

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

CLEDSON MORAES EVANGELISTA

**A CIDADE ENCANTADA DE AFUÁ (PA): UM ESTUDO DO IMAGINÁRIO
AMAZÔNICO (1983-2007)**

MACAPÁ – AP

2020

CLEDSON MORAES EVANGELISTA

**A CIDADE ENCANTADA DE AFUÁ (PA): UM ESTUDO DO IMAGINÁRIO
AMAZÔNICO (1983-2007)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Colegiado de História como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do grau de
licenciado em História.

Orientadora: Carmentilla das Chagas Martins

MACAPÁ – AP

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborada por Cristina Fernandes– CRB-2/1569

Evangelista, Cledson Moraes.

A cidade encantada de Afuá (PA): um estudo do imaginário amazônico (1983-2007). / Cledson Moraes Evangelista; orientadora, Carmentilla das Chagas Martins. – Macapá, 2020.

74 f.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Curso de Licenciatura em História.

1. Cultura popular. 2. Cultura e memória. 3. Imaginário. I. Martins, Carmentilla das Chagas, orientadora. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

398.23 E92e
CDD. 22 ed.

AGRADECIMENTOS

Tenho o compromisso de registrar e ser grato a muitas coisas em minha vida... No que se refere à graduação, sou grato:

A todos os “espíritos do progresso” que inspiram o movimento dos cosmos, contribuem para o melhoramento das civilizações e o aprimoramento da humanidade.

À minha mãe, Dona Jardelina Moraes Evangelista sem a qual nenhuma linha ou nota deste trabalho seria possível.

Ao meu amigo Joca Monteiro, ilustre contador de histórias que primeiro me falou sobre uma cidade encantada e seu pai José Monteiro da Silva pela gentileza em me ceder uma cópia da sua certidão de nascimento para a composição das fontes desta monografia.

Às mulheres incríveis do grupo “Anjos” que diariamente contribuíram com este trabalho emprestando memórias tão necessárias para a compreensão do imaginário que busquei estudar. Não seria certo ignorar, que parte do mérito da escrita deste texto se deve a Valdiléia Lobato, Alcione Reis, Celina Silva, Francimara Hage e Cléia Macedo por suas contribuições sobre diversas questões que nenhuma bibliografia antiga ou contemporânea seria capaz de elucidar.

Aos meus colaboradores Alfredo Richard, Anderson Marinho, Ítalo Moraes. Soares, Willyam Vitor Moraes Soares, Flávio Campos, Francimara Hage, Josivaldo Barbosa Ribeiro, Deuza da Silva Brito, Rosane Thalia Maciel, Rayanne Nascimento, Kelleson Monte, Jardelina Moraes Evangelista, Franciléia Monteiro e Gabriela Almeida de Oliveira pela confiança na minha pesquisa. Espero que o tempo que dispuseram em me ajudar seja muito bem recompensado. A vocês serei eternamente grato.

À Bárbara Primavera, brilhante poetisa que teve a gentileza em ceder sua obra “Certas Marias” para o engrandecimento deste trabalho. A você desejo todo o sucesso deste mundo, e que seu caminho seja repleto de muita luz.

À Paula Balieiro pela ajuda na correção do abstract que compõem este trabalho.

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Carmentilla das Chagas Martins pela qual disponho grande estima e amizade. A esta sou grato por toda paciência e por todos os ensinamentos que me propiciou no decorrer da graduação.

Aos meus amigos de curso e fora dele, por todo apoio e dedicação que dispuseram a mim. Adrian Barbosa, Lorena Souza, Marcela Bianca, Letícia Santos, Maria Letícia Moura, Alessandra Vales, Elen Vitória, Alexandre Dantas, João Moreira, Rafaella Cavalcante, Gabriela Barbosa e Harife Viégas, de vocês guardarei sempre boas lembranças.

Aos meus mais que amigos Alan Nina, Luciana Gaspar, Mayara Rodrigues, Val Moraes, Edna Santana, Clarissa Rodrigues e Amanda Quaresma por terem aberto as portas de suas casas e sido meu porto seguro em momentos de aflição. Nunca esquecerei daqueles que me deram as mãos quando mais precisei e dividiram comigo um teto para que eu pudesse dar seguimento à graduação. Com vocês mantereí dívida eterna.

Por fim, agradeço à Universidade Federal do Amapá por todas as oportunidades de desenvolvimento intelectual e pessoal que me proporcionou. Desta forma, continuarei sempre defendendo o direito ao acesso e permanência do ensino público e de qualidade. Nenhum sonho precisará ser ceifado enquanto oportunidades de estudo existirem.

“Os humanos pensam em forma de narrativas e não de fatos, números ou equações, e, quanto mais simples a narrativa, melhor.”

Yuval Noah Harari

RESUMO

Este estudo situa-se no campo do imaginário e pretende discutir as imagens visuais, mentais e verbais produzidas pela comunidade de moradores da cidade de Afuá – PA. Temos por objetivo compreender o processo de ressignificação dos elementos que compõem o imaginário afuaense e as relações que a população estabelece com seu tempo e espaço a partir da crença na existência de encantados. Este trabalho tem como principal contribuição o entendimento de como as populações ribeirinhas se apropriam de elementos da natureza na construção de projeções simbólicas, modos pelos quais narram e dão significância a suas experiências terrenas. Para tal, foram utilizados os conceitos de imaginário, representação e encantados. Como recurso metodológico utilizamos o método quantitativo e qualitativo, a descrição densa de Geertz (1989) e a história oral. O imaginário afuaense sofre constantes ressignificações, atestando que a cidade vem passando por um processo de desencantamento a partir do desaparecimento lento e gradual das narrativas sobre encantados.

Palavras-chave: imaginário, encantados, cidade, história.

ABSTRACT

This study is located in the field of the imaginary and intends to discuss the visual, mental and verbal images produced by the community of residents of the city of Afuá - PA. We aim to understand the process of reframing the elements that make up the Afuaense imaginary and the relationships that the population establishes with their time and space based on the belief in the existence of enchanted people. This work has as main contribution the understanding of how the riverside populations appropriate elements of nature in the construction of symbolic projections, ways in which they narrate and give meaning to their earthly experiences. For this, the concepts of imaginary, representation and enchanted were used. As a methodological resource we have used the quantitative and qualitative method, the dense description by Geertz (1989) and oral history. The Afuaense imaginary undergoes constant reframing, attesting that the city has been going through a process of disenchantment starting the slow and gradual disappearance of the narratives about enchanted ones.

Keywords: imaginary, enchanted, city, history.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE AFUÁ	13
FIGURA 2- LANÇANTE EM AFUÁ.....	15
FIGURA 3 - A) RUA CIPRIANO SANTOS EM AFUÁ (PA); B) RUA DA FRENTE DA CIDADE DE AFUÁ.....	16
FIGURA 4 - BICITAXI EM AFUÁ, PA.....	17
FIGURA 5 - COMO AFUÁ EXPULSOU OS CARROS E ABRAÇOU AS BIBICLETAS..	18
FIGURA 6 - VISTA AÉREA DA CIDADE DE AFUÁ	19
FIGURA 7- LEVANTAMENTO DO MASTRO NA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO.	34
FIGURA 8 - ALTAR DA CASA RIBEIRINHA NO RIO ANINGAL EM AFUÁ- PA	34
FIGURA 9 - THE ENCANTE.....	36
FIGURA 10 - BOTO MAN, AMAZON LEGEND SERIES.....	39
FIGURA 11 - COBRA NORATO, AMAZON LEGEND SERIES.....	45
FIGURA 12 - NA LENDA, A COBRA HABITA A REGIÃO DA IGREJA MATRIZ, EM ITACOATIARA	45
FIGURA 13 - A LENDA DO CUTRUCU	62

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE UMA CIDADE AMAZÔNICA	13
3 REFLEXÕES A CERCA DA ABERTURA DE UM CAMPO PARA A HISTÓRIA E A REDESCOBERTA DO IMAGINÁRIO	23
3.1 O imaginário como objeto da história	27
4 IMAGINÁRIO AMAZÔNICO: Uma instituição simbólica.	32
4.1 Festividades de santos católicos	32
4.2 Encantados	35
4.2.1 Boto.....	38
4.2.2 Cobra Grande	45
4.3 Adoecimentos	48
5 ENTRE MITO E HISTÓRIA: As (re)significações de uma cidade encantada.	56
5.1 Os mitos afuaenses e a cidade encantada	58
5.1.1 Kutruku	59
5.1.2 Cobra Grande: Duas interpretações de um mito.	63
5.1.3 A cidade encantada.....	66
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS	70

1 INTRODUÇÃO

A inspiração para o título deste trabalho decorre de um conjunto de experiências que tive antes e durante a graduação. A palavra encantada que se atribuiu à cidade de Afuá (PA) é muito oportuna, pois serve de metáfora que se aplica a explicitar aspectos simbólicos que exprimem as ressignificações que populações ribeirinhas realizam em suas vivências cotidianas.

Este estudo situa-se no campo do imaginário e pretende discutir as imagens visuais, mentais e verbais produzidas pela comunidade de moradores da cidade de Afuá – PA. A linha de pesquisa a qual se insere é aquela que discute “Educação patrimônio, ambiente e identidade cultural”, pautada nas reflexões sobre as identidades nas diversas temporalidades e espacialidades, em especial na Amazônia. Temos por objetivo compreender o processo de ressignificação dos elementos que compõem o imaginário afuaense e as relações que a população estabelece com seu tempo e espaço a partir da crença na existência de encantados. Este trabalho tem como principal contribuição o entendimento de como as populações ribeirinhas se apropriam de elementos da natureza na construção de projeções simbólicas, modos pelos quais narram e dão significância a suas experiências terrenas.

A proposta metodológica que adotamos não compreende um único caminho, certos de que diferentes fontes admitem diferentes metodologias. Este trabalho empregou o método qualitativo e quantitativo para a obtenção de dados com questionários, uma vez que foram estruturados em perguntas abertas e fechadas nas quais os colaboradores puderam tanto mensurar de forma objetiva suas percepções sobre o lugar que vivem, como também argumentar de forma aprofundada (GERHARDT; SILVEIRA, 2009) sobre as formas simbólicas que exprimem e moldam o imaginário da cidade.

A análise de fatos observáveis contemplou o método de Geertz da descrição densa, compreendendo a realidade observada nos seus mínimos detalhes, correlacionando os significados possíveis de cada fato e explorando na análise do objeto suas possibilidades interpretativas a partir do cruzamento com outros elementos observáveis no contexto ou mesmo fora dele (GEERTZ apud PESAVENTO 2014). Também utilizamos da etnografia para a compreensão da cultura em estudo, e a observação participante como método para a compreensão da realidade estudada. Bogdan e Taylor (1975, apud FINO, 2008, p. 4) “definiram a observação participante como uma investigação que se caracteriza por um período de interações sociais intensas entre o investigador e os sujeitos, no meio destes, durante o qual os dados são recolhidos de forma sistemática”. Este caminho metodológico possibilitou o

recolhimento de dados advindos de fontes diversas, tais quais: fotografias, quadros, manuscritos e conversações ocasionais que ocorreram durante a pesquisa, não sendo desta forma estruturadas, mas de grande valor para compreender o ponto de vista pessoal que os indivíduos fazem sobre si e sobre a cidade de Afuá.

No que concerne à metodologia da história oral, buscamos registrar as lembranças e as experiências das pessoas sobre temas presentes no cotidiano das vivências ribeirinhas, que manifestam subjetividades, as quais remetem a metáfora da cidade encantada. As entrevistas ocorreram baseadas em roteiro semiestruturado, a partir do qual as narrativas foram gravadas, transcritas e posteriormente submetidas à crítica necessária para a qualidade deste trabalho. Todas as falas dos entrevistados foram levadas em consideração e buscou-se fugir da ideia de “busca pela verdade”, valorizando então a “busca pela experiência” que pudesse revelar as impressões que os sujeitos fazem sobre ser e estar no mundo (MEIHY, 1996).

O recorte temporal contemplado se inicia no ano de 1983, ocasião em que fora registrado a construção da primeira rua de concreto em Afuá, acontecimento este que acarretou impacto ao imaginário da cidade, principalmente no que diz respeito as aparições do kutruku¹. O marco final deste recorte é o ano de 2007, data em que foi entregue a nova igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição da paróquia de Afuá, visto neste trabalho como evento que fecha um ciclo de “tempo quente” (Baczko, 1991, p. 39, apud ESPIG,2004) no imaginário da cidade de Afuá.

No capítulo “2 NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE UMA CIDADE AMAZÔNICA” abordamos os principais aspectos sociais, culturais e econômicos da cidade de Afuá. Adotamos como fonte uma porção de dados retirados de programas da Festividade de Nossa Senhora da Conceição, relatórios da Secretaria de Estado de Planejamento do Pará, estatísticas do IBGE, e outras bibliografias que incluem artigos, teses e dissertações que de modos diversos tratam questões relacionadas à cidade.

No capítulo “3 REFLEXÕES ACERCA DA ABERTURA DE UM CAMPO PARA A HISTÓRIA E A REDESCOBERTA DO IMAGINÁRIO” tratamos das longas batalhas travadas dentro e fora da história que culminaram no alargamento do campo de pesquisa do historiador e possibilitaram o surgimento daquilo que se convencionou chamar de história cultural. Também apontamos as principais temáticas perseguidas pela história cultural, e à luz de

¹ O Kutruku é uma espécie de visagem que no passado assombrava as ruas da cidade de Afuá. Sua aparência é misteriosa e a ele são atribuídas diversas formas. Em algumas narrativas o kutruku aparece como um ser que tem uma de suas pernas de pau, que ao caminhar pelas ruas de madeiras produzia o som característico que deu origem ao seu nome: “kutruku”.

pesquisa bibliográfica refletimos sobre o conceito de imaginário e as formas como ora este foi aceito ou rejeitado pelas ciências humanas. No item “2.1 O imaginário como objeto da história”, discutimos os principais autores que contribuíram para a inserção das dimensões simbólicas nos estudos históricos. Abordamos de maneira breve o conceito de imaginário e os limites que este estabelece com as noções de realidade.

No capítulo “4 IMAGINÁRIO AMAZÔNICO: UMA INSTITUIÇÃO SIMBÓLICA”, problematizamos as representações ribeirinhas em torno do culto aos santos, da crença nos encantados, dos hábitos alimentares e dos principais tipos de adoecimentos que são acometidos os moradores da Amazônia. Relacionamos estas questões com a pajelança para pensar as formas como os caboclos amazônicos refletem sua religiosidade, lidam com doenças e relacionam-se com seres sobrenaturais. Neste ponto da pesquisa foram analisados poemas e canções retirados da biblioteca pública municipal Prof^a Belkiss Santos localizada na cidade de Afuá (PA), filmes disponíveis na plataforma de stream do Youtube, e entrevistas produzidas sob os ritos da história oral.

Foram importantes também, as observações provenientes da experiência de vida do autor no local ao qual se aplica esta pesquisa, ocasião em que este se coloca como habitante natural da região estudada. O trabalho de campo foi sem dúvida valioso para os resultados que aqui se apresentaram, pois avaliou-se in loco a manifestação de certos fenômenos psíquicos, que possibilitaram observar os mitos na sua forma concreta, vividos como prática social daqueles que nele acreditam, repletos de significações, utilizações e possibilidades. A partir da observação do cotidiano dos moradores da cidade, pode-se verificar as construções imagéticas refletidas nos discursos e no comportamento das gentes marajoara.

Por fim, no capítulo “5 ENTRE MITO E HISTÓRIA: AS (RE)SIGNIFICAÇÕES DE UMA CIDADE ENCANTADA” analisamos com a ajuda de questionários, os modos como a população percebe a cidade e as relações que estabelecem com ela no espaço e no tempo. Discutimos brevemente as relações entre mito e história, e os descrevemos conceitualmente. A partir das narrativas míticas afuaenses, estimulamos nossos colaboradores a se deslocarem ao passado com intuito de compreender como estes se imaginam, se representam e se transformam ao longo do tempo.

O material do qual se vale este capítulo advém de fontes escritas e faladas, sendo elas: questionários produzidos e aplicados para obtenção de dados; cantigas populares, “lendas” e programas de festividade digitalizados da biblioteca pública municipal de Afuá; gravação do

programa comemorativo dos 129 anos de Afuá transmitido pela rádio Afuá fm² sob a responsabilidade da prefeitura da cidade; anotações do trabalho de campo produzidas pelo próprio autor; registro de nascimento cedido do acervo pessoal do Sr. José Monteiro da Silva e pintura representativa do kutruku assinada por “AFUART”, disponível no bar porta-joias na cidade de Afuá.

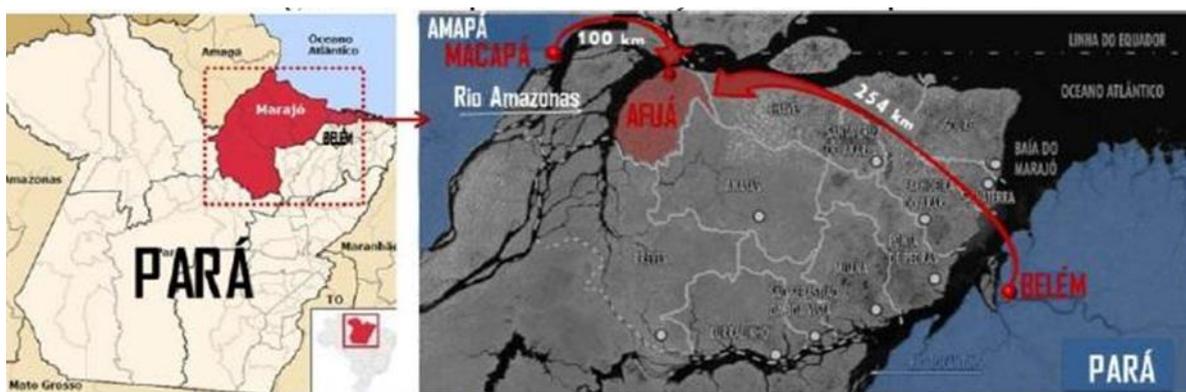
A abordagem da descrição densa se mostrou proveitosa para a análise do material de pesquisa, visto que possibilitou a descrição detalhada da realidade observada e a revelação de significados que só seriam possíveis a partir da análise profunda de seu enunciado. Neste sentido, tentou-se explorar diferentes possibilidades interpretativas de um mesmo objeto, seja pela ampliação da escala de observação, seja pelo “cruzamento com outros elementos, observáveis no contexto ou mesmo fora dele” (PESAVENTO, 2014, p. 66)

² Frequência 87,9 FM. Disponível em: <http://afuafm.net/>.

2 NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE UMA CIDADE AMAZÔNICA

A cidade de Afuá é a sede do município homônimo, situada no arquipélago do Marajó³, na foz do rio Amazonas. Geograficamente o município faz fronteira com Chaves, Breves, Anajás, Gurupá e com o Estado do Amapá do qual dista 78,6 km e se separa pelo canal do Norte. Uma de suas principais características é a situação dos terrenos alagadiços onde se assenta a cidade, configurando-se assim área de várzea. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (2014), o município possui uma área total 8.372,795 km², sendo 1,7km² de área urbana. Sua população equivale a 37.004 habitantes, destes, 73% vivem em pequenos vilarejos ribeirinhos. Atualmente compõem o quadro dos 144 municípios pertencentes ao estado do Pará.

FIGURA 1 - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE AFUÁ



FONTE: FILHO; RODRIGUES, 2003; DIAS, 2011; Adaptado por MONTEIRO, 2015, p. 103.

A cidade em questão possui múltiplas denominações, projetando-se para os visitantes e para a mídia sob os títulos de: “Veneza Marajoara” em razão das grandes águas de março que anualmente invadem e levam Sa frente da cidade ao fundo; “cidade de Maria” em decorrência da forte influência do catolicismo popular que coroa a Imaculada Conceição como sua rainha e padroeira; “terra do bicitáxi” pelo modo criativo que a população arrumou para lidar com os problemas em relação aos veículos automotores; “cidade das bicicletas” em decorrência do grande número de exemplares existentes no local; “terra do festival do camarão” em homenagem a um dos maiores festivais culturais do arquipélago do marajó; “cidade do açai”

³ De acordo com BRASIL (2006, p. 7 apud DIAS; SILVA, 2011), a região do Marajó fora “Descoberta pelo espanhol Vicente Pizón e batizada como Ilha Grande de Joanes, a ilha recebeu em 1754 o nome de Marajó, que em tupi significa ‘barreira do mar’”.

pela abundância do fruto, entre outros termos pelos quais o município é popularmente conhecido.

O fato de Afuá ter múltiplas denominações que demarcam diferentes slogans para a cidade, permite que possamos refletir sobre os modos como o lugar vem se desenvolvendo ao longo do tempo. Pode-se com alguma facilidade vislumbrar como a cidade se constrói e reconstrói diariamente, produto de uma constante resignificação de sua identidade visual e cultural, paisagens estas que se transformam nas narrativas dos moradores que expressam as características marcantes de sua visão sobre ser e estar no mundo.

O acesso à sede do município de Afuá é demasiadamente difícil por se tratar de uma ilha, que embora não esteja isolada geograficamente, enfrenta dificuldades quanto à entrada e saída de pessoas. O rio Afuá ainda é a principal via de acesso para a cidade, e assim dita a dinâmica das viagens⁴ que necessitam se adequar ao regime das marés. Além deste, é possível também chegar à cidade via táxi-aéreo⁵. Atualmente não há integração terrestre entre a cidade e outras localidades, por tanto o sistema de transporte fluvial é o mais utilizado.

Por situar-se em área de várzea, anualmente o solo afuaense sofre inundações que obrigam os moradores a adaptarem-se à realidade da natureza amazônica. Neste sentido, as casas e ruas⁶ de Afuá são construídas⁷ em uma distância mínima de um metro acima do solo, a fim de que evitem ficar submersas pela lançante⁸. A cidade é naturalmente cortada por córregos e igarapés, decorrendo disto o apelido de “Veneza Marajoara”⁹.

As grandes águas de março marcam um período singular na vivência do município, atraindo turistas e a mídia que vem à cidade registrar o fenômeno da “água grande”. Por ocasião das inundações a frente da cidade fica submersa. É neste período que ocorre um momento de grande agitação social, onde as pessoas reúnem-se para confraternizar, banhar-se nas águas e reencontrar amigos, conforme pode-se verificar na FIGURA 2. Este evento trata-se de uma

⁴ Para quem sai de Macapá para Afuá, a viagem dura cerca de 2 a 6 horas dependendo do barco e da maré, em uma distância de aproximadamente 78,6 km.

⁵ Embora exista um aeroporto e terminal de passageiros na cidade desde dezembro de 1988, ainda assim não existe uma empresa aérea que faça linha direta para o lugar.

⁶ Neste caso, a população chama de rua para as passarelas em madeira que servem de via pública para o tráfego de pessoas e mercadorias. Tratam-se de estivas suspensas a pelo menos um metro do solo. Me parece que o termo “ponte” não costuma ser bem visto pelos moradores por carregar um estigma de pobreza, que não combina com o status e valor de uma “Veneza”, por isto, optei por utilizar a palavra “rua” por transparecer ser o mais adequado para esta realidade.

⁷ Construídas no modelo de palafitas.

⁸ O termo “lançante” tem o mesmo valor de: água grande ou grande maré.

⁹ Veneza é uma cidade localizada na Itália na qual as casas ficam sobre as águas. Por suas similaridades com o caso da cidade paraense, Afuá ficou conhecida como “Veneza paraense” ou “Veneza marajoara”.

enchente natural que atinge a população devido a ocupação de espaços próximos aos leitos dos rios.

FIGURA 2- LANÇANTE EM AFUÁ



FONTE: Blog do Jota Barbosa (2017).

Se por um lado a “lançante” é vista com bons olhos, sendo percebida pelos moradores como um momento de alegria e de projeção da cidade para o turismo, por outro o evento carrega consigo impactos negativos, tais como a preocupação pelo aumento excessivo do nível das águas que ao invadir residências ocasiona perda de bens materiais. Ademais, os moradores mostram-se preocupados com a questão do saneamento básico, uma vez que a cidade não possui tratamento de esgoto e o controle do lixo mostra-se ineficiente. Em períodos de enchente, a correnteza carrega materiais sólidos para o rio, ocasionando a produção de sedimentos e a degradação da qualidade da água.

É observável que ano após ano a maré tem aumentado gradativamente. Este fator tem impulsionado aos moradores a necessidade de elevar o nível de suas casas, projetando ao futuro duas possibilidades: ou a cidade continuará a investir no turismo, reforçando assim o título de Veneza Marajoara, ou se adaptará a uma nova realidade, a fim de fugir deste fenômeno natural.

As ruas da cidade são em formato de passarelas, majoritariamente construídas em madeira, com exceção daquelas situadas no centro da cidade que são de concreto. A mudança

no material usado para construir as ruas representou o início de um movimento de transformação estética, que segue em curso desde o dia 26 de julho de 1983, ocasião em que fora registrada o início de construção da primeira rua em concreto de Afuá. Os questionários aplicados demonstram que a transição é vista com bons olhos pelos colaboradores que sinalizam o concreto como símbolo de desenvolvimento/progresso urbano.

Dentre os questionários coletados, as respostas apontam a ideia de que as ruas de madeira representavam desorganização urbana, atraso e ameaça à natureza, visto que o desmatamento era algo iminente perante a necessidade de reconstrução das ruas após seu desgaste natural. Sobre os benefícios da mudança, ainda no ano de 1986 a igreja de Nossa Senhora da Conceição registra em seu programa da festividade que “Afuá é uma cidade com muitas mudanças: as ruas e pontes de madeiras estão sendo trocadas por ruas de concreto sobre pilares, pegando muita largura, o que beneficia espaço livre para andar e para as crianças brincarem”.

Um comparativo das transformações na paisagem urbana pode ser verificado nas imagens a seguir:

FIGURA 3 - A) RUA CIPRIANO SANTOS EM AFUÁ (PA); B) RUA DA FRENTE DA CIDADE DE AFUÁ



FONTE: Biblioteca digital do IBGE.



FONTE: Jota Barbosa (2017).

Devido a estrutura física da cidade, fica inviável a circulação de veículos automotores, fato que estimula a maioria dos afuaenses¹⁰ utilizem a bicicleta como meio de locomoção. Dada a volumosa quantidade¹¹ deste objeto, a cidade ficou conhecida também como “cidade das

¹⁰ “Afuenses” é o designativo utilizado para referir-se aos habitantes e produtos próprios da cultura de Afuá.

¹¹ De acordo com Simões (2014), as bicicletas em Afuá somam quase vinte mil, segundo especulam os moradores.

bicicletas”. Disputam espaço com elas, o chamado triciclo e o famoso bicitáxi, invenção de Raimundo Gonçalves, popularmente conhecido como Sarito.

Segundo Simões (2014), o bicitáxi surgiu em 1995 quando

Sarito montou o primeiro modelo de bicitáxi, com três rodas [ver Figura 4], e em 2000, desenvolveu a versão que seria recriada por toda a cidade: da união de duas bicicletas, fundidas por uma estrutura de metal, surgia um veículo com quatro rodas. Ainda movido pelo pedal, mas com aparência e status de carro. (SIMÕES, 2014, p. 19)

FIGURA 4 - BICITAXI EM AFUÁ, PA



FONTE: Valéria Gonçalves (2006).

De acordo com Simões (2014), o bicitáxi passou por um processo de recriação popular atravessando um movimento de transformações, seja na sua estrutura, nas suas formas, processos de montagem, cores e acessórios (ver FIGURA 6), e principalmente sofreu mudanças nos seus usos sociais que

[...] vão desde a prestação de serviços públicos, como se observa na bicilância (ambulância de afuá) e no bicitáxi da rede Celpa; no comércio, servindo de táxi, transporte escolar ou carro-som (utilizado na veiculação de propaganda); ou mesmo na política e nos projetos de evangelização das igrejas (bicitáxis das igrejas Assembleia de Deus, Universal do reino de Deus, Igreja Nossa Senhora da Conceição) (SIMÕES, 2014, p.26)

Enquanto a bicicleta possibilita o transporte de até duas pessoas, o bicitáxi se apresenta como uma alternativa locomotiva, possibilitando o carregamento de até seis pessoas. A princípio o bicitáxi fora projetado para o transporte familiar, segundo conta seu inventor em

entrevista¹² a Olímpio Guarany. Depois foi utilizado como meio para a obtenção de renda com o transporte de pessoas pelas ruas da cidade, tal qual funciona a dinâmica dos táxis e por fim disseminou-se de modo a evoluir para símbolo da cidade. Neste último estágio, o bicitáxi alcançou o status de patrimônio cultural do município e ocupa lugar privilegiado no festival do camarão, onde ocorre a chamada biciata¹³.

FIGURA 5 - COMO AFUÁ EXPULSOU OS CARROS E ABRAÇOU AS BIBICLETAS



FONTE: TV Folha (2017).

As principais atividades econômicas geradoras de emprego e renda são baseadas na pesca e no extrativismo vegetal, destacando-se a exploração do palmito, de madeiras¹⁴ e do açaí. Também é marcante na cidade a pesca e comercialização do camarão, que por sua abundância e valor cultural recebe no mês de julho um festival em sua homenagem. O festival do camarão é notadamente uma das maiores manifestações culturais do arquipélago do Marajó, movimentando anualmente entre 40 a 50 mil visitantes no município, fortalecendo assim seu potencial turístico e econômico.

Decorre do festival do camarão a já citada biciata, competição na qual os moradores enfeitam seus bicitáxis e bicicletas para concorrerem a prêmios por sua criatividade e originalidade nos modos de representar a região amazônica, em especial a identidade do ribeirinho afuaense. Além desta manifestação cultural, acontece também a batalha

¹² Para visualizar a reportagem acesse: <https://www.youtube.com/watch?v=ZIZjdpSRAIw>

¹³ A biciata foi incluída na programação do festival do camarão e trata-se de uma disputa para eleger a bicicleta, triciclo e bicitáxi mais bem ornamentado para o evento. Nas criações os municípios representam o modo de viver e ser ribeirinho.

¹⁴ A EMAPA – Exportadora de Madeira do Pará, desempenha papel importante na economia local. Possui vila operária própria, da qual se conhece por Vila da EMAPA.

camaroeira¹⁵, ocasião em que os camarões Convencido e Pavulagem disputam diferentes quesitos, embalados pelo ritmo da lanceada¹⁶.

A cidade oficialmente organiza-se apenas em dois grandes bairros (conforme ilustra FIGURA 6), sendo estes o Centro e o Capim Marinho. Além disto, são encontradas no município pequenas comunidades paroquiais¹⁷ que dividem o espaço urbano e demarcam territórios. Estas comunidades são todas ligadas à Paróquia de Afuá e levam nomes de santos que possuem uma capela para cada espaço delimitado.

FIGURA 6 - VISTA AÉREA DA CIDADE DE AFUÁ



FONTE: SAITO, [20..]; adaptado por MONTEIRO, 2015, p. 105.

A cidade dispõe de instituições de serviços públicos, tais como escolas municipais e estadual, brigada de combate a incêndio, prefeitura, câmara de vereadores, fórum, hospital, bancos, rádio, praças, igrejas, delegacia, aeroporto, biblioteca, centro folclórico, e muitos outros prédios que fazem com que Afuá consiga atender às demandas de seus cidadãos. Falta ainda que sejam construídos um cinema, um teatro, um centro de turismo, um centro de memória documentação e arquivo, e um pólo universitário no município de Afuá.

O fornecimento de energia é responsabilidade da CELPA – Companhia de Eletricidade do Pará que a distribui via subestação termoelétrica. A distribuição de água fica a cargo da COSAMPA – Companhia de Saneamento do Pará. A situação da distribuição de água preocupa os moradores, uma vez que é retirada diretamente dos rios que pela situação de várzea encontra-

¹⁵ A batalha camaroeira ocorre na quadra de esportes Dr. Nelson Salomão, em uma disputa entre os camarões Convencido (verde/cru) e Pavulagem (vermelho/cozido) que apresentam danças e músicas que retratam as práticas sociais e os problemas da região amazônica.

¹⁶ A lanceada é o ritmo típico de Afuá, desenvolvido especialmente para a batalha camaroeira.

¹⁷ Estas comunidades assim são divididas: No bairro Central - Nossa senhora do Perpétuo Socorro, São Sebastião, Santa Rita e santa Mônica; no bairro do Capim marinho - Nossa Senhora do Bom Remédio, Santo Expedito, Nossa Senhora de Nazaré e São Benedito.

se imprópria para consumo devido à ausência de tratamento de esgoto na cidade. Segundo o IBGE (2016), o quadro de internações por diarreia no município é de 5,5 para mil habitantes.

De acordo com dados da Secretaria de Estado de Planejamento do Pará (2011), o clima de Afuá é caracterizado como equatorial úmido, com temperatura média de 27°C, mínima superior de 18°C e máxima de 36°C, umidade elevada a pluviosidade nos seis primeiros meses do ano. Nos seis primeiros meses ocorrem as menores temperaturas, e nos últimos seis manifestam-se as temperaturas mais elevadas.

A origem do nome da cidade é envolta em mistério e diferentes narrativas são engendradas a seu respeito, marcando assim um conflito em sua definição. Sobre isto, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição (1983) por meio das palavras de Ferreira Pena, defende que Afuá é “uma palavra que não é nem portuguesa nem de origem indígena”, mas não especifica de onde o termo provém. Outra versão sobre a origem do nome revela que este é topônimo indígena, originado do termo “Arafuá” que significaria “terra de fogo”. Além destas, uma última narrativa bem mais difundida entre os ribeirinhos é a de que o boto foi quem batizou a cidade ao emergir das águas “querendo falar”, produzindo um som¹⁸ característico que deu origem ao nome da cidade.

Como já referido, a cidade carrega múltiplas denominações, transformando-se e (re)significando-se ao longo do tempo, em um processo de modificação fruto de disputas políticas influenciadas pelo advento dos avanços técnico-informacionais. Para Dias e Silva (2011),

A cidade enquanto fenômeno histórico não pode ser analisada como algo pronto e acabado, pois ela está em constante processo de mudanças, de transformação, ou seja, ela vive em um perpétuo processo de produção-destruição-(re)produção, haja vista, que ela é produto das relações travadas entre os homens ao longo do tempo. (DIAS; SILVA, 2011, p. 2)

O processo de ocupação da cidade de Afuá é datado no século XIX e tem como uma de suas primeiras moradoras Dona Micaela Ferreira que se estabeleceu nestas terras por volta do ano de 1845¹⁹, dando a registro²⁰ em 30 de janeiro de 1854 na freguesia de chaves uma porção de terra equivalente a meia légua de extensão, isto é 3.300m, a qual denominou de “Sítio Santo Antônio”.

¹⁸ Segundo a tradição oral, “fuá” seria o som produzido pelo boto que deu origem ao nome da cidade. Este som é produzido na ocasião em que o boto surge para respirar.

¹⁹ A paróquia de Nossa Senhora da Conceição (2012, p. 3) sustenta que esta ocupação se deu aproximadamente entre 1842 e 1845.

²⁰ Este registro obedecia à lei de terras no Brasil regulamentada pelo decreto Lei 1318 de 20 de janeiro de 1854.

Com os terrenos devidamente registrados, por volta de 1868 em torno da casa de dona Micaela já existiam muitas barracas devido o lugar ter excelente localização para um porto e ponto de paragem, ocasião em que o núcleo populacional se configurava “uma espécie de ancoradouro seguro no qual as embarcações aportavam à espera da subida da maré para prosseguirem viagem, uma vez que, nessa região, existem bancos de areia que com a maré baixa coloca em risco a navegação nesse curso fluvial.” (DIAS; SILVA, 2011, p. 8).

“A edificação da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição se deve a sede do Município, sua fundação e existência” (PAROQUIA DE AFUÁ, 1983), estando a imagem da santa presente desde a ocasião da fundação da cidade, o que faz com que moradores e igreja reconheçam a posse desta sobre os terrenos onde se assenta Afuá. É certo que Dona Micaela concordou com o projeto do Sr. Mariano Cândido de Almeida que idealizara a construção de uma capela em honra à Nossa Senhora Imaculada Conceição e assim se fez. Dona Micaela, além de aceitar a construção da capela, também prometeu doar as terras que compreendiam o espaço “desde o igarapé divisa no rio Marajó, descendo pelo rio Afuá, até o Igarapé Jaranduba, no rio Cajuuna” (DIAS; SILVA, 2011. p, 07) para serem patrimônio da igreja, conforme atesta “A declaração escrita por seus filhos legítimos Firmino da Mercês Coelho e Geraldo Antônio Coelho, datada de 1º de julho de 1889 testemunhada pelo Major Antônio Maciel da Fonseca Gome de Souza” (PAROQUIA DE AFUÁ, 2001, p. 19).

Em razão da estreita relação da igreja e a história do município, a população católica coloca a imagem da maculada Conceição em um patamar de rainha, sendo esta aclamada e coroada por seus devotos. Devido a esta manifestação religiosa, Afuá também é conhecida como “cidade de Maria”, “cidade de Maria Imaculada” ou ainda “cidade da Imaculada Conceição”. Sobre isto, no ano de 1994 a Paróquia de Afuá escreve “Sempre, senhora e Mãe, és o centro de Afuá, desde aquele dia em que foste consagrada como dona, senhora e protetora destas terras onde dia a dia cresce a população desta Veneza marajoara, desta cidade de Maria”. Destacam os católicos que a cidade toda só existe em razão de Nossa senhora, pois ela é quem ganhou as terras e as protege até hoje. Se não for por ela e para ela, a ilha não se sustenta²¹, daí podemos ter uma noção do verdadeiro significado da expressão “cidade de maria”.

A população afuaense é majoritariamente católica, como apontado no censo realizado pela igreja no ano de 2003 onde registra-se que 85% das famílias afuaenses são católicas, contrastando com 15% referentes às cinco igrejas protestantes existente no município naquela ocasião. Os dados encomendados pela igreja possibilitam vislumbrar a tentativa da afirmação

²¹ Analisaremos esta informação no capítulo 3 quando discutirmos sobre a cidade encantada de Afuá.

de uma identidade religiosa para Afuá, questão que em diferentes momentos alçou conflitos religiosos provenientes de disputa territorial. Segundo o site População (2010), do levantamento feito entre a população afuaense, os dados apontam um número de 79,51% de católicos.

A primeira igreja começou a ser construída no ano de 1870, tendo a obra levado um ano para ser concluída. O projeto foi idealizado por Mariano Cândido de Almeida e levado a cabo com a participação de um grupo de moradores do lugar. Em torno desta primeira igreja foram construídas muitas residências, aumentando o povoado que em 14 de abril de 1874 passou para a categoria de freguesia²² pela lei provincial nº 811. No início do ano de 1890 passou à categoria de vila pelo decreto nº 170, e em agosto do mesmo ano com o decreto nº 171 fora criado o município. Em novembro de 1890 fora criada comarca de Afuá e no dia 2 de maio de 1896 foi elevada à categoria de cidade.

A cidade como produto dos indivíduos que nela vivem e se reproduzem ao longo do tempo, traz marcas específicas dos seus modos de pensar, agir, e sentir o espaço-tempo do qual habitam. As relações que os sujeitos estabelecem com a natureza propiciam a estes representar suas experiências cotidianas a partir de imagens mentais que traduzem sua realidade.

Em Afuá, um conjunto de mitos dão significações às formas como diferentes grupos interpretaram e narraram suas experiências no tempo, são eles: a cobra grande, o kutruco, a velha que se transforma em porco, a matinta pereira, o boto, a galinha e seus doze pintinhos, o navio encantado, o padre sem cabeça, o bode preto, entre outros que compõem o imaginário da população ribeirinha de Afuá.

Afuá é uma cidade que não para de se desenvolver. Diariamente se transforma, se destrói e se reconstrói como fruto das relações travadas diariamente por seus moradores. Já foi vila, freguesia e hoje se configura cidade. Cidade de muitos nomes, de Maria, dos bicitáxi, do camarão, das bicicletas, a Veneza do Marajó. Cidade de cores, ritmos e sabores. Terra de encantos, dos encantados, encantada, imaginada, recriada e ressignificada.

²² “Freguesia é o nome que tem, em Portugal e no antigo Império Português, a menor divisão administrativa [...]. As províncias eram divididas em municípios que por sua vez eram divididos em freguesias. As freguesias correspondiam às paróquias, mas também haviam curatos para serviços religiosos em povoações pequenas e sem autonomia política. Por sua vez, os bispos comandavam as dioceses, típica organização administrativa religiosa, que abrangiam geralmente diversos municípios, ou seja, diversas freguesias”. (DIAS; SILVA; 2011).

3 REFLEXÕES A CERCA DA ABERTURA DE UM CAMPO PARA A HISTÓRIA E A REDESCOBERTA DO IMAGINÁRIO

Atualmente o imaginário se apresenta como um fértil campo de pesquisa para os historiadores da cultura que buscam a partir deste conceito estudar as imagens visuais, mentais e verbais produzidas pelas sociedades. Porém, cabe lembrar que nem sempre os imaginários coletivos foram valorizados pela história, visto que o pensamento racional e científico tradicionalmente os considerou como algo ilusório ou fantasioso. Para Descartes, por exemplo, a “imaginação era fruto do erro e da falsidade, cabendo-lhe, no máximo, o designativo de um estágio inferior do conhecimento”. Esta postura de rejeição e separação do saber racional do imaginário se estendeu até Comte, onde se observará uma demarcada oposição do cientificismo como critério de verdade ao ilusório da ficção que provinha do imaginário. (PESAVENTO, 1995, p. 11).

Embora a incorporação do conceito de imaginário só tenha acontecido em tempo recente pelas ciências humanas, sua descoberta e discussão é datada em aproximadamente vinte séculos, quando na ocasião foi debatida por Aristóteles. Sobre isso, Cornelius Castoriadis considerou espantoso que a imaginação “[...] não tenha adquirido seu lugar central na filosofia da subjetividade e que o imaginário social, imaginário radical instituído [tenha sido] totalmente ignorado ao longo da história do pensamento filosófico, sociológico e político” (CASTORIADIS apud CASTRO, 2007, p. 54-55).

Foi somente com a ocorrência da chamada “crise dos paradigmas explicativos” que a história e outras ciências puderam romper com os antigos modelos e conceitos explicativos da realidade. A partir da década de 70 do século XX a história viu-se invadida por novos temas, novos objetos e novas fontes que puseram em xeque a antiga maneira de se investigar e representar a realidade do passado. Surgira daí aquilo que se convencionou chamar de História Cultural, tendo como proposta “decifrar a realidade do passado por meio das suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2014. p. 42).

Herdeira das experiências e dos trabalhos da história social nas décadas anteriores a 1970, a história cultural surge como uma nova possibilidade de interpretação do passado e distancia-se da chamada história das ideias e das mentalidades. Está nova faceta de Clio²³ aos poucos se difundiu mundo a fora, chegando a corresponder cerca de 80% da produção

²³ De origem grega, Clio é geralmente concebida como a musa da história. Tem como pai Zeus e como Mãe Mnemósine. Seu principal atributo é o dom de fazer lembrar. Neste texto, invocamos a imagem de Clio para representar a história.

historiográfica nacional, propagada nos textos especializados sob a forma de artigos, livros dissertações e teses nas universidades, além de compor significativo campo de discussão nas apresentações de trabalhos, congressos e simpósios (PESAVENTO, 2014, p. 7-8). Nestes termos, o olhar de Clio voltou-se para novos temas, uma vez que historiadores, imbuídos de novos interesses e novas questões punham em xeque os modelos de análise que já não davam mais conta de interpretar a realidade.

Mas afinal, quais foram as teorias explicativas que se mostraram ultrapassadas para a explicação do real? Que correntes e autores foram superados neste longo percurso de revisionismos e de aprimoramentos dos estudos históricos? Duas posturas interpretativas da história merecem especial destaque²⁴, são elas: o marxismo e os annales. O que se sabe é que de dentro da vertente neomarxista inglesa e da história francesa dos annales surgiu o espírito de renovação que impulsionou a abertura da história para este novo campo que hoje conhecemos como história cultural.

Do marxismo, o materialismo histórico dialético parecia ser a “menina dos olhos” dos historiadores. No âmbito da historiografia brasileira, o cenário intelectual inclinava-se para esta vertente que influenciava os trabalhos de escritores desde os primeiros estudos de Caio Prado Jr e Nelson Werneck Sodré. O produto desta reflexão sobre a realidade brasileira desdobrou-se em trabalhos de ordem econômica que abordavam entre outras coisas “a formação do capitalismo no Brasil, a transição da ordem escravocrata para a do trabalho livre e o surgimento do processo de industrialização”. O proletariado industrial e sua luta de classes, juntamente com a fundação dos partidos e sindicatos ilustravam a história dos movimentos sociais no que diz respeito à sua vivência frente a dominação e resistência. Por outro lado, uma história política também estava em construção na medida em que se analisava a natureza do Estado e a formação dos partidos políticos no Brasil. (PESAVENTO, 2014, p. 10 – 11).

Se por um lado o materialismo histórico dialético era compreendido como a melhor maneira de se analisar as realidades nacional e internacional, por outro, os annales mesmo que de forma retardatária avançavam e ocupavam seu lugar na historiografia brasileira com trabalhos embasados na vertente econômico-social que propunha uma escrita da história influenciada por Braudel, privilegiando abordagens de tempo na média e longa duração. Cabe,

²⁴ Citamos apenas duas, embora houvessem outras que ainda chamavam a atenção de historiadores pelo mundo todo, como no caso do historicismo de Ranke e do positivismo de Comte. É certo de que essas duas posições interpretativas já haviam sido renegadas no século tanto pelo marxismo quanto pelos Annales e por esta razão concordamos com Pesavento ao destacar essas últimas duas como responsáveis pela chamada crise dos paradigmas, devido sua falência ou inoperância ser posterior a outras concepções da história. (PESAVENTO p, 10).

porém, lembrar que embora estas duas posturas teóricas tivessem forte influência nos trabalhos históricos, ainda assim muitos pesquisadores utilizavam de posições que hoje podemos considerar positivistas, caracterizadas “por uma visão segundo a qual a história era concebida como um processo contínuo, retilíneo, linear, causal, inteligível por um modo racional”. (PESAVENTO, 2014, p. 11).

Alguns estudiosos posicionaram-se frente a questão de que o materialismo histórico não daria conta de responder a todas as questões da sociedade, uma vez que não é somente a economia que muda o mundo e não é apenas ela quem faz a história. Dizia Benjamin: “A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais.” (BENJAMIN, 1994). Paralelo a isto, Pesavento compreende

A fixação dos princípios do materialismo histórico em uma espécie de modelo, completo e fechado, para a análise da realidade, a sensação intelectual de que tudo já estava explicado, basicamente em termos de dominação e resistência, levaram muitos intelectuais, alguns deles marxistas, como o já citado Thompson, a afastarem-se de uma matriz teórica muito rígida e a se voltarem para outras questões e temas, que demandavam também novos referenciais de análise. (PESAVENTO, 2014, p.12-13).

A crítica ao materialismo de Marx fundamentava-se no campo teórico, denunciava um modelo explicativo que reduzia as explicações da realidade às dimensões da luta de classe e no todo se mostrava insuficiente para dar conta de explicar a realidade.

Os annales por sua vez, mesmo com sua crítica ao marxismo, não deixavam de dar destaque em suas análises para os níveis econômico e social da sociedade, relegando a cultura a um patamar inferior. Com o passar do tempo, os annales foram acusados de um vazio teórico e de um reduzido poder de explicação da realidade, fazendo com que a história passasse por mais uma crise e deste modo expandisse seus domínios tanto no que concerne às fontes quanto os métodos (PESAVENTO, 2014).

Foram ultrapassadas então as concepções de viés marxista que compreendiam a cultura como integrante da superestrutura, reflexo da infraestrutura, ou mesmo da cultura como manifestação superior do espírito humano, ou seja, como domínio das elites. A velha ideia de oposição entre cultura erudita e cultura popular também fora deixado de lado. A cultura passou a ser encarada a partir de um viés antropológico, pensada como “um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo” (PESAVENTO, 2014, p. 14-15).

Mas afinal, o que estuda a história cultural? Já fora mencionado anteriormente que sua proposta visa “decifrar a realidade do passado por meio das suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2014, p. 42). Em outras palavras, estuda “ritos, símbolos, práticas, apropriações, leituras, representações, enfim, uma grande variedade de fenômenos referentes à subjetividade do agente histórico. A chamamos de Nova História Cultural, dando a entender que esta nova forma de concepção da história diferencia-se da história cultural dita “tradicional”, seja pela tentativa em ultrapassar antigos preconceitos, seja pela expansão do próprio conceito de cultura que assume agora um caráter antropológico. (SPIG, 2004, p. 50).

Ao refletir sobre as temáticas perseguidas pela nova história cultural, Sirqueira (2009, p. 4) elucida que

Em oposição à tradição historiográfica moderna o historiador busca o cotidiano, as crenças, o mágico, os mitos, as representações coletivas traduzidas nas artes, literatura e formas institucionais. Vale lembrar que todos esses aspectos surgem despidos de uma linguagem científica moderna, vão além, exercem subjetividade imaginativa, remete ao imaginário no leitor, enfim a nova história cultural nos permite viver outros sujeitos, captar o lado humano as sensibilidades. (SIRQUEIRA, 2009, p. 4)

Não há, porém, um consenso sobre a real origem da História cultural. Alguns pensadores divergem quanto a gênese desta corrente teórica: Lynn Hunt acredita ser essa uma quarta fase da escola dos annales (HUNT, 1992, p. 9 apud SPIG, 2004, p. 50), e Ronaldo Vainfas (1997, p. 148 apud SPIG, 2004, p. 50) a concebe como um “refúgio para antiga história das mentalidades”, enfraquecida nos anos 80 devido a uma pobreza teórica. Crê-se que o termo “história cultural” seja um outro nome para definir aquilo que na década de 70 se chamou história das mentalidades”.

Podemos dizer com alguma certeza, que foi abertura dos domínios da história neste vasto campo da história cultural que possibilitou a apropriação do conceito de imaginário pelos historiadores para a leitura e compreensão da realidade. O historiador almeja agora compreender as representações que o homem faz de si e do mundo, e as formas como estes processos funcionam na dinâmica social, tendo como missão ler e decifrar o significado destas representações.

Uma positiva especificidade da história Cultural é a identificação de um novo personagem da história, a saber o povo, as massas que agora passam a assumir o papel de protagonistas dos acontecimentos e não mais se definem à margem da sociedade, excluídos e

desclassificados pelo saber histórico. Daí a assertiva em estudar os imaginários coletivos, projetados, significados e ressignificados nas práticas sociais.

3.1 O imaginário como objeto da história

Embora a história do imaginário e a história das mentalidades estejam assentadas no mesmo campo (o mental), uma não se confunde com a outra. A diferença está no fato de que as mentalidades discutem as sensibilidades, ou, “os modos de sentir”, enquanto que o imaginário lida com as imagens no campo do simbólico, nas representações (BARROS, 2007).

Espig (2004, p. 50) acredita que “O conceito de mentalidades, que realmente apresentava muitos problemas metodológicos, foi ultrapassado definitivamente. A meu ver não foi simplesmente substituído pelo conceito de imaginário”. Porém, esta reorientação na escrita da história e na maneira com a qual os historiadores passam a ler a realidade do passado se fez a passos muito lentos.

Pouco a pouco as ideias que concebiam o imaginário não como objeto fantasioso, mas sim como parte integrante da realidade, foram tomando conta das ciências humanas. Dentre os pensadores que fizeram parte desta trajetória, Jules Michelet fora considerado pelos historiadores franceses como uma espécie de pai ancestral da história cultural. Este foi aquele que lançou um primeiro olhar sobre os sentimentos e sensibilidades, pensando e propondo “temas e problemas pertinentes ao imaginário, considerando-os como uma forma de construção da realidade histórica.” (PESAVENTO, 2014, p. 20).

Fora dos domínios da história, Sigmund Freud valorizava as imagens que outrora haviam sido renegadas pelo pensamento cientificista derivado do racionalismo cartesiano, ininterrupto durante o iluminismo e avigorado durante o século XIX. Sobre a inserção do simbólico no campo de visão da história, Pesavento (2014, p. 23) registra: “A Psicanálise, com a sua procura dos sentidos mais ou menos velados que as imagens comportavam, abriu caminho para os estudos do simbólico e do inconsciente, além de revelar a importância do indivíduo”.

Jung por sua vez, trazia à tona a ideia dos arquétipos, ou seja, “os conteúdos do inconsciente coletivo” (JUNG, 2000, p. 16). “Formas dinâmicas, instauradoras do imaginário coletivo, os arquétipos funcionavam como permanências mentais socializadas e reatualizada ao longo do tempo.” (PESAVENTO, 2014, p. 23). Neste sentido, as imagens e o imaginário são entendidos como sinônimos do simbólico, em razão das imagens conterem sentidos afetivos universais ou “arquétípicos”, cujas definições se encontram nas estruturas do inconsciente (JUNG, apud LAPLANTINE; TRINDADE; 2003, p. 16). Sendo assim, é no inconsciente

coletivo que estão dispostos os significados para as mais diversas situações históricas e culturais, sendo deste fornecidos os sentidos pelos quais homens e mulheres vivem e concebem o universo no qual estão inseridos.

Pesavento (2014, p. 24) acredita que com os trabalhos acima expostos “surgia todo um pensamento centrado no universo simbólico, sem que, porém, fosse ainda apropriado pelos historiadores”. Outras contribuições para a (re)formulação da história cultural e do estudo do imaginário vieram de diferentes áreas do conhecimento, como a etnologia, a antropologia, a filosofia e finalmente da própria história.

Ao final do século XIX e início do século XX, Marcel Maus e Émile Durkheim contribuíram neste processo debruçando-se sobre o conceito de representação ao estudar os “povos primitivos contemporâneos”. O excerto a seguir nos dá uma dimensão da importância deste conceito para o estudo das subjetividades humanas e da aproximação do campo da história com a antropologia cultural

A introdução desse conceito-chave no âmbito das ciências humanas foi fundamental para a recuperação das dimensões da cultura realizadas nos anos [19]80 pelos historiadores, pela atenção que dava ao processo de construção mental da realidade, produtor de coesão social e de legitimidade de uma ordem social instituída, por meio de ideias, imagens e práticas dotadas de significados que os homens elaboravam para si. (PESAVENTO, 2014, p. 24).

Esta aproximação da história com a antropologia cultural foi essencial para a inclusão do campo simbólico nas análises das formas de organização social, “como uma forma de entendimento segundo a qual os homens elaboravam formas cifradas de representar o mundo”, utilizando de palavras e imagens que dizem mais do que aquilo que era indicado nos registros materiais. (PESAVENTO, 2014, p. 24).

Walter Benjamin foi outro pensador que a partir do conceito marxista de fetichismo da mercadoria trabalhou com a ideia de representações. Problematizou as imagens de desejos e ilusões pelas quais os homens rerepresentam o mundo, travestem a realidade e ocultam aquilo que é possível ser ocultado. Falamos aqui das “Imagens dotadas do poder mágico de fazer crer, de parecerem verdade, de serem capazes de inverter as relações sociais, fazendo com que os homens vivam por e no mundo das representações” (BENJAMIN apud PESAVENTO, 2014, p. 26).

A representação tem função organizativa na vida social, pois é por meio desta que “indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre

a realidade”. São expressas por meio de normas, instituições, discursos, imagens e ritos formando uma realidade paralela à existência dos indivíduos (PESAVENTO, 2014, p. 39).

Por sua vez, de acordo com Pesavento (2014), Gaston Bachelard, arriscou uma conciliação entre ciência e sonho, enquanto que na primeira metade do século XX Ernst H. Gombrich ou Erwin Panofsky instigaram a “olhar as imagens pictóricas de uma outra forma, vendo nelas a vida, os valores, os sentimentos, as razões de um outro tempo”, ultrapassando o mero entendimento da arte como reflexo do social e dando a ver as aproximações possíveis da pintura com a realidade fora da representação (PESAVENTO, 2014, p. 26).

Pesavento, citando Edward Thompson, elucida que este com sua crítica ao materialismo histórico, denunciou “o que considerava uma postura positivista de análise do marxismo” e o “viés economicista e mecanicista de análise”, alcançando um novo patamar de análise histórica, contribuindo com inovações teóricas, metodológicas, alargando o campo das temáticas e das fontes nos domínios da história. (PESAVENTO, 2014, p. 28).

O modelo ultrapassado de concepção das fontes fora pouco a pouco sendo revigorado, passando o historiador a explorar não só os registros documentais armazenados nos arquivos, mas também “os chamados silêncios de Marx, nos domínios do político, dos ritos, das crenças, dos hábitos.” (PESAVENTO, 2014, p. 29).

Vimos que uma série de contribuições dentro e fora da história impulsionaram a possibilidade de uma nova escrita da história que privilegiasse os subalternos, os chamados excluídos da história, produzindo assim uma história dos vencidos e não mais dos vencedores. Constrói-se então uma história vista de baixo, dotada do poder de resgatar os significados que homens e mulheres conferiam a si próprios e ao mundo.

Foi excepcionalmente com a escola dos annales que a dimensão simbólica passou a compor as fileiras da história, desde os primeiros trabalhos de Lucien Febvre nos quais as atitudes mentais receberam uma maior atenção. Contudo, foi a partir da terceira geração dos Annales com Pierre Goubert e Emanuel Le Roy Ladurie que as atitudes mentais e as elaborações do ethos passaram a ser objeto próprio do historiador. Houvera a partir de então uma maior valorização da cultura, entendida “como uma forma primária da sociedade.” (PESAVENTO, 2003, p. 31). Estes historiadores empenhavam-se em compreender as construções mentais e as sensibilidades que pautavam a vida em sociedade.

Neste contexto, fora arregimentado o conceito de imaginário para o escritório da história, compreendido como “um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo.”. O imaginário em si – argumenta Pesavento (2014, p. 43). - “comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores,

é construtor de identidades exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito”.

Entre outras coisas, o imaginário é gerador de crenças, manifesta-se no mágico, estimula a criação de mitos, pauta as representações coletivas e institui o cotidiano por meio da arte, da literatura e diferentes formas de instituições.

No senso comum, o imaginário geralmente é sinônimo de “umbrático, fictício, figurado, hipotético, suposto, ilusório, inexistente, irreal, quimérico”, ou como bem define o Dicionário Online de Português “que só tem existência na imaginação”. Longe de aceitarmos esta ideia, o imaginário não será entendido aqui como “fruto do erro e da falsidade”²⁵, mas sim como pensamento que se manifesta através de imagens representando formas da realidade. O imaginário – argumenta Laplantine (2003) – “faz parte da representação como tradução mental de uma realidade exterior percebida”.

As discussões acerca da relação entre real e imaginário tem sortido bons frutos para a história. Le Goff, por exemplo, argumenta ser o imaginário também uma forma de realidade, um regime de representações, tradução mental não reprodutora do real, que induz e pauta ações (PESAVENTO, 2014, p. 44). Neste mesmo sentido, Bazcko admiti que

O imaginário social é cada vez menos considerado como uma espécie de ornamento de uma vida material considerada como a única “real”. Em contrapartida, as ciências humanas tendem cada vez mais a considerar que os sistemas de imaginários sociais só são “irreais” quando, precisamente, colocados entre aspas (BACZKO, 1985, p. 298 apud ESPIG, 2004).

O imaginário então, deixa de caracterizar-se como uma espécie de enfeite do real, e passa a assumir um papel crucial na formação da própria realidade, na medida que “Encontramos, desta forma, o imaginário e o real não como opostos, mas como dimensões formadoras do social, em um processo atualizador imbricado; imaginário e real não se distinguem, senão arbitrariamente” (SWAIN, 1994, 56, apud ESPIG, 2004).

Para Wolfgang Iser (apud PADUA CASTRO, 2007, p. 18), “o que realiza a relação entre ficção e realidade é o próprio imaginário, através de atos de fingir, que transgridem os limites de uma e outra e do próprio imaginário”. Tânia Navarro Swain considera ainda que “o imaginário possui uma ‘atividade criadora circular’ em relação ao real – pois o cria ao mesmo tempo em que é criado” (apud ESPIG, 2004, p. 53). Deste modo, longe de se oporem, o

²⁵ Neste ponto estamos utilizando a expressão de Descartes outrora mencionada no texto.

imaginário e o real antes se completam de modo que um e outro não se negam, mas se apoiam na construção da realidade.

O imaginário participa então da construção do real, que nada mais é do que “a interpretação que os homens atribuem à realidade”, sendo ela um fenômeno dado a ser percebido e interpretado, existente a partir das ideias, dos signos e dos símbolos. (LA PLANTINE; TRINDADE, 2003. p. 11, 12). Este mesmo real pode ser compreendido segundo Emílio Romero (apud PÁDUA CASTRO, 2007, p. 19) “como tudo que pode ser apreendido na sua concretude, aquilo que se nos apresenta com as feições de verdadeiro, plausível e acreditável”.

Entretanto, a construção daquilo que se convém chamar de real é muito particular entre cada indivíduo ou para cada grupo que forjam suas realidades, uma vez que, conforme afirma Alfred Schutz (apud PÁDUA CASTRO, 2007, p. 19) “somos propícios a pensar de modo diferente sobre o mesmo objeto e podemos escolher qual modo de pensar que queremos e qual ignorar”. Sendo assim, o real pode ser manipulado, forjado por aqueles que dominam os discursos, enxertando imagens mobilizadoras de sensibilidades, dando a ver um mundo paralelo à própria existência humana.

Sendo o imaginário uma construção social, possui historicidade, ou seja, cada sociedade em diferentes épocas constrói para si sistemas de imaginário, representações pelas quais atribuem sentido ao real. Castoriadis (apud PESAVENTO, 2014, p. 43) crê que o imaginário além disso “é capacidade humana de representação do mundo”. Le Goff (apud PESAVENTO, 2014, p. 45), em um mesmo sentido, acredita que “a sociedade só existe no plano do simbólico porque pensamos nela e a representamos, desta ou daquela maneira.”. Segundo ele, “tudo pode ser submetido a uma leitura imaginária”. Postura semelhante pode ser auferida nas ideias da historiadora Evelyne Patlagean (1988, p. 291) ao argumentar que o território atravessado pelo imaginário compreende “o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal”, isto é, tudo que tocamos ou fazemos se assenta no campo do imaginário.

Passaremos agora a refletir sobre como as formulações imaginárias são geradoras de sensibilidades na Amazônia e as formas como as representações interferem nas dinâmicas sociais de comunidades ribeirinhas.

4 IMAGINÁRIO AMAZÔNICO: Uma instituição simbólica.

Declaradamente a Amazônia é a maior floresta tropical do mundo e nela encontra-se uma riquíssima biodiversidade de fauna, de flora e cultura. No Imaginário do Caboclo ribeirinho convergem representações que pautam sua vivência e as relações que estabelecem com seu espaço-tempo, dentre as quais situam-se a existência de seres encantados, tabus alimentares e práticas de cura provenientes da pajelança.

Os saberes amazônicos são frutos da interação entre indígenas, africanos e do branco colonizador. Este último devido ao abismo cultural que trazia em relação ao nativo desta região, desqualificou seus saberes e os classificou de maneira pejorativa, inferiorizando os modos como estes explicavam o mundo e conferiam sentido à sua existência (PACHECO, 2013). Para o presente capítulo, dedicaremos análise para a vivência ribeirinha no Marajó das florestas²⁶, em especial ao cotidiano dos moradores da cidade de Afuá – PA.

Compreendemos que a vida do caboclo marajoara está assentada entre o visível e o invisível, instâncias formuladoras do mágico, de crenças, ideias, imagens, valores, práticas sociais, enfim, uma infinidade de aspectos que definem a essência da vida ribeirinha. Sua razão de ser está toda inserida na relação que estabelecem com a natureza, sua principal fonte de subsistência. É comum entre os caboclos a crença na existência de encantados, seres que moram nas matas e no fundo dos rios. É forte também a devoção aos santos católicos que atuam diretamente na operação de milagres e carregam em si um caráter de divindade com poderes que estão além de um papel intermediário entre o homem e uma força sobrenatural superior.

4.1 Festividades de santos católicos

Cada comunidade ribeirinha possui um santo padroeiro de sua devoção. Em geral cultuam imagens referentes ao santo que recebe especial atenção de seus fiéis e a este atribuem capacidade de milagres. O momento máximo destes cultos realiza-se na festividade quando se celebra o dia do santo. No caso de Afuá, a expressão máxima do festejo aos santos ocorre no dia 08 de dezembro quando se comemora a festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira e “rainha” da cidade. É neste dia que a população católica sai em procissão pelas ruas da cidade

²⁶ Pacheco (2009) classificou o “*Marajó dos Campos*, na parte oriental, que compreende os municípios de Chaves, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná e o *Marajó das Florestas*, no lado ocidental, o qual abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá”.

louvando e agradecendo a Imaculada Conceição pelas bênçãos recebidas no ano anterior, bem como também renovando seu pacto de fé e garantindo a continuidade sua proteção.

Os festejos de santos envolvem parte relativa das comunidades que ocupam funções importantes desde a diretoria – composta basicamente por presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro, além de outros cargos que podem variar de acordo com a complexidade e organização da festa –, aos juízes de mastro e fogueteiros.

O marco inicial e final dos festejos se dão com o levantamento e derrubada dos mastros (ver figura 7) onde são afixadas as bandeiras ofertadas pelos devotos como forma de agradecimento a uma bênção recebida. As bandeiras podem variar de formas e tamanhos, e algumas vezes podem ser adornadas com flores e fitas de cetim, variando seus modelos e cores de acordo com a criatividade do promesseiro.

Durante as festividades ocorrem as chamadas noitadas, que ficam sob a responsabilidade dos “noitários” agrupados em categorias ou classes que variam desde os pescadores, agricultores, açougueiros, açazeiros, famílias, pastorais, comunidades próximas, clubes esportivos, escolas, hospitais, poder público, até uma infinidade de outras classificações que podem ser agrupadas de acordo com a disponibilidade dos fiéis. Os noitários ofertam os donativos com os quais se realizam os tradicionais bingos e leilões.

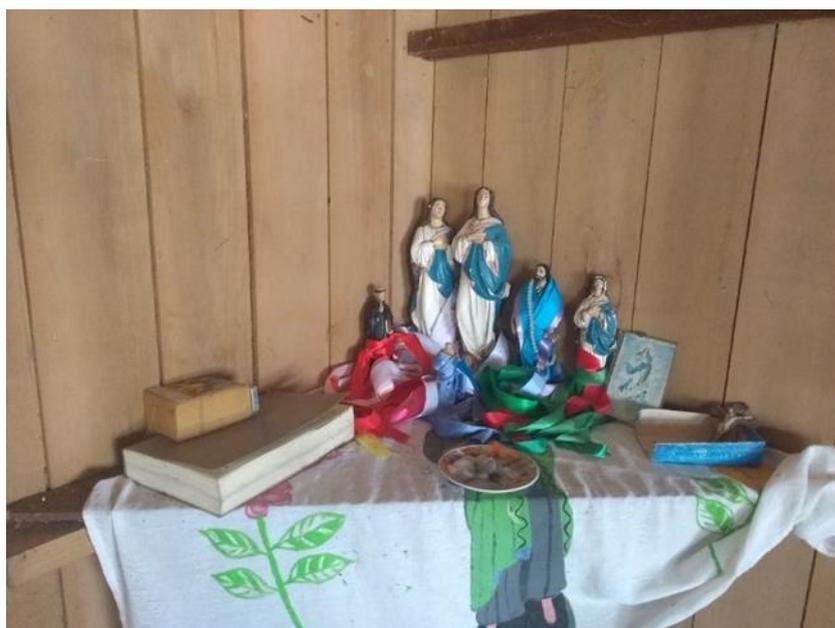
Galvão (1953) escreveu sobre os cultos aos santos e os considerou “uma manifestação coletiva”. Segundo ele, as preces individuais podem ocorrer, mas em geral se dá preferência às ladainhas, novenas e festas coletivas, onde após a execução da parte religiosa se realiza a partilha de um café, beijus ou qualquer outra coisa que atribui ao encontro o cunho de reunião social. A lógica da realização destes festejos é sempre a de agradecer a um benefício concedido, que podem ser a cura de doenças, sucesso nas colheitas ou até mesmo o bem estar coletivo, uma vez que, “as festas maiores, podem ser consideradas promessas coletivas, pois se acredita que, se o povo não cumprir com a sua obrigação para com o santo, realizando a festa na época e com o ritual apropriado, o santo retirará sua proteção” (GALVÃO, 1953, p. 4). As promessas são deste modo o ponto central das relações entre homens e santos.

FIGURA 7- LEVANTAMENTO DO MASTRO NA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO.



FONTE: Amanda Quaresma (2020).

FIGURA 8 - ALTAR DA CASA RIBEIRINHA NO RIO ANINGAL EM AFUÁ- PA



FONTE: O autor (2019).

4.2 Encantados

Existem algumas noções de encantados utilizadas no debate acadêmico, sendo as mais conhecidas delas vinculadas aos trabalhos de antropólogos que pesquisam a diversidade religiosa do caboclo amazônico, como o caso de Eduardo Galvão (1953) que dividiu os encantados nas categorias de bichos da mata e dos fundos, existindo ainda uma terceira variação chamados “fadistas”. Na concepção de Raymundo Heraldo Maués (2005), “os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se ‘encantaram”. Seu corpo não sofre morte material, é levado inteiro para o mundo espiritual que não tem equivalência ao mundo espiritual cristão, mas um reino ou cidade subaquática ou lugares encantados dentro das matas. Segundo Lima (2012, p. 5), os encantados podem ser gente ou não, e tem o “poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas”.

Às manifestações da crença em encantados dá-se o nome de encantaria e seu lugar de morada é designado “encante” (SILVA, 2014, p. 2). A crença nos encantados postula entre outras coisas aspecto relevante da identidade dos homens e mulheres ribeirinhos. A forte ligação que estes desenvolvem com a natureza faz com que o medo do desconhecido, esteja ele embrenhado nas matas ou submerso no fundo dos rios, atribua aos mitos formas práticas de significar a existência dos ribeirinhos no mundo.

A morada dos encantados, doravante designada “encante” pode existir como já citado no fundo dos rios ou no meio da mata. Esta especificidade nos possibilita compreender que os elementos da natureza sejam eles da fauna, da flora ou da água estão intimamente ligados às representações das moradas de encantados. O encante, porém, tem semelhança ao nosso próprio local de vivência, representado muitas vezes como cidades bonitas, iluminadas, livre de lixo e organizada de modo a encantar os olhos de quem o vê. Na tese de doutoramento de Alencar (2002), Dona Gedalva, moradora da comunidade São João na região do médio Solimões nos dá um entendimento das características de uma cidade encantada:

É muito lindo, lindo, lindo. Lá no fundo d'água é mais bonito do que aqui em cima da terra, Deus me livre! Porque lá é claro todo tempo. É assim como uma cidade mesmo, grande assim. Como aqui de noite, assim, quando acende um motor de luz que clareia... Lá não tem mato não, é limpo mesmo. O porão do Solimões é limpo. Tem canto que não tem nem pau... As casas deles não são como as nossas aqui em cima não. A casa deles é bonito mesmo... tem canto que a gente chega e está assim como a gente, e tem canto que só está aqueles bichos assim virando em cobra, boto, em tudo quanto é de bicho. Tem tartaruga, tem todos aqueles bichos de casco, a gente vê no fundo da água quando a gente vai. (ALENCAR 2002, p. 202)

Outra narrativa registrada por Lima (2012, p. 6) confirma o caráter “belo” do lugar, como se observa no depoimento de Dona Nilda, 102 anos, natural de Japurá e residente em Tefé para a qual “A cidade de lá não é como aqui não. A cidade de lá é diferente... não tem mato. Lá tem tudo”. Na cidade encantada é sempre lindo, iluminado, tem sol, é isenta de poluição e as casas são muito bonitas, além das pessoas que quase sempre estão em festa, com suntuosos banquetes dos quais oferecem comida e bebida aos visitantes. Aqueles que optarem por voltar do mundo sobrenatural não podem aceitar nenhuma oferta de comida, bebida ou sexo, uma vez que se consumirem destes não poderão mais retornar, tornando-se assim encantados.

Na tese de doutoramento de Edna Alencar (2002), a metamorfose dos encantados é explicada por Santina, segundo a qual acontece como uma troca de roupa ou de “capas”:

Eu acho que eles se viram assim num bicho, mas é como se fosse uma capa que eles se metem dentro. E quando é assim, para eles se aparecer nas vistas de nós, eles deixam a capa e vêm em cima da água. Quando eles voltam lá para o fundo, aí eles tornam a pegar aquela capa e veste. (ALENCAR, 2002, p. 213)

A partir desta explicação podemos auferir que “o corpo visível do animal é uma capa;” (LIMA, 2012, p. 8), que reveste corpos humanos com variações físicas assim como as nossas. Questionamos Dona Jardelina, 68 anos, natural do rio Charapucú e residente na cidade de Afuá sobre as características físicas dos encantados, da qual está alegou não saber dizer, mas logo após comenta que no fundo os encantados ficam se transformando em bichos (Ver Figura 9), tal qual relatou

Os encantados eu ouvi dizer que se geram em poraquê, se geram em cobra, mas eu acho que não é não. O pessoal que dizia antigamente, mas eu acho que é mentira. Eu queria saber se é verdade se eles se geram em cobra e poraquê. Disque a pessoa que cai n’água e não é achado, ele se encanta, mas eu acho que não é não. Não sei te dizer. (Entrevista realizada dia 13/12/2019).

FIGURA 9 - THE ENCANTE



FONTE: Ray Troll (2004).

O relato dado por Dona Jardelina nos possibilita refletir sobre algumas questões relacionadas ao mundo das encantarias, sendo a primeira delas a dificuldade de enquadrar as narrativas de encantados nas instâncias do que é possível ou não acontecer no mundo real. Em segundo lugar, a existência de encantados se situa entre dois modos de simbolização, uma que postula o encanto como uma experiência real e outro que o associa à mentira, fruto de um estranhamento no qual a ideia de uma cidade encantada é inteiramente ou em partes impossíveis de existir. Ademais, é evidente que não podemos delimitar a cultura amazônica como uma forma concreta e estática, uma vez que sua vasta região possui grande diversidade de mitos, concepções, crenças e práticas, mas concordamos com Maués (2005) quando argumenta que “a despeito de algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite uma certa generalização”, sem, contudo, ignorar a multiplicidade cultural existente neste território.

Dona Jardelina, mesmo que nunca tenha sido letrada partilha de uma concepção sobre a natureza dos encantados que converge com aquela registrada por Maués (2005) e Galvão (1953), do qual “Disque a pessoa que cai n’água e não é achado, ele se encanta”, atestando o caráter de transmutação do homem natural no ser encantado a partir da transformação do seu corpo - em bicho do fundo - sem que haja a necessidade de morte material do seu corpo físico. Outro aspecto interessante neste depoimento é a contestação da veracidade da própria narrativa em, “mas eu acho que não é não” reforçado duas vezes em uma mesma fala. Sobre isto, Lima (2012, p. 17) afirma que

Há nas narrativas sobre o boto inúmeras referências comprobatórias para a sua comunidade de ouvintes. Elas informam sobre lugares, pessoas conhecidas que viveram o evento (o próprio narrador, ou alguém de seu círculo de relacionamentos) e entidades encantadas cuja existência é um pressuposto incomum. O conhecimento compartilhado valida as narrativas, que, por sua vez, são entendidas como testemunhos que corroboram o conhecimento coletivo. É uma prova circular, uma validação tautológica. (LIMA, 2012 p. 17).

Se mesmo após a apresentação de todos os referenciais que compõem a narrativa de encantados, ainda assim não existir consenso sobre a existência de encantados ou do encanto, então “as narrativas são qualificadas de lendas, credices ou mesmo mentiras” (LIMA, 2012).

A crença nos seres encantados tem uma provável origem do contato entre o colono português ou europeu com as populações indígenas, como sugere o texto outrora referenciado “O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas)” de Deborah de Magalhães Lima (2012, p. 2), que trata a “lenda do boto” como “tradução simplificada de narrativas que têm como pano de fundo a

história da colonização na Amazônia”. Neste mesmo sentido, Maués (2005) infere que a crença nos encantados tem origem europeia, relacionadas às concepções de príncipes e princesas encantadas que reverberam nas histórias infantis do mundo ocidental, mas foram influenciadas por concepções de ordem indígena sobre lugares situados “no fundo” ou abaixo da terra, e possivelmente também por concepções de origem africana, como os orixás.

Os encantados são forças invisíveis aos olhos humanos e se manifestam apenas aos pajés nos rituais de cura, sendo designados nesta ocasião como caruanas. Por força maior não é possível ver um encantado por vontade própria, ficando esta competência apenas para os pajés, mas estes seres podem se manifestar quando se “agradam” de uma pessoa e desejam levá-la ao encante.

Dependendo do contexto os encantados podem ser classificados em “da mata” como no caso do curupira e da anhangá; do fundo quando são representados pelas formas de animais (botos, jacarés, peixes, cobras), e “oiaras” (no mesmo sentido de iara) quando se manifestam em praias e manguezais sob a forma humana. Existe uma certa divisão entre o bem e o mal, sendo os caruanas considerados bons quando auxiliam os pajés nos processos de cura, enquanto que as oiaras podem fazer mal com seu tradicional mau olhar ou flechada de bicho.

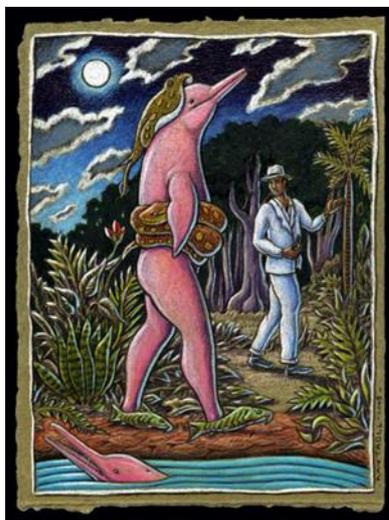
Uma última definição de encantados deve ser considerada além dos já citados, são eles os “fadistas”, ou seja, pessoas que carregam o fado, destino ou sina de viverem como encantados. Geralmente são pessoas ainda vivas que possuem a maldição de transformar-se em bichos na noite, sendo os mais conhecidos a matinta pereira e o “labisonho” ou lobisomem. Esses seres são comumente considerados visagens, e habitam o imaginário das cidades. Dizem que só quando morrem é que se livram da maldição, e muitas vezes suas características físicas são atribuídas a idosos que vivem sozinhos, são magricelas e amarelados. (MAUÉS, 2005; GALVÃO, 1953).

4.2.1 Boto

Os principais encantados que compõem o panteão de entidades sobrenaturais da região amazônica são o boto e a cobra grande. Conta a tradição oral que o boto tem o poder de transforma-se em um belo rapaz que sai em noites de festas a fim de paquerar a mais bela moça das comunidades e cidades ribeirinhas, sempre vestido de branco e com um chapéu na cabeça sobre o buraco que resulta de sua característica original do qual este mantém em sua metamorfose (ver figura 10). No final da festa o boto seduz as mulheres ribeirinhas, as quais

leva para o encanto ou as engravida e depois retorna para o fundo deixando-as mães dos chamados filhos de boto.

FIGURA 10 - BOTO MAN, AMAZON LEGEND SERIES



FONTE: Ray Troll (2005).

O mito do boto foi retratado no cinema brasileiro com o filme “Ele o Boto” (1987) sob a direção de Walter Lima Jr, com autoria de Lima Barreto e Vanja Orico. Entre várias outras produções de longa e curta metragens, temos disponível no youtube a película “Tem boto na rede do Tunico”, uma produção paraense que retrata a história de Raimunda, apelidada de Mundica, que vai morar na capital Belém e retorna com seu namorado para visitar a família no interior. A trama sugere de jeito divertido que Mundica tenha sido “prenha” de boto, acarretando assim a visita de uma curandeira que a benze com auxílio de ervas medicinais. A benzedeira é figura importante na trama, uma vez que na Amazônia a imagem de encantados está inteiramente ligada às práticas de pajelança cabocla.

Segundo a crença, o boto tem a capacidade de seduzir as mulheres ribeirinhas, por este motivo é preciso que a família e a própria moça fiquem sempre alerta para que não corra o risco de ser abduzida para o encanto. Waldemar Henrique (Belém, 1910-1990) interpretou a canção “Foi boto Sinhá” para a qual dispensaremos esforço analítico a fim de entender como a figura do boto pode moldar comportamentos e ditar regras sociais na Amazônia.

Texto da Canção – Versos de Antônio Tavernard²⁷

1. Tajá-Panema chorou no terreiro,/ 2. E a virgem morena fugiu no costeiro. (bis)/ 3. Foi Bôto, Sinhá.../ 4. Foi Bôto, Sinhô!/ 5. Que veio tentá/ 6. E a moça levou/ 7. No tar

²⁷ Reproduzido do texto de Aliverti (2005).

dansará,/ 8. Aquele doutô,/ 9. Foi Bôto, Sinhá.../ 10. Foi Bôto, Sinhô!/ Tajá-Panema se poz a chorá./ 11. Quem tem filha moça é bom vigiá! (bis)/ 12. O Bôto não dorme/ 13. No fundo do rio/ 14. Seu dom é enorme/ 15. Quem quer que o viu/ 16. Que diga, que informe/ 17. Se lhe resistiu/ 18. O Bôto não dorme/ 19. No fundo do rio...

No verso 1. a canção já apresenta o anúncio de uma grande desgraça, uma vez que na crença popular a expressão “Tajá- Panema²⁸ chorou no terreiro” representa sinônimo de tristeza ou desgraça. Nos versos 2 e 3 temos a confirmação de que “Foi bôto” o responsável por tal infortúnio, que “veio tentá e a moça levou” -versos 5 e 6- irresistível que é seu poder de sedução. O local de encontro entre o boto encantado e a morena foi no “7. No tar dansará”, ou o mesmo que dançaral, local onde ocorrem as festas ribeirinhas nas quais o boto se manifesta com intuito de conquistar as jovens moças.

Segundo a canção “Tajá-Panema se poz a chorá” em sinal de alerta, afinal “11. Quem tem filha moça é bom vigiá!” principalmente porque o boto é atraído pelas meninas quando estão menstruadas, característica que eleva a menina para a condição de “menina moça”. O trecho “12. O Bôto não dorme/ 13. No fundo do rio/” indica a necessidade de estar sempre vigiando devido ao fato do boto estar sempre à espreita aguardando o momento oportuno de fazer mais uma vítima de seu encantamento.

Na passagem “14. Seu dom é enorme/ 15. Quem quer que o viu/ 16. Que diga, que informe/ 17. Se lhe resistiu/” informa sobre o enorme poder de sedução deste encantado que diz a crença popular ser irresistível, seja ele emanado pelo boto ou pela bota. Talvez por isto seja comum na Amazônia a captura de botos e botas para a produção de atrativos, tais quais o olho de boto que serve de amuleto para o homem conquistar a mulher amada e o famoso “óleo da bota” vendido no Ver-o-Peso e em cabanas com a função de “agarrar” a pessoa pretendida.

A canção preserva a linguagem ribeirinha, com seus modos de falar e argumentar, observado pelo corte do r no final das palavras “doutô” e “Sinhô”, corte do “r” no final dos verbos “tentá” (tentar), “chorá” (chorar) e “vigiá” (vigiar) além da colocação do “u” no lugar do “o” em final de palavras: rio = “riu” (ALIVERTI, 2005).

Além do poder de sedução, o boto conserva em si a peculiaridade de fazer mal às pessoas através de sua “malínez”, questão da qual pretendemos explicar mais à frente quando tratarmos das principais formas de adoecimento na Amazônia segundo o imaginário popular. Por momento, nosso esforço consiste em problematizar as relações sexuais envolvendo mulheres e botos nas regiões ribeirinhas do marajó das florestas.

²⁸ De acordo com Aliverti (2005, p. 284), o Tajá-panema é uma variedade de Tajá (planta de folhas grandes e sem flor, muito comum e variada na Amazônia) que ‘chora’, pois expele gotas de líquido de suas folhas. Segundo a crença popular, quando a planta chora é prenúncio de desgraça ou tristeza.

As narrativas de encontro entre humanos e botos permitem afirmar que a copulação sexual quando ocorre com mulheres não se dá no plano físico, existindo apenas no plano do mágico/sobrenatural. Entretanto, a literatura nos exemplifica que no caso dos homens a copulação acontece com a “bota” em seu estado natural, não havendo neste caso uma transformação mística/sobrenatural. Maués informa que

Há muitos relatos a respeito de pescadores que, casualmente, apanham fêmeas de boto em suas redes e, em algumas situações, copulam com elas. Esses relatos enfatizam o enorme prazer experimentado pelo homem, a ponto de ser necessário às vezes afastá-lo à força daquele ato, caso contrário ele corre o risco de morrer de prazer e exaustão. (MAUÉS, 2006, p 19).

O contato entre boto e mulher ocorre sempre a partir da transformação de corpos do boto encantado em homem branco, já a relação do caboclo com a bota fêmea acontece com esta ainda na forma animal, embora exista na literatura sobre encantados a perspectiva de transformação do cetáceo em uma linda mulher, sempre descrita como branca, loura e de olhos azuis (LIMA, 2012).

As narrativas sobre boto encantado são descritas sempre no tempo presente, ou em um passado próximo no qual os personagens principais do enredo são pessoas conhecidas ou o próprio narrador que conta experiências vividas no cotidiano das comunidades ribeirinhas.

Quando um boto seduz e vai embora deixa para trás um filho. Esta especificidade dos contos de boto atribui a este a paternidade de todos os filhos de mãe solteira na região Amazônica. Muitas vezes esta é a justificativa para filhos fora do casamento ou de homens que por alguma ocasião não desejam assumir a paternidade de seus filhos. Nesta mesma perspectiva Márcia Aliverti (2005, p. 284) escreve,

O Boto é a saída social para as moças que engravidam sem casar. Desculpa fundamental que desvia a jovem do papel de pecadora para o de vítima. O mito também serve ao rapaz que engravidou uma jovem, uma vez que não será procurado, nem identificado, nem responsabilizado. Como resolve tantos “desconfortos”, o Boto apresenta-se como um mito socialmente perfeito, sendo talvez esta a razão que o mantém tão vivo até hoje. (ALIVERTI, 2005, p. 284).

O mito do boto tem então um papel de transgressão nas normas e valores da comunidade, fazendo com que a mulher passe do status de pecadora para vítima. O mito justifica traições, mas também acoberta violências sexuais contra meninas geralmente provocado por algum parente próximo ou abusos do próprio genitor, como sugere Bárbara Primavera em seu poema “Certas Marias”:

Certas Marias

Na madrugada calada
Ouvia passos no trapiche
E pingos d'água
Já sabia que eras tu
Que me contavam em segredos
Que vinhas
Murmurando os rios
Invadindo as casas
E os pensamentos
Das caboclas virgens
De chapéu branco sobre o rosto
Seduzente e arisco
Entrou de vestes molhadas
Em silenciosos passos
Alagando a minha pequena casa
A minha rede, meu vestido
Apagando todas as velas
E sentir mãos a me despir
Lábios a me beijar
Me levou mata a dentro
E me fez delirar
Ao amanhecer me deixou
Nas margens a te procurar
Quem eras tu, homem ou bicho?
Por que fostes embora?
Grávida e confusa
Sem entender das coisas
Fui benzida com todas as folhas da mata
Em infinitas orações
Chorei igarapés de tristeza
A tua espera
Mas...
Marés se passaram
Léguas de tempo transpassaram
Meu peito e me trouxeram respostas
Procurar pra quê?
Já sabia que tu não eras boto encantado
E muito menos encantaria do mato
Que depois de crescida
Não precisou mais se vestir branco,
Procurar desculpas em histórias
Nem amordaçar meu corpo apenas nas madrugadas
Eu já era entendida
E sabia
Que que quem me desejava
Nunca foi boto
Sempre foi aquele que pior que bicho eu chamei de pai.
(PRIMAVERA, 2018)

Em depoimento, Bárbara Primavera, poetiza afuaense, nos conta de onde surgiu a inspiração que deu origem ao seu texto. Segundo ela, sempre teve vontade de escrever sobre isto e acrescenta:

Eu trabalhei muito tempo na loja da minha tia e 60% dos clientes da loja eram os ribeirinhos. E a gente escutava muitas histórias de meninas que eram engravidadas pelo próprio pai/tio ou avô. E isso para algumas comunidades era normal. A gente fica horrorizado com esses relatos. Meninas novas, praticamente crianças. (Depoimento concedido dia 13/12/2019).

Bárbara teve contato *in loco* com as narrativas de encantados, porém sua vivência na cidade lhe permite refletir com mais clareza sobre o pano de fundo que esconde o mito do boto. Diferente da associação de abuso sexual ao mito, a população que vive dentro da mata tem maior dificuldade em associar os acontecimentos que dão conteúdo à narrativa, como podemos observar no trecho “E isso para algumas comunidades era normal”. Por tanto, os mitos se inserem na cosmologia pela qual homens e mulheres justificam o mundo e dão sentido a sua existência a partir de projeções imaginárias.

Quase sempre o fim último das narrativas sobre boto apresentam algumas destas conclusões: 1. a mulher seduzida quando não levada para o encanto fica louca e precisa ser submetida ao tratamento de um pajé, ou do contrário definha até padecer; 2. A mulher grávida do boto dá a luz a um “botinho” ou a uma criança perfeitamente humana, mas que mantém forte relação com os rios²⁹; e 3. O boto ainda na forma humana é morto por tiro de espingarda enquanto tenta retornar para o fundo e no dia seguinte é visto morto boiando nos rios já na forma animal. Alguma outra conclusão pode ser observada nas narrativas variando de região ou de acordo com a pessoa que narra o conto.

Sobre a matança de botos, seja para fim de desencantamento ou para uso de partes de seu corpo como amuletos ou atrativos sexuais, observa-se gradualmente uma conscientização sobre os perigos de extinção da espécie. O Proteção Animal Mundial (2017, não paginado), por exemplo, desenvolve o Projeto “Comunidades pelo boto” com crianças da comunidade Nova Esperança em Fonte Boa – AM, onde o boto era caçado ilegalmente para utilizar sua carne na pesca de outro peixe carniceiro, a piracatinga. Neste caso, as crianças assumem um papel importante na conscientização da comunidade, que com o desenvolvimento do projeto observou uma redução na caça do boto. Pouco a pouco observamos uma reorientação de sentidos na

²⁹ Quase sempre este menino ou menina tenta atirar-se nos rios e precisa ser contido(a) por grupos de homens devido a força sobrenatural que manifesta na tentativa de ir ao encanto.

imagem do boto que de inimigo passa a ser amigo da população, devido a sua importância para o ecossistema.

O medo do boto, contudo, parece estar enraizado nos sentimentos do caboclo amazônico, pois Dona Baro, agricultora de 65 anos, moradora da comunidade acima citada, afirma que tinha medo de boto. Segundo ela, “Em praia eu nunca andei, porque diziam que [os botos] viravam gente. Aí eu tinha medo, né?” (PROTEÇÃO ANIMAL, não p., 2017). Observamos que ela se refere aos botos encantados que viram gente, diferenciando daqueles botos comuns que não possuem poder de transformação. Interessante analisar que mesmo em uma região distante da comunidade Nova esperança, especificamente em Afuá no Pará, Dona Jardelina lembra que quando residia no rio Jupati “[...] tinha medo do boto malhado e do pintado, todos nós tinha medo lá.” (Informação verbal). O medo parece ser uma sensibilidade universal ativada pelo imaginário existente em torno da figura do boto.

O boto pode ser classificado entre mau e bom, sendo considerados malinos os botos de característica pintado e malhado e bom aquele denominado “tucuxi”. Dona Jardelina conta que “O tucuxi ele gosta de brincar, ele não faz mal pra gente, mas o boto vermelho e o boto malhado é monstro, é monstro, muito maior do que isso aqui assim olha, o boto... O boto vermelho e o boto malhado, eles são mau, eles malinam com a gente”. A malineza é a forma como o boto provoca adoecimentos na Amazônia e por isso é preciso evita-lo, sendo comum para este fim plantar-se árvores de alho na frente das casas ribeirinhas, ou que homens e mulheres levem dentes de alho consigo para afugentar boto nas ocasiões que saem de cascos pelos rios. Jardelina nos contempla com uma outra forma de espantar boto, sendo está a prática de riscar em cruz com terçado na água. Lembra ela que

a gente embarcava pra ir viajar, a gente levava o terçado, pegava o terçadão e levava. Que quando a gente via boto boiar a gente só fazia passar a mão no terçado e cortava dentro d’água de cruz. Ele dá cada pulo [...] lá em cima. A modo que a gente corta nele cara, ele tem medo. Ele dava cada pulo lá em cima. (Informação verbal)³⁰.

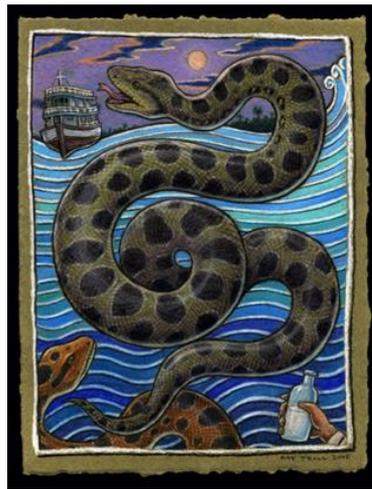
Não temos certeza se o ato de “riscar em cruz na água” tem alguma ligação com o catolicismo popular, especificamente com a representação de cristo. Mas nossa hipótese é de que o símbolo da cruz está relacionado com a ideia de proteção, uma vez que ao entrar nos rios para banhar-se ou praticar canoagem é comum que os caboclos da região de Afuá façam o sinal da cruz para pedir permissão de entrada nos rios e assim livrar-se de todo mal que se esconde abaixo d’água.

³⁰ Entrevista realizada em Afuá – PA, no dia 13/12/2019

4.2.2 Cobra Grande

A cobra grande também apresenta capacidade de transmutação, mas comumente se transforma em navio encantado ao invés de gente. É conhecida pelos nomes de cobra Norato, Boiúna ou simplesmente Cobra grande. Sua principal característica são seus “olhos de fogo” que exibem um clarão por onde passa. As narrativas sobre este encantado têm sempre como cenário o fundo dos rios e o temor que causa naqueles que a veem. Este gigantesco ofídio costuma abrir rios e igarapés por onde passa devido ao seu tamanho descomunal. Quase sempre afunda os barcos de ribeirinhos (conforme ilustra figura 11) para comer gente e muitas vezes seu local de morada está assentado abaixo de igrejas ou cidades (ver figura 12), como no caso de Afuá.

FIGURA 11 - COBRA NORATO, AMAZON LEGEND SERIES



FONTE: Ray Troll (2005).

FIGURA 12 - NA LENDA, A COBRA HABITA A REGIÃO DA IGREJA MATRIZ, EM ITACOATIARA



FONTE: Malika ([201?]).

Este mito tem provável origem europeia e ocorre a partir do encantamento de princesas e da guarda de tesouros como afirma Câmara Cascudo (1972 apud DIEGUES, 1998)

na tradição das cobras encantadas, uma princesa é condenada a viver num corpo de serpente, até que um homem de coragem quebre o encanto restituindo-lhe a forma humana encantadora. A cobra encantada é guardiã dos grandes tesouros que passarão para a propriedade do vencedor. O processo do desencantamento, em quase totalidade dos casos, obriga o sacrifício de um cristão, untando-se com o seu sangue a cobra. Noutras ocorrências, bastará ferir a encantada. (CÂMARA CASCUDO, 1972 apud DIEGUES, 1998, p. 230).

É explícito que as imagens envolvendo o mito da cobra grande não são de referencial indígena, uma vez que na cultura amazônica não existia a persona de princesas – que se encantaram – e menos ainda “grandes tesouros” na forma que se apresentam nas narrativas. Outro aspecto interessante de analisar é a transformação da cobra em gigantescos e iluminados navios encantados, sempre cheios de gente em festa, cenário que não compõem a realidade da cultura indígena na Amazônia. O navio, o tesouro, as princesas e as festas são referenciais do homem branco, enxertados no imaginário amazônico no contexto da colonização.

O encontro entre o indígena e o homem branco formula imagens inteligíveis para a explicação da realidade. O real é moldado a partir das imagens do navio, da festa, das cidades encantadas, da mulher e homem branco, dos reis, princesas, do baile e sedução, ancoragens simbólicas que guardam a memória da colonização.

Waldemar Henrique (1910-1990) em sua coletânea de canções que tratam sobre o imaginário amazônico naquilo que se convencionou chamar de “folclore”, descreve a passagem da cobra grande. Dedicaremos tempo para análise da canção, conforme segue:

Texto da canção – Versos de Waldemar Henrique

1. Crédo! Cruz!/ 2. Lá vem a Cobra-Grande./ 3. Lá vem a Boi-Una de prata!/ 4. A danada vem rente à beira do rio.../ 5. E o vento grita alto no meio da mata!/ 6. Crédo! Cruz!/ 7. Cunhantã te esconde/ 8. Lá vem a Cobra-Grande/ 9. Á-á.../ 10. Faz depressa uma oração/ 11. P'ra ela não te pegar/ 12. Áá.../ 13. A floresta tremeu quando ela saiu.../ 14. Quem estava lá perto de medo fugiu/ 15. E a Boi-Una passou logo tão depressa./ 16. Que somente o clarão foi que se viu.../ 17. Cunhantã te esconde, etc.../ 18. A noiva Cunhantã está dormindo medrosa./ 19. Agarrada com força no punho da rêde./ 20. E o luar faz mortalha em cima dela./ 21. Pela fresta quebrada da janela.../ 22. Êh Cobra grande/ 23. Lá vai ela...

Conclusivamente, afirmamos que o mito da cobra grande diferente de outras narrativas míticas não possui nenhuma qualidade de romantismo, ao contrário disso move no imaginário popular o sentimento de medo do monstruoso bicho que devora homens e provoca destruição

por onde passa. Passemos sob a luz de Aliverti (2014, p. 289) a analisar a canção que inicia com o eu lírico desconjurando o bicho nos versos 1 e 6 “Crédo Cruz!”. O medo é presente durante toda a obra. No verso 7, cunhatã é ordenada a se esconder, no 10 e 11 é aconselhado que se peça proteção divina para o bicho não a levar, no 8, é anunciada a aproximação do bicho – “lá vem a cobra grande” – que “vem rente à beira do rio” como atestado no verso 4.

Nas margens dos rios é que se assentam as comunidades ribeirinhas, visto a necessidade de relacionar-se com a água que não se apresenta como barreira, mas sim como acesso cultural daqueles que sobrevivem do regime das marés. No verso 14, todos fugiram de medo, e até “13. A floresta tremeu quando ela saiu” tamanha é sua imponência. A sensação de impotência frente ao bicho pode ser considerada também nos versos 9 e 12 com a expressão “Áá” que representa temor. No verso 20, o luar, que, clareia cunhatã e revela à cobra onde está a presa, é considerado como uma mortalha. Não existe possibilidade de escapar do destino, pois a boiúna tem muitas armas: É rápida (verso 15) e silenciosa (verso 16). O clarão mencionado no verso 16 é a luz que emana dos olhos do bicho, considerado fogo, que hipnotiza e paralisa suas vítimas.

O medo da boiúna como sensibilidade é produto do imaginário, como bem problematizou Pesavento (2003)

Sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído. Falam, por sua vez, do real e do não real, do sabido e do desconhecido, do intuído ou presentido ou do inventado. Sensibilidades remetem ao mundo do imaginário, da cultura e seu conjunto de significações construído sobre o mundo. Mesmo que tais representações sensíveis se refiram a algo que não tenha existência real ou comprovada, o que se coloca na pauta de análise é a realidade do sentimento, a experiência sensível de viver e enfrentar aquela representação. Sonhos e medos, por exemplo, são realidades enquanto sentimento, mesmo que suas razões ou motivações, no caso, não tenham consistência real (PESAVENTO, 2003, p. 58).

O que se pretende analisar na canção de Waldemar Henrique não é propriamente a imagem da serpente que a muitos pode ser tomada como irreal, mas a sensibilidade que a boiuna engendra. “As sensibilidades estão presentes na formulação imaginária do mundo que os homens produzem em todos os tempos.”, argumenta Pesavento (2014, p. 58). O medo, portanto, é categoria real na vivência dos ribeirinhos marajoaras, forma pela qual sujeitos e grupos se dão perceber no mundo.

A boiúna quando reside abaixo de cidades ao se movimentar causa tremores e deslizamentos de terra, podendo em casos específicos levar as cidades ao fundo. Sua extensão é tão grande que pode estar presente em lugares distintos ao mesmo tempo, como no caso do

Amapá em que a “Cobra Sophia” tem sua cabeça presa abaixo da imagem de São José na Pedra do Guindaste (Macapá) e seu rabo abaixo da cidade de Santana.

4.3 Adoecimentos

Antes de tratar especificamente sobre os principais tipos de enfermidades pelos quais são acometidos os residentes da Amazônia, gostaríamos de argumentar sobre quais sentidos estão sendo empregados para a palavra caboclo nesta região. Por vezes, caboclos podem ser consideradas aqueles “espíritos” que comumente incorporam nos pajés/pais de santos em rituais de possessão, apresentando comportamentos humanos (bebe e fuma) e um palavreado que lembra os moradores do interior, sem muita instrução escolar ou “etiqueta” nos seus modos de fala (BOYER, 1999). Entretanto, não é este o sentido que adotamos aqui, sendo necessário esclarecer que o caboclo amazônico a quem nos referimos são todos os homens e mulheres que habitam as matas. Caboco, segundo Luís da Câmara Cascudo (1990, p.27), “vem [do tupi] caá, mato, monte, selva e boc, retirado, saído, provindo, oriundo”, isto é, aquele que provém do mato.

Estes sujeitos -os caboclos marajoaras- perpetuam na memória práticas e saberes de curas provenientes de herança ancestral, herdada via tradição oral, com as quais traduzem de modo singular a maneira como lidam com encantados, santos, orixás e espíritos na sua vivência religiosa (PACHECO, 2013). Acreditam os moradores da mata que é possível adoecer de uma série de enfermidades explicadas a partir de forças sobrenaturais, e do contado direto com comidas das quais classificam “reimosas”. Adoecem por tanto de quebranto, mau-olhado, mãe do corpo, malinesa, feitiçarias, rasgaduras, etc., males dos quais tem seus corpos curados por sábios pajés, benzedeiras, curadores, e puxadores que utilizam de meios diversos para restaurar a saúde dos enfermos que buscam seus serviços.

Os pajés praticam a “pajelança” e se apresentam como figura singular neste contexto, visto que carregam em si o conhecimento da natureza, das ervas, das orações com as quais realizam seus rituais com auxílio dos mestres caruanas, encantados do fundo que os incorporam a fim de receitar remédios e estabelecer a cura. Os pajés não podem ser qualquer pessoa, eles nascem com o dom ou os recebem de “agrado”, sendo necessário que os noviços sejam iniciados por um pajé mais velho que lhes ensina a arte do ofício.

É possível reconhecer um dom de nascença quando a criança “chora no ventre da mãe”, como ilustra o depoimento de Jardelina ao referir o “velho cazuzá” um importante curador da sua região. Conta ela que “disque o velho cazuzá chorou na barriga da mãe dele. Ele era um

curador muito bom. Botou muita gente boa... Certa vez, eu adoeci de uma árvore de acará e foi ele que me curou”.

O fato de o homem ter chorado na barriga³¹ da mãe atesta algo incomum nas gestações, atribuindo a esta característica especial. Mais especial que isto, é a forma como ele curou a depoente que adoeceu por ingerir “acará” após o parto e mexer com sua “mãe do corpo³²”. Neste ponto, dedicaremos atenção para a memória de Jardelina que nos possibilita refletir sobre as representações alimentares que se fazem na Amazônia a partir da “reima” e os modos como os amazônidas lidam com diversos tipos de doenças.

Ao ser questionada sobre o acará, ela argumenta:

Ahh, eu tava de resguardo uma vez, eu, eu... num tinha nada o que a gente comer, aí o finado Alfredo ia passando numa capoeira velha, que era um roçado, e ele enxergou uma árvore de acará, ele foi lá e arrancou uma paneirada de acará e chegou em casa era quase noite, aí ele botou pra cozinhar e eu tava doida de fome, eu tava de resguardo ainda, aí ele botou pra cozinhar quando acabou ele fez um café e **levou uma batata pra mim, do acará** com um copo de café lá no quarto e eu comi aquela batata com café, mas não te digo nada cara, eu senti uma dor, que dor foi essa que eu quase levava o caralho³³... me deu uma inchação na barriga que minha barriga inchou, inchou, inchou, inchou, inchou que quem deu jeito foi ele, o velho cazuza. (Informação verbal, grifo nosso).

A mulher adoeceu por ter ingerido o acará, um tipo de batata que tradicionalmente é considerada reimosa. Segundo o Imaginário da população ribeirinha de Afuá, os alimentos podem ser agrupados em “reimosos” e “não-reimosos”, sendo os primeiros aqueles classificados como “alimentos que fazem mal a saúde”. Os principais tipos de alimentos reimosos estão relacionados à ordem animal, mas também podem se manifestar em alimentos de origem vegetal. O que define muitas vezes se um alimento é ou não reimoso são as características físicas e comportamentais do bicho, além do tipo de preparo que este passa no seu processo de cozimento e por fim o quadro de saúde daqueles que o consomem.

Classificar um determinado alimento como reimoso ou não, é tarefa demasiado complexa para se fazer nos limites deste texto, primeiro porquê não existe uma regra geral na

³¹ Chorar na barriga da mãe atesta o dom de nascença para a pajelança, como me contou Celina que disse ter nascido com esta característica e com cinco meses de gestação chorou na barriga da mãe (Informação verbal).

³² A mãe do corpo é comumente encontrada nas mulheres e fica alocada em sua região abdominal. Diz-se que se mãe do corpo sair do lugar a mulher fica enfraquecida, e necessita dos cuidados de uma parteira ou curandeira que com auxílio de óleos e banhas a coloca no lugar. Em torno desta figura que não se assemelha propriamente a um órgão do corpo humano, mas sim a uma espécie de entidade que habita os corpos femininos, são descritos casos em que após “parida” a mãe do corpo se mexe na barriga da mulher como se estivesse a procurar o seu filho já nascido. Quando se dá este acontecimento é possível observar movimentos na região abdominal como se ainda lá estivesse o bebê na barriga da mãe. Cientificamente falando, é possível que estas associações tenham referência a saída da placenta de cima do ventre.

³³ Neste contexto a expressão “levar o caralho” tem o mesmo valor de “levar o farelo”, ou seja, morrer.

qual possamos definir todos os tipos de alimentos que fazem mal, certo de que estas classificações estão pautadas na cultura e variam de região para região; e segundo porquê como afirma Dona Jardelina “tudo quanto é comida disque é reimoso”, ou seja, todos os alimentos são considerados potencialmente reimosos no imaginário amazônico, devendo se considerar o estado de saúde daquele que a consome e o tipo de doença a qual está acometida. Por exemplo, a galinha pode ser um maravilhoso alimento para a mulher parida ou para aqueles que estão sendo tratados de resfriado sob a forma de canja, mas é um alimento proibido para quem possui algum tipo de inflamação. A lógica da afirmação está no fato de que, se na natureza a galinha cisca, neste mesmo sentido ela pode por consequência arranhar o enfermo também.

A “representação” segundo Ginzburg (2001, p. 85, apud MAKOWIECKY, 2003) “faz as vezes da realidade representada”, isto é, evoca a presença de um ausente. A representação “tem a capacidade de se substituir à realidade que representa construindo o mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem” (PESAVENTO, 2014, p. 41). As representações alimentares que têm os indivíduos na Amazônia fazem com que uma série de tabus sejam impostos sobre os mais diversos alimentos. Vejamos a seguir algumas definições de alimentos reimosos, segundo as concepções de nossa colaboradora e também sob a luz da pesquisa de Maués e Maués (2018).

São considerados impróprios para alimentação de doentes todos os tipos de peixes de pele, especialmente o mandubé e a dourada. A reima do primeiro está associada a seu ferrão, tal qual se apresenta na representação da arraia que também possui veneno, e do segundo a reima está relacionada a sua cor que difere do padrão de sua classe, uma vez que os peixes devem possuir cor branca ou cinza tendendo ao branco (MAUÉS; MAUÉS, 2018).

A galinha por sua vez é reimosa porque “barre” ou cisca. O caranguejo e o porco também o são, sendo que “o porco mexe com todas as doenças da gente”, explica Dona Jardelina. Segundo ela, quem tiver cortado ou com feridas deve também evitar ingerir camarão -porque ele espeta- considerado altamente inflamatório por sua fama de ser o “lixeiro do mar”. Os ribeirinhos geralmente consideram que o camarão “come tudo quanto é porcaria no fundo dos rios”, tal qual o siri a quem é atribuída a fama de comer gente morta por afogamento.

Da ordem animal, o pato se apresenta como um dos bichos mais reimosos que existem. Quando ocorre a situação de um determinado animal possuir grande quantidade de reima, diz-se que ele é venenoso. Neste sentido, o pato é veneno, assim como também o tatu e a anta. Dona Jardelina expressa o medo que tem em ingerir estes alimentos. Observemos a seguir um trecho do depoimento concedido em entrevista para este trabalho: “O pato e o tatu é muito reimoso, a anta meu pai do céu... a anta quem tiver doença crônica que não coma a anta.”.

Questionada sobre os motivos que a leva considerar o pato como animal altamente reimoso, a depoente argumenta que não sabe dizer, mas busca na memória referenciais de episódios acontecidos que justifiquem a reima: “Não sei te dizer, mas quem tiver de operação que não coma pato... Operação de 15 anos ele inflama. Dona Graça tava operada de 15 anos do Jr., ela comeu pato e se lascou. Sei que eu posso estar com a fome que eu tiver, mas pato não como de jeito nenhum”.

Deste modo, os sentimentos que envolvem a reima tem o poder de qualificar a realidade. A depoente justifica que mesmo estando com fome opta por não ingerir o alimento por ser venenoso e tem medo que alguma coisa lhe inflame à semelhança de dona Graça que obteve inflamação mesmo decorridos 15 anos após sua cirurgia. Observa-se então que uma série de restrições alimentares são formuladas a partir do imaginário.

Se por um lado as classificações da reima estão relacionadas a alguma característica física ou comportamental do animal que o difere do seu padrão de origem, por outro as definições se dão a partir dos conceitos de “forte” ou “fraco”, “quente” e “frio”. Sendo assim, um alimento é identificado reimoso a partir de sua “fortidão”. Podemos ilustrar esta ideia com o caso do feijão que é quente e forte, tendo sua expressão máxima de reima no tipo “preto” que é muito mais reimoso que o feijão comum. Outros alimentos que possuem fortidão são o pato e o búfalo.

Os animais considerados brabos também são denominados reimosos, sejam estes grandes ou pequenos, como no caso da onça, e da piranha, e aqueles irrequietos como o macaco e a cotia (MAUÉS, R.H.; MAUÉS, A.M., ano, p. 129). Quando os bichos diferem fisicamente do padrão de sua espécie ele é tido como reimoso, assim a arraia que possui ferrão é venenosa, o porco “quandu” tem espinhos no corpo, o camaleão muda de cor e o macaco que é bicho semelhante a gente devem serem evitados. Aqueles bichos que morrem de forma natural também são considerados impróprios para o consumo.

Quando da ordem vegetal, os alimentos também tem sua reima atribuída de acordo com os conceitos de forte/fraco, quente/frio, além de outros critérios, tais quais aqueles reconhecidos gordurosos são naturalmente reimosos como o caso do açaí, abacate e piquiá. Os ácidos como o cupuaçu e limão, os travosos que tem maior simbolismo no caju e queimosos como a pimenta também devem ser evitados. É aconselhável que não se misture dois ou mais alimentos potencialmente reimosos, por exemplo, é extremamente proibido consumir limão ou cupuaçu junto do açaí sob o risco de assim fazer mal.

Devido ao caráter subjetivo da reima, é importante considerar na análise o estado de saúde daquele que consome o alimento. O Acará, por exemplo, poderia ser tranquilamente

consumido por alguém que gozasse da perfeita condição de saúde, mas no caso de Jardelina devido estar de “resguardo” lhe causou inflamação da “mãe do corpo” para a qual foi necessária a intervenção de um pajé “que deu jeito” na situação.

A ritualística de cura segue as convenções da pajelança, com a chamada “benzeção” e um receituário prescrito que pode ou não incluir remédios de farmácia ou da mata. Vejamos a prescrição medicinal atribuída para o “caso do acará”:

[...] casa da caba, ele mandou tirar essa casa da caba que a caba faz de barro, sabe? Tu já sabe não sabe? A caba faz de barro, ele tirou aquela casa de caba de barro, queimou bem queimado e misturou com o azeite do pracaxi e não sei o que foi mais que ele botou dentro... ah, bateu mucura caá, azeite de pracaxi e a casa da caba queimada e mandava a tia mundica puxar a minha barriga, afumentar a minha barriga, com uns três dias eu tava boazinha. Desinchou na hora e a dor não sei para onde foi... E ele mandou me dar um purgante de magnés... purgante de magnés junto com a água inglesa, eu purguei tudinho, eu purguei pretinho. Peguei doença da mãe do corpo, ele disse. Quase eu levava o caralho cara, eu não dormia noite e dia, eu gritava, eu gritava, eu gritava, eu chorava, eu não podia me levantar, a minha barriga ficou monstra de inchada. Ele deu jeito o velho cazuzá. Aquele velho cazuzá Deus te defenda... (Informação verbal)³⁴.

A infusão receitada leva entre outras coisas azeite de pracaxi e mucura caá, importantes elementos da medicina tradicional amazônica. Os óleos/azeites – de pracaxi, andiroba, copaíba, etc.- de forma geral são utilizados para massagens em “rasgaduras”, torções, coluna, baques, e como cicatrizantes para ferimentos diversos. É usado também uma série de banhas de animais para as práticas de “afumentação”, tais quais: a banha de capivara, de tartaruga, da cascavel, de morcego, de preguiça, sebo de carneiro e uma infinidade de outras variedades. A mucura caá, dizem que é contra doença, além da arruda, pirarucu, pinhão roxo e outras plantas utilizadas para a formulação de banhos para a cabeça e corpo. É comum ainda que o pajé receite chás feitos a partir da infusão de folhas em água quente. Os chás mais populares incluem hortelã, erva cidreira, capim marinho, boldo e outras variedades de plantas medicinais.

Outras formas de adoecimentos incluem o mau olhado e o quebranto, enfermidades provocadas por inveja que alguém lança a outra pessoa. É comum na cura de mau-olhado a aplicação de benzas e defumação. A panemeira pode também se instalar sobre os sujeitos, provocando tristeza ou atraso. Diz-se que uma pessoa é panema quando “o cara não arruma nada, trabalha e não arruma nada, caça e não arruma nada” (Informação verbal). A panemeira pode ser entendida como sinônimo das coisas não darem certo, e por isso é comum que

³⁴ Neste contexto a expressão “levar o caralho” tem o mesmo valor de “levar o farelo”, ou seja, morrer.

caçadores levem até os pajés sua espingarda para serem curadas, conforme segue descrição de Dona Jardelina:

Quando ia caçar mandava curar a espingarda, mandava lavar e fazer banho de baunilha, pimenta malagueta, coatá, batia tudo junto, botava numa vasilha e quando a água vazava procurava o corgo de uma baixa e lavava por dentro o cano da espingarda para tirar a panemeira. (Informação verbal)³⁵.

Tirar a panemeira, neste contexto, tem a função de fazer aparecer caça, uma vez que “a pessoa quando tá panema ela não pega nada e assim como é a pessoa é o cachorro, quando tá panema não fareja nada” (Informação verbal). A cura do cachorro panema envolvia o ato de pegar cominho, pimenta do reino e amassar com leite do peito, que depois do preparo era “encharcado num pano para botar no nariz do cachorro, ele saia doido espirrando para tirar panemeira”.

Alguns aspectos destas narrativas são inteligíveis a cultura amazônica, certo de que que a pimenta ou pimenteira são usados como símbolos de afastar mau-olhado e panemeira. O ato de fazer o cachorro espirrar para “tirar panemeira” tem o mesmo sentido de purgar para retirar as doenças. O corpo expele, então, aquilo que lhe faz mal e por isso é comum o uso de laxantes como “contra o estupor”, leite de magnésio, tintura da jalapa ou aguardente alemã nos tratamentos contra doenças. Embora os laxativos tenham função específica na medicina acadêmica, quando receitados pelo pajé ele tem outras finalidades como, por exemplo, evitar derrame³⁶.

Os caboclos acreditam muitas vezes na existência de doenças que se devem tratar no hospital e “doença que não pertence a médico”, sendo a estas atribuídos os cuidados de um curador. Os praticantes da pajelança geralmente são católicos e referidos pela população como “curadores”, ao invés do termo pajé que aqui está sendo empregado. Estes homens ou mulheres tem a capacidade de incorporar caboclos e caruanas (encantados) que auxiliam seu trabalho na cura de doenças.

Na Amazônia também é possível adoecer por malinesa ou flechada de bicho, provocada por ordem dos encantados ou de animais. Os encantados são, portanto, benéficos e maléficos, pois podem malinar daqueles que desrespeitam a natureza, seja desmatando, sujando os rios ou insistindo em praticar um tipo só de caça. Quando malinam dos homens podem fazê-lo por pura

³⁵ Entrevista realizada em Afuá – PA, no dia 13/12/2019.

³⁶ Derrame é o mesmo que AVC – Acidente Vascular Cerebral.

diversão ou como exposto, para punir aquele que não se atentam às regras de preservação ambiental.

Uma nomeação comum a outros adoecimentos se dá por “doença feia”, “doença do tempo” ou “doença de parto”, sendo esta última relacionada às mulheres. Jardelina conta que sua mãe “ficou doida” de parto que lhe subiu à cabeça. Questionada sobre as razões que provocaram o adoecimento de sua mãe, ela nos dá a seguinte explicação:

De resguardo, ela endoidou de resguardo... Ela tava doida de resguardo, não sei porque foi. Foi tempo que ela pegou paresque ou comida que ela comeu, sabe lá. Aí o parto subiu tudinho para a cabeça dela. Entendeu? Ela ficou doida, aí ele botou ela boa... ele apareceu, ele apareceu com tanto dum tipo de remédio, cara, que sabe lá.... Se invocou, se invocou uma pessoa nele que sabe lá. Uma mulher... (Informação verbal)³⁷.

O interessante desta narrativa é a percepção do caráter sagrado do puerpério, que deve ser resguardado à risca, limitando-se a mulher a ficar em casa e uma série de proibições alimentares. A indicação destas normas está presente na afirmação “Foi tempo que ela pegou paresque ou comida que ela comeu”, atestando que sua mãe não cumpriu com os requisitos necessários para a cura do corpo no pós-parto. Outra questão a se observar é a possessão do pajé por “uma mulher” que veio receitar os remédios, conforme descrição:

Sabe lá, eram os encantados eu acho néra? Aí se invocou nele, veio amarrado um pano branco na cabeça, a feição duma mulher, a voz duma mulher, aí veio trazer esse remédio pra mamãe. Aí a mamãe, a gente fez esse banho pra ela banhar a cabeça e fez pra ela beber. Eu não sei te explicar mais como era, eu já me esqueci tudo. Olha a mamãe, a mamãe ficou boazinha... Ele tirou muita gente da sepultura aquele finado cazuza. (Informação verbal).

Ao ser questionada sobre a identidade da mulher incorporada, Dona Jardelina tem dificuldades em clarificar a questão, mas imagina serem os encantados envolvidos na invocação. “A feição duma mulher, a voz duma mulher” atesta a capacidade interpretativa dos pajés - ao incorporar caboclos, espíritos, entidades encantadas - em mudar por completo sua fisionomia e comportamento para assumir a identidade daquele a quem recebe. Por fim, o trecho “Ele tirou muita gente da sepultura aquele finado cazuza” revela a qualidade de um sujeito importante para uma época em que não se tinham hospitais e nem médicos na região interiorana de Afuá.

³⁷ Entrevista realizada em Afuá – PA, no dia 13/12/2019

Com saberes que mesclam homem e natureza em uma linha tênue, a cultura amazônica resiste às tendências globalizantes e as imposições da medicina moderna, optando os caboclos marajoaras ainda a tratarem-se com curandeiros e a utilizar de chás, banhos e óleos naturais para a cura de doença que muitas vezes reconhecem estar fora das competências da medicina acadêmica.

5 ENTRE MITO E HISTÓRIA: As (re)significações de uma cidade encantada.

As discussões envolvendo as relações entre imaginário e história tem sortido bons frutos às comunidades de historiadores, como já discutido no capítulo dois desta monografia. Entretanto, uma ou duas palavras precisam ser acrescentadas para melhor definir os limites entre mito e história, entendidos muitas vezes numa configuração binária postulada entre falsidade/verdade, fictício/real, ou ainda mentira/ciência.

Entendemos a história como o produto do trabalho do historiador, que a partir de um esforço intelectual organiza, seleciona e interroga fontes que dão origem a uma construção narrativa. Tomemos posição de que ela tem por objetivo a busca incansável pela verdade. Contrário a isto, temos o mito, visto pelo senso comum como sinônimo de mentira, logo inverdade. O mito é um daqueles termos que compreende polissemia, carrega múltiplos sentidos e confunde aqueles que tentam aprisioná-lo entre um e outro conceito.

Mencionamos isto apenas para situar a ideia de que a história se trata de um relato verdadeiro, fidedigno, autorizado como representação do passado pela fala do historiador e o mito, sinônimo de falsidade, por vezes enquadrado e denominado como estória, o oposto da história. Antes de prosseguirmos, porém, devemos refletir sobre tais afirmativas. Será oportuno iniciar pela questão da verdade.

A tão desejada verdade que seria o tesouro da história já fora posta em xeque pelas ciências humanas, uma vez que não podemos nos firmar em uma noção de verdade absoluta, certos de que esta possa parecer inatingível. Mas, não pretendemos insinuar uma incredibilidade para a ciência História, preferindo concordar com as ideias de Pesavento (2014, p. 51) ao mencionar “que a história estabelece regimes de verdade, e não certezas absolutas”, coisa que não isenta o historiador de buscar estabelecer conexões no tempo que lhe permita fazer um retrato fidedigno daquilo que um dia aconteceu.

Entre uma e outra narrativa, não podemos fazer juízo de valor daquilo que é mais ou menos verdadeiro para a história. Acompanhamos assim o pensamento de Hobsbawm (1998) de que “aquilo que os historiadores investigam é real” e “O passado que estudamos é só um constructo de nossas mentes. Esse constructo é, em princípio, tão válido quanto outro, quer possa ser apoiado pela lógica e por evidências, quer não”.

Assim também é o mito, manifestado como uma construção narrativa, que assim como a história possui suas especificidades. Neste texto não fazemos juízo de valor se o mito é ou não uma verdade, primeiro porque ele próprio não se importa com tais julgamentos, mas o

utilizamos para a compreensão de sensibilidades e das produções imaginárias do povo afuaense. O mito, admite Rocha (1996)

é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de ‘estar no mundo’ ou as relações sociais. (ROCHA, 1996, p. 7).

Contudo, o mito não é qualquer narrativa, ele se apresenta de forma especial, se distingue das demais narrativas humanas, apresenta particularidades. “O mito teria uma forma alegórica que ‘deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico’”. Ele carrega mensagens cifradas, por isto é passível de interpretação. O mito fala, mas não fala de forma direta. O mito esconde algo, fala de forma poética. Aquilo que ele pretende dizer não está dado de forma explícita, sua mensagem não se apresenta de maneira óbvia e direta. Cabe então ao historiador através de seu trabalho intelectual captar os sentidos dos mitos. Os mitos têm algo a dizer, é verdade, e se fala possui conteúdo, produzido e impulsionado pelo imaginário. (ROCHA, 1996, p. 9).

O mito é capaz de revelar muitas coisas, entre elas as representações que os homens fazem de si e do mundo. Rocha (1996) descreve que

[...] O mito é pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. Isto é possível de ser investigado tanto pela análise de um único mito quanto de grupos de mitos e até mesmo da mitologia completa de uma sociedade. (ROCHA, 1996).

O mito por tanto tem função social, alimenta e é alimentado por imaginários. Enquanto coletividade tem poder de comunicação. Sua produção se assenta na região da mente humana que convencionalmente chamamos de inconsciente coletivo, espécie de depósito de sentidos que todos nós possuímos das experiências coletivas. (ROCHA, 1996, p. 13).

Uma última questão nos é digna de atenção: o mito possui historicidade, sendo assim, podemos contemplá-lo como um registro de episódios verdadeiros do passado. O mito como crônica dos episódios históricos se apresenta como um relato e a “mitologia como conjunto de episódios históricos efetivamente acontecidos”. Temos então a expressão histórica dos mitos, espécie de registro disseminado historicamente, ou como melhor definiu Rocha (1996, p. 32) “a própria história”.

Diante disto, uma questão se coloca à luz de nossa problematização: o que nos contam os mitos? Ou melhor, o que podem os mitos nos dizer sobre a história da cidade de Afuá? E a

partir destes, de que modos se dão as relações dos moradores com seu espaço tempo? Como os moradores da cidade se imaginam, se representam e se transformam ao longo do tempo? Têm os mitos algo a dizer sobre isto? As respostas deverão surgir da análise de uma porção de fontes escritas e faladas, conforme descritas abaixo.

Para esta última etapa da pesquisa foram aplicados 14 questionários com questões diversas sobre a cidade de Afuá. As indagações dizem respeito às representações que os moradores fazem da cidade e as percepções que tem sobre as constantes mudanças que a cidade sofre no decorrer do tempo. Colaboraram com a pesquisa pessoas de diferentes gêneros, com idade variada entre 09 e 67 anos, a fim de compreender as rupturas e permanências de determinados mitos no imaginário da cidade. O critério de seleção da amostra contemplou captar determinados padrões nas narrativas, isto é, no momento que uma determinada resposta passou a se repetir entre as demais foi o sinal de que nosso objetivo de captar o imaginário teria sido alcançado.

Também foram examinados: i) o programa comemorativo do aniversário de Afuá, transmitido pela rádio Afuá FM no dia 02 de agosto de 2019; ii) uma pintura autoria afuaense referente ao mito do Kutruku; iii) o acervo de documentos – poemas, lendas, cantigas populares e programas da festividade de Nossa Senhora da Conceição – que estão na Biblioteca Pública Municipal Professora Belkiss Santos.

5.1 Os mitos afuaenses e a cidade encantada

A cidade de Afuá é recheada de mitos desde sua origem até os dias atuais. Nos textos disponíveis para análise encontramos menções aos mitos do padre sem cabeça, mula sem cabeça, bode preto, cobra grande, matinta pereira, navio encantado, iara, jurupari, a galinha com 12 pintinhos, boto e kutruco. Para este estudo foram objeto de interesse apenas os mitos do kutruco, cobra grande e do boto, certos de que estes compõem atualmente a trindade mítica do imaginário Afuaense.

A ordem de análise que propomos dos mitos não segue uma sequência cronológica e nem de importância, primeiro porquê o tempo do mito é um tempo de difícil localização ligado a ideia de origens e remetem a tempos imemoriais (ROCHA, 1996), e segundo, não nos atreveríamos qualificá-los como mais ou menos importantes, pois tal exercício não consiste em nosso objetivo e nem possui grande relevância. Dispomos os mitos, então, em uma lógica que nos permite melhor operacionalizar as discussões de acordo com as transformações da cidade, de modo que este trabalho apresente uma melhor compreensão ao leitor.

5.1.1 Kutruku

O kutruku talvez seja o mito de maior complexidade no panteão de seres encantados da cidade de Afuá. A grafia de seu nome varia entre, “ku-truko”, “Cutruçu”, e “kutruku” como preferimos mencionar. Sua aparência oscila entre a beleza dos Deuses e o horror dos monstros. Ora possui características perfeitamente humanas, ora se revela visagem no termo mais pejorativo das assombrações.

As fontes orais afirmam que o seu nome é uma alusão à sonoridade de seus movimentos pelas passarelas de madeira: “kutruku”. Todavia, outras narrativas divergem quanto ao fato, atribuindo o barulho estridente de sua passagem ao arrastar de suas correntes ou a bengala pelo qual se apoia fazendo o som que aqui mencionamos. Quando utiliza a bengala sua perna de pau perde o sentido e o bicho se apresenta com características perfeitamente humanas. Qual então o real sentido do kutruco? Não é necessariamente na representação de sua aparência que encontraremos uma saída, mas no valor social que o mito admite.

A termo de apreciação, vejamos a transcrição de duas versões do mito do kutruco:

VERSÃO 01

A LENDA DO KUTRUKU.

Há alguns anos a energia em nossa cidade funcionava das 18h às 21:00 hs.

As pessoas que conviviam na época contam que nas noites de sexta-feira, a partir de zero hora, aparecia um personagem estranho pelas ruas, que ficou conhecido pelo apelido de kutruku.

Uns diziam que era um padre sem cabeça, todo vestido de preto, outros diziam que era um homem muito bonito e alto, com um chapéu na cabeça batendo com um bastão de madeira e arrastando uma corrente.

Esses dois instrumentos faziam um barulho estranho que aterrorizava as pessoas, deixando-as sem fala e sem poder de locomoção. Cada contador da lenda do kutruku, dá um toque especial a sua própria interpretação.

Dizem alguns contadores que o kutruku rondava a cidade, fazendo aquele barulho esquisito e que em frente a casa onde ele fizesse uma parada, a família residente tomava como um aviso porque dentro de pouco tempo um de seus membros faleceria: Se alguém tentasse descobrir quem era o kutruku, se olhasse pelas frestras das janelas, ficariam imobilizadas as domésticas que a cada sexta feira recebiam a visita do kutruku, para encontros amorosos.

Se por aventura os patrões acordassem, imediatamente ficavam adormecidos com uma sensação estranha e só retornavam a si, quando o galo cantava, que era o horário em que o kutruku se retirava. (A LENDA do Kutruku, [195?])

VERSÃO 02

O mito do Kutruku:

Com a finalidade de amedrontar as moças e as criancadas que insistiam em ficar fora de horas nas ruas os pais contavam que o ku-truko o pegariam, uma figura fantasiosa que possuía uma perna de pau e ao caminhar arrastava uma corrente as pontes. O som causado de sua perna de pau originou-se a pronúncia ku-truk. (O MITO do Kutruku, [195?])

Nas narrativas acima dispostas pode-se perceber o cenário que acompanha a narrativa do Kutruku: uma população que dormia ao apagar das luzes, pois o fornecimento de energia era racionado e após as 21:00 horas a iluminação era feita com lamparinas. Outras questões são dignas de observação: o kutruco é uma figura noturna, surgia às 00h e sumia ao cantar do galo no amanhecer. O barulho do seu caminhar nas ruas de madeira é que produzia o som estridente que deu origem ao seu nome. Ele visitava “as domésticas que a cada sexta feira recebiam a visita do kutruku, para encontros amorosos”.

O kutruko é o tipo de mito que serve para justificar encontros calorosos entre humanos e encantados. Algumas pessoas admitem nele duas funcionalidades: antes de tudo, servia para o controle social. Era preciso que os mais velhos arrumassem um meio de proibir a estadia de meninas e crianças tarde da noite na rua. E além, o kutruku assim como o boto parece ser o escape perfeito para encontros extraconjugais e outras aventuras que naquela ocasião eram proibidas.

No trabalho de observação em campo, alguns moradores externaram a ideia que o kutruko era um homem que saía nas noites para se relacionar com as mulheres. Em contrapartida, outros colaboradores especulam se o kutruko teria ligação com o fato de estarmos refletindo sobre uma cidade que se apresentava com características ainda rurais, e neste sentido, o som “ku-truk” seria a manifestação da passagem de bois nas ruas em madeira de Afuá³⁸.

Entre uma e outra alternativa o mistério se acentua no fato de que o “bicho” não podia ser avistado, sob pena de consequências para aqueles que tentassem tal ousadia. Gilbson Campos afirma que

[...] até hoje nós temos relatos de pessoas que chegaram a ver e que quando viam pela fresta da janela ficavam paralisadas. E só retornavam pela manhã, sabe? Então, eu tenho relato de dentro da família, eu tenho gente na minha família que até hoje conta e diz que quando ouviu o barulho foi lá pela fresta da janela e viu aquela pessoa alta e arrastando uma corrente e paralisou, e só retornou pela manhã. (Informação verbal)³⁹.

Esta especificidade, da não possibilidade de manter contato visual com o kutruku faz com que o conto se envolva em uma espécie de mistério que dá ao mito diversas faces de uma mesma narrativa.

Dos 14 questionários aplicados, 10 colaboradores assumem conhecer a figura do kutruku, porém nenhum assume ter medo da visagem que outrora atormentava a vida dos

³⁸ Mesmo com a desconfiança do kutruku estar relacionado com a passagem dos bois, as pessoas tinham medo de ir atestar a hipótese e por isso o mistério se impunha sobre a criatura.

³⁹ Programa comemorativo dos 129 anos de Afuá, transmitido pela rádio Afuá FM no dia 02 de agosto de 2019.

moradores de Afuá. Tal constatação nos possibilita auferir que o mito perde a funcionalidade de coerção social e embora não tenha desaparecido do imaginário afuaense, hoje é reconhecido como “lenda”.

O desaparecimento do kutruku não é bem explicado por nenhum dos colaboradores, mas segue uma lógica de transformação da própria cidade visto que

As imagens podem ser recriadas na mente diante da memória, pois os seres humanos despertados pelas imagens que vem à suas mentes, estas mesmas imagens podem remeter a outras imagens em outros tempos, e esse despertar pode ligar a forma, a cor, ao cheiro, ao som. O imaginário trabalha interconexões diversas como, por exemplo, o medo, o pavor da morte, afetos, sonhos – daí a relação da ideia do sonhado, do não vivido. Intenciona decifrar significados de imagens visuais, verbais, mentais. (VIGÁRIO, 2009, p. 6)

A manifestação do kutruku era anunciada pelo barulho de sua perna de pau, mas as ruas da cidade que outrora eram palco desta epifania lentamente vão sendo substituídas por concreto. Sem a madeira para a produção do som característico deste encantado, suas aparições se tornam cada vez menos frequente. A escuridão proveniente do apagar das luzes também é alterada, uma vez que hoje temos uma companhia de energia que faz a distribuição da eletricidade na cidade. A modernização de Afuá no que diz respeito a chegada de novas tecnologias e o aprimoramento na estrutura da cidade faz com que o kutruku perca cada vez mais força.

O medo, que era a principal sensibilidade engendrada pelo encantado se coloca à luz da discussão de maneira dialética. Vimos que ao olhar para o kutruko as pessoas “ficavam paralisadas”, o que equivale nas narrativas a “ficar petrificada”. A imobilidade aqui referida não tem relação com a ação de virar pedra, mas sim congelar-se de horror.

Abaixo podemos contemplar uma representação do contato homem-kutruku. A pintura faz representação de alguns aspectos que definem o modo de viver característico das populações marajoaras, tais como o paneiro carregando peixes, os chinelos de dedos, camisa e calça folgadas e tecidas com algodão rústico, elementos que fazem clara alusão ao antigo modo ribeirinho de viver.

Na face do homem há uma expressão de respeito pelo encantado e medo das consequências que a visão acarretará. O próprio ser encantado se apresenta de forma diferente da maioria das narrativas, não trajando nesta imagem o tradicional traje branco, tendo uma aparência física de visagem, com grandes garras, pé avantajado e dentes afiados, mas é em seu olhar e sorriso que estão projetadas as qualidades de assustador e malino.

FIGURA 13 - A LENDA DO CUTRUCU



FONTE: AFUART⁴⁰

O medo do kutruku provocaria naqueles que o visualizassem a sensação de perda de sentidos, ou perda de si. Um estado de amnésia se manifestaria como pode ser auferido nas palavras de uma colaboradora: “Minha tia [...] uma noite olhando pelas brechas da parede conseguiu ver o Kutruku, porém ficou paralisada.”. Ela completa que a personagem “lembra até o momento de ter levantado e ter ido brechar. Depois disso ela não lembra mais nada”. (Informação verbal). É correto afirmar, porém, que nem todos que mantinham contato com o encantado seriam alvo de sua malineza, podendo também cair em um estado de completa admiração ou sedução.

O kutruku assim como o boto sai nas noites de luar em busca de vítimas para seu encantamento e quando o efetiva deixa as moças em estado de hipnose devido seu poder de sedução. Observemos a cantiga popular descrita abaixo, idealizada pelo ex-secretário de cultura Raimundo do Carmo Chagas, popularmente conhecido como Piska:

DANÇA DO KUTRUKU

Na sexta-feira quando chegou meia noite
Fui correndo pra janela pra ver o bicho passar
Abri a folha da janela de mansinho
E olhei devagarinho para não me assustar

⁴⁰ A imagem está retratada numa pintura que está exposta no boteco Porta-joias, em Afuá, e sua autoria é atribuída aos artistas Preto e Rodrigo, que assinam a obra. Não tem datação, mas remonta à década de 2010.

Aí, ai meu Deus que grande susto que levei
 O Kutruku era bonito logo me apaixonei
 Me arrepiei com aquela perna e a corrente
 Aproveita meu kutruku que estou de sangue quente.

Kutruku, kutruku, kutruku, kutruku
 Lá, rá, lá, rá, rá, rá, rá

Ele é bonito, todo de branco
 Só não sei quando ele vai voltar
 Com o chapéu caído sobre o rosto
 Volta Kutruku que eu vou te esperar. (CHAGAS, [199?])

O eu-lírico da canção manifesta cautela na tentativa de encarar o “bicho”, mas para sua surpresa o susto advém das características físicas do encantado que “era bonito” e provoca paixão. No final da cantiga há um reforço nos aspectos de sua beleza e a vítima espera ansiosa pela volta do encantado. Existe nesta narrativa um reforço das relações homem-encantado que ora se apresentam de maneira trágica e ora manifestam-se como uma espécie de romance, fruto das seduções próprias dos encantamentos.

5.1.2 Cobra Grande: Duas interpretações de um mito.

A cobra grande é aquele tipo de construção imagética comum a todo o grupo de moradores de Afuá. Segundo as narrativas, abaixo da igreja de Nossa Senhora da Conceição reside uma grande cobra que vive adormecida sob a influência da imagem da santa. Sua morada consiste em um grande túnel que vem desde a margem do rio até abaixo da igreja onde ela se acomoda, e no dia em que a imagem de Nossa Senhora fosse retirada do altar a cobra despertaria levando a cidade ao fundo.

Tomemos para análise uma cantiga popular que trata deste episódio, visto por muitos como o relato fiel do fim dos tempos, ou mesmo, do fim da história:

Dança da Cobra Grande:
 Rema rema remador
 Que a cobra vai te pegar
 Ela vem cheia de fome
 Pra comer o homem que não remar.
 A maré encheu,
 vazou o peixe ela comeu
 Comeu o homem com a montaria
 E até hoje não apareceu.
 Ela mora debaixo da igreja

Sem que ninguém veja.
 Se ela se mexer,
 a coisa não vai prestar
 Tudo vai por água abaixo
 E a cidade afundar. (DANÇA da cobra grande, [199?])

Como discutido no capítulo três desta monografia, vimos que a cobra grande encena um quadro de destruição e pavor no imaginário amazônico. No caso de Afuá uma outra imagem se sobrepõe a esta, é o caso de nossa senhora, única e fiel protetora da população. A própria igreja admite a existência do mito em seu programa da festividade de 1996, quando na ocasião escreve Fr. Sebastián Olalla del Rio:

E o povo começou a pensar, a sonhar e a fazer uma grande Capela de madeira segundo uma planta de estilo gótico trazida da Itália pelo Pe. Salvador Tracaioli e que serviria de modelo. E chegou uma Imagem grande, muito grande da Imaculada e muito linda, grande e muito pesada. E contam os ribeirinhos que quando foi colocada a cobra grande foi presa e não se move; só se se mover a estátua da santa é que se movimentará toda a igreja e toda a cidade. E é que ‘Maria Imaculada é essa coluna forte, resistente e potente contra o maior inimigo, o demônio. Ela é sem pecado, pisou a sua cabeça (Gn, 3.15). (PARÓQUIA DE AFUÁ, 1996, p.14)

É interessante pensar que pela primeira vez a igreja se posicionou sobre o mito, não para negá-lo, mas para justifica-lo sob a lógica de que a imagem de Nossa Senhora da Conceição é a “coluna forte, resistente e potente” contra o inimigo. Nesta dimensão simbólica, ela é o esteio que mantém a Igreja de pé e neste mesmo sentido também a cidade. Sem a proteção de nossa senhora a cidade padeceria. Sendo assim, esta narrativa demonstra as condições que permitiram o desenvolvimento do imaginário em torno da ideia de que a cidade só se sustenta pelas mãos de Maria, dona legítima das terras desde sua fundação.

Se por um lado o mito da cobra grande admite a existência de um encantado, por outro, os afuaenses referem-se também a Imagem de Nossa senhora da Conceição como encantada, mesmo que em um sentido confuso do termo. Nas anotações do caderno de campo tomamos nota do diálogo entre dois antigos moradores, Sr. Benedito e Sr. Célio que falavam sobre suas vivências no lugar. Em dado momento da prosa, Sr. Benedito argumentava que Nossa Senhora da Conceição é uma imagem encantada e que foi achada na própria região. Ele compreende que Afuá é uma terra santa e por isto nela não vive gente miserável. Questionava-se ainda o motivo de não saber de onde brotava tanto dinheiro na economia da cidade. Entendia ele que diferente de Chaves, Breves Abaeté e tantas outras localidades, Afuá não consta no mapa, e ela “não consta no mapa porquê é uma terra santa”. O caráter santo do lugar é atribuído por Benedito

em razão de nele existir a figura de uma encantada que é a Imaculada Conceição. Desta forma, santos e encantados se confundem no imaginário popular.

Considerando tal afirmativa, instigamos nossos colaboradores a refletirem sobre sua vivência em Afuá, considerando notas de 0-10⁴¹ que pudessem delimitar sua expectativa de moradia no município. 50% dos questionários indicaram nota 10 referentes ao baixo índice de violência e a sensação de baixo custo de vida que a cidade oferece. Compete com este resultado cinco atribuições de nota 08 que refletem a falta de oportunidades de emprego e estudo para a juventude. Uma nota 09 e uma nota 08 demonstram insatisfação quanto a falta de exploração do lazer e do potencial turístico do município.

Reflexões a parte, retornaremos agora ao episódio de demolição da igreja de Nossa Senhora da Conceição para a construção de um novo e mais aprimorado templo. Devido a virada do milênio, a paróquia de Afuá passou a estimular na consciência dos seus fiéis a necessidade de expansão da igreja, em um movimento de conscientização iniciado no ano de 2001 e finalizado em 2007. Ocorre que a população da cidade se mostrou temerosa quanto a este evento, pois na ocasião da derrubada da igreja se colocava também a necessidade da retirada da imagem de nossa senhora do seu altar, facilitando o perigo de mexer com a cobra e assim levar a cidade ao fundo. Um registro deste episódio pode ser auferido no diálogo entre Gilbson Campos e Emercindo Vilhena que elucidam:

Gilbson Campos: Tanto é que quando frei Cléto, [na ocasião] pároco de Afuá decidiu derrubar a igreja para construir esta atual, então no dia marcado para a retirada da imagem...

Emercindo Vilhena: O povo ficou com medo não foi?

GC: Muita gente viajou para Macapá e houve rumores de quando foi tirada a imagem já estavam rachando as terras lá no final do capim marinho, e o povo ia correndo para avisar, enfim... então são lendas, são histórias que ficam apesar de que nós já temos uma igreja nova, mas essa parte do alicerce, essa parte [interrupção externa] ela continua. E tem muita gente que, já vieram mergulhadores de fora aqui para o município em algumas ocasiões e já mergulharam aí em frente à igreja e disseram que existe um buraco muito grande que vai para debaixo da igreja e aqui suga, aquilo lá suga, então eles relatam isso, e então eles relatam isso e relatam [interrupção externa]... então Afuá é cheia de lendas, cantos e encantos [interrupção externa] mistérios a serem decifrados ainda, enfim... (Informação verbal)⁴².

Este evento tem especial importância, pois a partir dele o imaginário coletivo reverbera de modo particular expressando as inquietações dos moradores naquilo que parece ser um “tempo quente na produção de imaginários” conforme registrou Baczkó (1991, p. 39, apud ESPIG,2004), momento em que “durante um conflito social (ou ‘comoção de estruturas’) a

⁴¹ Onde 10 significa totalmente satisfeito e 0 totalmente insatisfeito.

⁴² Programa transmitido pela rádio Afuá Fm no dia 02 de agosto de 2019.

imaginação poderá sofrer um ímpeto particular, ocorrendo uma produção acelerada de significações para os acontecimentos”.

O desfecho deste momento se dá com a reunião de um grupo de fiéis em frente à igreja à espera de que o pior pudesse acontecer. “Parecia haver um desespero [coletivo] naquele dia, mas para a surpresa de todos nada aconteceu” (Informação verbal). Ou melhor, aconteceu aquilo que Rocha (1996, p. 48) considerou a produção de um novo mito. Segundo ele, “[...] o mito se deixa eternamente interpretar, e esta interpretação torna-se, ela mesma, um novo mito. Em outras palavras, as interpretações não esgotam o mito. Antes, de outra maneira, a ele se agregam como novas formas de o mito expor suas mensagens”.

Desta forma, o mito da cobra grande na tentativa de ser enquadrado em uma forma interpretativa assume várias outras narrativas. Agora a noção de existência da cobra assume dois quadros gerais, segundo apontam os questionários: 1. O mito ao contrário de inexistir se ressignifica, assume que o encantado é real e que ainda permanece adormecido abaixo da igreja, mas agora ao invés de tirar a santa de seu altar a cobra só despertará se retirarem a imagem da cidade; e 2. Assume-se que a cobra existia, mas agora não existe mais. Por alguma razão desconhecida o bicho teria ido embora.

Percebe-se aí a dificuldade dos moradores em formularem explicações inteligíveis aos acontecimentos que vivenciam. No geral, as interpretações se apoiam nos elementos da natureza para a formulação de suas projeções imaginárias.

5.1.3 A cidade encantada

É certo que em algum momento no tempo, Afuá fora descrita como uma cidade encantada, conforme atesta a “CÓPIA AUTENTICADA DA CERTIDÃO DE IDADE Nº 1067” emitida pelo Ginásio de Macapá - GM em observância ao registro de nascimento de fls. 101 do livro nº A-17 do cartório “Pedrada” na região do município de Afuá.

Com intuito de investigar os modos como a cidade se imagina, se representa e se transforma ao longo do tempo, estimulamos nos questionários que os colaboradores se deslocassem no tempo para refletir os motivos que levaram Afuá ser representada como uma cidade encantada. 09 das 14 respostas estão em concordância com nossa hipótese inicial de que a cidade “Encantada – Afuá”, assim era denominada por sua condição de encanto, ou seja, morada de encantados. Concorre com esta posição, 01 resposta relacionada à Imagem de Nossa senhora da conceição (outrora citada como encantada), 02 indicações referentes a singularidade

do lugar, 01 referente ao fato da cidade ainda estar no início de desenvolvimento, e finalmente 01 indicação de que ela não era encantada.

Se por um lado nossa hipótese de que Afuá era descrita como cidade encantada em razão de constituir encanto é bem aceita e provada pelos questionários, devemos, contudo, nos atentar para outra questão: a continuidade desse encantamento no tempo.

A mostra de questionários indica 4 quadros gerais de rupturas e permanências na existência dos encantados, são eles: 07 - existiram, mas não existem mais; 02 – ainda existem; 04 – não sabem dizer; e 01 – nunca existiram. A noção de desaparecimento dos encantados sugere que a “cidade encantada” passou por um processo de desencantamento que a levou assumir outros títulos em sua constituição imaginária.

Considerando as denominações explanados no capítulo 01 desta monografia, sugerimos que nossos colaboradores classificassem em ordem de importância os termos que melhor definissem uma identidade para Afuá. As opções em destaque eram: Terra da imaculada conceição, Veneza Marajoara, cidade encantada de Afuá, terra do bicitáxi, terra do camarão, terra do açaí, podendo ainda o questionado incluir outras denominações que julgasse pertinente nas representações da cidade.

Os resultados indicam que a opção “cidade encantada de Afuá” não fora bem aceita, ficando esta relegada às últimas colocações das classificações (total 09/14) dos questionários, ou então não fora encaixada em nenhuma das posições disponíveis (05/14). Disputa com este resultado a referência de uma Veneza Marajoara que ocupa as primeiras colocações de 10 dos 14 questionários, e 4 respostas indicaram Afuá como a “terra da Imaculada Conceição”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo testou a possibilidade da constituição de memórias individuais e coletivas (HALBWACHS, 2013), base comum das narrativas pelas quais homens e mulheres significam sua experiência terrena. A pesquisa também evidenciou o caráter seletivo da memória, fenômeno construído socialmente a partir de elementos que contemplam acontecimentos, personagens e lugares (POLLAK, 1992).

No caso de Afuá, observamos a exclusão de certos mitos em detrimento do reforço de outros e a construção coletiva de imagens que representam certos eventos na organização das memórias. No caso da derrubada da igreja em junho de 2005, das aparições de boto e a manifestação do kutruku, estes eventos se apresentam na memória sob a forma de imagens pelas quais tempo e espaço são elementos fundamentais na formulação das lembranças.

A despeito da hipótese da cidade como encanto, compreende-se que Afuá vem passando por um processo de desencantamento, atestado no desaparecimento gradual de encantados que “existiam, mas não existem mais”. As noções de uma cidade encantada, contudo, não foram totalmente retiradas do imaginário popular, prevalecendo, porém, uma interpretação de “símbolo-ilha” diferente daquele testado na pesquisa. Deste modo, Afuá ainda pode receber o título de cidade encantada, mas a referência ao termo não traduz o sentido da encantaria e sim de um lugar paradisíaco, aconchegante, tranquilo, que remete a noções de paz e felicidade⁴³ próprios das imagens arquetípicas que envolvem regiões insulares. (Cf. DIEGUES, 1998).

O culto aos santos mostra-se forte na vivência dos moradores de Afuá. Entre Santos e visagens, o medo é a principal sensibilidade impulsionadora de imaginários, seja pelo temor de ser castigado, seja pela possibilidade em ser vítima da malinesa de encantados. Neste mesmo sentido, os ritos da Pajelança ainda são muito procurados para a cura de doenças, quais sejam mau-olhado, quebranto ou flechada de bicho. Os principais tipos de adoecimentos ainda se constituem no plano simbólico entre o homem e a natureza, seja pela reima, a mãe do corpo ou as “doenças do tempo”, que reforçam a necessidade da figura de pajés (benzedeiras, curandeiros) na Amazônia.

Por fim, todos os 14 questionários compreendem que a mudança das ruas de madeira para concreto é um fato benéfico para a estética de Afuá. Símbolo de progresso e melhor

⁴³ No questionário, pedimos que os colaboradores definissem uma palavra que pudesse resumir Afuá. Os resultados obtidos foram: 1. encantadora, 2. paraíso, 3. brasil, 4. arte, 5. afuaense, 6. acolhedora, 7. terra muito boa de se viver, 8. terra boa de viver, 9. encantada, 10. paz, 11. lar, 12. Felicidade, 13. tranquilidade, e 14. tranquilidade.

organização urbana, o concreto tão caro ao kutruku, veio para ficar, é durável e tem dado cara nova às ruas da cidade. Como vimos, não há morte do mito. Cabe então ficarmos atentos às produções imaginárias para saber de quais formas as narrativas de encantados irão se (re)significar com base nas constantes transformações do espaço-tempo da cidade.

Ademais, a pesquisa envolvendo imaginário demonstrou relação interessante entre este conceito e a história. Congratulamos os pesquisadores que tem dedicado esforço intelectual em pesquisas que envolvem este tema e convocamos os colegas historiados a lançarem um olhar especial para as projeções simbólicas que estão imbricadas nas relações sociais, principalmente na Amazônia.

No que concerne à Amazônia, muitas possibilidades de pesquisa estão postas à mercê dos historiadores, tais quais a medicina tradicional com seus saberes de cura que envolvem a produção das tradicionais garrafadas, benzeções, defumações, banhos e chás, além de ritos específicos da pajelança cabocla que mesclam elementos de religiões de matrizes africanas e o catolicismo. Além disto, a Amazônia possui uma cultura riquíssima em representações que podem culminar em trabalhos mais aprofundados sobre práticas alimentares, adoecimentos, festas de santos, agricultura, vocabulário, danças, musicalidade, religiosidade, enfim, uma variedade enorme de recortes que podem e devem ser trabalhados à luz da história cultural.

REFERÊNCIAS

A LENDA do Kutruku. *Documento*. Afuá: Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos [195?]. (Coleção de documentos aleatórios da cidade de Afuá/PA)

AFUART. **A lenda do Cutrucu.** [200?]. Pintura.

ALENCAR, Edna. 2002. **Terra Caída: encanto, lugares e identidades**. Brasília: Tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

ALIVERTI, Márcia Jorge. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.19, n.54, 2005.

ASSOCIAÇÃO CULTURAL DALCIDIO JURANDIR. **Tem boto na rede do Tunico**. Disponível em: <https://youtu.be/knLv6cCJovw>. Acesso em: 24 dez. 2019.

BARBOSA, Jota. **Rua da frente da cidade de Afuá em concreto** [Acervo pessoal do autor]. Afuá, 2017. Não publicado.

BARROS, José D'Assunção. História, Imaginário, mentalidades: delineamentos possíveis. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, jan./jun. 2007.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____ **Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume I, 7ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BIBLIOTECA DIGITAL DO IBGE. **Rua Cipriano Santos em Afuá (PA)**. Não paginado. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=42315>. Acesso em 04 jan. 2019.

BLOG DO JOTA BARBOSA. **Enchente vira diversão em Afuá**. Não paginado. Disponível em: <http://blogdojotabarbosa.blogspot.com/2017/04/enchente-vira-diversao-em-afua.html>. Acesso em: 29 jun. 2018.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, vol.5 n.1 Rio de Janeiro, apr. 1999.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1972 [1954]. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Instituto Nacional do Livro/ Ministério da educação e cultura.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo, Ediouro, 1972.

CASTRO, Sandra de Pádua. O papel do Imaginário na construção da realidade e da ficção. In: CASTRO, Sandra de Pádua. O imaginário na construção da realidade e do texto ficcional. Txt: **Leituras Transdisciplinares de Telas e Textos**, [S.l.], v. 3, n. 5, p. 53-60, jun. 2007. ISSN 1809-8150.

CHAGAS, Raimundo do Carmo. **Dança do Kutruku**. Canção. [199?].

Como Afuá expulsou os carros e abraçou as bicicletas. TV Folha, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7gfU4UOZ-Us> . Acesso em: 09 jan. 2018.

DANÇA da cobra grande. Cantiga popular. [199?].

DIAS, Mario Benjamim e SILVA, Maria de Jesus Benjamim. Afuá: Veneza Marajoara, Pará-Brasil. **Revista Geográfica de América Central Número Especial EGAL.** Costa Rica, 2011. p. 1-18.

DIEGUES, Antonio Carlos. Ilhas Brasileiras: o mítico e o imaginário. In: _____ **Ilhas e Mares: Simbolismo e Imaginário.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1998.

ELE, O BOTO. Direção: Walter Lima Jr. Brasil: L. C. Barreto Produções Cinematográficas: Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes S.A., 1987. 1 filme (106 m), sonoro, cor, 2.615m, 24q.

ESPIG, Márcia Janete. **O conceito de imaginário:** reflexões acerca de sua utilização pela História. *Textura, Canoas*, n. 9, p. 49–56, nov. 2003 – jun. 2004.

EVANGELISTA, Cledson Moraes. **Altar da Casa ribeirinha no rio Aningal em Afuá - PA.** [Acervo pessoal do autor]. Afuá, 2019. Não publicado.

FINO, Carlos Nogueira (2008). A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais. In Christine Escallier e Nelson Veríssimo (Org.) **Educação e cultura** (p. 43-53). Funchal: DCE – Universidade da Madeira

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, antropologia n. 15, 1953.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. (Org.). **Métodos de Pesquisa.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GONÇALVES, Valéria. Bicitaxi em Afuá, PA. Não paginado. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/tupidata/115518201>. Acesso em: 09 jan. 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HOBSBAWM, Eric - Prefácio. In **Sobre a história.** São Paulo. Companhia das Letras, 1998.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Biblioteca digital do IBGE.** Rua Cipriano Santos em Afuá (PA). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=42315>. Acesso em: 04 jan. 2019.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estimativa da população residente com data referência 1 de julho de 2014.** Rio de Janeiro: IBGE, 2014. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/afua/panorama/>. Acesso em: 07 jan. 2019.

Imaginário. **Dicionário Online de Português.** Disponível em: <https://www.dicio.com.br/imaginario/>. Acesso em: 07 dez. 2019.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C. G. Jung, v.9/1).

LANGUE, Frédérique. (Orgs.). **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 20.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção primeiros passos).

LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio rio Solimões, Amazonas). **Teoria e Sociedade**. Número especial: antropologias e arqueologias, hoje. 2012.

MAKOWIECKY, Sandra. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, PPGHIC. Nº57. Florianópolis, dez. 2003.

MALIKA. **Na lenda, a cobra habita a região da igreja matriz, em Itacoatiara**. Disponível em: <https://d.emtempo.com.br/cultura/92489/cobra-grande-a-lenda-que-habita-o-subsolo-da-catedral-de-itacoatiara>. Acesso em: 24 dez. 2019

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião e identidade. Dossiê Amazônia. In: **Revista História Oral**, v. 9, n. 1, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In: **Estud. Av.** vol.19 n.53 São Paulo Jan./Apr. 2005, p. 259-274.

MAUÉS, Raymundo. Heraldo; MAUÉS, Maria Angélica Motta. O modelo da "reima": representações alimentares em uma comunidade Amazônica. **Anuário Antropológico**, v. 2, n. 1, p. 120-147, 12 jan. 2018.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MONTEIRO, Érica Corrêa. **ACESSIBILIDADE ESPACIAL NAS CALÇADAS EM ESTIVAS NO PARÁ: ESTUDO DE CASO NA ILHA DO COMBU E NA CIDADE DE AFUÁ**. 2015. 299 f. Dissertação (Mestrado em arquitetura e urbanismo). Centro tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

O MITO do Kutruku. *Documento*. Afuá: Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos [195?]. (Coleção de documentos aleatórios da cidade de Afuá/PA).

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el corazón de la Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. 2009. 353f. Tese (Doutorado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PACHECO, Angenor Sarraf. Religiosidade Afroindígena e natureza na Amazônia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 1983. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 1986. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 1994. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 1996. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 2001. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PARÓQUIA DE AFUÁ. **FESTIVIDADE DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**. Afuá, 2003. Biblioteca Pública Municipal de Afuá Professora Belkiss Santos.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. 2014. **História & História Cultural**. Belo Horizonte, Autêntica.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, n. 29, 1995.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494.

PRIMAVERA, Bárbara. **Certas Marias**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2018. Certidão de Registro.

Programa comemorativo dos 129 anos de Afuá. Afuá: Rádio Afuá FM, 02 ago. 2019. Programa Informativo da Prefeitura Municipal de Afuá.

PROTEÇÃO ANIMAL MUNDIAL. **“Não mata o boto, papai”**: veja como crianças estão salvando a espécie na Amazônia. 2017. Não paginado. Disponível em: <https://www.worldanimalprotection.org.br/not%C3%ADcia/nao-mata-o-boto-papai-veja-como-criancas-estao-salvando-especie-na-amazonia>. Acesso em: 24 dez. 2019.

QUARESMA, Amanda. **Levantamento do mastro na comunidade São Sebastião em Afuá** [Acervo pessoal da autora]. Afuá, 2020. Não publicado.

RAY TROLL. **Boto Man, Amazon Legend Series**. 2005. Disponível em: [https://www.trollart.com/wp-content/uploads/photo-gallery/imported_from_media_library/Pink-Dolphin-BOTO%20\(1\).jpg](https://www.trollart.com/wp-content/uploads/photo-gallery/imported_from_media_library/Pink-Dolphin-BOTO%20(1).jpg). Acesso em: 24 de janeiro de 2020.

RAY TROLL. **Cobra Norato, Amazon Legend Series**. 2005. Disponível em: https://www.trollart.com/wp-content/uploads/photo-gallery/imported_from_media_library/Amazon-Anaconda.jpg. Acesso em 24 jan. 2020.

RAY TROLL. **The Encant**. 2004. Disponível em: [https://www.trollart.com/wp-content/uploads/photo-gallery/imported_from_media_library/Encante8x22-copy%20\(2\).jpg](https://www.trollart.com/wp-content/uploads/photo-gallery/imported_from_media_library/Encante8x22-copy%20(2).jpg). Acesso em: 24 jan. 2020.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. (Coleção primeiros passos, 151).

SILVA, Valéria Cristina Pereira da. (org.). **Imaginário, espaço e cultura: geografias poéticas e poéticas geografias**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016.

SIMÕES, Vanessa Cristina Ferreira. **Ideadores de bicitáxi: Cartografia de experiências estéticas em modos de viver e fazer bicitáxis na Veneza Marajoara (Afuá – PA)**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, 2014.

TOLEDO LUCENA, Célia. MEMÓRIAS DE FAMÍLIAS MIGRANTES: IMAGENS DO LUGAR DE ORIGEM. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 17, set. 2012. ISSN 2176-2767.

TV FOLHA. **Como Afuá expulsou os carros e abraçou as bicicletas**. Não paginado. Disponível em: <https://youtu.be/7gfU4UOZ-Us>. Acesso em: 09 jan. 2018.

VIGARIO, Jaqueline Sirqueira. **História e Imaginário**. In: II seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG/UCG. 2009, Goiânia.