

“As Faces do Tempo”, representam os símbolos *teriomórficos*, *nictomórficos* e os *símbolos catamórficos*. O primeiro símbolo está relacionado à animalidade; o segundo tipo de símbolos está relacionado às trevas; e o último à queda. Estes três aspectos expressam as dimensões da angústia do homem diante do tempo e da morte (FERREIRA, 2018, p. 40).

Os símbolos *teriomórficos* formam o elo entre o animal simbólico e o animal físico. Isto é, uma coisa é o animal físico, outra coisa é sua representação simbólica e imaginativa daquela forma animal. Há ainda nesta categoria de símbolos o dinamismo da animação, ou movimento em si, que surge nos animais de grande porte como o cavalo e o touro, que, por diversos elementos que não nos deteremos neste momento, simbolizam a morte e o tempo, devido a imagem da força bruta, do peso; mas quando esses símbolos são representados como touradas, onde se domina o touro, significa também o domínio sobre a morte e o tempo (FERREIRA, 2018, p. 40-41). Desta forma, a “mordicância” (o morder, o devorar) também representa uma terceira característica dos símbolos *teriomórficos*; a agitação leva ao animalismo, ao selvagerismo, também representado por símbolos como *lobos*, *leões*, *onças pintadas*, que são encontradas em várias mitologias, eles elementos simbólicos devoram pessoas, coisas, e outras criaturas místicas, representando a própria fúria da natureza.

Já os símbolos *nictomórficos* estão relacionados a escuridão, ao obscuro e também se dividem em três categorias ou grupos: a) a situação de trevas noturnas, o como a noite sombria, cavernas escuras, manchas negras e a cegueira; b) a água escura, que nos conduz a imagens pantanosas, lodaçais, e energias que induzem o homem ao suicídio; e c) as imagens da mulher letal, da relação entre lua e água, lua e menstruação, o luar e a morte (FERREIRA, 2018, p.41).

E os símbolos *catamórficos* representam as imagens de queda, medo e agonia, vertigem e repreensão. Daciléia Lima Ferreira contribui comentando que os símbolos de queda



representam “[...] o movimento da brusco da parteira ou do médico no nascimento são as manifestações brutais da primeira experiência da queda. A queda é a primeira experiência do medo em que se desafia a gravidade, o andar – [...] o abismo” (FERREIRA, 2018, p. 41).

Assim, como podemos observar, é possível identificarmos a imagem da Mãe D’água sob as categorias que de Gilbert Durand (1997) categoriza como imagens *teriomórfico* e *nictomórfico* justamente pelo imaginário selvagem-aquático e noturno que a lenda é transmitida.

O Lobisomem: uma análise do medo e do respeito

Qual seria a influência dessas lendas no cotidiano dos indivíduos e das comunidades? Vejamos agora o que os entrevistados relataram. Separamos três relatos que acreditamos sintetizar o imaginário das lendas e mitos do Baixo Parnaíba Maranhense, conforme pudemos apreender na pesquisa realizada.

As origens sobre a lenda do lobisomem são várias, mas crê-se que a versão comum chegou ao Brasil com os imigrantes da Europa e o folclore popular europeu. A lenda reza que em noites de lua cheia um homem amaldiçoado se transforma em lobo (por isso o nome: metade lobo e metade homem - lobisomem). Esta lenda é comum em todo território nacional, do nordeste ao sudeste, e por isto sua importância na cultura popular brasileira.

Quando questionados, a maior parte dos entrevistados relatam que conheceram as lendas através dos mais velhos e por tradição oral (dos pais para os filhos, por exemplo), neste tópico, focamos na lenda do Lobisomem, que assim como a lenda da Mãe D’água, possuiu grande repetição no imaginário da região estudada pelos questionários.

A lenda do lobisomem é bastante popular nas comunidades do interior do Baixo Parnaíba Maranhense. Ela evoca o controle a partir do medo, pois como reza a lenda mencionada, os filhos desobedientes aos pais tornam-se lobisomem e tem suas vidas atormentadas para sempre. Podemos perceber que além da questão mística, há também um certo caráter pedagógico ou repressivo que busca educar as crianças e jovens pelo medo à desobediência.

Figura 2: Lobisomem



Fonte: Google.

Na classificação isotópica das imagens de Gilbert Durand (1997), a imagem do lobisomem se classifica como um símbolo teriomórfico e nictomórfico também. Pois, além de assustar com as suas garras e dentes assustadores (mordicância típica dos símbolos teriomórficos), possui o corpo coberto de pelos negros (referência às trevas noturnas, símbolo nictomórfico).

Sobre o temor que produz a imagem do lobo, já dizia Durand:

Para a imaginação ocidental, o lobo é o animal feroz por excelência. Temido por toda Antiguidade e a Idade Média, volta aos tempos modernos periodicamente para se reencontrar em algum animal do Gévaudan, e nas colunas dos nossos jornais constitui o equivalente mítico e invernal das cobras do mar estivais (DURAND, 1997, p. 86).

Quando questionados se já haviam repassado as lendas conhecidas para alguém, muitos relataram que sim, como podemos observar no anexo 4, onde o entrevistado relata ter contado as histórias para os seus filhos e netos. Também temos o caso do anexo 3, onde a pessoa



entrevistada relata ter contado as lendas não apenas para os seus filhos, mas também para pessoas de fora de sua comunidade.

Por outro lado, há também casos no qual a pessoa entrevistada relata ter conhecimento de algumas lendas, mas informa que não as passou para mais ninguém, pois não “sabe contar ao certo”.

Neste último caso, poderíamos afirmar que se trata de uma perda cultural, isto é, da tradição folclórica da região, ou apenas um caso isolado? Outros entrevistados de diferentes localidades sustentam que também não transmitiram para mais ninguém as lendas conhecidas. Assim, talvez não seja equivocado afirmarmos que podemos observar de certa forma que as tradições folclóricas e míticas têm se perdido aos poucos nos ambientes onde ocorreram as entrevistas.

Por fim, outro fator importante pode ser observado e considerado. Ainda sobre quando os indivíduos foram questionados sobre a influência das lendas em seu dia a dia, é possível considerar alguns elos em comum, como o respeito e temor sob a natureza. Como podemos observar nos relatos a seguir: Q5: você acredita que estas lendas podem influenciar no dia a dia das pessoas da comunidade? Por quê? E4: Sim. Porque as pessoas têm medo de sair à noite por causa das “visagens”. “Sim. Porque tinha medo de vir para o rio banhar só”. E no mesmo sentido, temos a resposta: “Sim. Pois causam medo”.

Vemos que nos casos analisados, há um imaginário do medo, que causa um impacto significativo da narrativa mítica na vida cotidiana dos populares, mesmo sob a tendência cética que assombra a modernidade.

Por outro lado, há também certos casos que animam a ideia da perda da tradição mítica nos povoados estudados, como pudemos observarmos dos relatos: “Não. Porque é ilusão, são só histórias”. Vemos neste último caso um certo ceticismo para com os contos. A pessoa entrevistada, como pode ser observado, também relatou jamais ter transmitido as lendas para alguém.

Observamos assim que os elementos como o medo pela escuridão e os perigos da noite, podem estar relacionados culturalmente aos mitos e lendas da região, mas também, certamente, devem estar associados a fatores das sociedades modernas, como a crescente criminalidade das últimas décadas na região analisada.

O medo por entidades como a Mãe D’água mostram a fórmula popular de lidar com



as dificuldades de lidar com as forças da natureza, especialmente a água. Neste último caso, a Mãe D'água é interessante ressaltar que a relação entre homem e água é muito forte nessa região, que tem como principal fonte de renda e subsídio a pesca.

Após analisar os dados fornecidos pela pesquisa realizada pelo grupo GEPEMADEC, pudemos compreender que o ato de contar histórias de terror ou míticas, serve de certa forma como uma maneira de proteção e cuidado da comunidade consigo mesma. Vemos também a importância de preservar o patrimônio cultural popular, que é muito rico em todas as suas formas de expressão e sociabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, vemos como as comunidades tradicionais do Baixo Parnaíba Maranhense ainda resistem ao tempo e desenvolvimento da cultura moderna. Os mitos e lendas, que estão presentes desde os primórdios da humanidade, são um elemento cultural indispensável para qualquer sociedade, seja ela moderna urbana ou do interior das áreas urbanas.

Os mitos e lendas permitem aos populares a transmissão de sua cultura imaginária. As conversas de avós para os netos e dos pais para os filhos representam a resistência cultural do imaginário popular, pois embora a sociedade evolua tecnologicamente, como no acesso a celulares, notebooks e do uso da televisão e rádios, as lendas contadas via oralidade são uma forma também de socialização dos membros destas comunidades.

Com o imaginário coletivo, podemos observar neste estudo que há ainda uma estreita relação entre a natureza e o homem que ainda permanecesse viva, segundo podemos observar nas lendas populares. Como é o caso da lenda da Mãe D'água, representada por uma bela mulher que também pode ser má, ou se preferir, é a própria representação da natureza e especialmente das fúrias das águas, nestas regiões do interior, onde o principal meio de subsistência é pesca.

A lenda o lobisomem, como vimos, também diz muito sobre a relação entre o medo e o imaginário, pois mostra os perigos da caça, e do caçar à noite, quando o homem se depara com as feras e por conta da escuridão, tudo é perigo. O medo é um fator importante, pois mostra que o homem deve respeitar a natureza e os perigos que assombram a noite. Vemos também, que mesmo com a resistência cultural de vários habitantes, ainda existem aqueles que não creem



nas lendas, pois acham que são farsas ou mentiras. Neste último caso é interessante analisar que a ideia de farsa parece-nos ser motivada não apenas pela descrença nas lendas populares, mas na própria convicção que tais lendas devem ser superadas.

Esta pesquisa foi de grande importância, tanto no âmbito estritamente acadêmico quanto no âmbito cultural da região. Quanto ao âmbito cultural, esta pesquisa contribuiu para o resgate cultural do imaginário da região do Baixo Parnaíba Maranhense, cujo tempo e cultura moderna tendem a tornar fosca a riqueza cultural e imaginária do/s povo/s que aqui vivem e produzem cultura. Muitas dessas imagens são representadas nos festejos populares das igrejas e centros religiosos que mantêm a tradição viva.

Quanto ao âmbito acadêmico, esta pesquisa contribuiu de diversas formas, como o estímulo da pesquisa no denso interior da região, e também neste sentido, levando a Universidade Federal do Maranhão à comunidade do Baixo Parnaíba Maranhense, criando laços e trocas culturais e experiências bastante nutritivas a ambas as parcelas envolvidas. Esta pesquisa também foi muito importante para a atividade de pesquisa dos membros discentes e pesquisadores do grupo GEPEMADEC, no qual pudemos avançar além da teoria e ver na prática aquilo que debatíamos nos encontros do grupo.

As lendas analisadas são de origem diversas, de várias matrizes culturais (afro-brasileiras, indígenas, luso-brasileira), mas de qualquer forma, são as lendas e mitos populares que garantem a ligação comum entre os vários povos e indivíduos no nosso país numa única cultura, rica, fértil e multicultural. O imaginário popular brasileiro é plural e, por isso, tão rico. Conhecer e preservá-lo, é conhecer e preservar nosso próprio espírito brasileiro.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alberto Filipe. Teixeira, Maria Cecília Sanchez. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. **Letras de Hoje**. v. 44. n. 4. p. 7-13. Porto Alegre, 2009. Disponível em <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/viewFile/6539/4746>> Acesso 10 de maio de 2019.

ALVES, Ismael Carlos Braga. Influência antrópica nos parâmetros físico-químicos da água do rio Buriti. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Ciências Naturais - Química) - Universidade Federal do Maranhão, 2016. 43 f. Disponível em <monografias.ufma.br/jspui/bitstream/123456789/807/1/IsmaelProntafinalizada.pdf> Acesso 30 junho de 2019.



BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BRAGA, Elizabeth dos Santos. **A construção Social da Memória: uma perspectiva histórico cultural**. Ijuí: Unijuí, 2000.

BRASIL. **Sistema de Informações Territoriais (SIT)**. Território Baixo Parnaíba. Disponível em <http://sit.mda.gov.br/download/ptdrs/ptdrs_territorio020.pdf> Acesso em outubro de 2019.

CERDEIRA, Guilherme. O imaginário de Sartre: uma teoria fenomenológica da imagem. **Revista Filogênese**. 10. v. Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2017. Disponível em <www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/10.cerdeira.pdf> Acesso em 01 maio de 2019.

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

DUMÉZIL, Georges. **Prefácio**. In: ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo : Martins Fontes, 1991.

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

FERREIRA, Daciléia Lima. **Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo/MA**. São Luís/MA: EDUFMA, 2018.

FONTANELLE et al. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. In: **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 24(1):17-27, jan, 2008.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. ed. 4. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. Natureza e Cultura. **Revista Antropos**. Brasília, v.3. a. 2., 2009. ISSN. 1982-1050

LEACH, Edmund. **As ideias de Levi-Strauss**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.



MORAES, Heloisa Juncklaus Preis. BRESSAN, Luiza Liene. OSNILDO, Reginaldo. O medo no imaginário e o imaginário do medo. **Revista Memorare**. v. 4, n. 2 esp. dossiê II, p. 209-223. Santa Catarina, 2017. Disponível em <www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/memorare_grupep/article/view/5237> Acesso 20 maio de 2019.

MORAES, Rennê Garcia. A Festa de Nossa Senhora dos Aflitos em Santa Quitéria do Maranhão: um estudo etnográfico. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Ciências Humanas - Sociologia) - Universidade Federal do Maranhão, 2016.

MARTINI, G. Faces da Mãe D'Água. **Revista Calundu**. v. 1, n. 2, 11 dez. 2017.

POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, v.5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992. p. 200-212.

JUNG, Carl Gustav (org.); FREEMAN, John; VON FRAZ, M. L.; HENDERSON, Joseph L.; JACOBI, Jalande; JAFFÉ, Âniela. **O Homem e seus Símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. 448 p. Disponível em <<http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/04/jung-c-o-homem-e-seus-simbolos.pdf>> acesso 02 Abril de 2019.

SALVIO, Thiago de Souza. Algumas considerações sobre a Filosofia de Sartre. **Revista Filogênese**. 9. v. Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2016. Disponível em <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/3_thiagosalvio.pdf> Acesso em 02 maio de 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SOUZA, Vitor Chaves de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. **Estudos de Religião**. v. 25., n. 41. 203-215. p. 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4106037.pdf>> Acessado em 01 abril de 2019.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. A contribuição da obra de Gilbert Durand para a educação: conceitos e derivações para uma pedagogia do imaginário. **Educere et Educare: revista de educação**. v. 11. n. 21. Paraná: 2016. Disponível em <e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/13897/10056> Acesso em 20 de maio de 2019.

VIANA, Keliane da Silva. TODO ANO TEM! Cultura, resistência e tradição na festa de levantamento do mastro em São Bernardo/Ma. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Ciências Humanas - Sociologia) - Universidade Federal do Maranhão, 2014.