

**ENGERAMENTO E OUTRAS HISTÓRIAS: as narrativas orais no distrito de  
Barreira do Andirá**

*ENGERAMENTO AND OTHER STORIES: oral narratives in the district of Barreira do Andirá*

**Érika Trindade Costa<sup>15</sup>**  
**Dilce Pio Nascimento<sup>16</sup>**  
**Heloísa Reis Curvelo<sup>17</sup>**

RESUMO: Com esta pesquisa temos o intuito de discutir a cerca da literatura oral<sup>18</sup>, mais precisamente a presença e a função sociocultural das narrativas orais nas comunidades ribeirinhas da Amazônia. Para isto, optou-se por uma pesquisa de campo, realizada através de entrevistas abertas, por meio da contação de histórias, com auxílio da História Oral, para coletar suas manifestações mais naturais, as variadas estórias disseminadas pelos mais velhos na comunidade de Barreira do Andirá, município de Barreirinha/AM, lugar de origem da família da pesquisadora. Os principais objetivos da referida pesquisa foram coletar narrativas orais de pessoas mais velhas, moradoras no Distrito de Barreira do Andirá com a finalidade de resgatar as narrativas orais que fazem parte da história da comunidade. A abordagem da pesquisa foi qualitativa, uma vez que a intenção deste trabalho não focou somente na coleta das narrativas, mas em entender a importância do ato de contar histórias, e quais elementos importantes estavam presentes em cada uma delas. A partir do que foi coletado, pôde-se conhecer mais sobre a construção histórico-cultural da região, assim como entender as influências da tecnologia no cotidiano daqueles sujeitos, e como essas narrativas orais estão sendo trabalhadas atualmente. O local onde se desenvolveu a coleta das narrativas, foi a comunidade de Barreira do Andirá, localizada em uma área fronteira entre os municípios de Parintins e Barreirinha, onde residem cerca de 206 famílias, compostas, principalmente por agricultores e pescadores. Os sujeitos da pesquisa foram cinco moradores do Distrito: Antônio Gonçalves Viana, Maria do Carmo, Moisés Viana, Paulo Sérgio dos Santos Trindade e Basílio Tenório. O critério para a escolha dessas pessoas, deu-se, primeiramente pela idade, pois a pesquisadora focou nas narrativas dos mais velhos moradores. Levou-se também em consideração o fato desses moradores pertencerem às famílias que protagonizaram a fundação daquele vilarejo. Os principais teóricos que embasaram esta pesquisa foram Ong (1998), Zumthor (1993 e 2000), Bosi (1979), Benjamim (1987), Cascudo (2006) e Freitas (2006).

---

<sup>15</sup> É Licenciada em Letras-Língua Portuguesa- pela Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins. É professora efetiva da Secretaria Municipal de Educação de Barreirinha (SEMED-AM). Foi bolsista de extensão no Programa de Extensão Comunitária (PROGEX/UEA – 2019 a 2020). Foi bolsista do Programa de Residência Pedagógica (2022-2023). E-mail: [let18@uea.edu.br](mailto:let18@uea.edu.br)

<sup>16</sup> Mestre em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas (2013). Possui especializações em Literatura Brasileira Moderna e Pós-Moderna pela Universidade Federal do Amazonas (2003); Especialização Aperfeiçoamento em Língua Latina e Tradução dos Clássicos. É graduada em Licenciatura Plena em Letras- Língua Portuguesa (UFAM, 2002). Membro do Núcleo de Pesquisa Núcleo de Investigação de Cultura e da Educação no Baixo Amazonas. Atualmente é professora efetiva da Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins CESP-UEA). Atua nas áreas de Letras, com ênfase em Teatro, Literatura Brasileira e Teoria da Literatura, Literatura Amazonense e Literatura Pan-Amazônica. Atuou como professora de Literatura Brasileira e Portuguesa na Universidade Federal do Amazonas (2007 a 2009). Ganhou o Prêmio Literário de poesia da Academia de Letras do Brasil-Amazonas no concurso "Universo poético da Mulher Amazonense". E-mail: [dpnascimento@uea.edu.br](mailto:dpnascimento@uea.edu.br)

<sup>17</sup> Professora Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal (PPGLB)UFMA (desde 2020), Coordenadora do Projeto de Pesquisa Toponímia Maranhense: estudos sobre os topônimos do Maranhão (desde 2020); Membro integrante do Conselho de Ética em Pesquisa da UFMA-CEP, conforme portaria GR n 474/2021-MR. E-mail: [hrc.matos@ufma.br](mailto:hrc.matos@ufma.br)

<sup>18</sup> Este artigo é a adaptação do Trabalho de Conclusão de Curso-TCC, sob a forma de monografia, apresentada como pré-requisito final à obtenção de grau de Licenciatura em Letras- Língua Portuguesa, pela Universidade do Estado do Amazonas, em 2023.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura oral. Comunidade de Barreira do Andirá. Amazonas.

ABSTRACT: With this research we aim to discuss oral literature, more precisely the presence and sociocultural function of oral narratives in riverside communities in the Amazon. For this, we opted for field research, carried out through open interviews, through storytelling, with the help of Oral History, to collect its most natural manifestations, the varied stories disseminated by the elderly in the community of Barreira do Andirá, municipality of Barreirinha/AM, place of origin of the researcher's family. The main objectives of the referred research were to collect oral narratives of older people, residents of the District of Barreira do Andirá, with the purpose of rescuing the oral narratives that are part of the history of the community. The research approach was qualitative, since the intention of this work did not focus only on collecting narratives, but on understanding the importance of the act of telling stories, and which important elements were present in each of them. From the data collected, it was possible to learn more about the historical and cultural construction of the region, as well as to understand the influences of technology on the daily lives of those individuals, and how these oral narratives are currently being worked on. The place where the narratives were collected was the community of Barreira do Andirá, located in a border area between the municipalities of Parintins and Barreirinha, where approximately 206 families live, mainly composed of farmers and fishermen. The research subjects were five residents of the District: Antônio Gonçalves Viana, Maria do Carmo, Moisés Viana, Paulo Sérgio dos Santos Trindade and Basílio Tenório. The criterion for choosing these people was primarily their age, since the researcher focused on the narratives of the oldest residents. The fact that these residents belonged to the families that led to the founding of that village was also taken into consideration. The main theorists who supported this research were Ong (1998), Zumthor (1993 and 2000), Bosi (1979), Benjamim (1987), Cascudo (2006) and Freitas (2006).

KEYWORDS: Oral literature. Community of Barreira do Andirá. Amazonas.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta um dos temas que sempre estiveram presentes na vida da pesquisadora, a oralidade. O primeiro contato que as crianças ribeirinhas têm com a literatura ocorre por meio das narrativas orais, a base do imaginário caboclo. As memórias literárias da pesquisadora são formadas pelas lembranças de quando residia na comunidade de Barreira do Andirá, comunidade rural do município de Barreirinha no Estado do Amazonas. Recorda-se que nos dias em que a energia elétrica faltava, era costume criar rodas de contação de histórias, quase sempre sobre visagens, com o intuito de amedrontar as crianças. Essas narrativas, cheias de detalhes, faziam as crianças imaginar os lugares, as pessoas, e, assim, apresentavam um vasto universo literário.

A pesquisadora conheceu os clássicos da literatura infantil por intermédio da oralidade, ouvindo o programa de rádio *A hora alegre da criança*, produzido pelo Sistema Alvorada de Comunicação<sup>19</sup>. Não importava o que estivessem fazendo no momento, as crianças da comunidade iam para as suas casas ao final da tarde, esperar o programa

---

<sup>19</sup> A emissora de rádio mais antiga da cidade de Parintins que leva as notícias aos demais municípios adjacentes.

começar, para escutar histórias como a dos “Três porquinhos”, “A bela e a fera”, “O patinho feio”, entre outras. Na universidade deparou-se com a literatura oral, agora, não mais vista como um campo menor de pesquisa, restrito aos estudos da História Oral. Saber que oralidade também faz parte da arte literária, foi o principal motivo de enveredar-se por essa pesquisa.

Esse estudo consiste em mostrar a importância que a oralidade exerce na sociedade, para tal, buscou-se discuti-las sob a ótica do resgate cultural e identitário, tendo como base as narrativas coletadas no Distrito de Barreira do Andirá. Essas histórias foram contadas por quatro moradores: Antônio Gonçalves, Maria Barbosa, Paulo Sérgio e Moisés Viana, escolhidos por serem os comunitários mais velhos. Posteriormente, foi introduzido no trabalho os relatos do Professor Basílio Tenório, de maneira que, ao todo, temos cinco narradores.

O presente artigo foi dividido nas seguintes sessões: o primeiro item trata sobre Oralidade e **escrita: breves definições**. Neste tópico, farei breve definição sobre a oralidade e escrita, partindo da ideia de que a oralidade é a gênese do discurso, e por isso precisa novamente ocupar o lugar de destaque, e não mais ser rotulada com uma mera representação do mundo letrado. No segundo item **o que é Literatura Oral**, nesse tópico apresento as relações entre o folclore e a oralidade bem como o termo “literatura oral” que foi menosprezado por não fazer parte do cânone literário. E por fim, a sessão **engeramento e outras histórias: narrativas orais no Distrito de Barreira do Andirá** que tem o objetivo dar visibilidade aos grupos sociais marginalizados, como pequenos vilarejos da Amazônia desconhecidos, mostrando suas peculiaridades culturais, através de uma polifonia discursiva.

## ORALIDADE E ESCRITA

A comunicação é uma necessidade básica do ser humano, que pode ser feita de diversas maneiras, mas, a oralidade é sem dúvidas a sua forma de expressão mais importante, pois, através dela, conseguimos externalizar os nossos desejos e necessidades, que se ampliam no decorrer da vida, a partir do momento que nos entendemos no mundo e interagimos com os outros ao nosso redor.

De acordo com Ong (1998, p.10), “a sociedade humana primeiramente se formou com a ajuda do discurso oral, tornando-se letrada muito mais tarde em sua

história, e inicialmente apenas em certos grupos”. Ainda hoje, não há um consenso em relação a como o homem primitivo começou a comunicar-se, mas, os estudiosos partem da ideia de que essa troca de informações se deu por meio de um processo evolutivo. A criação desses diferentes signos linguísticos possibilitou, muito tempo depois, o surgimento dos primeiros alfabetos e, com isso, a necessidade de encontrar maneiras de deixá-los registrados.

Com a invenção da escrita, a oralidade, nos moldes como era conhecida anteriormente, foi perdendo espaço, e passou a ser reconhecida como uma representação do mundo letrado, o que fez com que ela demorasse muito tempo para ganhar *status* de ciência. Foi somente nos anos 60, que surgiram estudos mais expressivos sobre o tema, com intuito de discutir a relação entre cultura oral e escrita, isso partiu da tentativa de colocar novamente a oralidade em uma posição de destaque.

Ao falar sobre a natureza do som, Ong (1998) afirmava que o som exerce um grande poder, pois todo som, especialmente a enunciação oral, vem de dentro dos organismos vivos, por isso é dinâmico. Tal afirmativa nos faz entender que a oralidade tem sua origem no som, mas, diferente da escrita, não é puramente verbal, porque quando alguém conta uma história utiliza a expressão corporal e muitos elementos. Ainda sobre o tema, o autor explica como isso era trabalhado na antiguidade grega:

No ocidente, entre os antigos gregos, a fascinação apresentou-se na formação da vasta e rigorosamente elaborada arte da retórica, o mais abrangente tema de estudo em toda a cultura ocidental por 2 mil anos. No grego original, a palavra “*techne rhetorike*” arte do discurso, (comumente abreviada como *rhetorike*) referia-se fundamentalmente ao ato de falar, muito embora como “arte” ou ciência refletida, organizada- por exemplo, na Arte retórica de Aristóteles-, a retórica fosse e devesse ser um produto da escrita. (Ong, 1998, p. 18).

A retórica significava basicamente a arte de falar em público, com um instrumento político, também conhecida como oratória, e isso permaneceu por muito tempo como o paradigma central dos discursos. Ela foi incorporada ao universo escrito, e assim se organizou quanto princípios, mas essa predominância teve consequências, pois criou-se a ideia de que oral e escritos eram coisas idênticas, pois o oral era o produto da escrita.

Para Ong (1998) o interesse pelo estudo da oralidade teve como principal influência o pensamento de Saussure, conhecido como “o pai da linguística moderna”,

por meio de um estudo iniciado por Milman Parry, (1902), e finalizado por Albert B. Lord, a respeito dos epítetos homéricos, presentes nas obras Odisseia e Ilíada. Nos estudos de Saussure, ele “[...] chamara a atenção para a primazia do discurso oral, que sustenta toda comunicação verbal, assim como para a tendência predominante, até mesmo entre os estudiosos, a pensar na escrita como forma básica da linguagem” (Ong, 1998, p. 13). Isso serviu de base para que o estudioso desenvolvesse seu pensamento sobre a cultura oral dividindo-a em categorias.

Essas divisões foram denominadas de: “oralidade primária” e a “oralidade secundária”. A oralidade primária, refere-se às culturas que não foram afetadas pela escrita: “[...] designo como “oralidade primária, a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão” (Ong, 1998, p. 19). Nesse tipo de cultura, os indivíduos não possuem o letramento alfabético, tampouco conhecem a imprensa, as suas formas de compreender o mundo são conservadoras e tradicionais pois a palavra existe no som e se relaciona com o seu modo de vida.

Já a oralidade secundária surge após a criação da escrita, a chamada era eletrônica: “[...] oralidade secundária da atual cultura da tecnologia, na qual uma nova oralidade é alimentada pelo telefone, pelo rádio, pela televisão, ou por outros dispositivos eletrônicos, cuja experiência e funcionamento dependem da escrita e da impressão. (Ong, 1998, p. 19). Segundo o autor, a oralidade secundária reforça as práticas da primeira, mas vale ressaltar que as discussões traçadas por ele foram feitas com base nas transformações e invenções de seu tempo.

Em “A letra e a voz” (1993), Zumthor já havia dividido a oralidade em categorias, mas, diferente de Ong, elas foram feitas em três. A primeira é a *primária e imediata*, que “não comporta nenhum contato com a escritura (Zumthor, 1993, p. 18), ou seja, é característica das sociedades desprovidas de todo o sistema de simbolização gráfico, ou nos grupos sociais isolados e analfabetos. A segunda é denominada como *oralidade mista*, “quando a influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada” (Zumthor, 1993, p. 18), na qual, essas culturas coexistem. E a última é denominada como *oralidade segunda*, que vem a ser característica de uma cultura letrada, e se “recompõe com base na escritura num meio onde este tende a esgotar os valores da voz no uso do imaginário” (Zumthor, 1993, p. 18).

Observando as discussões trazidas pelos estudiosos, é notório que partem de

um mesmo princípio, o de que a oralidade é a gênese do discurso pois precede ao mundo letrado. Ao relacionar com o objeto de estudo desta pesquisa, pode-se afirmar que está inserida no que Ong denomina como sociedade mista, que tem forte influência do mundo escrito e das tecnologias. Ao fazerem a divisão das culturas em antes e depois do surgimento da escrita, os autores evidenciam as mudanças sofridas pela sociedade, por consequência das transformações de seu tempo.

### O QUE É LITERATURA ORAL?

Literatura oral tem sua gênese a partir da existência dos primeiros povos que habitaram a terra. Por serem ágrafos, os conhecimentos e experiências cotidianas eram passadas de maneira oral, por gerações. Somente após a transição para o universo letrado, foi possível registrar essas narrativas, oriundas da tradição oral. Como afirma Cosson (2014):

[...] a literatura faz parte das comunidades humanas desde os tempos imemoriais são testemunhos os mitos cosmológicos.[...] Essas múltiplas funções dos mitos e de outros relatos exemplares serviram de base para a literatura em diversas manifestações, gerando uma pletera de gêneros, inicialmente orais, depois escritos, como as gestas, as adivinhas, as lendas, as canções, os ditados, as sagas, as anedotas, as epopeias, as tragédias, as comédias, os contos, os provérbios e outros tantos modos de usar a palavra para ser apenas palavra antes e depois do mundo- o uso que faz essa palavra se tornar literária. (Cosson, 2014, p. 11).

Apesar da importância que a oralidade desempenha para o desenvolvimento das sociedades, ela foi relegada a segundo plano, os seus produtos eram sempre vistos como de menor importância, por estarem ligados ao popular. De acordo com Câmara Cascudo (2006), a oralidade ganhou definição quanto literatura muito tempo depois, no ano de 1881, “criou-a Paul Sébillot, com a sua *littérature oral de la Haute-Bretagne*. Definiu-a, porém, muito tempo depois” (Cascudo, 2006, p. 21).

Câmara Cascudo é um importante folclorista brasileiro, seus estudos são de fundamental importância, pois buscam por meio da oralidade, um resgate social e identitário, traçando panoramas sobre a formação do país. Segundo o autor, “a Literatura Oral Brasileira se comporá dos elementos trazidos pelas três raças para a memória e uso do povo atual, indígenas, portugueses e africanos possuíam cantos, danças, histórias, lembranças...” (Cascudo, 2006, p. 27). Desta forma, tem-se uma literatura miscigenada,

rica culturalmente, importante para configurar inconsciente coletivo nacional.

O autor afirma que, “canto, dança, mito, fabula, tradição, conto, independem de uma localização no espaço. Vivem numa região, emigram, viajam, presentes e ondulantes na imaginação coletiva” (Casculo, 2006, p. 52). Desta maneira, entende-se que por serem um produto da memória coletiva, as narrativas modificam-se e se adaptam de acordo com ambiente em que estão inseridas, e com os seus narradores, um exemplo disso, é que mesmo fale um tema comum, ganham características próprias de acordo com a ambientes em que estão. Estudos como os de Câmara Casculo, trazem discussões importantes sobre a oralidade e o cânone literário.

Segundo Moreira (2011), o termo cânone era utilizado originalmente por religiosos, e foi introduzido no campo da literatura, então, passou a ser entendido como uma coleção de obras, reconhecida como “melhores”. A respeito disso, Cosson (2014, p. 23), afirma que “a literatura vai muito além do cânone com sua teoria dos polissistemas, também pode contribuir para uma outra maneira de compreender os modos de existência da literatura”. É necessário compreender que a literatura não pode ser estudada apenas tendo como base as obras clássicas, e que também está relacionada com as histórias que não estão registradas de maneira escrita. Mesmo dentro das universidades há poucas disciplinas voltadas para a literatura oral, o que demonstra a distância de seu reconhecimento como um objeto científico relevante.

Apesar desse cenário, vem crescendo um movimento que busca, por meio das narrativas orais, fazer um resgate cultural e identitário, principalmente de comunidades tradicionais, como os quilombolas, indígenas, entre outras. Isso ajuda a preservar os costumes e tradição de seu povo, contadas por pessoas pertencentes a esse meio social e não mais por terceiros. Casculo (2006), diz que ao lado da literatura pertencente ao pensamento intelectual letrado correm as águas paralelas, solidárias e poderosas da memória e da imaginação popular. É por meio da oralidade que os indivíduos têm o primeiro contato com a literatura, por isso ela é detentora de vastos conhecimentos que precisam ser mais bem explorados.

A questão em debate não é a substituição do cânone, mas que o estudo sobre a literatura se torna mais democrático, dando o reconhecimento aos saberes trazidos pelos povos que ajudaram a construir o país, saberes esses que ajudam a entender a maneira como a sociedade é constituída.

Ao fazer uma pesquisa sobre a oralidade, faz-se necessário discutir a respeito do papel do narrador, da memória e da performance, pois são elementos fundamentais nesse processo. As narrativas são construídas, contadas e recontadas com base nas reminiscências das pessoas, principalmente dos mais velhos. Quando se fala sobre narrativas orais, é comum que as pessoas relacionem com suas memórias de infância, e isso não é por acaso pois é nessa faixa etária que se tem o primeiro contato com elas, independente da maneira que isso acontece. Nas comunidades tradicionais, como é o caso das ribeirinhas, os narradores são quase sempre pessoas da família que tradicionalmente possuem a responsabilidade de educar os mais novos e repassar adiante as tradições de sua comunidade.

No decorrer da vida, quem antes era ouvinte torna-se narrador e conta as histórias que viveu ou as experiências de outras pessoas. Segundo Benjamin (1987), a arte de narrar está em vias de extinção, porque são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Um dos principais motivos são os avanços tecnológicos, que mudaram a maneira de se comunicar e, com isso, o hábito de contar histórias da maneira tradicional não é mais visto com frequência.

Essas narrativas são misturas de experiências que passam de geração em geração e acabam sendo introduzidas no imaginário coletivo. As pessoas se identificam nos lugares, personagens e modos de vida, como uma forma de reconhecimento indentitário. Em relação a esse intercâmbio de experiências, pode-se dizer que a “experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E entre as narrativas escritas, as melhores são que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos diversos narradores anônimos” (Benjamin, 1987, p. 198). O que caracteriza a existências das narrativas orais são as vivências do narrador, pois o ato de contar histórias consiste em uma constante relação entre a nossa percepção do mundo e a percepção dos outros, um intercâmbio de experiências.

Benjamim (1987), classifica os narradores em dois grupos: o “camponês sedentário” e o “marinheiro comerciante”, sendo o primeiro aquela pessoa não tem experiências para além do seu lugar de origem, e o segundo alguém que viajou diversos lugares e conheceu muitas culturas. Neste trabalho, entende-se que ambos os narradores possuem o mesmo grau de importância, entretanto, o foco da pesquisa está no primeiro, o “narrador sedentário”, os indivíduos que não viajaram por muitos lugares, mas são

grandes conhecedores das histórias do seu lugar de origem.

Desta maneira, tem-se como exemplo os moradores do Distrito de Barreira do Andirá, que através de suas reminiscências, resgatam a tradição de seu povo e ajudam a preservar os elementos culturais e indenitários da comunidade. Para Benjamim (1987) a verdadeira narrativa tem sempre uma dimensão utilitária, pois parte da natureza artesanal, tem suas raízes no povo. Essas narrativas são contadas pelas pessoas mais velhas, conhecedoras das histórias que circulam no local, que as repassam para as outras gerações.

O autor fala que a memória é musa, a mais épica de todas as faculdades, porque somente uma memória abrangente permite à narrativa apropriar-se do curso das coisas. Nesse mesmo sentido, Zilberman (2006) diz que ela é uma faculdade humana, encarregada de reter os conhecimentos adquiridos previamente. Seu objeto é um “antes” experimentado pelo indivíduo que armazena em algum lugar do cérebro, recorrendo a ele quando necessário. Sobre o estudo da memória na antiguidade clássica, Freitas diz que:

Na Antiguidade Clássica, os gregos fizeram da memória uma deusa, Mnemósine. Essa deusa lembra aos homens os heróis e os seus altos feitos e também preside a poesia lírica. O poeta é, pois, um homem que quando possuído pela memória é transportado por ela ao coração dos acontecimentos antigos, tornando-se, assim, um adivinho do passado. (Freitas, 2006, p. 52).

A memória tinha grande importância na Grécia antiga, pois era uma civilização sem escrita, que dependia da oralidade para a transmissão de seus costumes e tradições. Todavia, eles tinham uma concepção diferente do que era memória, pois significava algo sagrado, privilégio apenas de alguns homens, uma maneira de se conectar com os deuses.

No que diz respeito à memória das pessoas mais velhas, Bosi afirma que “eles são a fonte de onde jorra a essência da cultura, ponto onde o passado se preserva e o presente se prepara” (Bosi, 1979, p. 18), não apenas na ideia de lembrar das coisas, mas porque os velhos têm uma memória social vasta e definida, pois presenciam vários acontecimentos no decorrer de sua existência. Essa memória dos velhos é coletiva, primeiro, parte de uma lembrança individual, mas depois se constitui na memória de uma comunidade. Ainda sobre isso, Bosi (1979, p. 22) aponta que “nelas é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de

sociedade, com características bem marcadas, elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis...”

A memória dos velhos se constrói entre a história e a ficção, um elo entre o presente e o passado, ela ultrapassa até o sentido da vida desses sujeitos, porque através das histórias de famílias, das narrativas de uma comunidade ou das tradições, conhecemos personagens que já não existem. Quando contam as suas histórias, os mais velhos sentem-se valorizados pois percebem que as suas experiências são válidas e que existem pessoas interessadas em ouvi-los. Bosi (1979) diz que essa felicidade só é sentida por consequência da opressão de seus processos de envelhecimento, sejam por intermédio das questões institucionais, psicológicas, técnicas ou científicas, é uma espécie de esvaziamento, que faz essas pessoas buscarem em outra época uma forma de se sentirem úteis novamente.

A respeito da performance, Zumthor (2000, p. 31) discute que ela se situa em um contexto que é ao mesmo tempo cultural e situacional, como uma “emergência”, e quando isso acontece é porque atingiu sua plenitude. Ele a considera não somente nela mesma, mas em sua qualidade de emancipação do corpo, que sonoramente o representa de forma plena, “[...] gesto e voz, regulados um para o outro, asseguram uma harmonia que nos transcende [...] o elo que liga a voz ao gesto é de ordem funcional, resultando de uma finalidade comum (Zumthor, 1993, p. 48). A performance acontece na prática da contação das histórias, uma vez que as narrativas são direcionadas a um público, que interage e ajuda o contador a lembrar dos fatos, e esse processo é feito usando o corpo, as expressões faciais, o ambiente, dentre outros.

#### ENGERAMENTO E OUTRAS HISTÓRIAS: AS NARRATIVAS ORAIS NO DISTRITO DE BARREIRA DO ANDIRÁ

O distrito de Barreira do Andirá, é uma das maiores comunidades do Município de Barreirinha, como afirma Cruz (2017), ele está localizado em frente ao Rio Paraná Ramos, e faz fronteira com o município de Parintins. Possui cerca de 206 famílias, como indicam os registros feitos pela presidente da comunidade e pelo posto de saúde local. Segundo Gonçalves<sup>20</sup>, um dos moradores mais antigos:

---

<sup>20</sup> Morador da Comunidade de barreira do Andirá, que concedeu entrevista no dia 28 de outubro de 2022.

A fundação da comunidade, foi uma professora de Barreirinha e o marido dela que fundou essa comunidade. A professora eu não sei o nome, mas o marido dela chamava Zé da Silva. É a mulher do Zé. A gente chamava “da Silva” pra ele. Eles que vieram fundar essa comunidade aqui. E eu estava no meio, eu estava assim, um rapaz de quinze anos, mas eu já trabalhava. (Gonçalves, 28 de outubro de 2022).

Essas informações passadas pelo morador não estão registradas de maneira documental, entretanto, neste trabalho não nos preocupamos em apontar uma narrativa verdadeira, mas mostrar os diferentes pontos de vista sobre o mesmo assunto. Um exemplo disso, é que outras pessoas da comunidade, relacionam a sua fundação e organização a partir da implantação de uma sede religiosa, no caso, a igreja de Nossa Senhora das Graças. Para o historiador Basílio Tenório:

Barreira do Andirá, que começa com o ajuntamento indígena autóctone (Sateré- Mawé), passa ao logo dessa história pelo crescimento de Vilarejo Barreira de Andirá. Ela foi um ajuntamento indígena, e a prova disso é o sítio arqueológico que existe lá, inclusive, onde mora os teus avós.<sup>2</sup> [fala para a pesquisadora] .Tem uma terra preta, chamada ‘terra preta de índio’<sup>21</sup>. [...] Se você já vem de lá da Terra Preta, tinha aquela baixa, e na subida da baixa, tinha um aterro, a chamada ‘terruada da Barreira’, ali existiu uma casa portuguesa, dos antigos Tenório. Nessa época, a Barreira era o misto de comunidade indígena e de imigrantes portugueses, que vieram a partir do século XVI. [...]. As famílias que chegaram, se misturaram aos indígenas que estavam ali, no final do século XVIII, e vão gerar os seus filhos. (Tenório, 28 de outubro de 2022).

Ao analisar essa evolução sobre a origem da comunidade é perceptível que houve uma espécie de hibridismo cultural por consequência do deslocamento desses diferentes povos e culturas para uma mesma região, o que contribuiu para a formação do Distrito. Canclini (1997, p. 19), conceitua o hibridismo como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Todos esses elementos foram se transformando, e deram origem à comunidade quanto espaço físico, mas principalmente a esse ambiente multicultural.

---

<sup>21</sup> Terra preta de índio: “São solos que se depositam acima das matrizes de solos originais, são muito escuras e bastante férteis [...]. Atualmente não há dúvidas de que são formações situadas em antigos locais de moradias de povos indígenas. Mais que isso, foram criadas por sociedades complexas, principalmente entre 500 e 2. 500 anos atrás”. (LINS, 2019, s/p).

Quando o historiador fala sobre a “terra preta<sup>22</sup> de índio”, dá um exemplo de como esse processo acontece na prática, porque fala de um lugar onde a cultura indígena e a portuguesa coexistiam, se misturaram e construíram uma cultura mista.

Atualmente, as principais atividades culturais existentes na comunidade, são as pastorinhas natalinas<sup>23</sup> e o boi-bumbá, na figura do Boi-Fofinho, que se apresenta todos os anos no mês de agosto, com suas toadas e alegorias próprias, que contam narrativas existentes no local. Todas as apresentações são feitas de maneira amadora, com a colaboração dos moradores. Nas apresentações, são mostradas muitas situações do cotidiano daquelas famílias, formadas majoritariamente por agricultores e pescadores.

A memória é um dos principais elementos constituintes da narrativa, pois guarda os conhecimentos e experiências adquiridas durante a vida. De acordo com Le Goff (2003), são relatos pessoais, vistos como narrativas dos sujeitos, artificiais da própria história. A oralidade consiste na expressão de lembranças desses sujeitos, que acionam a sua capacidade psíquica de memorar, propriedade humana de conservar informações sobre o passado. Ao narrar as pessoas acionam as suas reminiscências, e esse processo de certa maneira se liga com o campo da história. É comum que os narradores façam um apanhado histórico, como uma forma de contextualizar seu ouvinte, principalmente quando se trata de pessoas mais velhas. Isso pôde ser observado quando seu Antônio começou a narrar suas histórias:

A primeira história que eu vou contar, é que eu nunca mais vi, foi aqui na colônia dos Japoneses, aqui na boca do Andirá, em Pedras. Eu ainda vi, eu era menino, assim, mas eu vi, uma grande colônia com família de japoneses. Ia pra cá, [faz o movimento com a mão], lá da Santa Luzia, lá pro Uaicurapá. (Gonçalves, 28 de outubro de 2022).

No relato acima, ele conta sobre o processo de migração japonesa na Amazônia, que de acordo com Sá (2012, p. 02) teve várias fases, “a segunda, a partir de 1931, em Parintins, com a chegada dos chamados *koutakusei*<sup>24</sup>, cuja atuação envolvia não

---

<sup>22</sup> O historiador faz referência ao local chamado Terra Preta, onde fica a casa dos avós da pesquisadora.

<sup>23</sup> A celebração natalina das pastorinhas é formada por pessoas que representam os personagens dos presépios natalinos como José, Maria, anjos e estrela. Os personagens dançam e visitam lugares da comunidade onde foram montados presépios, cantando louvores ao Menino Jesus.

<sup>24</sup> *Koutakusei* significa “aluno da *Koutou Takushoku Gakkou* (Escola Superior de Colonização)”. A palavra “colonização” é amplamente utilizada na tradução da palavra japonesa *takushoku*, que significa, na verdade, “fazer a terra produzir”, e não tem a acepção de vilipêndio e expropriação que geralmente acompanham a palavra portuguesa (Sá, 2011, p. 293).

apenas produção agrícola, mas também pesquisas e cuja principal contribuição foi a aclimação da juta no Brasil”. Com isso, pessoas de diferentes partes do país vieram para a região norte e ajudaram a desenvolver a economia, a ciência e cultura da região.

Esses acontecimentos presenciados durante a infância de seu Antônio, nortearam o desenvolver das narrativas seguintes, e contribuíram para que a pesquisadora conhecesse mais sobre momentos históricos que ajudaram a construir a comunidade e seus arredores. Para Bosi (1979, p. 21-22) “[...] a conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda. Repassada de nostalgia, revolta, ressignificação pelo desfiguramento de paisagens caras...”. Mesmo que o ouvinte nunca tenha ido a esses locais, consegue imaginá-los, pois o narrador deu a ele elementos que afloram a sua imaginação.

Dos diversos tipos de narrativas existentes, as fantásticas são uma das mais conhecidas, elas ganham características específicas, de acordo com o contexto em que estão inseridas, e nas comunidades ribeirinhas, recebem nomes, como por exemplo, ‘histórias de visagem (fantasmas)’. Para Camarani:

A narrativa fantástica caracteriza-se ao mesmo tempo pela aliança e pela oposição que estabelece entre as ordens do real e do sobrenatural, promovendo a ambiguidade, a incerteza, que não se refere à manifestação dos fenômenos estranhos, insólitos, mágicos, sobrenaturais. (Camarani, 2014, p. 07).

Por mais estranhas e improváveis que essas histórias pareçam para um ouvinte de fora, nas comunidades ribeirinhas ninguém ousa desacreditá-las, pois é aprendido desde muito cedo a respeitar aquilo que ninguém consegue explicar. Em relação a isso Wawzyniak (2003) diz que, na concepção dos ribeirinhos, o lugar que eles habitam, além de possuírem características ecológicas, específicas, são dotados de significados próprios e tidos como domínios de seres demiúrgicos, considerados seus donos e sua mãe. Crê-se que a natureza é sagrada, uma figura matriarcal, onde tudo tem mãe, os rios, a floresta, os animais. Como afirma Galvão:

[...]algumas crenças derivam de tradições européias, conservadas e transmitidas pelos colonos do primeiro dos primórdios do povoamento ou mesmo por imigrantes recentes, outras trazidas pelos escravos africanos e, finalmente, se atribuem ao ancestral ameríndio. Essas crenças se modificaram e se fundiram ao catolicismo construindo a religião do caboclo. (Galvão, 1976, p. 66).

Os moradores desses locais possuem tanta fé em suas orações, quanto no banho de ervas e benzimentos para tirar os maus-olhados. Essas diferentes expressões são frutos da mistura cultural que deu origem ao país e se relacionam harmonicamente. Durante a coleta das narrativas na comunidade de Barreira do Andirá, surgiram algumas histórias de visagem, contadas por: Antônio Gonçalves Viana (86), Maria do Carmo (79) e Paulo Sérgio dos Santos Trindade (66) e Moisés Viana (50):

Eu vi três tipos de visagem. A primeira vez quando eu vi uma visagem, eu estava jovem ainda, eu tinha dezesseis anos. Eu estava rezando essa reza que chamam de recomendação das almas<sup>25</sup>. Eu estava rezando e avistei uma, e era a formatura<sup>26</sup> dum homem, mas não era homem não. Sumia assim na minha frente. Era uma hora da madrugada. Essa visagem eu vi. Pior é quando você tem medo, mas eu não podia dormir. (Gonçalves, 28 de outubro de 2022).

Nessa narrativa, observa-se que o seu desenvolvimento se deu a partir do sincretismo religioso existente no local, influenciado pela igreja católica. A reza da recomendação das almas, uma prática já extinta na comunidade, consistia em uma oração em forma de canto, direcionada às almas que precisavam de salvação.

No diálogo abaixo, Seu Paulo falou sobre essa mesma prática, e com isso, percebeu-se uma interligação entre histórias, não só pelo tema, mas por ele contar a sua narrativa, tendo como base, os relatos e vivências do narrador anterior.

**Senhor Paulo Trindade:** - A estearina<sup>27</sup> era um osso...o Antônio Carneiro que contou a história ele mesmo, que andavam nas casas rezando, depois ofereciam caveira pra ele. **Pesquisadora:** Que roupa eles usavam? Ouvi dizer que eles usavam a roupa toda branca? - Sim. Tudo branca. Eles usavam roupa tudo branca, toda coberta, pra ninguém saber que era eles que estavam na casa rezando. Quando eles chegavam na casa, eu acho que era uma coisa mandada, não sei...cachorro brabo não latiam em nenhum não. Só faziam rosnar e se quietavam. **Pesquisadora:** Mas, eles só iam na casa das pessoas que tinham parente morto? - Não, qualquer uma casa eles io. Qualquer uma casa eles io fazer aquele ritual deles. Eles rezavam também em canoa. Rezavam n'agua.

---

<sup>25</sup> Recomendação das almas” é uma expressão ritual religiosa realizada por um pequeno grupo de pessoas chamadas de encomendadores de almas ou, como são chamados na região, “recomendadores”. Estes saem às ruas vestidos de roupas brancas, mantos ou toalhas na cabeça e sinetas nas mãos, com o objetivo de “recomendarem” as “almas do purgatório”.

<sup>26</sup> A expressão “formatura”, nesse contexto, refere-se às configurações físicas.

<sup>27</sup> Um dos componentes da vela, mas na situação, trata-se de uma metonímia, em que o narrador nomeia a substância como se fosse o produto.

Quando o pessoal morria afogado, eles iam rezar. Eles começavam bem baixinho, depois io. Não podia brechá as pessoas que rezavam, porque eles davam osso. Davam osso pra pessoa. Seu Antônio Viana, era padre, era primeira voz, segunda voz.... Aquela alma que morria acompanhava ele, a estearina dos morto, era aquele o osso da canela. Quando ficavam brechando quem tava rezando, quando chegavam, diziam assim: - Pega essa estearina! Ai agarrava. - Não conta pra ninguém. Guarda.... Disque, alguém guardava nas maletas. Quando de manhã iam vê era um osso. Era osso mesmo de gente. As almas acompanhavam. Eles recomendavam as almas, porque sentiam que aquele era o ritual deles, os antigos. E aí, rezam. Batiam o sino assim: - Teneneném! Teneneném! Iam todos de cabeça amarrada. Eram sete elementos. Se sentavam calados na casa dos outros. Batiam o sino e começavam a cantar. Iam devagar, igual guariba. Quando não demorava já estavam cantando bem alto (Trindade, 26 de outubro de 2022).

Um ponto importante que pôde ser percebido nas narrativas é a presença de muitas vozes, um jogo que torna tudo dinâmico, pois o narrador precisa dos estímulos do seu ouvinte. Seu Paulo descreve detalhadamente como acontecia essa reza para recomendar as almas, as vestimentas, os ritos; e esses relatos mostram como as diversas crenças se misturam com a maneira como esses indivíduos percebem o mundo.

Outro elemento característico desse tipo de narrativa, é o fato das visagens aparecerem como uma forma de aviso ou punição pela desobediência. Como afirma Wawzyniak (2003), “quem transgride as normas de convivência com a natureza é punido”, de maneira que, para conviverem em tal ambiente, o indivíduo e o grupo precisam conhecer ou criar, as regras que os rodeiam. Ao observar a maneira saudosa como seu Paulo contou suas histórias, a pesquisadora pergunta a ele qual a diferença de antigamente para os dias atuais:

Antes, eu contava história, de um certo tempo, tudo mudou. A gente não fala mais bom-dia pro lado do outro, né? Não se abraça mais pra matar aquela saudade quando a pessoa está longe. Hoje não tem mais isso. Não tem mais menina que brinca de roda, brinca de manja. Não tem mais isso.

Depois que inventaram o celular, nem filho toma bença de pai nem de mãe. Hoje em dia, os filhos querem sabe o quê? fazer pai e mãe de empregado. No meu tempo era na lei da porrada, não tinha conselho que desse jeito. (Trindade, 26 de outubro de 2022).

As tecnologias modificaram a maneira como as pessoas se comunicam, como evidenciado no trecho: “*Depois que inventaram o celular, nem filho toma bença de pai nem de mãe*”. Os antigos hábitos característicos do seu local de pertencimento vão sendo esquecidos, e assim ocorre uma perda cultural muito grande, como o que aconteceu com a reza de recomendação das almas, que foi extinta do local por falta de pessoas interessadas em aprender. E por não estae registrado de maneira escrita, os mais

velhos quando morrem, levam esse conhecimento consigo.

Outro narrador que contou sobre histórias de visagem foi por Moisés (50), o mais novo dentre as pessoas entrevistadas, seu relato diz respeito a acontecimentos da vida de seu pai:

Essa história é do papai, ele morava no Laguinho<sup>28</sup> na época. Nessa época, não tinha estrada que vai agora direto, eles tinham que ir pela Terra Preta, pela frente da comunidade, e era feio a estrada. Tinha uma fama aí que aparecia visagem, aparecia uns homens de branco lá, quando passavam pelo toco da sumaumeira. Quando passavam por lá, já ia arrepiando o pessoal, porque lá tinha fama que aparecia visagem. O papai não acreditava muito nisso, mas respeitava. Aí quando foi um dia, ele estava tendo um treino aqui na Barreira, ele veio jogar a bendita bola, e foi embora a partir das seis horas, já estava escuro. Aí quando ele chegou na dita samaumeira, lá estava o cara, de branco, bem branco mesmo, com uma bandeja na mão. O papai olhou assim, e aí ele, foi, né?. Ele disse: Eu não vou mexer com ele não. Ele tinha muita coragem, e foi. Tava na beira da estrada. O papai passou e ainda disse assim: - Eu só não quero que mexam comigo.

Quando ele chegou bem mesmo de frente da figura lá, não conseguiu mais andar. A perna travou, e ele começou a rezar. (...). Aí, tinha uma casa, da mãe de uma senhora, que ficava bem na rua, quase pra chegar no Laguinho. Chegou lá, ele nem foi perguntando, ele bateu em cima da porta, e varou lá pra dentro com a mulher. Ela até se espantou. - Quem é?

- É o Mário Viana. Vim me esconder de um homem que andava atrás de mim, com uma bandeja, tudo de branco. Ele ficou um pouco com a mulher lá, depois, de um tempo ela deu uma poronga<sup>29</sup> pra ele, aí ele pegou e foi embora andando. Mesmo assim, ele ia com Deus, né? Até chegou no Laguinho, olhou pro cachorro brabo, e foi nesse dia que ele perdeu o medo de cachorro brabo. Quando os cachorros avançaram em cima dele, ele ficou feliz. E ele ficou assombrado um tempo por causa disso. Nunca mais ele passou por aquele lugar (Viana, 26 de outubro de 2022).

Ao comparar com as outras narrativas, percebeu-se que existem dois principais tipos de narradores, pensamento desenvolvido por Benjamim, ao que diz: “o cronista é o narrador da história [...] o historiador é obrigado a explicar de uma outra maneira os episódios com que lida, e não pode absolutamente contentar-se em representá-los como modelos da história do mundo (Benjamim, 1987, p. 209).

Deste modo, um primeiro que vivencia as experiências na prática, e outro que repassa a história de terceiros. Ambos possuem a mesma importância, pois ajudam a preservar as narrativas e o hábito de contá-las; são os verdadeiros “percussores da

---

<sup>28</sup> Nome de uma comunidade da Barreira do Andirá.

<sup>29</sup> Um tipo de luminária, feita a partir de latas de óleo.

historiografia moderna”. Para além, percebe-se pelas histórias de visagem uma forma de punição por desobedecerem às regras pré-estabelecidas socialmente ou como uma espécie de aviso para respeitá-las.

Em seu texto “Engerar em bicho”, Wawzyniak (2003), diz que “a categoria “engerar” está associada a transformações do corpo, “para as pessoas, os encantados possuem a capacidade de se transformarem em seres de outras espécies e em determinadas criaturas, lançarem o seu olhar sobre os homens, encandeando-os ou adoecendo-os”. Na narrativa abaixo, as pessoas transformaram-se em Matim e Porco, no decorrer da história, aparecem muitas das características citadas pelo autor. Essas histórias de engerramento foram contadas por dona Maria do Carmo:

Vocês conheceram a mulher dos Tavares? [Perguntou à pesquisadora]. Como é mesmo nome dela? [Tentou lembrar de quem se tratava]. A Júlia. A Julinha. Ela parava sempre aqui pela Barreira com as parentage dela. Ela se engerrava<sup>30</sup> de aves. Porque a tia Maria do Carmo não está aqui, se não ela ia contar... A mãe da Dona Júlia estava muito mal, nós fomo embora todos nós lá de casa. Só ficou os homens. Fomo embora... chegamo lá, ela estava na rede. - Nós viemos lhe ver. Trouxe um açúcar para senhora.-Tá bom.Ficamos lá.... Quando foi umas seis horas, eu disse: -Olha, vamo embora que daqui pra casa é longe, e nós vamos por terra. Quando chegou no meio da viagem, eu disse: -Maria do Carmo [ filha de dona Maria], quando for daqui a pouco a comadre Julia vai cantar lá na porta lá de casa.-Será, mãe? -Vai sim. Porque ela não tem medo. Quando nós temo jantando, ela já está cantando lá embaixo do biribázeiro. Ela se engerrava pra Matim. Matim! Quando terminamo de jantar e fomo se deitar...ela [filha de dona Maria] tava conversando do lado do finado Joia [apelido do genro de dona Maria]. Nem demorou, mana, ela cantou três vez. Ela [filha de dona Maria] deu um pique e correu. Eu só entendi assim: - Mamãezinha, a senhora bem que me disse que ela ia cantar perto da porta onde eu durmo! E olha, ela se atracou com o finado Joia. Isso era toda noite. Tinha dias que a gente estava jantando, ela vinha di fora e cantava perto do biribazeiro, e ela assoviava. Aí ela ia imbora, assoviar lá perto da casa da comadre Júlia. Daí ela ia embora assoviar lá na casa da comadre Creuza. O marido dela ia pescar, e ela ia embora assoviar bem na beira do casco dele. Já era senvergonhamente. A finada Maninha também, dali do Laguinho. Não sei se vocês conheceram a finada Maninha, mãe da Júlia, que é mãe do Manel. Ela também se engerrava. Uma viagem, ela espantou o Tiozinho. Ele estava pescando, porongando. Quando ele deu, amodo que assoviou no canto do casco dele. Ele agarrou, desconjurou ela, e quando ele escutou, ela já estava assobiando lá pra banda do Bodó. Isso tinha e tem. Tem gente que se engerra pra pássaro, pra porco... A finada Maria Odete se engerrava pra porco. Até que ela foi comer macaxeira do companheiro dela, lá no Zé Açú. Ele passou o tiro na perna dela e ela se desengerou. Aí ele se espantou, ficou espantado e gritou. Carregaram ela, e aí levaram pra Parintins. Ainda bem que foi na perna, mana. Se fosse no bucho dela, tinha morrido. Aí que ele foi saber. (Dona Maria do Carmo, 26 de outubro de 2022).

---

<sup>30</sup> Engerar significa transformar-se em algo.

Foi possível perceber que nas narrativas contadas por dona Maria, diferentemente de outras histórias de engeramento, as pessoas que se transformavam eram moradores da comunidade ou de comunidades vizinhas, não necessariamente seres míticos. Não se transformaram por consequência de algum castigo ou contravenção das normas sociais, mas porque isso fazia parte de sua natureza.

Outro elemento que chama a atenção é a utilização de vários personagens, moradores antigos da comunidade, dos quais a pesquisadora não tem conhecimento. São as várias pessoas do discurso, que vão conectando as histórias, como um fio condutor de memórias coletivas. Dona Maria consegue sequenciar as histórias fazendo com que elas se completem. Ao ler sobre essas mulheres que se engravam, veio em mente um episódio do livro *Macunaíma*, no qual Mario de Andrade fala sobre um acontecimento parecido, que ocorreu com a mãe do personagem.

[...] chegou perto da viada olhou que mais olhou e deu um grito, desmaiando, tinha sido uma peça do Anhangá. Não era viada não, era mas a própria mãe Tapanhumas, que Macunaíma flexara e estava ali morta, toda arrancada com os espinhos das titaras e mandacarus do Mato. (Andrade, 2010, p. 30).

Pela obra se tratar de uma rapsódia, ou seja, ser construída a partir de várias narrativas orais, se assemelha ao que foi contado pela moradora. Nela, é possível encontrar representações do folclore indígena e expressões da região amazônica. Outro ponto em comum, é o fato do engeramento - apesar do autor não utilizar esse termo - significa algo negativo, um castigo. Quem se engrava, transforma-se quase sempre em animais. As toadas falam sobre o cotidiano daquelas pessoas, os mitos, lendas e lugares encantados. A festa não possui grande estrutura, é pensada e executada por quem mora no local. Nos últimos anos, o planejamento da “noite cultural”, como é chamada, fica sob a responsabilidade da equipe que trabalha na Escola Municipal Nossa Senhora das Graças.

Percebe-se assim que, a partir da criação da toadas, há o registro das narrativas orais da comunidade. Já foram gravados alguns CDs, e isso mostra como a oralidade pode se aliar os avanços tecnológicos para que não desapareça, a fim de que possa ser amenizada a carência por um contato humano direto. Apesar da prática antiga da

oralidade não ser vista com frequência, esforços como os dos moradores da comunidade fazem/farão com que as novas gerações conheçam a cultura do lugar. As comunidades tradicionais têm uma forte ligação ao núcleo familiar, por serem fundamentais para a manutenção dos saberes e tradições. É no ambiente familiar que as pessoas constroem as suas primeiras memórias e tem um dos exemplos do viver em sociedade.

É por meio das pessoas que a cercam que a criança conhece mais sobre a cultura, crenças e tradições do lugar origem, por isso entender as suas origens é tão importante. A pesquisadora foi criada em uma comunidade ribeirinha, chamada Barreira do Andirá; na referida localidade, vive parte de sua família, que migrou do Pará e firmou moradia em um lugar afastado da comunidade, chamado Terra Preta.

De acordo com os relatos que a pesquisadora ouviu durante a infância, seus familiares chegaram à Barreira do Andirá, em meados de 1930, de uma região chamada Curumcuri, em Juruti. Dentre as pessoas que migraram, estavam: Francisco Trindade, sua irmã, chamada “Velha Tapuia”<sup>31</sup>, Geraldo Trindade, Antônio Trindade, Francisco, entre outros. O que motivou a migração foi a busca por melhores condições de vida, pois tinham a promessa de conseguirem trabalhar com os japoneses, na construção da “Colônia Modelo Andirá”. Em relação a isso, Clarindo (2019) diz que:

A imigração japonesa na Amazônia surgiu como uma esperança para a recuperação da economia na região. Essa esperança estava deposita em um acordo entre o governo brasileiro e os japoneses para o desenvolvimento de um projeto agrícola derivado de um produto de fácil cultivo e forte demanda. (Clarindo, 2019, p. 268).

O processo migratório dos japoneses para Amazônia, já havia sido relatado por seu Antônio logo no início das narrativas, de maneira que, pode-se perceber que tais acontecimentos causaram um grande impacto na vida das pessoas que residiam na região, porque além de simbolizarem novas oportunidades de trabalho, também representavam a inserção de uma nova cultura, muito diferente de tudo que eles conheciam. Ao conversar com o professor Basílio a respeito dessas lembranças familiares, ele contou que Francisco Trindade, se casou com Adalgisa Castro, filha de Idemila Viana, mulher conhecida pela função de “matadora de onça”:

---

<sup>31</sup> Não se tem conhecimento de seu nome

Eles vieram do Nordeste, ela e o pai dela. Ele chamava-se, José Nepubuceno de Castro. Chegou aqui, quando ele desembarcou do navio, segundo consta, o finado Cláudio Brandão foi lá receber uma partida de gado que vinha no navio, e aí perguntaram para ele: Já conseguiu montar a fazenda? -Não. -Rapaz, mas por quê? Lá tem muita onça. É só botar o gado que a onça come. Aí o Nepubuceno, que estava doído para trabalhar, disse: Se o senhor me contratar como vaqueiro, onça não vai mais comer o seu gado não. -Você está falando sério? Tô. Então já está contratado! Aí veio ele e sua filhinha, uma garotinha nova, loirinha. Era a Idemila Castro. E aí ele foi trabalhar com o Cláudio Brandão do outro lado do Amazonas. Ficou um tempo para lá. Depois, ele veio trabalhar com o Janco Brandão, aí em frente à Barreira. Atravessou o rio e colocou uma casa lá perto, onde é a Vila Manaus, lá era a casa dele. Tinha um outro nordestino aqui que eles não se davam bem, que era o Leucádio. O velho Leucádio, Manoel da Silva Laucádio, morava no Aninga, e deu o nome da propriedade dele de “Canta Galo”, que não é exatamente lá onde é o Canta Galo, mas pra cá um pouquinho, aquela baixada ali era o Canta Galo. E o velho Cazuzza, só para desafiar, deu o nome da propriedade dele lá do Ramos de “Canta Galinha”. E apelidaram ele de Cazuzza Galinha. Qual era a função do Cazuzza Galinha?! E ele era matador de onça. Segundo consta, ele não matava onça de tiro, matava onça de faca, para não espantar as outras. A dona Deca (Idemila), cresceu acompanhando o pai, porque era única filha. Aprendeu a caçar onça, era matadora de onça. (Tenório, 28 de outubro de 2022).

Essas histórias não eram de conhecimento da pesquisadora, e após conhecer mais sobre a origem de sua família, ela pôde perceber o quanto essa mistura cultural influenciou em sua vida, no modo de agir e se entender no mundo. Seus antepassados são uma mistura de indígenas, portugueses e nordestinos, e isso só descoberto no decorrer da pesquisa, por meio contação de histórias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas orais são um componente marcante da cultura amazônica. Contar uma história não se trata apenas de relatar ou inventar um enredo, viu-se a partir de tudo aqui apresentado, que a literatura oral, mesmo com todos os empecilhos de natureza elitista, está longe de ser inferior. Narrar, sobretudo, é resistência. É a resistência cultural milenar de tradições, de memórias, de vivência.

Estar diante da própria história encarnada em pessoas, em lembranças, é resgatar toda marca de um povo, o que desencadeia no descobrimento de si mesmo. Ao iniciar este estudo, levou-se em consideração o laço afetivo com as histórias nas quais envolvia a pesquisadora, quando criança, na comunidade de origem.

Percebe-se que, em um mundo globalizado, onde todos querem seu lugar de fala, a audição ainda é importante, e deve ser considerado como tal. A sabedoria do amazônida não necessita estar entre as plataformas digitais mais populares para mensurar sua relevância para a humanidade; nem o próprio contador precisa ter milhões de seguidores em suas redes sociais para defini-lo como grande historiador. Contudo, o universo digital também não se pode ser apenas tido como uma ferramenta deste neocolonialismo que tenta apagar os valores mais intrínsecos das pessoas. Em uma realidade onde todos alcançam a informação em segundos, contar e ouvir histórias é uma infinidade de um longo processo histórico que construiu toda a humanidade moderna atual. No decorrer desse trabalho, a pesquisadora percebeu a importância de valorizar as narrativas do lugar onde cresceu, assim como olhar as pessoas, mais velhas da comunidade, como uma fonte inesgotável de conhecimento. Por meio das narrativas a pesquisadora pode aprofundar seus conhecimentos sobre a origem de sua família, e entendeu que o que realmente motivou a abordar tal temática foi a necessidade de se conectar com aquilo que lhe ajudou a se construir, quanto pessoa, pertencente a um lugar, pois é nesse ambiente que se reconhece como porta-voz dos velhos moradores do Distrito da Barreira do Andirá.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. **Macunaíma**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 2010.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história na cultura**. Editora Brasiliense, 1987.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade: lembranças de velho**. São Paulo: Tao Editora, 1979.
- CAMARANI, A.L. S. **A literatura fantástica: caminhos teóricos**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- CANCLINI, N. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 1997.
- CASCUDO, L. C. **Literatura Oral no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Global, 2006.
- CLARINDO, R. N. L. **Fomos traídos e traímos: Migração de cametaenses para Tomé-Açu -1950/1970**. XVI Encontro Estadual de História ANPUH- RS. História Agora: Ensinar, Pesquisar, Protagonizar. Rio Grande do Sul, 2022.

COSSON, R. **Círculos de Literatura e Letramento Literário**. São Paulo: contexto, 2014.

CRUZ, E. T. **O fenômeno das terras caídas: uma mudança natural na paisagem e suas implicações na comunidade de Barreira do Andirá no município de Barreirinha-AM**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia) - Universidade do Estado do Amazonas, Parintins, 2017.

FREITAS, S. M. **História Oral, possibilidades e procedimentos**. 2 ed. São Paulo: Associação Editorial Humanas, 2006.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/INL, 1979.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003

MOREIRA, F. M. **O cânone literário brasileiro: preconceito e eugenia em em o presidente negro, de Monteiro Lobato**. 2011. 14f. Dissertação (Mestrado em Letras), Frederico Westphalen, RS, Brasil, 2011.

ONG, W.J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Trad. Enid Abreu Dobránszy. Campinas: Papyrus, 1998.

SÁ, M. E. **Presença Japonesa no Município de Parintins-Am**. In: XXII Encontro e professores universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. Curitiba, 2012.

WAWZYNIAK, J. V. ““Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo”. In: **Revista Ilha**. [s/d], 2003.

ZILBERMAN, R. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 117-132, setembro, 2006.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. Trad. Jerusa Pires Pereira e Amálio Pinheiro. Companhia das Letras: São Paulo, 1993.

ZUMTHOR, P. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

#### ENTREVISTADOS:

CARMO, Maria do **Entrevista**. [26/10/2022]. Entrevistadora: Érika Trindade Costa. Barreira do Andirá, Barreirinha- Am. Entrevista concedida para esta pesquisa.

TENÓRIO, Basílio **Entrevista**. [28/10/2022]. Entrevistadora: Érika Trindade Costa. Parintins-Am, entrevista concedida para esta pesquisa.

TRINDADE, Paulo Sérgio dos Santos. **Entrevista**. [26/10/2022]. Entrevistadora: Érika Trindade Costa. Barreira do Andirá, Barreirinha- Am, entrevista concedida para esta pesquisa.

VIANA, Moisés. **Entrevista**. [26/10/2022]. Entrevistadora: Érika Trindade Costa. Barreira do Andirá, Barreirinha- Am, entrevista concedida para esta pesquisa.

VIANA. Antônio Gonçalves. **Entrevista.** [26/10/2022]. Entrevistadora: Érika Trindade Costa. Barreira do Andirá.

## As narrativas etiológicas como perpetuação da literaturaindígena na américa latina

*Narrativas etiológicas como perpetuación de la literatura indígena en américa latina*

Heloísa Reis Curvelo<sup>32</sup>  
Luciara Dutra Ferreira<sup>33</sup>

**RESUMO:** Os períodos históricos conhecidos como *Descobrimento* em que, tanto a Coroa Espanhola, em 1492, com o explorador Cristóvão Colombo, quanto a Coroa Portuguesa, em 1500, sob o comando de Pedro Álvares Cabral, dominaram durante muitos séculos em regiões predominantemente povoadas por povos indígenas das Américas Central, do Norte e do Sul. Nesse cenário de exploração e subjugo, os Impérios dos Incas, Maias e Astecas foram afetados a partir da ação dos espanhóis, porém legaram influências que até hoje podem ser contempladas através de sua literatura e hábitos de plantio, de vida, de contato com a natureza, de forma geral. A ação de conservar a memória cultural das civilizações americanas originárias contribuiu para que haja uma notável relação entre a religiosidade e a natureza dentro das narrativas orais utilizadas pelos indígenas a partir do que afirmamos, ressaltamos a importância que o estudo dos mitos/relatos/lendas etiológicas indígenas possuem, para que conheçamos a origem dos elementos antropoculturais e naturais a partir dele. Dessa forma, para este estudo, delimitamos as lendas etiológicas do Paraguai (Mandioca, Urutau, Ka'á Iary) e da Amazônia Brasileira (Mandioca, Uirapuru, Curupira), em que descrevemos como os elementos etiológicos presentes nas narrativas transparecem as relações existentes entre espiritualidade, respeito à natureza e seus elementos, manutenção da cultura na memória coletiva. Nosso aporte teórico-metodológico baseia-se em pesquisa bibliográfica, de cunho qualitativa e utiliza, principalmente, obras de Bayard (2002), Campbell (1949, 1991), Eliade (1972), Montesino (2019), Gómez Platero e Palma Ehrichs (2011).

**PALAVRAS-CHAVE:** Mitos Etiológicos; Literatura Indígena paraguaia; Literatura brasileira; Lendas.

**RESUMEN:** Los períodos históricos conocidos como *Descubrimiento* en los que tanto la Corona española, en 1492, con el explorador Cristóvão Colombo, como la Corona portuguesa, en 1500, bajo el mando de Pedro Álvares Cabral, dominaron durante muchos siglos regiones predominantemente pobladas por pueblos indígenas de Centro, Norte y Suramérica. En este escenario de exploración y sometimiento, los Imperios de los Incas, Mayas y Aztecas se vieron afectados por la acción de los españoles, pero legaron influencias que aún hoy se pueden apreciar a través de su literatura y hábitos de siembra, vida, contacto con la naturaleza, en general. La acción de conservar la memoria cultural de las civilizaciones originarias americanas contribuyó a una notable relación entre religiosidad y naturaleza dentro de las narrativas orales utilizadas por los pueblos indígenas. Con base en lo expuesto, destacamos la importancia del estudio de los mitos/cuentos/leyendas etiológicas indígenas, de modo que conozcamos el origen de los elementos antropoculturales y naturales a partir de ellos, por ello, para este estudio, delimitamos las leyendas etiológicas del Paraguay (Mandioca, Urutau, Ka'á Iary) y de la Amazonia brasileña (Mandioca, Uirapuru, Curupira), en el que describimos cómo los elementos etiológicos presentes en las narrativas revelan las relaciones entre espiritualidad, respeto por la naturaleza y sus elementos, mantenimiento de la cultura en la memoria colectiva. Nuestro aporte teórico-metodológico se basa en una investigación bibliográfica, de carácter cualitativo, utilizando principalmente trabajos de Bayard (2002), Campbell (1949, 1991), Eliade (1972), Montesino (2019), Gómez Platero y Palma Ehrichs (2011).

**PALABRAS CLAVE:** Mitos Etiológicos; Literatura Indígena paraguaya; Literatura brasileña;

<sup>32</sup> Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal (PPGLB)UFMA (desde 2020), Coordenadora do Projeto de Pesquisa Toponímia Maranhense: estudos sobre os topônimos do Maranhão (desde 2020); Membro integrante do Conselho de Ética em Pesquisa da UFMA-CEP, conforme portaria GR n 474/2021-MR. E-mail: [hrc.matos@ufma.br](mailto:hrc.matos@ufma.br)

<sup>33</sup> Graduanda do Curso de Letras/Espanhol Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: [luciara.dutra@discente.ufma.br](mailto:luciara.dutra@discente.ufma.br)

Leyendas.

## INTRODUÇÃO

O hábito de contação de histórias é um traço marcante na Literatura Indígena, no qual há respeito pelas rodas de conversa e constitui-se uma tradição que perpassa às épocas, fomentando a conservação da produção coletiva de narrativas. Essas produções literárias, embora sejam muito férteis, adquirem elementos de maneira intercultural, o que é uma situação provocada pela oralidade, pois mesmo mantendo os seus padrões, não é vista como algo invariável, podendo sofrer variações e interferências. A literatura oral é entendida como uma vertente de cunho pioneiro, visto que para sua reprodução, basta-se a atividade de reprodução através da fala.

O cenário de apagamento cultural é exemplificado pela interferência dos espanhóis nas culturas dos povos, Incas, Maias e Astecas na região do Paraguai, México, Equador e adjacências, onde houve uma represália forçada no que tange à identidade desses indivíduos. No Brasil, da mesma forma, no entanto com a presença dos portugueses no período conhecido na história como “Descobrimento”. Seja pela ação de Cristóvão Colombo ou por Pedro Álvares Cabral, as interferências produzidas por essas culturas inferiram mudanças nos hábitos das primeiras civilizações, o que interpelou sua cultura.

Assim, nos tópicos seguintes do trabalho estão dispostos os procedimentos metodológicos usados para a realização da pesquisa, com o objetivo de apresentar como aconteceu e a motivação acerca da preferência dos materiais bibliográficos selecionados. Além disso, posteriormente está disposto o embasamento teórico, seguido das análises das lendas selecionadas como *corpus* do trabalho, respectivamente: A lenda da Mandioca “*El fruto de um amor imposible, alimento eterno*”; “*Urutau: El llanto lastimero y la eterna espera del amor perdido*”; “*Ka’ a Iary: La protectora de yerba mate y de los montes*”; lenda da Mandioca; lenda do Uirapuru e lenda do Curupira. Posterior às análises, situam-se as considerações finais apresentando os resultados obtidos, além das referências bibliográficas ao final.

## PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nossos procedimentos metodológicos são pautados na pesquisa bibliográfica em obras impressas que trazem um compilado de lendas latino-americanas, mas necessariamente, obras escritas em língua espanhola, portuguesa ou mesmo edições bilíngues, uma vez que descreveremos os elementos etiológicos presentes em narrativas de povos que compartilham a mesma realidade espaço-geográfica quanto a condição de terem sido colônias de povos europeus. Nossa pesquisa tem cunho qualitativo uma vez que pretendemos, com a coleta bibliográfica, fazer a descrição dos elementos de natureza antropocultural e naturais presentes em mitos/lendas/relatos/narrativas etiológicas que sobrevivem no imaginário coletivo dos povos autóctones até hoje. Essas que possuem muitas versões, modificando-se a depender do lugar onde ela sobreviveu.

Diante do que expusemos, a pesquisa bibliográfica em livros impressos de língua espanhola deu-se, impreterivelmente, em Montecinos (2019) e Gómez Platero (2011). A opção pela coleta de dados na primeira obra deu-se em virtude de: (i) o autor trazer a lenda em sua versão integral, (ii) ser evidenciado que são relatos pertencentes à cultura popular indígena; (iii) em cada lenda ter agregada a elas, informações adicionais referentes a outras versões das lendas, assim como a ocorrência delas em outros âmbitos, como a música.

Em Gómez Platero (2011), temos 17 lendas amazônicas brasileiras escritas em espanhol e português. A obra valoriza a literatura oral brasileira a partir da homenagem ao quinto centenário do nascimento de Francisco de Orellana, explorador espanhol que descobriu o Rio Amazonas, dessa forma, *Leyendas de la Amazonia brasileña* está ilustrada com desenhos de Tito Mendes, artista brasileiro contemporâneo. As autoras ressaltam que, entre os objetivos do livro, figuram: (i) a publicação de um volume que contemple a preservação do folclore local; (ii) a divulgação da riqueza cultural da Amazônia; (iii) um passeio mágico e real pela alma do povo amazônico. É interessante pontuar que a obra foi pensada, também, para ser explorada em sala de aula, por isso conta com propostas didáticas para o trabalho

efetivo com as lendas.

No que se refere às categorias de análise das paraguaias (Mandioca, Urutau, Ka'a Iary) e brasileiras (Mandioca, Uirapuru, Curupira), utilizaremos os seguintes elementos que devem figurar em toda lenda/narrativa/mito etiológico, a saber: (i) a **gênese** ou origem de algo: que pode ser do universo, mundo, seres, objetos, animais, plantas, peixes, rochas, montanhas, rios, mares; (ii) **os eventos inexplicáveis** da vida/existência humana, como os costumes, origens de alguma etnia, uma tribo, elementos antropoculturais, os fenômenos naturais, como a chuva, luz, vento, fenômenos raio, cataclismo, meteorológico ou dos fenômenos sobrenaturais dos submundos em que vivemos ou do mundo dos deuses e seres malignos, como os elementos da espiritualidade/crendice); (iii) a **natureza dicotômica**, isto é, a presença de elementos e/ou personagens que se contrapõem: vida vs morte, criação vs destruição, bem vs mal, deuses vs seres malignos; (iv) a **reconciliação dos polos antagônicos/opostos** numa tentativa de mostrar que o bem sempre vence o mal ou que mitigam a angústia por eles gerada; (v) a **moral implícita** para persuadir pelo senso comum, de onde se justifica sua caracterização próxima ao que entendemos como fábulas, uma vez que pertencem a um fantástico sistema de crenças ou cosmogonia popular que nos chega, muitas vezes pela oralidade e de forma lúdica.

## FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

As Literaturas Pré-colombianas são entendidas como manifestações literárias que já existiam antes da interferência do Descobrimento e Conquista da América do Sul. Os povos originários que habitavam tanto as regiões como do México, Peru, Bolívia, Equador e etc. detinham uma enorme cultura sociopolítica e literária, cujas foram suprimidas após o evento de sobreposição da cultura espanhola, efetivando o apagamento forçado dessas tradições. Dentre essas civilizações, destacam-se três: Astecas, Incas e Maias. A civilização Asteca possuía como idioma próprio, a língua *náhuatl*. A sua literatura é composta por poemas sacros, líricos e religiosos. Em se tratando da civilização Inca, eles desenvolveram uma rica literatura baseada em lendas, narrações de caráter histórico-mitológico, inclusive representações dramáticas, na

grande maioria recuperadas por cronistas. Ademais, a civilização constituída pelos Maias foi uma cultura que alcançou reconhecimento de excelentes matemáticos e astrônomos. É importante ressaltar que o calendário maia era considerado mais exato que o europeu na época. Esses povos tradicionais, mencionados acima, atuaram de maneira significativa, influenciando avanços sobre a agricultura, religião e política. Além disso, sua cultura, que foi marcada pela presença de religiões distintas, mitos, lendas, culinária, hábitos e literatura, trouxe marcadas influências para os povos onde esteve tão presente.

A Literatura Indígena, caracterizada como a produção literária que é formada e produzida verdadeiramente por indígenas, traz em sua composição não somente os moldes para uma boa produção escrita, mas uma ferramenta importante para trazer à tona as ideias, crenças, mitos, saberes e valores dessas comunidades. É, em sua originalidade, composições culturais que transmite imaginários de outras épocas, pois configura-se como um grande livro formado por diversas vozes. Nesse ínterim, é necessário ressaltar o diálogo que pode ser desenvolvido em parceria com a Etiologia, vertente do conhecimento que visa pesquisar e entender a determinação das causas e origem de determinado elemento. Assim, a partir do entendimento que essas duas áreas podem andar em complemento, a fim de uma servir como método de análise para outra, é prioritário conceber as definições de Mito e Lenda, assim como sua importância, também a relação que esses termos possuem com o folclore existente na cultura literária dos povos indígenas, o que veremos a seguir.

Em Bayard (2002), temos um detalhado estudo histórico e analítico acerca da origem das lendas. Em sua obra, o autor busca apresentar a evolução das lendas, bem como suas características constituintes, além de exemplos específicos de tais narrativas. O “folclore mundial” apresentado pelo autor, representa os pensamentos e ideias de um povo em determinado período da história, significando assim, um estudo da humanidade que vislumbra trazer à tona e explicar fatos, concepções morais e individuais. A lenda por ele conceituada, é tida como “um precioso documento: ela exala a vida do povo, comunica-lhe um ardor de sentimento que nos comove mais do que a rigidez cronológica de fatos consignados” (Bayard, 2002, p. 8). Assim, entendemos que as lendas indígenas se constituem um elemento fundamental para a manutenção identitária de sua cultura, e por isso a importância de seu estudo.

Em se tratando das definições e diferenciações das narrativas, o autor escreve e designa a lenda como “produto inconsciente da imaginação popular” (Bayard, 2002, p. 10), o que constatamos com a permanência desse imaginário no passar das gerações, mesmo que não haja escrita desse folclore, situação que ocorre predominantemente nos povos tradicionais indígenas. O mito, para o autor, é como uma forma de lenda, em que os personagens humanos se tornam divinos, em que as ações são sobrenaturais e irracionais. Desse modo, ele evoca que as categorias de lenda e mito tendem a se entrelaçar, pois ambas são produto da literatura coletiva dos povos, nas quais as pluralidades culturais se relacionam.

Outro importante nome que busca trazer à tona questões ligadas à mitologia, é Campbell. Em sua entrevista com Bill Moyers, em que se denomina “O poder do mito” (1991). O autor afirma que, atualmente, os indivíduos não estão interessados pela “literatura do espírito”, e por isso ficam tão distantes de seu próprio interior, despejando as preocupações e energias com os fatos exteriores, com os problemas à fora. Tratando mais assertivamente sobre sua definição, Campbell (1991) conceitua os mitos como “pistas para as potencialidades da vida humana” (p. 17) complementa dizendo que “o mito o ajuda a colocar sua mente em contato com a experiência de estar vivo.” (p. 18). Nesse contexto, ele fomenta a busca pela leitura e busca dos mitos de outros povos e religiões, para que a mente adentre à experiência de vida.

O mesmo autor, em sua obra “O Herói de mil faces” (1949), traz em sua composição a exploração e análise de distintos mitos que circulam no mundo, onde procura encontrar elementos semelhantes que estão presentes nessas histórias. O autor busca investigar e estudar acerca do conceito de monomito, que designa “uma estrutura narrativa atuante tanto em mitos e histórias ao redor do mundo que conta a jornada do herói, sendo um padrão que é repetido em distintas e variadas épocas e culturas pelo mundo.”<sup>34</sup>. O objetivo da obra é defender a ideia de que todos os mitos, sejam lá de onde forem, como africanos, indianos, possuem uma verossimilhança e são

---

<sup>34</sup> Jornada do Herói (Monomito): o que é, os 12 estágios e exemplos. Disponível em: <https://fia.com.br/blog/jornada-do-heroi-monomito-o-que-e-os-12-estagios-e-exemplos/>

próximos.

Outro autor que possui ideais e teses acerca do mito é Mircea Eliade. Em sua obra “Mito e Realidade” (1972), o autor contempla “a importância do mito vivo”, em que faz um apanhado geral sobre a significação do mito para diversas perspectivas, desde os conceitos de “real” e “ilusão”. Desse modo, ele busca entender o mito nas sociedades tradicionais onde ele é vivo, que agrega valor e significado para a conduta humana. Assim, para ele, o conceito de mito está atrelado a um fato sagrado, e sendo ele sacro, torna-se verdadeiro, ressalta também a questão do mito cosmogônico, que se refere à origem e criação do mundo, pois a própria existência do Mundo faz prova sobre si. Dessa forma, Eliade (1972, p. 9) assevera que

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

Segundo Eliade (1972), o mito, de acordo com a vivência de sociedades arcaicas, possui algumas funções, entre elas: a constituição de ações de Entes Sobrenaturais, a existência de uma história sagrada e verdadeira, que o mito é sempre a explicação sobre a existência e criação de algo e etc. Os mitos são os padrões simbólicos universais da experiência humana. O autor também destaca que, tendo em vista o crescimento da racionalidade no mundo, a mitologia foi suprimida por um olhar mais atípico, em que o homem deixa a misticidade distante, apontamento que corrobora com a elucidação de Campbell citada anteriormente, em que a “literatura do espírito” está em caráter de apagamento. Além disso, nesta obra, observa-se um trabalho que estima a importância do mito para as sociedades e para a construção identitária dos povos.

A partir de todo aparato teórico exposto, encontramos as noções que, apesar de algumas distinções, são complementares, pois ambas entendem a importância de estudar e conhecer os mitos para a evolução humana, pois é um folclore que conta a história dos povos, das razões da vida humana, da origem de tudo, da identidade dos indivíduos e da relação a que estão sujeitos. Apesar da modernidade e da distância provocada pela racionalidade, em qualquer religião ou ideia que seja filiada, é

perceptível os diálogos verossímeis que são constituídos em lendas/mitos/narrativas, pois os seres humanos possuem um imaginário que está entremeadado através da história, dos movimentos migratórios, da dominação de povos sob outros, tudo isso corrobora para que, mesmo divergentes, exista uma semelhança entre esses mitos e tudo que eles simbolizam para as sociedades.

As lendas, sejam folclóricas, urbanas ou mitológicas, são narrativas que buscam a materialidade da cultura, no qual o consciente e inconsciente coletivo fomentam o seu papel importante para a identidade. A partir disso, concebemos a definição de mito etiológico que “são narrativas que buscam explicar a origem ou causa de determinados fenômenos, objetos, lugares ou comportamentos. Muito presentes nas mais diversas culturas ao longo da história da humanidade, esses mitos têm como objetivo fornecer uma explicação simbólica e mítica para aspectos da realidade que não podem ser compreendidos de forma racional”.

Por isso, visando trazer análises de cunho etiológico, mitológico e cultural, a referida pesquisa busca traçar e identificar os elementos da Etiologia das lendas paraguaias de *Ka' a Iaryou* lenda erva-mate, lenda do *Urutau* ou ave do emenda-toco, e da lenda da Mandioca, também, das brasileiras, especificamente da Amazônia, lenda da Mandioca, lenda do Uirapuru e lenda do Curupira, a fim de ressaltar os elementos que contribuem para a manutenção cultural e identitária dos povos indígenas, visando a exibição de seus saberes e a valorização que é devida, ademais, delinear as relações que existem entre as narrativas, sendo elas frutos de uma literatura coletiva interpelada pela história e inconsciente dos indivíduos das sociedades indígenas.

## AS NARRATIVAS ETIOLÓGICAS COMO PERPETUAÇÃO DA LITERATURA INDÍGENA NA AMÉRICA LATINA

### A LENDA PARAGUAIA DA MANDIOCA

A lenda da Mandioca “*El fruto de un amor imposible, alimento eterno*” faz parte da obra “*Leyendas y Creencias populares del Paraguay*” de Montesino (2019), é composta de quatro páginas e possui, em seu final, esclarecimentos a fim de

complementar a compreensão da narrativa, mostrando outras versões da lenda apresentada e também dados importantes para o leitor. A lenda é iniciada narrando o sentimento de temor a que uma indígena chamada Mandi estava sujeita, pois pertencia a uma tribo (*Marahyva*) em que o contato com homens era muito restrito, e temendo as consequências ruins que a serpente devoradora poderia atribuí-la, tentava fazer de tudo para tirar o homem a quem amava de sua mente. A tribo de mulheres a que Mandi pertencia tolerava o contato com os homens apenas uma vez por ano, especificamente com os indígenas da tribo *Guakara*. Nesse dia as mulheres que não estavam consagradas a lua adormeciam a serpente que guardava as portas do *Pindoráma* e recebiam os homens para a “*jornada del amor*”.

*Mbo-rotúva* é o nome do jovem indígena a quem Mandi amava, e apesar de ele ser integrante da tribo *Guakara*, eles não podiam se relacionar pelo fato de Mandi já ser consagrada à lua. Mesmo só tendo trocado olhares uma vez, já foi o suficiente para enraizar esse amor proibido no coração de ambos. Chegado o dia para acontecer a jornada do amor entre as tribos, *Mbo-rotúva* sentia em seu coração que sua amada apareceria, o que de fato aconteceu, ela de alguma forma conseguiu despistar as anciãs que a guardavam e conseguiu encontrar-se com seu amor à beira de um rio. Com o objetivo de viver esse amor impossível, *Mbo-rotúva* convidou Mandi para fugir com ele pelo rio, utilizando uma canoa. Porém, temendo por sua vida, diz a ele que jamais poderiam escapar da serpente devoradora, ela tinha em seu coração o sentimento de que já estava condenada pelo amor proibido. No entanto, diferentemente do que Mandi pensava, o que a matou não foi a serpente, mas a tristeza e a decepção pelo amor não vivido. Seu amado, porém, desapareceu após ser perseguido pela serpente. A narrativa conta que Mandi nunca pertenceu à lua, mas a *Mbo-rotúva* desde o momento em que cruzaram os seus olhares.

A indígena Mandi foi enterrada ao lado dos pertences que mais gostava, e após algum tempo, no lugar em que foi enterrada surgiu uma planta que até então não era conhecida, as *Marahyva* chamaram de “*mandi`ôga*” servindo de homenagem a jovem indígena que partira. A planta possuía raízes muito fortes e vistosas, e após o desaparecimento das *Marahyva*, os Guaranis herdaram a raiz e utilizavam como

alimento em toda tribo, eles atribuíram o nome à raiz de *Mandi'o*, também homenageando a jovem indígena apaixonada que segue renovando-se dia após dia na mesa dos indígenas.

A lenda apresentada está escrita de maneira clara e objetiva, é uma narrativa que mostra de maneira fantástica, o surgimento da raiz que conhecemos no Brasil como: mandioca, aipim, maniva, a depender da região em que está. Em sua composição, é possível claramente encontrar a presença de elementos dos Mitos Etiológicos, pois há fortemente a influência da religiosidade em sua temática. A impossibilidade de amor trazida pela lenda é resultado de uma crença em que Mandi já estava consagrada à lua, e por isso não poderia relacionar-se com outro homem, nem mesmo na noite reservada para tal. Além disso, a presença da personagem da serpente evoca a vertente Sobrenatural da narrativa, que é uma das características dos Mitos Etiológicos. Além de existir para proteger as portas do Pindorama, a serpente desenvolvia um papel de punidora caso as leis estabelecidas na tribo fossem desobedecidas, o que também está relacionada à presença da espiritualidade, pois instiga a obediência a um ser superior. Ademais, a lua também evoca a temática da espiritualidade e do divino, pois ao Mandi estar consagrada a ela, atribui-se a característica de transformar um elemento da natureza, sob a perspectiva da cultura indígena, em uma divindade. E, assim, o elemento central que atesta a relação entre a referida lenda com os Mitos Etiológicos é a explicação da origem da mandioca, atribuindo uma visão fantástica e sobrenatural sobre seu surgimento.

Assim como o amor de Mandi por *Mbo-rotiva* não pôde ser contido apesar das circunstâncias, da mesma forma são as raízes da mandioca que crescem de maneira fortificada e constante, representando um amor proibido que cresceu no mais difícil cenário e foi perpetuado pelo nascimento da mandioca.

#### LENDA A LENDA PARAGUAIA DO URUTAU OU AVE DO EMENDA-TOCO

A lenda do “*Urutau: El llanto lastimero y la eterna espera del amor perdido*” também faz parte do agrupamento de lendas presentes da obra de Montesino (2019)

“*Leyendas y Creencias populares del Paraguay*”, é uma narrativa apresentada em cinco páginas e, assim como a lenda anterior, possui em seu final um compilado de dados que reforçam as informações presentes na lenda, também contendo outras versões da mesma narrativa.

Em resumo, a lenda conta a história do amor proibido de dois indígenas de tribos distintas, *Uriti*, filha de *Arake*, chefe da tribo Guarani, e *Jaguarainga*, de uma outra tribo não mencionada. Além das tribos serem diferentes, a liderada pelo chefe *Arakare* subjugava a tribo de *Jaguarainga*. Certo dia, *Uriti* aguardava ansiosamente seu amado no lugar onde costumavam se encontrar às escondidas, e após um atraso significativo de *Jaguarainga*, ele chega para a felicidade dos dois. No entanto, durante esse encontro, o pai de *Uriti* aparece e acaba vendo sua filha com o indígena da tribo rival, o que lhe desagradou muito. Decidido a oficializar aquela união, *Jaguarainga* não se intimida com as declarações de *Arakare* e declara o seu amor por *Uriti*. Com a resposta negativa de *Arakare* para aquela união, a relação entre ele e o amado de sua filha fica ainda mais difícil após uma certa ameaça de *Jaguarainga*, referindo-se ao poder que poderia ser retirado da tribo rival com as ações impensadas de seu líder.

Após o retorno para a tribo, o pai de *Uriti* decide ofertar a virgindade de sua filha aos espíritos em um ritual para obtenção de proteção e prosperidade para a tribo, porém, durante a celebração, *Uriti* acaba desmaiando e todos observam aquilo como um sinal ruim. No mesmo ambiente, um jovem indígena foi encontrado nas árvores, era *Jaguarainga* tentando proteger sua amada. Após sua descoberta, o indígena foi sentenciado à morte, a condenação deveria ser assistida por *Uriti*. Porém, após despertar do desmaio, *Uriti* vendo a situação de perigo em que seu amado estava, ela preparou uma bebida que fez a todos adormecerem e desprende o indígena das cordas que o amarravam. Eles fogem, no entanto, uma comitiva de guerreiros armados invade o local onde estavam escondidos e são levados presos à tribo de *Arakare*, onde os dois seriam mortos. *Uriti* seria devorada por serpentes, porém o seu pai a perdoou após ouvir conselhos dos grandes sábios, já o seu amado foi morto em pedaços em sua frente, e mesmo com os gritos de *Uriti* para que aquela situação acabasse, isso não deteve o seu pai.

Posterior a terrível situação vivenciada, *Uriti* decide ir embora e sua mãe a segue, deixando o chefe dos Guaranis, seu pai, para trás. Os deuses, observando o sofrimento de *Uriti* após perder seu grande amor, decidem transformá-la em um pássaro noturno que chora todas as noites e descansa durante o dia, e sua mãe é transformada em uma árvore onde o Urutau, pássaro que *Uriti* se transformou, pousa durante o dia. Com o seu canto estridente, o *Arakare*, chefe da tribo e pai de *Uriti*, não conseguia dormir. E, além da tribo perder posses e poder, ele envelheceu e morreu sozinho, ouvindo o terrível canto do Urutau todas as noites da sua vida e até depois de morto.

A presente narrativa está recheada de simbologias que permeiam o folclore indígena. As temáticas de valorização ao saber dos mais velhos, representada pela orientação recebida por *Arakare* para perdoar sua filha, a relação entre o misticismo entre a ameaça de *Jaguarainga* e a concretização posterior, todos esses aspectos que corroboram para a identidade da literatura indígena que conta sobre si e perpetua sua identidade. Em Montesino, (2019, p. 47) vemos que “*Arakare* perdona la vida de *Uriti* aconsejado por los avaros... Las señales de desastre para la tribu de *Arakare*, aquellas que *Jaguarainga* le había anticipado em el primer encuentro, no se hacen esperar”.

Além disso, a maneira como são tratadas as questões religiosas, especificamente do ritual em que *Uriti* foi submetida e depois desmaia, demonstra a sensibilidade do indígena que ali estavam presentes, em que logo observaram a situação como o presságio de que algo ruim aconteceria. Novamente, assim como constatamos na grande maioria das lendas indígenas, a presença da religiosidade e da forte influência que ela desempenha na vida dos integrantes da tribo. A presença dos espíritos em consonância com as ações reprováveis do líder *Arakare*, demonstram a superioridade com que se é enfrentada a espiritualidade no ambiente onde a crença é tão valorizada. Desse modo, os Mitos Etiológicos dialogam com a referida lenda no que tange aos seus elementos sobrenaturais e da maneira divina que foram criados tanto o pássaro *Uirapuru*, como a árvore em que ele repousa. É evidente a relação de compaixão dos deuses que ao observarem o sofrimento de *Uriti*, decidem transformá-

la em um ser que poderálamentar pela morte de seu amado, e não só isso, mas que irá punir, com o seu canto estridente, a quem colaborou para tal atrocidade, o seu pai. Além de ser uma lenda que mostra a origem do pássaro Uirapuru, ela serve como lição para o que não fazer, pois tudo o que se planta, colhe.

Além de seus aspectos etiológicos, a lenda do Urutau corrobora com a ideia da semelhança que os mitos podem ter, pois em sua composição encontram-se correspondências com a lenda da região Norte do Brasil, especificamente da Amazônia, a lenda do Uirapuru. Embora sejam narrativas construídas a partir do imaginário indígena, elas não são iguais, mas contam de maneira distinta o surgimento de um mesmo elemento, o pássaro Uirapuru.

Na lenda amazonense, o pássaro Uirapuru é criado também a partir da interferência de uma divindade, o deus Tupã, e diferentemente da lenda paraguaia, ele possui um dos cantos mais belos do que todos os outros pássaros, pois quando canta, todos os outros prestam atenção ao seu canto. Já na lenda paraguaia, o pássaro é criado não por um, mas vários deuses, e o seu canto não é belo, mas estridente, que incomoda e atormenta. Além disso, ele não é um pássaro diurno, mas noturno.

Ademais desses aspectos conflitantes, a própria história que permeia seu surgimento não é igual, mas as razões porque ele foi criado, sim. Em ambas as narrativas, tanto a do Paraguai quanto da Amazônia, o pássaro Uirapuru surge após a impossibilidade amorosa da personagem feminina, essa que lamenta constantemente por não poder viver com seu amado são contempladas pela sobrenaturalidade em suas vidas. Outro fato importante é que na lenda de origem paraguaia, além da transformação de *Uriti*, a sua mãe também muda para uma forma de elemento da natureza, ela é transformada em uma árvore. Na lenda amazonense, a mesma situação, pois devido ao choro incessante de Oribici, surgem uma fonte e um lago. Assim, com a leitura das duas lendas, podemos observar a universalidade dos mitos apresentados, em que um mesmo elemento recebe diversas formas de simbologia, ambas importantes e que devem ter o seu valor devido, pois a pluralidade da Literatura Indígena é um dos fatores que a tornam tão valiosa como tal.

## LENDA A LENDA PARAGUAIA DE KA´A IARY OU LENDA DA ERVA MATE

A lenda de “*Ka´a Iary: La protectora de yerba mate y de los montes*” também faz parte da compilação de lendas existentes na obra de Montesino (2019). A narrativa é apresentada em seis páginas e, assim como as lendas anteriormente analisadas, possui uma escrita de fácil compreensão e uma nota informativa ao final.

A narrativa conta a história de mineiros que trabalham colhendo a erva-mate, e, após um dia de árduo trabalho, realizam uma pequena reunião para dialogarem e também compartilhar relatos, histórias e lendas que levam em suas memórias. Nesse grupo de trabalhadores, há dois que recebem destaque, pois são novatos, Júlio e *Taní*. Em um local mais afastado, eles ouvem atentamente as histórias que os colegas de serviço contam, e com o objetivo de colocar à prova a lenda de *Ka´a Iary* contada pelos veteranos, resolvem, sem que o outro saiba, levantar à noite e ir à igreja a fim de declarar sua fidelidade ao ser sobrenatural responsável pela proteção das ervas que eles trabalham colhendo. Feito isso, *Taní* leva um papel com seu nome e data e o deixa na plantação, ação reproduzida também por Júlio, sem que ambos soubessem.

No domingo, *Taní* vai à plantação e recolhe o papel que havia deixado, e logo apareceu seu primeiro desafio, um tigre que queria atacá-lo, porém em seguida surge uma serpente que ataca o felino, logo após começam a surgir macacos, escorpiões, papagaios. Apesar do cenário de medo em que *Taní* estava sujeito, ele permaneceu fiel a sua fé e não se amedrontou com aquela situação, essa que surpreendente teve o seu fim. Chegado o término daquela confusão, *Ka´a Iary* aparece e comprova que ao permanecer fiel à sua fé, *Taní* havia vencido a sua prova, e como resultado receberia proteção e ajuda na colheita da erva-mate. No entanto, para que isso ocorra, *Taní* não poderá envolver-se com outra “mulher” e deve a sua lealdade à Protetora. Após *Taní* retornar para onde estavam todos os mineiros, procurou por seu amigo Júlio para ir à missa, porém não o encontrou. Depois de procurá-lo novamente, encontrou seu amigo morto, então ele percebeu que seu amigo também havia sido posto à prova, porém, infelizmente, não obteve êxito como ele, pois sentiu medo e teve sua fé abalada,

resultando na sua morte.

A lenda demonstra, de maneira alegórica, o hábito da contação de histórias entre os indígenas, onde são formuladas rodas de conversas e os mais velhos ensinam os mais novos, visando a manutenção da tradição e dos saberes que tornam os povos originários como um dos mais ricos, devido a sua pluralidade religiosa e identitária. Tratando mais especialmente sobre os elementos constituintes da lenda, tem-se como personagem principal a divindade *Ka'a Iary* que atua com grande veemência em sua atividade de proteger a floresta e os devotos fiéis que colocam sua fé diante dela. Essa divindade representa a característica etiológica dos mitos, pois é um Ser Sobrenatural, que possui uma grande influência para os que creem nela e constitui uma relação de troca (fé/proteção), como podemos averiguar em Montesino, (2019, p. 40): “Note acerques, tu sinceridad me ha traído hasta aquí y aquí estoy para protegerte. Celebro que estés junto a mí y desde ahora estaré a tu lado. Hay una sola condición que deberás cumplir y segurarme ya sabes cuál es...”

Além disso, os Mitos Etiológicos apresentam a existência de personagens da natureza em suas lendas, o que pode ser exemplificado pelos animais que aparecem para provar a fidelidade de *Taní* para *Ka'a Iary*. Dessa forma, observa-se a junção de elementos da fauna e flora em se tratando das narrativas, comumente também associados à religiosidade predominante das narrativas indígenas. Além disso, partindo da ideia de que há um grande respeito dos indígenas pela natureza, assim como demonstrado na referida lenda e também na lenda Mandioca do mesmo autor, por exemplo, entendemos que esses elementos são parte também da cultura desses indivíduos, e por isso a presença tão marcante em sua literatura, além da culinária. A perda de fé e fidelidade apresentadas pela lenda, possuem uma consequência. Para Júlio, foi a morte, e para *Taní*, a proteção. Assim, observa-se também a influência que os povos indígenas sofreram ao estar em contato com o catolicismo, em que constantemente há dualidades, como: céu e inferno; medo e coragem; fé e descrença, o que pode ter contribuído para a formulação dessa narrativa.

A lenda da Mandioca está inserida na obra denominada “*Leyendas de la Amazonia Brasileña*” (2011), que é composta por uma compilação de lendas Amazônicas, especificamente indígenas, atividade realizada por Ana María Gómez Platero e Victoria PalmaEhrichs em parceria com a embaixada da Espanha no Brasil, tendo como objetivo a propagação da Literatura Oral da Amazônia Brasileira, a fim de valorizar o folclore local. A obra conta com ilustrações e está escrita de maneira bilíngue (Português/Espanhol).

Posterior a essa introdução, a narrativa inicia e conta que havia uma família composta por um cacique já envelhecido, possuía mais de cem anos, que era casado com uma indígena também já idosa, eles eram pais de uma bela filha, caracterizada como maravilhosa e radiante como o Sol. Era uma jovem que gostava de cantar cantigas de guerra e de amor, muito talentosa com as mãos, fazia belas redes de repouso e vistosos cocares com pena de animais para os guerreiros da tribo. No entanto, em um certo dia, a indígena descobriu que estava grávida e contou ao seu pai, homem bastante respeitado na aldeia. Após receber a desaprovação de seu pai e cacique com a notícia, a indígena ficou muito triste e começou a chorar. Observando a situação em que a filha estava, o cacique empenhou esforços para encontrar o pai da criança, no entanto, chegando o dia do parto, um certo homem de aparência misteriosa surgiu e contou ao cacique que sua filha havia engravidado ainda estando virgem e que ele seria avô de uma linda menina, alguém que traria muitas alegrias para a tribo, e ao tentar conversar com esse mensageiro misterioso, o cacique não mais conseguiu encontrá-lo, pois havia sumido.

Passado um ano, a pequena Mani crescia com alegria e muita leveza, porém em determinado dia acabou ficando doente. Por mais que tentassem, o motivo da doença de Mani não era descoberto, o que acabou resultando em sua triste e precoce morte. A menina foi enterrada perto da aldeia em meio aos rituais indígenas, em que, segundo a tradição, as mulheres indígenas iam todos os dias regar o local com a água do rio. Essa atividade acontecia porque Mani faleceu antes de completar seus dois anos de idade.

No entanto, de maneira surpreendente e para a felicidade de todos os indígenas da tribo, brotaram algumas folhas e uma suntuosa planta com grossas e fortes raízes do lugar onde Mani estava enterrada. Posteriormente, foi descoberto que, após cozidas, essas raízes transformavam-se em um delicioso e nutritivo alimento. Após a realização do Grande Conselho Tribal, que contava com a participação tanto do avô como da mãe de Mani, a planta acabou recebendo o nome de maniva em sua homenagem. A planta pode ser consumida de diversas formas, transformada em aguardente, farinha e goma. É uma raiz que compõe diversos pratos típicos indígenas, e acredita-se que no fio que aparece quando a mandioca é cozida, está localizado o espírito de Mani.

A narrativa apresentada possui uma linguagem clara e é de fácil compreensão, além de possuir muitos detalhes e possibilitar a aproximação do leitor com o cenário narrado. A lenda da mandioca é uma importante fonte literária para o estudo dos mitos etiológicos, pois detém elementos e características que ressaltam essa linha teórica, como a presença de um personagem, esse que não tem o nome citado, que surge misteriosamente e some logo após cumprir sua “missão”, a de mensageiro, que pode ser entendido como um ser sobrenatural. Além desse aspecto, a lenda corrobora para explicação do surgimento da mandioca, pois explica, misticamente e de maneira sobrenatural, o surgimento da planta. Segundo Eliade (1972, p.9), os mitos têm o objetivo de trazer à tona o caráter sobrenatural do surgimento de algo, o que acontece na lenda da Mandioca de maneira evidente, pois é um evento celestial uma planta surgir a partir da morte de alguém e de onde essa pessoa está enterrada, é algo para além da racionalidade, mas que dialoga com a misticidade, segundo os preceitos defendidos por Eliade(1972, p. 9):

Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora, e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a ‘sobrenaturalidade’ de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje.

Através da leitura da referida lenda, concebemos como é a visão dos indígenas acerca do surgimento da maniva, que faz parte de uma literatura local/oral, pertencente aos povos originários e mantida/transmitida com o passar das gerações. Apesar de no

início, a morte de Mani representar algo ruim, logo após o nascimento da mandioca o seu falecimento recebe uma nova simbologia, o renascimento. Gómez; Palma (2011, p. 31), por exemplo, afirmam que “Segundo a tradição indígena, naquele fio que encontramos quando cozinhamos a mandioca, é aproveitada das folhas às raízes, e é considerada um verdadeiro símbolo de alegria e de total abundância”.

É necessário inferir que a imersão dos povos indígenas a esses mitos “vivos” que permeiam sua realidade, revelam a importância da religiosidade para a manutenção de sua identidade universal, pois ao estarem em constante diálogo com sua espiritualidade, a experiência mística traz o reforço para seguirem com suas crenças, a fim do bem-estar da coletividade onde estão inseridos.

Partindo do pressuposto apresentado por Joseph Campbell em sua obra “O Herói de mil faces” (1949), as lendas, ainda que apresentem questões mitológicas de diversas religiões, seguem o princípio da universalidade dos mitos, pois embora as narrativas sejam constituídas e reproduzidas em ambientes distintos, possuem verossimilhança em seus traços. Desse modo, é possível identificar semelhanças nas lendas da Mandioca do Paraguai e da Amazônia, pois além de tratarem acerca do mesmo elemento, a raiz da mandioca, atribuem a sua origem através da morte de um personagem, seja ele de Mani, a pequena indígena que morreu em circunstâncias misteriosas antes mesmo de completar seus dois anos de idade, e Mandi, jovem indígena que morreu após a tristeza de não conseguir viver o seu amor proibido. Ambas as lendas ressaltam o aspecto do ressurgimento desses personagens ao aparecimento da mandioca, representando sua continuidade em outro plano. Além disso, a presença da religião é muito forte nas duas lendas, evidenciando o envolvimento de seres sobrenaturais ao cotidiano do indígena, como exemplificado na aparição da serpente e do seu caráter punidor, também da relação entre a lua e as jovens consagradas a ela, do surgimento de um mensageiro misterioso no dia do nascimento de Mani. Assim, evidencia-se a tese de que os mitos dialogam, o que pode ser explicado pela questão fronteiriça entre Paraguai e Brasil, além de ambas as origens das lendas seja do rol da Literatura Indígena.

## A LENDA BRASILEIRA AMAZÔNICA DO UIRAPURU

A lenda do Uirapuru, assim como a anterior, está inserida no rol de narrativas pertencentes a obra *“Leyendas de la Amazonia Brasileña”* (2011) mantendo a sua estrutura de iniciar comentando sobre os aspectos do pássaro uirapuru, que é reconhecido como um dos que possui o canto mais belos no Brasil. É uma ave pequena, porém de um “talento” que faz com que os outros pássaros da floresta silenciem enquanto ele canta. Possuindo essas características, o Uirapuru é tido como um ser sobrenatural, isso deve-se também ao significado do seu nome na língua tupi, que significa “pássaro que não é pássaro”. Além de ser reconhecido pelo seu canto, é uma ave que, após sua morte, torna-se um precioso amuleto da sorte, que traz prosperidade e sorte no amor.

A lenda do Uirapuru inicia contando que, no Sul do Brasil, havia uma tribo indígena em que o cacique era muito amado por duas belas mulheres, porém só poderia casar-se com uma. Buscando então a sua esposa, o cacique impôs que casaria apenas com aquela que possuísse a melhor pontaria. As duas concorrentes aceitaram o desafio, e atirando suas flechas, somente uma conquistou a vitória, então casou-se com o cacique. A outra indígena, chamada Oribici, ficou muito triste por não ter conseguido casar-se com o homem a quem amava, chorando incessantemente até formar uma fonte e um lago. Sofrendo por amor, ela pediu ao poderoso Tupã para que a transformasse em um pássaro, pois possuía o objetivo de visitar o cacique sem que ele a reconhecesse. O deus dos indígenas, Tupã, realizou o pedido da triste indígena e a transformou em pássaro. Porém, observando que o cacique amava verdadeiramente a sua bondosa esposa, a Oribici decidiu voar para o norte do país e acabou chegando nas matas da Amazônia. Procurando trazer conforto e consolar a tristeza que a indígena sentia, Tupã a transformou em um pássaro com um belo canto, e por isso ela vive cantando, a fim de esquecer a tristeza e a mágoa por não poder casar com a pessoa que ama, tornando-se o pássaro com o canto mais lindo da floresta.

A lenda do Uirapuru é uma narrativa que apresenta a existência de uma divindade, Tupã, que é reconhecido na língua tupi como “trovão”, o deus dos povos

originários indígenas, traço que está interligado aos mitos etiológicos. Além disso, apresenta elementos da natureza, como a fonte e o lago que surgiram após o impiedoso choro da indígena Oribici.

Eliade (1972, p.9) aponta que o conceito de mito está atrelado a um fato sagrado, e sendo ele sacro, torna-se verdadeiro, ressalta também a questão do mito cosmogônico, que se refere à origem e criação do mundo, pois a própria existência do Mundo faz prova sobre si. Dessa forma, entendemos que a divindade Tupã na lenda, reforça a sua veracidade, pois narra a história em que um deus participa ativamente da história. Para Eliade (1972, p. 9).

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

Além disso, como mito etiológico, a transformação de Oribici em pássaro (Uirapuru) traz a característica fantástica e sobrenatural à tona, pois a ave surgiu a partir da sua solicitação a Tupã, que também é um personagem divino. Em consonância, temos a relação entre o ser humano e o divino, ressaltando o aspecto da espiritualidade. Assim como a lenda anterior, a atual narrativa dispõe de uma leitura muito fluida, trazendo perspectivas religiosas, fantásticas e românticas acerca do surgimento do pássaro.

#### A LENDA BRASILEIRA/AMAZÔNICA DO CURUPIRA

A lenda do Curupira também está presente na compilação de narrativas existentes na obra *“Leyendas de la Amazonia Brasileña”* (2011), em que se comenta sobre as características físicas do Curupira como sendo um “pequeno ser, de cabeça pelada, corpo coberto de pelos, pernas sem articulações, dentes azuis ou verdes, orelhas grandes, e com os pés voltados para trás” (Gómez, Palma, 2011, p.54). Além

disso, é uma criatura que possui muita força, cuja função é proteger as florestas, então, quando observa alguém cometendo algum ato que possa fazer mal à natureza, ele pune fazendo com que o indivíduo se perca. É um personagem que está presente em diversas lendas tanto na região Norte como no Sul do Brasil.

Em resumo, a lenda conta que o Curupira é um personagem da floresta que é famoso por perseguir caçadores utilizando assobios e a sua flecha mágica. Ele não permite que animais novos sejam mortos, nem aqueles que estejam amamentando, como as fêmeas. Quando há um indivíduo perdido na floresta, para se quebrar o feitiço feito pelo Curupira, é necessário fazer três cruces de pau e colocá-las no chão de forma triangular, também fazer rodinhas de cipó e deixá-las ao chão. Alguns caçadores já até tentaram capturar o Curupira, porém utilizando os pés que são avessos, os rastros que ele deixa servem somente para confundir quem o procura.

A lenda do Curupira é muito conhecida no Brasil, e não necessariamente em territórios majoritariamente indígenas, mas também nas regiões urbanas. Ela ressalta, em sua composição, um personagem sobrenatural, com características físicas, a certo modo, tenebrosas, o que pode ser justificado com a missão que ele exerce, como protetor das florestas. Dotado de pés avessos, o Curupira provoca a ira de quem decide procurá-lo, pois não conseguirá achar alguém que fogetão bem. Além de ser um personagem do folclore indígena brasileiro, é possível traçar um paralelo com a divindade *Ka'a Iary*, que também é conhecida por sua atuação em defesa das florestas do Paraguai, em especial da erva-mate.

Ambos os personagens possuem aspectos espirituais fantásticos, que permeiam o imaginário religioso e mitológico de seus defensores. É novamente necessário destacar a valorização que os povos indígenas possuem acerca dos elementos da natureza, e por isso há grande diversidade de narrativas que perpassam por esse cenário. No entanto, para eles, não se trata apenas de plantas, ervas, ou animais, mas são elementos que estão inteiramente ligados com a sua própria vida, pois fazem parte de quem eles são, de como se representam e do que eles têm como riqueza. Campbell (1991) aponta sobre a questão da veracidade desses mitos, pois ainda que dessemelhantes por possuírem construções de diversas culturas e em períodos

distintos, eles são verdadeiros porque agem na integração do indivíduo à sociedade e atuam como equilíbrio para a experiência de vida a que estão inseridos, demonstrando extensão, o autor elucida que “todos são verdadeiros em diferentes sentidos. Toda mitologia tem a ver com a sabedoria da vida, relacionada a uma cultura específica, numa época específica. Integra o indivíduo na sociedade e a sociedade no campo da natureza. Une o campo da natureza à minha natureza. É uma força harmonizadora. (Campbell, 1991, p.60).

Desse modo, a semelhança dessas narrativas conta não somente a história do Curupiraou a história da Ka'a Iary, e sim como os indígenas observam e tratam as suas crenças, como partede quem são, da sua identidade como povo e de sua cultura. Em ambas lendas, observam-se os elementos etiológicos que embasam os mitos que delineiam as crenças dos povos indígenas, além de figurarem no rol de sua literatura geral, como exemplificamos pela existência de uma mesma narrativa contada por diversos olhares

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relevância do estudo dos Mitos Etiológicos manifestado através de lendas/mitos/relatos do imaginário dos povos tradicionais indígenas não pode ser mensurada, uma vez que ela carrega em sua composição, riquezas literárias, históricas e sociais que auxiliam não somente no reconhecimento da Literatura Indígena para a sociedade, mas contribui para como ela observa a Literatura Oral e sua representatividade no repasse de valores e memórias culturais dos povos indígenas. A partir do entendimento que uma das temáticas centrais das narrativas indígenas é fomentada pela religiosidade e sua relação com a natureza, observamos que elas se constituem verdadeiras, pois trata-se de histórias sagradas com a presenças de suas respectivas divindades, como exemplificado com a presença de Tupã na lenda do Uirapuru.

Com a referida pesquisa, pudemos constatar a teoria da universalidade dos mitos, em que suas composições, através de traços dos seus elementos, estão relacionadas através das culturas onde circulam, uma vez que são narrativas orais

construídas e reproduzidas por povos indígenas na América Latina. As lendas analisadas demonstraram a sua verossimilhança em muitos aspectos, sejam em seus âmbitos substantivos, tendo em vista a semelhança nos seus nomes, como na lenda da Mandioca onde as personagens que dão origem à raiz são Mani e Mandi, como na lenda do Urutau e do Uirapuru, em que as personagens que originaram o pássaro são denominadas *Uriti* e Oribici.

Ademais, semelhanças acerca de sua representatividade, como as lendas de *Ka'Iary* e a lenda do Curupira, em que ambos atuam na defesa de elementos da natureza, especificamente da floresta. Ademais, compreende-se que os Mitos Etiológicos, relacionados à Literatura Indígena, servem como moldes para suas análises e interpretações, mesmo que essa teoria não seja suficiente para esgotar os estudos sobre a Literatura Indígena, uma vez que ela é tão plural quanto rica.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYARD, Jean- Pierre. *História das lendas*. SP: Book e BooksBrasil.com, 2002.

CABRALES, José Manuel. *Literatura Española y Latinoamericana* 1. Madrid: SGEL, 2015, p. 70-73.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Editora Palas Athena, 1991.

\_\_\_\_\_. *O herói de mil faces*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora Pensamento, 1949.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GÓMEZ PLATERO, Ana María Gómez; EHRICH, Victoria Palma. *Leyendas de la Amazonia brasileña*. Brasília: Consejería de Educación de la Embajada de España/Secretaría General Técnica, 2011. Disponível em: <https://www.educacionyfp.gob.es/brasil/dam/jcr:81a1f03b-7697-4240-bb0f-251ec75a1bc7/leyendasamazonas.pdf>. (edição bilingue, com proposta pedagógica no final).

*MITOS ETIOLÓGICOS*. Disponível em: (<https://maestrovirtuale.com/mito-etiologico-caracteristicas-e-exemplos/>). Acesso em: 18/03/2024.

MONTESINOS, Jorge. *Leyendas y creencias populares del Paraguay*. Asunción/Paraguay, 2019.