



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MILENA VERÍSSIMO BARBOSA

**TRADIÇÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE: AS NARRATIVAS INDÍGENAS
POTIGUARA (RE)CONTADAS NAS ALDEIAS JACARÉ DE CÉSAR E TRÊS RIOS**

João Pessoa
2021

MILENA VERÍSSIMO BARBOSA

Tradição, Memória e Identidade: as narrativas indígenas potiguara (re)contadas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras como parte das exigências do Curso de Mestrado em Letras, sob orientação da Profa. Dra. Luciane Alves Santos.

João Pessoa

2021

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

B238t Barbosa, Milena Veríssimo.

Tradição, memória e identidade : as narrativas indígenas potiguara (re)contadas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios / Milena Veríssimo Barbosa. - João Pessoa, 2021.

103 f.

Orientação: Luciane Alves Santos.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Tradição indígena. 2. Tradição oral. 3. Memória e identidade. 4. Potiguara da Paraíba. 5. Narrativas indígenas. I. Santos, Luciane Alves. II. Título.

UFPB/BC

CDU 39 (=1-82) (043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO(A) ALUNO(A)
MILENA VERISSIMO BARBOSA

Aos onze dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e um, às catorze horas, realizou-se, pelo Google Meet <https://meet.google.com/fno>, a sessão pública de defesa de Dissertação intitulada: “TRADIÇÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE: AS NARRATIVAS INDÍGENAS POTIGUARA (RE)CONTADAS NAS ALDEIAS JACARÉ DE CÉSAR E TRÊS RIO”, apresentada pelo(a) aluno(a) Milena Verissimo Barbosa, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRA EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento da Profª Drª Daniela Maria Segabinazi, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. O(A) professor(a) Doutor(a) Luciane Alves Santos (PPGL/UFPB), na qualidade de orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os Professores Doutores Maria Alice Ribeiro Gabriel (UFU) e João Paulo da Silva Fernandes (IFPB). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente Luciane Alves Santos convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua dissertação, após o que foi arguida pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: APROVADA. Proclamados os resultados pelo(a) Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Luciane Alves Santos (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 11 de agosto de 2021.

Parecer:

A banca considerou que a dissertação Milena Verissimo Barbosa está aprovada por ter desenvolvido satisfatoriamente a pesquisa apresentada.

Prof.(a) Dr.(a). Luciane Alves Santos
(Presidente da Banca)

Prof. Dr. João Paulo da Silva Fernandes
(Examinador)

Prof. Dr. Maria Alice Ribeiro Gabriel
(Examinadora)

Milena Verissimo Barbosa
(Mestranda)

Aos meus bisavós, avós e troncos velhos potiguaras, em especial, à minha vó paterna Júlia Avelar (in memoriam) que partiu pouco antes do término deste trabalho, pelo exemplo de força, cuidado com a família e perpetuação da cultura indígena Potiguara.

AGRADECIMENTOS

A Deus (Tupã), que nunca me desamparou e foi meu refúgio e fortaleza nos dias difíceis. Ao meu arcanjo protetor e protetor dos Potiguara, São Miguel Arcanjo, por sempre nos auxiliar e nos defender no combate.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio incondicional em todas as etapas de minha formação. Em especial aos meus pais, Manoel e Ana Paula, e ao meu marido João Helis. Minha gratidão sempre será eterna.

À minha orientadora, professora Luciane Santos, pelo carinho, zelo, respeito e, sobretudo, profissionalismo para com esta pesquisa e para com o povo indígena Potiguara. Meus agradecimentos sempre serão pequenos diante de tudo que vivenciamos nesta pesquisa.

À professora Maria Alice e ao professor João Paulo Fernandes, que a partir das valorosas contribuições na versão inicial deste trabalho, durante a banca de qualificação, oportunizaram a realização de melhorias fundamentais para a versão final desta pesquisa.

À professora Michelle Bianca Santos Dantas, pela colaboração essencial neste e em outros trabalhos. Gratidão por sempre estar disponível e contribuir em cada projeto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por me permitir vivenciar de maneira integral todas as atividades desta pesquisa e romper o ciclo da falta de acesso e permanência das populações tradicionais na Pós-Graduação.

Por fim, ao povo Potiguara da Paraíba, pelo exemplo de luta, força e resistência. De forma especial, aos anciãos potiguaras, por serem nossos professores, médicos e contadores de histórias.

Todos sabiam contar histórias. Contavam à noite, devagar, com gestos de evocação e lindos desenhos mímicos com as mãos. Ia eu ouvindo e aprendendo. Era o primeiro leite alimentar da minha literatura.

CASCUDO, 2006.

RESUMO

Narrar fatos ocorridos no dia a dia, contar histórias fabulosas e de grandes feitos, bem como descrever entes sobrenaturais e suas ações, são tarefas inerentes aos sujeitos nas diversas sociedades. O povo indígena Potiguara, por meio dos anciãos, também utiliza a contação de histórias para comunicar sua cultura, identidade e suas tradições. Contudo, essas narrativas ainda são compartilhadas apenas através da oralidade, sem o registro escrito de narrativas que versam sobre as origens das famílias, de como se deu o processo de povoamento dentro das aldeias, assim como as histórias sobrenaturais que cercam o cotidiano dos parentes indígenas. Nesse contexto, a presente pesquisa buscou reunir, através de coleta de relatos entre os anciãos, um conjunto de narrativas presentes no imaginário coletivo do povo Potiguara localizado no Litoral Norte paraibano, a fim de registrar, por meio da escrita, narrativas da tradição oral que permeiam o cotidiano indígena dessa região. Autores como Ong (1998), Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Halbwachs (1993), Moonem e Maia (2008) Cardoso e Guimarães (2012), Benjamin (1994), entre outros, fundamentaram esta pesquisa. Sob o ponto de vista metodológico, realizou-se uma pesquisa de campo, utilizando-se entrevistas semiestruturadas como instrumento de coleta de dados. Os relatos coletados foram analisados sob três perspectivas: tradição oral, memória e identidade. Dentre as principais contribuições desta dissertação, destaca-se a coleta e o registro escrito das narrativas contadas pelos anciãos potiguaras, que fazem parte da memória coletiva deste povo em torno dos seus ancestrais, dos seres sobrenaturais e das lutas territoriais e culturais que colaboram para construção e fortalecimento da identidade das novas gerações.

Palavras-chave: tradição oral; memória e identidade; Potiguara da Paraíba; narrativas indígenas.

ABSTRACT

Narrating events that occur on a daily basis, telling fabulous stories and great deeds, as well as describing supernatural beings and their actions, are tasks inherent to subjects in different societies. The Potiguara indigenous people, through the elders, also use storytelling to communicate their culture, identity and traditions. However, these narratives are still shared only through orality, without the written record of narratives that deal with the origins of families, how the process of settlement took place within the villages, as well as the supernatural stories surrounding the daily lives of indigenous relatives. In this context, this research sought to bring together, through the collection of reports among the elders, a set of narratives present in the collective imagination of the Potiguara people located on the North Coast of Paraíba, in order to register, through writing, narratives of the oral tradition that permeate the indigenous daily life of this region. Authors such as Ong (1998), Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Halbwachs (1993), Moonem and Maia (2008) Cardoso and Guimarães (2012), Benjamin (1994), among others, supported this research. From a methodological point of view, a field research was carried out, using semi-structured interviews as a data collection instrument. The collected reports were analyzed from three perspectives: oral tradition, memory and identity. Among the main contributions of this dissertation, there is the collection and written record of the narratives told by the Potiguara elders, which are part of the collective memory of this people around their ancestors, supernatural beings and the territorial and cultural struggles that collaborate in the construction and strengthening the identity of new generations.

Keywords: oral tradition; memory and identity; Potiguara from Paraíba; indigenous narratives

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização das Terras Indígenas e aldeias Potiguara – PB.....	37
Figura 2 - Desenho do Batatão, professora Giselda (Aldeia Jacaré de César).....	43
Figura 3 - Desenho do homem Gritador, aluna Milena (Aldeia Jacaré de César).....	44
Figura 4 - Desenho da mina encantada de ouro, aluna Bruna (Aldeia Jacaré de César).....	44
Figura 5 - Desenho dos dois meninos encantados, Aluno Mateus (Aldeia Jacaré de César).....	45
Figura 6 - Desenho da Mãe D'água, aluna Daniele (Aldeia Jacaré de César)	45
Figura 7 - Desenho da Cumade Fulozinha, aluna Rayane (Aldeia Jacaré de César)	46

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A TRADIÇÃO ORAL E A TRADIÇÃO ESCRITA.....	13
1.2 Aspectos da cultura oral e da cultura escrita	14
1.3 O papel da memória e do narrador para as tradições.....	20
1.3.1 A memória da Antiguidade Grega à Idade Média: aspectos teóricos.....	21
1.3.2 A modernidade e a memória coletiva	24
2 OS POTIGUARAS DA PARAÍBA: MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA, DO TERRITÓRIO E DA CULTURA.....	32
2.1 Seres e espaços sobrenaturais: os encantados potiguaras	39
2.2 A espiritualidade potiguara.....	48
2.3 Cultura, resistência e identidade	50
2.4 A memória e a ancestralidade dos povos tradicionais nas vozes de autores indígenas do Brasil.....	55
3 MEMÓRIA E NARRAÇÃO: OS TRONCOS VELHOS E O SOBRENATURAL POTIGUARA.....	58
3.1 As narrativas contadas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios.....	60
A Cumade Fulozinha	66
O Pai do Mangue	69
O Batatão	73
As Bruxas potiguaras.....	76
Sopinha e Cu de fogo.....	81
Outras memórias.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS	90
APÊNDICE	94

INTRODUÇÃO

A arte de narrar surgiu há muito tempo e é parte fundamental na história da humanidade. De acordo com Walter Benjamin (1994), é impossível datar quando e como surgiu essa arte, pois no mundo inteiro os seres humanos narravam suas histórias do cotidiano ou de grandes lutas, principalmente por meio da oralidade ao lado de outras formas de grafismos e, posteriormente, através da escrita.

A contação de histórias sempre foi muito presente na configuração dos povos indígenas, sobretudo através da oralidade. Esses povos tradicionais tiveram recentemente contato com a escrita e, até pouco tempo atrás, as narrativas contadas no Brasil eram passadas de geração a geração a partir da oralidade. Com os potiguaras também foi assim durante muito tempo, pois foi apenas com a chegada dos portugueses em solo brasileiro que a escrita alfabética se tornou conhecida e amplamente difundida (RIBEIRO, 2015, p. 26).

Com o processo de colonização foram desencadeadas uma série de interferências na cultura, na memória e nas tradições indígenas. A imposição da religião cristã provocou algumas transformações, dentre elas as referentes à crença nos mitos, lendas e causos. As narrativas relativas aos mitos e lendas indígenas carregam aspectos culturais significativos que ajudam as comunidades a reafirmar e fortalecer a memória e a identidade dentro de cada povo.

A memória, que guarda os ensinamentos e tradições, também foi afetada pelo o contato com outras culturas. Nessa perspectiva, destaca-se a figura dos anciãos como guardiões dessa arte de narrar as histórias cheias de enredos sobrenaturais e seres encantados. A partir desse contexto, buscamos neste trabalho ofertar espaço para que os narradores da memória oral, historicamente silenciados, tenham a oportunidade de contar e (re)contar as narrativas que vão desde um fato do seu cotidiano a relatos de entes sobrenaturais, que estão presentes nas aldeias potiguaras e que aguçam a imaginação dos habitantes do território indígena.

A partir da coleta de relatos de narradores com idade entre 64 e 81 anos, dois homens e três mulheres, moradores das aldeias Jacaré de César e Três Rios, localizadas na cidade de Marcação, os relatos foram transcritos e analisados tendo em vista os aspectos da tradição oral, da memória e da identidade, como forma de observar como estão representadas em cada entrevista com os narradores potiguaras.

As narrativas colhidas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios versam sobre os seres encantados presentes no imaginário potiguara, tais como: o Pai do Manguê, a Cumade Fulorzinha (Mãe do Mato), Sopinha e Cu de Fogo, o Batatão e as Bruxas de Coqueirinho. Além de recordações de vivências pessoais e familiares, a exemplo do testemunho de Dona Maria

Matutina Soares, que auxilia no entendimento da memória social dos potiguaras como povo, ao narrar histórias que simultaneamente reúnem memórias de pessoas “de Santa Rita da aldeia”, Jacaré de César e Lagoa Grande. Essas narrativas compreendem dados genealógicos, revelam os movimentos migratórios de algumas famílias, as culturas essenciais para sua sobrevivência em um período e até mesmo os tipos de moradias comuns a cada época.

Esta pesquisa é classificada como qualitativa, uma vez que esse tipo de abordagem considera que “[...] há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números” (KUARTK et al. 2010). Além de qualitativa, quanto ao procedimento, a pesquisa de mestrado desenvolvida foi realizada por meio de pesquisa de campo, tendo em vista o método etnográfico. Para Geertz “praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (GEERTZ, 2008, p. 04).

Inicialmente, o intuito seria realizar entrevistas orais e transcrevê-las para posterior análises no trabalho dissertativo, no entanto, com a abertura do edital de publicação de livro da Editora UFPB se tornou possível a publicação em E-book do livro intitulado *É história viva, num é história morta: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba* e das histórias contadas neste livro faremos as análises considerando elementos da literatura de tradição oral, históricos e sociais, nelas presentes. Este livro contou com a colaboração de três professoras: Luciane Alves Santos¹, Maria Alice Ribeiro Gabriel² e Michelle Bianca Santos Dantas³. As entrevistas publicadas foram realizadas durante os meses de março e abril de 2020, sendo a coleta de narrativas interrompida em razão da pandemia de covid-19. Os depoimentos foram autorizados pelas lideranças indígenas locais das aldeias Jacaré de César e Três Rios. Com a conformidade das documentações, os depoentes assinaram os termos de cessão de imagem e de divulgação dos relatos para a publicação do livro.

As entrevistas foram analisadas com base na relação entre tradição oral, memória e identidade, bem como as manifestações literárias presentes nas narrativas contadas pelos anciãos potiguaras. Neste trabalho buscamos fazer um apanhado teórico que possibilitou a utilização de alguns destes autores (em sentido amplo), são elas as contribuições de Ong (1998),

¹ Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo, com estágio na Université Paris IV- Sorbonne. Professora da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV.

² Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

³ Doutora em Ciências das Religiões, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e professora da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV.

Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Halbwachs (1990), Cardoso e Guimarães (2012), Benjamin (1994), entre outros autores.

As demais seções que compõem este trabalho estão estruturadas como segue: no capítulo 1, foi apresentado um panorama geral acerca da tradição oral e a presença da tradição escrita de forma crescente. Ainda nesse capítulo, foram apontados alguns delineamentos acerca da memória: origens de seu estudo, assim como o conceito colocado por Halbwachs (1990) de memória coletiva. No capítulo 2, foi feita a apresentação do povo Potiguara, sua história, cultura, tradições e apontamentos como estão inseridos atualmente no Litoral Norte paraibano; ainda neste capítulo discutimos sobre a identidade deste povo e como ela é representada no contexto brasileiro. No capítulo 3, realizou-se a análise das narrativas colhidas, com base nos delineamentos desenvolvidos nos capítulos anteriores, tendo em vista, especificamente, as contribuições sobre a tradição oral, memória e identidade.

1 A TRADIÇÃO ORAL E A TRADIÇÃO ESCRITA

Desde as origens do mundo as sociedades fizeram uso de variados tipos de linguagens para se comunicar. Com o passar do tempo, as formas de comunicação que se desenvolveram permitiram que as ações dos indivíduos em cada sociedade fossem organizadas com base nos desafios, necessidades, anseios e objetivos comuns. Para Yunes (2015), com as línguas surgiram as nações, os valores, e as ideologias, e por meio da linguagem verbal surgiram todas as outras: a linguagem das artes, das matemáticas, a da cultura e dos rituais; tudo estava e continua a estar imbricado à linguagem:

[...] estamos na verdade mergulhados na linguagem como no ar. Fora da linguagem nada há que possa nos ajudar a pensar, entender, organizar e promover o mundo natural, o mundo que recebemos criado. Tudo que o que sentimos, vemos, e pensamos tem nome e, sem nome, nada há que possamos chamar e trazer à consciência e à comunicação. Que realidade é possível apontar sem linguagem? (YUNES, 2015, p. 195).

Em outras palavras, os sujeitos só conseguem se relacionar e interagir por meio da linguagem, pois há uma relação de dependência no que concerne à articulação social dos sujeitos nas sociedades. É através dela que os indivíduos podem delinear suas ideias, pensamentos, combinando palavras, gestos e outras formas de comunicação para expressar aquilo que desejam, como: sentimentos, valores e também análises e juízos de valor (YUNES, 2005, p. 196). Esse pensamento a respeito da linguagem é mais uma demonstração do quanto ela sempre foi imprescindível.

Uma coisa é clara: a humanidade sempre necessitou de um “meio” para se comunicar. Este meio variou durante a evolução humana por entre diversas formas, e as que mais se destacaram nesse processo evolutivo foram, em primeiro lugar, a voz falada e, em segundo lugar, a escrita, que só alcançou seu lugar após outras formas de grafismos e imagens transcritas em materiais como a pedra, dentre outros, até enfim chegar ao papel, e hoje a outros suportes como aparelhos eletrônicos, por exemplo.

A partir das sociedades ágrafas e letradas foi construída a ideia de que os que não dominavam a escrita estariam em posição inferior em comparação àqueles que a utilizavam. No entanto, a oralidade ainda ocupa um espaço importante dentro da sociedade, principalmente em comunidades que a utilizam como principal ferramenta de comunicação.

Neste contexto, a respeito das duas formas de socialização dos indivíduos em sociedade mencionadas anteriormente, veremos a seguir um breve, conquanto, importante delineamento

a respeito de dois mecanismos tão necessários à humanidade: a oralidade e a escrita, de forma a apresentar os caminhos que o campo oral e o campo escrito percorreram. Muito embora a discussão seja ampla e complexa, buscaremos demonstrar a relevância da oralidade enquanto formadora da tradição oral, uma vez que sua realização não ocorre de maneira aleatória e incoerente, muito pelo contrário, sua atividade produz uma forma de tradição e cultura.

1.2 Aspectos da cultura oral e da cultura escrita

A oralidade é uma das principais formas de comunicação da humanidade. Da oralidade surgiu a expressão “tradição oral”, pelo fato da oralidade desencadear um efeito próprio de transmissão de fatos, lendas, ritos, usos, costumes de geração a geração. Ou seja, é o ato de transmitir também valores (morais, espirituais) e crenças. O primeiro termo da expressão (tradição) é de origem latina e advém do termo *traditio*, que significa a “ação de dar” e “entregar”. Dessa forma, os conhecimentos veiculados por meio da tradição podem ser construídos tanto por meio da oralidade quanto da escrita. A junção desses elementos veiculados a partir da oralidade pode ser compreendida como “a tradição oral”, termo adotado neste trabalho no sentido de transmissão de costumes, comportamentos, memórias, crenças, mitos, lendas, etc. para pessoas de uma comunidade.

A tradição, formada por meio da memória coletiva de uma sociedade, é interpretada a partir do processo de entrega, transmissão, ou de passar algo diante. Como ferramenta de divulgação do conhecimento popular ágrafo, a tradição recebe, com o passar do tempo, diversas influências. No Brasil, a literatura oral, que faz parte da tradição oral, foi constituída de elementos trazidos durante a colonização por três culturas – indígena, europeia (sobretudo portuguesa) e africana – para a memória e uso do povo na atualidade, como: cantos, danças, histórias, lembranças guerreiras, mitos, cantigas de embalar, entre outros (CASCUDO, 2006, p. 27).

Muitas narrativas de tradição oral indígenas brasileiras, principalmente as transmitidas por povos concentrados na costa litorânea, são permeadas de aspectos resultantes dessas misturas, como é o caso dos mitos, das músicas e de todos os elementos culturais indígenas potiguaras. Para José Mateus do Nascimento foi através do desenvolvimento da tradição oral que “um cabedal de crenças e valores foi disseminado junto às práticas cotidianas de cada aldeia Potiguar” (NASCIMENTO et al., 2012, p. 23). A partir desse contexto, Nascimento acredita que o patrimônio oral deve ser difundido em todos os espaços, sejam eles nas rodas de conversa, nas salas de aula, nas feiras, nas casas de farinha e, especialmente, entre as crianças e jovens indígenas, conhecidas também por “pontas de rama”¹.

¹ Esta expressão faz referência aos mais jovens do povo potiguar.

Louis-Jean Calvet (2011), em *Tradição Oral e Tradição Escrita*, sugere que o paradigma entre oralidade e escrita, como duas formas de comunicação, não são apenas termos dicotômicos, mas definiriam, *a priori*, também duas formas de sociedade: as sociedades de tradição oral e as sociedades de tradição escrita. Com base nessa compreensão, as sociedades que fazem uso da escrita acreditam que há uma estreita relação entre o conhecimento e a escrita, que implica uma interpretação negativa, privativa daqueles que dominam esta técnica em função dos que não a têm, inferiorizando as sociedades que não fazem uso da mesma ferramenta nesse processo de comunicação. Essa separação entre oralidade *versus* escrita provocou, ao longo dos tempos, uma discriminação eminente, transmitindo a ideia de que os povos que não têm escrita possuem menos intelectualidade do que os que a dominam.

Contudo, a oposição entre analfabetismo x escolarização (alfabetização) só teria sentido para as sociedades de tradição escrita, pois para as sociedades de tradição oral, a aceitação de alfabeto seria importada, destituída de valor local (CALVET, 2011, p. 09). Portanto, a noção de que a oralidade possui menos valor que a escrita somente faz sentido para as sociedades que prezam pela escrita e dela faz seu principal meio de comunicação, o que não ocorre nas sociedades que, em sua maioria, acreditam que a palavra oral tem singular importância.

As civilizações orais veem a voz como um importante meio pelo qual transmitem suas crenças e valores. A respeito da polarização em que a oralidade e a escrita estão situadas, para Vansina (1982, p. 157): “[...] a oralidade é uma atitude diante da realidade e não ausência de uma habilidade” (VANSINA, 1982, p. 157). Partindo dessa concepção, Calvet retoma o pensamento de Maurice Houis, que enfatiza: “a oralidade é a propriedade de uma comunicação realizada sobre a base privilegiada de uma percepção auditiva da mensagem. E a escrituralidade é a propriedade de uma comunicação realizada sobre a base privilegiada de uma percepção visual da mensagem” (HOUIS apud CALVET, 2011, p. 10). Dessa forma, não se deve pensar que a ausência de escrita pressupõe ausência de racionalização ou de inteligência intelectual dos que não a utilizam de maneira predominante, assim como ocorre em contextos de sociedades tradicionais, a exemplo das sociedades indígenas.

Calvet acredita que os termos utilizados a fim de nomear os dois tipos de sociedade, como “sociedades de tradição oral” e “sociedades de tradição escrita” não são suficientes para abranger todas as possibilidades de definição, em razão de definirem somente os extremos entre os termos. Com a pretensão de auxiliar no processo de compreensão de como essas sociedades são ou foram estruturadas o autor sugere a seguinte classificação:

(a) As sociedades de tradição escrita antiga, nas quais a língua escrita é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana (com as diferenças óbvias entre o oral e o escrito). É o caso da maioria das sociedades européias atuais, nas quais o analfabetismo é raro, quando não completamente extinto. (b) As sociedades de tradição escrita antiga, nas quais a língua escrita não é aquela que se usa na comunicação oral cotidiana. É o caso, por exemplo, dos países árabes (onde se escreve o árabe clássico, mas se fala o árabe dialetal, nas quais o analfabetismo é mais presente do que nas sociedades do primeiro tipo). (c) As sociedades nas quais se introduziu recentemente a prática alfabética, em geral pela via de uma língua diferente da língua local, é o caso dos países que foram colônia na África e na América Latina, aos quais se impôs uma picturalidade (o alfabeto latino) proveniente da herança cultural colonial. (d) As sociedades de tradição oral. [...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturalidade muito viva, nas decorações de potes e cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social (CALVET, 2011, p. 11).

Com base nessas definições, não temos apenas a distinção entre dois tipos de sociedade como até pouco tempo acreditávamos, pelo contrário, observamos uma visível comunicação entre os conceitos que antes eram distantes, algo que revela o que ocorre também com as sociedades. É perceptível que há uma preponderância entre oralidade em algumas sociedades e escrituralidade em outras e, claro, as sociedades em que a oralidade ocupa o mesmo espaço com outras formas de grafismos e pinturas, como ainda é comum utilizar entre os indígenas brasileiros, em específico com pinturas corporais muito utilizadas pelos potiguaras.

Para Daniel Munduruku, no ensaio *O reencontro da memória*, a escrita é uma técnica, e como outras técnicas é necessário que o indígena possa dominá-la para utilizá-la em benefício dos povos indígenas:

Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro. Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas (isso sem falar nas outras formas de expressão e na cultura, de maneira geral). E é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais. (MUNDURUKU, 2018, p. 83).

A escrita, nesse contexto, seria uma possibilidade a mais de compartilhamento e de registros do que foi transmitido quase que exclusivamente pela oralidade há várias gerações. A aquisição de novas tecnologias como a escrita também é uma forma de resistência e luta para

os povos indígenas, uma prova de que esses povos não estão inertes e imutáveis no tempo. A palavra escrita é tomada pelo leitor por meio de uma relação visual nesse processo, não são percebidas apenas letras e sons, mas imagens que se formam a partir da leitura. Por mais que os sinais gráficos sejam transformados em uma voz interna ou externa, as palavras estarão sempre ali, como objetos palpáveis. Para Ong, “a escrita faz com que as ‘palavras’ pareçam semelhantes às coisas porque pensamos a escrita como as marcas visíveis que comunicam as palavras aos decodificadores: podemos ver e tocar tais ‘palavras’ inscritas em textos e livros. [...] as palavras escritas são resíduos” (ONG, 1998, p. 20).

No campo da palavra oral, ocorre exatamente o inverso à escrita, isso é notado no sentido em que se concorda que a tradição oral “[...] não tem tais resíduos ou depósitos. Quando uma história oral contada e recontada não está sendo narrada, tudo que dela subsiste é seu potencial de ser narrada por certos seres humanos” (ONG, 1998, p. 20). Há uma tendência nas sociedades que são marcadas profundamente pela escrita em acreditar na suposição de que a palavra está morta, estática dentro dos dicionários e gramáticas e, portanto, que estão desligadas da palavra provedora da ação de criar. Mas, para as sociedades orais, a palavra não é somente a combinação de sons, ela é mais, ela é ação, e é dotada de grande poder mágico e dinâmico. Pela palavra oral são criadas coisas, sentimentos, promove-se a cura no parente enfermo... é através dela que também podem existir narrando muitas e muitas vezes a(s) sua(s) história(s).

Quando nos remetemos à história da oralidade para entender a importância que esse tipo de linguagem alcançou foram realizados inúmeros estudos nas áreas da antropologia, sociologia e psicologia, bem como na linguística. Estes estudos tiveram o intuito de compreender o lugar em que a oralidade está inserida e a força que ela possui, observando também de que forma é adquirida, como se desenvolve e se desenvolveu durante todos esses anos. Ong ressalta que uma das pesquisas mais importantes não foi realizada pela linguística, mas no campo literário com a *Ilíada* e a *Odisséia*, por Milman Parry (1902-1935), e concluído por Albert B. Lord, depois da morte prematura de Parry, complementados pelo estudo posterior de Eric A. Havelock e outros (ONG, 1998, p. 14).

É importante mencionar esta pesquisa para constatar o quão relevante a oralidade é para a literatura desde a antiguidade, ou seja, desde os clássicos literários, pois mesmo com as “raízes orais de toda verbalização, o estudo científico e literário da linguagem e da literatura, durante séculos e até épocas muito recentes, rejeitou a oralidade” (ONG, 1998, p. 16). Foi a partir da transmissão de histórias orais que os primeiros textos postulados como literatura surgiram, com Homero. Suas criações tiveram como fonte originária de inspiração as narrativas

orais, as quais ele utilizou para compor as obras que se tornaram referência para a cultura ocidental, obras estas que se perpetuam na tradição literária até contemporaneidade.

Para Ong, a oralidade sempre existiu independente da escrita, mas nunca a escrita sem a oralidade. Essa reflexão sobre a oralidade e a escrita nos ajuda a compreender que ambas se complementam e que hoje a oralidade, por mais menosprezada que possa parecer em algumas sociedades em que predomina a forma escrita, ainda é fundamental para a transmissão de conhecimentos em sociedades tradicionais, como é o caso da tradição oral encontrada em aldeias indígenas. Preocupado com a terminologia adotada para designar as criações que advêm da oralidade, Ong defende que o termo “literatura oral” não contemplaria toda a dimensão das produções que surgem nesse campo ainda tão desconhecido, porém tão significativo para as comunidades tradicionais:

Esse termo decididamente absurdo permanece em circulação hoje, até mesmo entre estudiosos cada vez mais plenamente conscientes de quão constrangedora se mostra nossa inabilidade para imaginar uma herança de materiais verbalmente organizados, exceto como alguma variante da escrita, mesmo quando nada têm a ver com ela (ONG, 1998, p. 20).

A sua preocupação é legítima, entretanto o termo literatura oral já está bastante fixado entre os estudiosos da área, o que dificulta o uso de uma terminologia mais adequada e que tenha correlação com o que verdadeiramente simbolize as produções artísticas orais. Ong (1998) acredita que o termo mais apropriado para englobar tudo que é produzido pela tradição oral seria “oratura”. Esse novo termo abrangeria a tradição e as apresentações orais sem que sejam reduzidas ou confundidas a variantes escritas, em busca de uma equidade ao termo “literatura”, que em sua essência significa “escritos” que vem da palavra latina *litera*: letra do alfabeto, e que buscou “abranger um dado corpo de materiais escritos – literatura inglesa, literatura infantil – mas nenhum termo ou conceito comparavelmente satisfatório, referente a uma herança puramente oral, como as histórias orais tradicionais, os provérbios, as preces, as expressões formulares” (ONG, 1998, p. 19).

Conforme Êmilio Bonvini (1985), em *Textos orais e textura oral*, a oralidade se organiza em dois planos em seu processo de transmissão: o plano individual e o plano social (ou da sociedade). Para ele, além da oralidade apresentar planos de transmissão distintos ela difere da escrita em três aspectos: em seu suporte material, código e procedimento, chamado de mnemônico⁴. Nestes dois planos, a fala é organizada com enfoque no ouvinte. No plano

⁴ “O procedimento mnemônico é assumido pelo estilo falado, que serve para pontuar o discurso, para ritmar a mensagem, facilitando sua memorização, enfim, para atrair a atenção do interlocutor.”(BONVINI, 1985, p. 7)

individual, há menor exigência na articulação do que é dito, uma vez que se trata apenas de um interlocutor. Já no plano da sociedade, ressalta-se que a exigência se torna maior em virtude de ser um público ouvinte maior, o que por consequência pode colaborar para a garantia da “veracidade” do que é dito.

Por ser a voz de todo um grupo a ser expressa, é necessário que o locutor prepare a voz e, para isso, é necessário que ele detenha alguns conhecimentos específicos para que erros sejam evitados. Toda essa preocupação se dá em decorrência de uma grande responsabilidade no plano social, pois a fala possui um papel imprescindível de compartilhar aquilo que o grupo acredita além de fazer com que ele sobreviva.

A preocupação com o que é proferido, no segundo plano apresentado por Bonvini, pode ser exemplificada em outras culturas como a cristã, pelas orações, e pelas comunidades indígenas com músicas de rituais, dentre outros costumes. Esses costumes nasceram no campo oral e sobrevivem por meio do cuidado que se teve por aquele grupo e locutores ao apresentá-las a todo o grupo fazendo uso do processo mnemônico:

O procedimento mnemônico, enfim, é garantido pelo estilo oral, cujo ritmo é sua espinha dorsal. Ele se traduz na textura do texto, onde forma e conteúdo estão em constante simbiose. Graças à utilização harmoniosa de refrãos, de repetições, de assonâncias, de paralelismos, [...] É a trama do texto, por sua vez, que se põe a serviço da memória e esta a serviço do conteúdo. Por sua vez, a memorização do texto, facilitada pelo processo mnemônico, contribui para construir a memória coletiva da experiência do grupo. (BONVINI, 1985, p. 8).

Os dois planos evidenciados por Bonvini são extremamente relevantes para conseguirmos compreender a dimensão profunda com a qual a fala se organiza dentro de uma sociedade pautada no alicerce vocal. A palavra, além de servir como meio pelo qual os indivíduos possam se comunicar dentro de uma comunidade, se destaca pelo por ser força, ter valor de ato e engajar o grupo (BONVINI, 1985, p. 09). Vansina acredita que as duas formas também podem ser organizadas por meio de dois objetivos: na fala, o discurso/performance pode atuar como forma de veiculação do que é relevante para aquele povo. Já na forma escrita o registro das informações importantes pode funcionar como método de racionalização das coisas e do mundo (VANSINA, 1982, p. 158).

Na poesia e na vida cotidiana, a memorização de tudo que é proferido é ativada a partir do estilo falado, pontuando o discurso para ritmar a mensagem a ser repassada (BONVINI, 1985, apud RIBEIRO et al, 2006 p. 09). Na medida em que as memórias passam pela ação da arte da voz pelo intérprete, inevitavelmente elas passam por modificações, ainda que

subliminares. Com isso, o intérprete deve dedicar-se à totalidade de sua presença com a mensagem poética, sua voz traz o testemunho incontestável da unidade comum. A sua memória se apoia sobre uma espécie de memória popular, que não diz respeito a uma reunião de lembranças folclóricas, mas que, sem parar, ajusta, transforma e recria. A perfeita voz da memória, seja por quem for realizada, tem como foco evitar as rupturas irremissíveis, o despedaçamento de uma unidade tão frágil, e ao mesmo tempo total.

1.3 O papel da memória e do narrador para as tradições

A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (LE GOFF, 1990).

As sociedades constroem suas tradições por meio de um conjunto de elementos que são necessários à composição do que podemos chamar de tradição. Um desses componentes, sem dúvida, é a memória e sua capacidade de guardar informações imprescindíveis para a vitalidade de um povo. A memória e seu processo evolutivo também contribuiu para as transformações que ocorreram com a linguagem oral e o surgimento da escrita, isto porque a forma com a qual o ser humano guardava informações também se transformou junto à oralidade e a escrita.

A memória se relaciona com os processos de desenvolvimento das sociedades orais e escritas e como elas reagem às formas para armazenamento de informações de maneira individual e coletiva. Contudo, é importante frisar que ela passou por diversas vertentes e entendimentos, desde a antiguidade grega até chegar a memória computadorizada que hoje, na contemporaneidade, conhecemos e fazemos uso.

Jacques Le Goff, em *História e Memória*, faz um minucioso trajeto pelos estudos relacionados à história e à memória. Para ele, a memória pode ser definida inicialmente como uma ferramenta que possui a capacidade de conservar algumas informações, fazendo com que, por meio disso, sejamos dirigidos primeiramente a um conjunto de funções psíquicas com as

quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas. Sob este prisma, o estudo da memória englobaria a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia e a psiquiatria com o enfoque dado às perturbações da memória em que a amnésia seria a principal (LE GOFF, 1990, p. 423).

Para tanto, dentro dessas ciências que investigam a memória, tanto pelo aspecto biológico quanto psicológico, ela sempre esbarra em certos pontos com a divisão entre a memória histórica e a memória social, dois conceitos que divergem, mas que se complementam na construção de uma memória coletiva (LE GOFF, 1990; HALBWACHS, 1990).

1.3.1 A memória da Antiguidade Grega à Idade Média: aspectos teóricos

Para chegarmos à leitura da memória na comunidade Potiguara, faremos uma apresentação breve que se inicia ainda na cultura grega. Neste contexto, na Grécia antiga é perceptível uma evolução para uma história da memória coletiva. Nesse período observa-se uma distinção feita pelos gregos em torno da memória e do hábito, segundo eles, a memória representaria uma invenção e uma conquista cada vez mais florescente pelo indivíduo em busca do seu passado individual, assim como a história constitui para o grupo social a conquista do seu passado coletivo (LE GOFF, 1990, p. 438).

Para os gregos, da mesma forma com que a memória escrita se acrescenta à memória oral e a transforma de maneira incisiva, a história também visa substituir a memória coletiva, entretanto sem a destruir. Eis o desenvolvimento ocorrido com os gregos: “Divinização e, depois, laicização da memória, nascimento da mnemotécnica: tal é o rico quadro que oferece a memória coletiva grega entre Hesíodo e Aristóteles, entre os séculos VIII e IV” (LE GOFF, 1990, p. 438).

A memória, nesse período, se estabeleceu com uma função divina e também social. Seu papel social foi institucionalizado pelos chamados *mnemon*, aqueles que usavam a memória como um instrumento nas questões do direito (judiciais), já que eles eram os responsáveis por guardar as lembranças do passado para utilizá-las numa questão judicial futura. Essa função ao encargo de pessoas específicas na Grécia Antiga evoluiu ao lado da escrita e se transformou no que conhecemos como o trabalho dos arquivistas.

Sob a perspectiva da divinização da memória, trazendo à luz a mitologia grega, Le Goff cita a passagem de Fedro em que Platão, na construção de diálogo com Sócrates, fala sobre a lenda do deus Thot, patrono dos escribas e dos funcionários letrados, inventor dos números, do

cálculo, da geometria e da astronomia, do jogo de dados e do alfabeto. Mas, apesar de haver uma evolução da memória com o surgimento da escrita e com a invenção de diversas outras áreas, ela acabou por enfraquecer uma capacidade biológica do ser humano de guardar as lembranças:

o alfabeto engendrará esquecimento nas almas de quem o aprender: estas cessarão de exercitar a memória porque, confiando no que está escrito, chamarão as coisas à mente não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos. Tudo aquilo que encontre não é uma receita para a memória, mas para trazer as coisas à mente. Pensou-se que este passo reevoca uma sobrevivência das tradições da memória oral (LE GOFF, 1990, 438).

Podemos observar a inquietação apontada por Le Goff sobre o futuro dos estudos mnemônicos com o desenvolvimento de outros mecanismos de memorização, tais como a invenção do alfabeto e da escrita. No pensamento platônico, a religiosidade é posta de lado e se torna mais laica. No entanto, Le Goff faz questão de mencionar que na época arcaica uma das crenças que os gregos tinham era acreditar na materialização da memória como uma deusa: a *Mnemosine*, caracterizando o lado divino expresso em relação a memória. A divindade é a mãe das nove musas que ela procriou nas nove noites passadas com Zeus. A *Mnemosine* lembra aos homens a recordação dos heróis e dos seus altos feitos e preside a poesia lírica (LE GOFF, 1990, p. 438). Os gregos também acreditavam que o aedo seria o adivinho do passado e contribuía para a composição poética.

O aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro. E a testemunha inspirada dos “tempos antigos”, da idade heróica e, por isso, da idade das origens. A poesia, identificada com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sagesa, ima *sophia*. O poeta tem o seu lugar entre os ‘mestres da verdade’ e, nas origens da poética grega, a palavra poética é uma inscrição viva que se inscreve na memória como no mármore. Dissesse que, para Homero, ver-se-ia era lembrar. *Mnemosine*, revelando ao poeta os segredos do passado, o introduz nos mistérios do além. A memória aparece então como um dom para iniciados e a anamnesis, a reminiscência, como uma técnica ascética e mística. Também a memória joga um papel de primeiro plano nas doutrinas órficas e pitagóricas. Ela é o antídoto do Esquecimento. No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, pelo contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade. (LE GOFF, 1990, p. 439).

A partir da construção citada acima observamos que há uma relação estreita entre o poeta e a memória, seja como inspiração, como dom ou como antídoto para o esquecimento, tal é a importância da memória para a antiguidade grega. Mas, apesar da relevância da memória

para os artistas gregos, não há vestígio de um desejo por investigar o passado tal como é possível observar na Idade Média, tampouco uma investida de exploração do tempo humano, mesmo com o interesse de rememoração e exaltação dos mitos.

Para Le Goff, os filósofos não reconciliaram a memória e a história, pois se nos estudos platônicos e aristotélicos a memória é compreendida como um objeto da alma, ela se revela apenas por sua parte sensível e não ao nível de sua parte intelectual. Ambos não desejaram produzir um conhecimento por meio das lembranças presentes na memória. Em Platão, por exemplo, se observa a reflexão acerca da invenção da escrita e sua relação com a memória, mas não a introduz a uma produção eminente de conhecimento. Já Aristóteles, apesar de distinguir a memória propriamente dita, *a mnernê*, que é a capacidade de conservar o passado, e a reminiscência, *a mcannesi*, função de evocar voluntariamente esse passado, a memória, dessacralizada, laicizada, está “agora incluída no tempo, mas num tempo que permanece, também para Aristóteles, rebelde à inteligibilidade” (LE GOFF, 1990, p. 440).

Com a laicização da memória e a criação da escrita, os filósofos gregos acreditaram que estes fatores permitiram à Grécia criar novas técnicas de memória: a mnemotecnica. A técnica mnemônica ocorre tanto com o pensamento grego quanto com o latino, que admitiam a coparticipação entre as distintas funções da mente/alma, bem como a criação de imagens como parte da atividade mnemônica, percurso que pode ser observado até a Idade Média. Na tradição greco-latina, a memória se manifesta como arte criadora, pois produzia imagens específicas para partes do discurso e, especialmente, com uma responsabilidade funcional no âmbito do conhecimento e da oratória, tanto com os platonistas, aristotélicos, como também com os sofistas. Dessa maneira, a função central da memória estaria relacionada a funções cognitivas.

Atualmente, constatamos uma mudança no tratamento dado à memória, que passou de arte (tradição grega), para ciência, na modernidade (neurobiologia). Esse processo não ocorreu ao acaso, pelo contrário, ele evoluiu com base nas transformações que aconteciam no mundo em vários aspectos. Na Idade Média, por exemplo, os estudos sobre a memória sofreram intensas modificações com a ascendência cada vez mais forte do Cristianismo, momento em que a arte da memória se modificou gradativamente da retórica para se colocar no campo da ética e da moral. Em decorrência desse processo transitório, com o cristianismo, a memória passou a ser um mecanismo de memorização dos sermões e das doutrinas, importante método utilizado pelo catolicismo até os dias de hoje.

Na Idade Média, a memória social popular ou a chamada memória folclórica foi praticamente esquecida por inteiro, e a memória coletiva, formada por diferentes camadas sociais, afetada também por diversas transformações. Houve uma difusão exponencial

do cristianismo como religião e como ideologia dominante, como consequência do quase-monopólio que a igreja possuía no âmbito intelectual influenciou a derrocada de uma memória folclórica ocasionando várias mudanças, dentre elas: a cristianização da memória e da mnemotecnia; a divisão da memória coletiva e da memória litúrgica sobrevivendo e se desenvolvendo com base em si mesma (LE GOFF, 1990, p. 443).

A partir do momento em que a memória estava sendo utilizada quase exclusivamente para fins religiosos os estudos mnemônicos foram negligenciados e pouco se pôde avançar nesse seguimento. A investigação sobre a memorização ficou atrelada à catequização por meio de imagens de santos e a memória laica se fragilizou no aspecto cronológico. Os santos e a memória dos mortos tiveram especial importância. Neste período, estritamente as qualidades morais e o imaginário coletivo associados a valores cristãos constituíram a memória na Idade Média.

Somente com a decadência do cristianismo e o surgimento do Renascimento e da imprensa é que a memória avançou como ciência e não se encontra apenas mergulhada nos valores morais e éticos que visavam apenas o fortalecimento da ideologia religiosa cristã no período medieval. Desde o período medieval até a contemporaneidade, a memória (conceitos, funções e estudos) passou por muitas transformações: uso da cronologia para eternizar reinados e pessoas que tiveram poder político, financeiro e ideológico nos mais diversos períodos, entre outras importantes e incisivas mudanças, que ocorreram, de fato, com o surgimento da imprensa.

1.3.2 A modernidade e a memória coletiva

Houve cinco períodos históricos que marcaram o progresso ocorrido com a memória: o da transmissão oral, o da transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica (LEROI-GOURHAN apud LE GOFF, 1990, p. 427). Este reconhecimento dado à evolução que ocorreu historicamente no campo da memória é relevante, pois traça além de uma separação entre oralidade *versus* escrita um outro tipo de oposição: o da memória humana *versus* memória eletrônica, a primeira como uma memória instável e maleável, já a última de grande estabilidade, combinada com o livro com um conhecimento e plenitude ainda desconhecidos em sua totalidade. (LE GOFF, 1990, p. 428). Esta demarcação até os dias atuais continua gerando questionamentos e ideias divergentes a respeito da importância da oralidade e dos seus usos.

Um marco considerável da memória social ocorreu por volta do século XX, momento em que houve uma ampliação de pesquisas sobre memória voltadas para o campo da filosofia e da literatura. Em 1896, Henri Bergson publica *Matière et Mémoire*, neste trabalho ele aponta para uma relação fortemente marcada pela noção da existência de uma memória “pura”. A propósito dessa tese, Le Goff:

Considera central a noção de “imagem”, na encruzilhada da memória e da percepção. No termo de uma longa análise das deficiências da memória (amnésia da linguagem ou afasia) descobre, sob uma memória superficial, anônima, assimilável ao hábito, uma memória profunda, pessoal, “pura”, que não é analisável em termos de “coisas” mas de “progresso”. Esta teoria que realça os laços da memória com o espírito, senão com a alma, tem uma grande influência na literatura. (LE GOFF, 1990, p. 471).

Bergson, em sua teoria, avalia a memória de acordo com a relação corpo x espírito e por meio dela o vínculo entre ação e representação, esta como negativa, e a ação como positiva. Este posicionamento de Bergson se desdobra em outras ideias, uma delas a de que as lembranças são como uma sombra junto ao corpo. Nesse contexto há uma dualidade na capacidade da memória em armazenar lembranças. Para ele o passado se conserva, no entanto as duas memórias agem de maneira diversa. Segundo a teoria bergsoniana, há dois tipos de memória: a primeira delas é a memória que registra informações que utilizamos no cotidiano e, pelo fato de estar em uso frequente e em diversas situações, as lembranças são acionadas de modo que logo se fixam na memória, esta é chamada de memória-hábito. Ela é adquirida pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. O segundo tipo, é chamada de pura memória. Ela registra o passado e deposita-o no inconsciente do ser humano. Quando vem à tona revela um momento único, singular e não repetido, irreversível. Para Bergson, o sonho e a poesia estão nessa camada mais profunda do inconsciente em que estão colocadas as informações.

Em outras palavras, a memória-hábito estaria presente no dia a dia de forma intrínseca e se integrado ao cotidiano, já a pura memória está relacionada a uma situação definida, um momento único e individualizado. Nesse contexto, a teoria de Bergson além de destacar o inconsciente como o principal agente para a memorização da pura memória, elege as lembranças guardadas no espírito como um “reviver” do passado, a partir de imagens-lembranças, conservando-o para que o passado permaneça até certo ponto inalterado.

Com a evolução demonstrada em vários setores da sociedade, e percebida especificamente na segunda metade do século XX, se realça a relevância da função que a

memória coletiva desempenha na humanidade. A história ganha *status* de ciência e com culto público notório, “enquanto reservatório (móvel) da história, rico em arquivos e em documentos/monumentos, e a aval, eco sonoro (e vivo) do trabalho histórico” (LE GOFF, 1990, p. 475). A memória coletiva é composta, dessa forma, por fortes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, envolvendo as classes dominantes e as classes dominadas, que juntas buscam todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela ascensão (LE GOFF, 1990).

Halbwachs, em *A memória coletiva*, consegue dar um panorama bastante claro sobre a importância da memória para as sociedades, com enfoque especial à memória coletiva. O autor apresentou em seu trabalho as diferenciações sobre os tipos de memórias, como também uma visão geral sobre memória e história, algo que vem tentando ser delineado desde antiguidade grega, como já vimos anteriormente. Halbwachs apresentou em seus estudos uma aproximação acentuada com as teses sociais de Émile Durkheim e por este motivo foi inclinado para uma vertente de pesquisa da memória diferente do que já tinha se visto, tanto em Bergson, de quem carregou algumas resoluções, quanto pelo o que foi apresentado na Antiguidade, com filósofos gregos e latinos.

Para Halbwachs, a memória está extremamente vinculada à sociedade e às relações estabelecidas nela. Apesar de não ter descartado os estudos propostos por Bergson, Halbwachs, no entanto, relativiza sua principal colaboração conceitual. Nessa perspectiva as relações não estariam condicionadas ao mundo isolado do indivíduo (relação corpo x espírito) como Bergson defendeu, mas às relações sociais mediadas pelas instituições sociais, como a família, a religião, etc.

Na visão de Halbwachs (1990), o testemunho é um forte elemento para que as lembranças sejam consolidadas para a construção da memória coletiva. Com base em sua ideia, o depoimento é fundamental para o que chamamos de lembranças, pois ele funciona como uma forma de materialização delas. Segundo o autor, o depoimento exerce uma função essencial tanto para a sustentação de informações dadas sobre uma situação apresentada quanto para debilitá-las junto ao grupo. Com base nessas afirmações relativas ao testemunho, acredita-se que as confrontações entre uma forma de contar o fato e outra por mais que apareçam devem concordar no essencial para uma dada imagem construída na memória daqueles que informam sobre algo.

Nesse caso, o depoimento por sua vez não é um testamento absoluto sobre os fatos, uma vez que essas lembranças nunca são proporcionadas apenas por um só indivíduo, já que este tem contato com outras pessoas que também “coparticipam” daquelas lembranças que

aparentemente são obtidas de forma individual (HALBWACHS, 1990, p. 26). Assim, portanto, o testemunho por mais que apresente uma composição com unidade, em sua essência ele nunca é suficiente para constatar uma certeza por um fato ocorrido, haverá sempre outros pontos de vista que podem divergir.

Por meio dessas primeiras afirmações realizadas, Halbwachs (1990) começa a introduzir o que enxerga por meio sua teoria a respeito da memória: a relação eminente do sujeito com as instituições sociais. As lembranças, desse modo, são modificadas pelo meio em que elas se realizam, pois a sociedade, através das instituições, como a família, a religião, a escola e/ou outros meios em que o indivíduo está inserido, irá modificá-las de forma incisiva, o que nos leva a conclusão de que há uma ausência de capacidade de lembrar-se sozinho de algo porque tudo está entrelaçado com o meio social (HALBWACHS, 1990, p. 28). Em seus estudos sobre a memória Halbwachs, buscou constantemente apontar a diferenciação entre a memória individual e a memória coletiva e demarcar como elas se complementam na constituição das tradições das sociedades. A caracterização desses dois tipos de memória se desdobrou por quase todos os capítulos de sua obra de maneira bastante clara e didática.

Sob influências durkeinianas, Halbwachs postula que há dois tipos de memória: a que lembramos no momento em que queremos e aquela que não cede ao nosso apelo, ou à nossa vontade. A primeira são lembranças convencionadas pelo grupo sobre nós. Já o segundo tipo de memórias são íntimas, pois as guardamos bem seguras dentro de nós como se estivessem em um cofre. Esta memória individual é interna, chamada também de autobiográfica e, além disso, ela consegue, por um esquema de representação, mostrar o passado de forma resumida e sintética. Já a memória coletiva, que Halbwachs (1990, p. 55) chama também de histórica, é externa porque é social; a primeira se apoia na segunda, que é mais ampla e apresenta um quadro muito mais denso e contínuo.

A individual pode, em algum momento, ser preenchida por lembranças da memória coletiva. Mas a memória coletiva não depende da individual para sua evolução, haja vista que ela se desenvolve conforme suas próprias leis. Essas memórias individuais ainda que possam ser concebidas como algo muito pessoal, mesmo assim elas são recolocadas na memória coletiva não sendo apenas uma lembrança puramente da consciência pessoal do indivíduo, mas um produto da reunião de várias lembranças.

Com base nessa compreensão, Halbwachs acredita que os depoimentos dão apoio para que a reconstrução de lembranças seja progressivamente realizada e não desapareça com o passar do tempo. Para tanto, essa reconstrução se daria através de dados individuais e coletivos. Ele é enfático ao afirmar que não existe uma memória puramente individual, e considera que

mesmo que estejamos sós, as lembranças de um grupo são levadas conosco para onde formos, em qualquer isolamento imaginável. É nesse contexto que Halbwachs chega às definições sobre tradição, pois a memória construída por meio das lembranças individuais e coletivas formam as tradições dentro das sociedades. Para Halbwachs, a memória de cada pessoa que pode ser entendida como individual, na verdade é presa à memória do grupo,

A partir do *Homo sapiens* a constituição de um aparato da memória social domina todos os problemas da evolução humana; e ainda: a tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana como o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica funda-se na rotina, o diálogo que se estabelece suscita o equilíbrio entre rotina e progresso, simbolizando a rotina o capital necessário à sobrevivência do grupo, o progresso, a intervenção das inovações individuais para uma sobrevivência melhorada. A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. (LE GOFF, 1990, p. 476).

Esta conclusão suscitada por Le Goff ratifica o quão importante é a memória para um povo, principalmente aqueles que precisam se munir de ferramentas, como a memória, para lembrar constantemente à sociedade como se constituíram e se fortaleceram ao longo do tempo. Os potiguaras precisam usar a memória para reafirmar a cada luta como surgiu, lembrar dos seus feitos, qual seu modo de vida, bem como quais os motivos que fizeram com que este povo habitasse o território do Vale do Mamanguape, necessitam contar sua história e muitas vezes defendê-la quantas vezes for necessário a partir dessa ferramenta primordial que é a memória.

Quando falamos de “história” destacamos a ideia apontada por Le Goff sobre os dois tipos de história. A primeira, chamada objetiva, está pautada numa “série dos fatos que nós, investigadores, descrevemos e estabelecemos com base em certos critérios “objetivos” universais no que diz respeito às suas relações e sucessão”; a segunda, chamada história ideológica, é responsável pela descrição e ordenação dos fatos conforme certas tradições já previamente estabelecidas. O segundo tipo de história seria a memória coletiva, que em sociedades tradicionais inclinam-se a misturar a história e o mito (LE GOFF, 1990, p. 428). Nessa concepção, a história ideológica depende da memória objetiva ao mesmo tempo em que as duas podem se complementar mutuamente.

Na história ideológica os indivíduos assumem algumas funções, então a partir dessa ideia as sociedades colocam sobre algo ou alguém a função de guardar as lembranças e fatos que ocorreram em um dado momento no curso do tempo. Em cada novo tipo de sociedade que surge no mundo, um novo tipo de “personagem” se cria, é o caso das sociedades tradicionais,

como as de raízes africanas e indígenas, em que as lembranças geralmente são guardadas pelos mais velhos, chamados de anciãos, que são entendidos – tomando por empréstimo os termos utilizados por Halbwachs – como guardiões das tradições e dos costumes. O autor discorre a respeito desse aspecto quando comenta acerca dos quadros sociais e da função social que o sujeito estabelece em sociedade. Para ele,

Nas tribos primitivas, os velhos são os guardiães das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação. Em nossas sociedades também estimamos um velho porque, tendo vivido muito tempo, ele tem muita experiência e está carregado de lembranças [...] (HALBWACHS, 1990, p. 142).

Em decorrência desse pensamento entendemos a necessidade de trazer a voz dessas pessoas para o centro dos debates, das rodas de conversa e por que não para os livros escritos? É preciso cada vez mais ressignificar a valorização da memória dos anciãos, que em geral acontece apenas de forma verbal, e apresentar essas “vozes” também por meio da escrita, que como disse Munduruku, amplia de forma significativa o conhecimento e o protagonismo do indígena nos mais variados espaços.

Os autores discutidos nesse trajeto teórico ratificam ainda mais a relevância da memória para a sociedade. Dentre eles enfatizamos as apreciações que Le Goff e Halbwachs fazem com enfoque na construção de uma ideia muito mais ampla a respeito da memória do que a voltada para as estruturas cerebrais. Para eles a memória não é somente uma ferramenta mecânica de guardar lembranças ou códigos, sua função está para além desta tarefa: ela dá sentido à história e às culturas bem como constrói identidades. Os dois teóricos chegam a um mesmo posicionamento em relação a memória: o de memória coletiva.

Para eles a memória coletiva não é somente construída por meio de esquemas internos e/ou externos ao indivíduo, ela também carrega em sua estrutura mais profunda um imenso caráter de pertencimento ao grupo ao qual o indivíduo está inserido. A memória coletiva além de uma conquista, é um instrumento e objeto de poder, pois é a partir dela que as sociedades evoluem e se desenvolvem. Conforme aponta Le Goff (1990), são justamente as sociedades em que a memória social é majoritariamente oral ou que estão transitando entre a oralidade e a escrita que mais perfeitamente conseguem entender a luta pela dominação daquiloque é, pode, ou deve ser objeto de recordação e da tradição que se manifestam pela memória.

Com o exercício e usufruto da memória nascem as narrativas e os narradores, pessoas capazes de verbalizar aquilo que se encontra no mais íntimo de si. Há muitos anos a contação

de narrativas faz parte do cotidiano da humanidade, utilizando tanto a oralidade como outras linguagens, como os grafismos e hoje a escrita. A oralidade hoje se mistura com variados tipos de comunicação e de ferramentas de narração, como a escrita, fixada de forma cada vez mais sólida nas sociedades. Lamentavelmente, para Walter Benjamin (1994) em *O Narrador* a arte da narrativa está em curso de extinção. Esta constatação é feita por Benjamin tendo em vista um momento crucial na Europa após a Primeira Guerra Mundial, situação que demonstrou a ausência sentida para com a contação de histórias que, para ele, é fruto da experiência sociável humana e expressa também o desinteresse de narrar o cruel visto no contexto de guerra.

Essa percepção sobre o desaparecimento de quem narrasse foi impactante na medida em que é a experiência passada de pessoa a pessoa, preferencialmente pela oralidade, que sustenta também as narrativas escritas (BENJAMIN, 1994, p. 198). As experiências narráveis possuem um tom utilitário, fruto do senso prático com que os grupos comunicam as histórias, pois se hoje o conselho não é mais recebido com a importância devida, para esses narradores ele tinha um relevante papel. A história contada poderia ser realizada como forma de um ensinamento moral, uma sugestão prática, um provérbio ou uma norma de vida, como exemplificou Benjamin.

O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definhando porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um "sintoma de decadência" ou uma característica "moderna". Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (BENJAMIN, 1994, p. 199-200).

Entretanto, seria um equívoco acreditar que o processo de extinção dos narradores se iniciou apenas com o surgimento da Primeira Guerra Mundial, como Benjamin frisou acima. O enfraquecimento nesse campo começou a ocorrer desde muito antes, e um dos fatores que também foi decisivo nesse processo caracterizou-se como o nascimento da imprensa aliada ao capitalismo como um novo meio de comunicação e decorrente dela um outro artifício: a informação. De acordo com Benjamin, ela foi um divisor de águas para a narrativa, sendo considerada prejudicial no que se refere tanto à narrativa quanto para o romance enquanto produção solitária. A narrativa é fruto das experiências que vem de longe ou de um passado distante, já a informação pode ser verificada no momento em que ocorre o fato (BENJAMIN, 1994, p. 201).

O declínio encontrado no âmbito das narrativas e das formas pelas quais elas foram sendo, em certa medida, substituídas por outros gêneros e outras formas de saberes, ensinamentos e entretenimento faz emergir a reflexão acerca da importância das narrativas em todas as sociedades e a capacidade que cada uma delas possui de externar em seus enredos as experiências vividas pelo ser humano. A cada dia que passa vemos que a

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. (BENJAMIN, 1994, p. 203-204).

Nossos narradores não estão em contexto de guerra, porém vivenciam outros modos de silenciamentos na sociedade. Historicamente o povo Potiguara já enfrentou diversos momentos de tentativas de separação em termos de cultura e de território. O pensamento de Benjamin corrobora com a ideia de que os narradores são seres imprescindíveis para os povos, bem como para a manutenção das tradições. A compreensão da realidade que é revelada a cada narração produz um impacto naquele que ouve e coparticipa da performance do contador de histórias.

As narrativas geradas pelas experiências individuais e coletivas dos sujeitos são construtoras das memórias individuais e coletivas que sustentam as culturas. Então, os troncos velhos, como são chamados os anciãos potiguaras, são primordiais para que a memória, as experiências narráveis e as histórias fincadas na cultura, como histórias sobrenaturais e de encantamento consigam sobreviver no curso do tempo. Neste sentido, apresentaremos no próximo capítulo o povo Potiguara da Paraíba. Um povo cercado por experiências extraordinárias de vida, resistência e cultura.

2 OS POTIGUARAS DA PARAÍBA: MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA, DO TERRITÓRIO E DA CULTURA

*Anama potigûara auïeramanhe o-s-ekobé-ne
o tuibaepagûama yby-pe,
gûi-xóbo memé,
o-pytá-ne maramonhangá saynha popyatãbaba bé
tym-a oré pyá nhyã abé,
ambite oré poromonhangaba resé⁵
(Josafá Freire, Etnomapeamento do Povo Potiguara
da Paraíba, 2012).*

Quando os portugueses chegaram as terras brasileiras a população nativa da região, segundo Darcy Ribeiro (2015, p. 26), chegava perto um milhão de índios, distribuídos em dezenas de grupos tribais. Cada um desses povos reunia um conglomerado de diversas aldeias de trezentos a dois mil habitantes. Esses grupos indígenas encontrados no litoral brasileiro eram principalmente povos de tronco tupi.

O povo Potiguara da Paraíba foi um dos primeiros povos a serem mencionados à Coroa Portuguesa nos primeiros anos da chegada dos portugueses ao Brasil. O nome Potiguara tem origem na família linguística tupi e de acordo com o dicionário Houaiss da língua portuguesa: “poti: ETIM Tupi po’tĩ ‘camarão’ (...); “guara, do tupi ‘gwara’, que come, p. ext. comedor, devorador” (HOUAISS, 2001, p.1491 e 2274). Fernão Cardim (1925, p. 195) apresentou-os como os que “se chamão Potyguaras senhores da Parahyba. 30 léguas de Pernambuco, senhores do melhor pau do Brasil e grandes amigos dos Francezes, e com elles contratarão até agora, casando com ellessuas filhas”.

A língua falada hoje é o português, contudo os potiguaras buscam revitalizar a língua tupi dentro das escolas indígenas. O primeiro relato em que aparecem os potiguaras foi publicado em 1501, na Europa, no “Mapa Cantino” que discorre sobre o Rio Paraíba, chamado de São domingos. Segundo este mapa, “os Potiguara - no dizer dos cronistas da época - senhoravam a costa por 400 léguas entre a Paraíba e o Maranhão” (BAUMANN, 1980 apud MOONEM, 2008, p. 03), o que revelava a imensidão de território ocupado por este povo indígena na costa brasileira.

As descrições sobre os potiguaras são também mencionadas por Lopo Homem, em 1519, no chamado *Mapa Brasilis*, enviado a Lisboa e que foi publicado nesse mesmo ano,

⁵ Tradução da língua tupi: o povo potiguara sempre viverá / na terra dos seus antepassados, / mesmo partindo; / permanecerá a semente da luta e resistência / plantada em nossas mentes e corações, / para o futuro das nossas gerações.

nomeando o território em que se encontram os indígenas por Baía da Traição⁶ e não por *Akajutibiró* (que significa caju azedo) nome pelo qual os próprios indígenas chamavam o local. Desse momento em diante o território em que estavam estabelecidos os indígenas potiguaras passou a ser mencionado por Akajutibiró, demarcação colonial fortemente estabelecida desde então. Mais tarde, em 1534, continua sendo mencionado o nome Baía da Traição em documentos oficiais da Coroa Portuguesa, como na carta em que é doada a Pero Lopes de Souza a Capitania de Itamaracá. Nestas cartas enviadas a Portugal pelos cronistas portugueses, todas as descrições dos potiguaras comporta-os no nordeste brasileiro, citamos como exemplo, o *Tratado descritivo do Brasil*, realizado por Gabriel Soares de Sousa, em 1587, no qual ele documenta toda a área Potiguara entre os rios Camaratuba e Mamanguape, que estão localizados em duas cidades do Litoral Norte: Mataraca e Mamanguape.

Baumann (1980 apud MOONEM, 2008) apresenta esses e outros documentos que mostram tanto as demarcações territoriais quanto as relações estabelecidas entre os potiguaras e os portugueses, mais tarde com os holandeses e franceses. Os portugueses sempre foram lembrados pelos potiguaras com muita dor e sofrimento, pois mantinham constante conflito de interesses. Já com os franceses, os indígenas mantinham relações amenas, o que denotava maior troca de interesses entre eles. Os relatos de Gabriel Soares de Sousa, em *Notícias do Brasil*, enviado a Lisboa são claros nesse sentido:

nesta baía fazem cada ano os franceses muito pau de tinta e carregam dele muitas naus. E porque o gentio potiguar andava mui levantado contra os moradores de Itamaracá e Pernambuco com o favor dos franceses... Este gentio é muito belicoso, guerreiro e atraído, amigo dos franceses, a quem faz sempre boa companhia e industriado deles, inimigo dos portugueses. (SOUSA, 1980, p. 57).

Sousa revela a visão do português sobre os potiguaras, com termos que colocam o indígena como passivo (*com o favor dos franceses*) e como traidor e *inimigo dos portugueses*. Segundo Ribeiro (2015), em 1559 houve uma guerra histórica entre os portugueses e os franceses em busca do poder sobre o território para os produtos que eram enviados a Portugal. A aliança com os indígenas fazia parte do plano para formação dos exércitos montados pelos europeus. Após a derrocada dos franceses no sudeste do país, os portugueses partiram para o nordeste com a finalidade de exterminar os potiguaras, que antes haviam se aliado aos franceses.

⁶Baía da Traição foi o nome que os portugueses atribuíram ao local habitado pelos Potiguara. Esse nome deu-se pelas armadilhas orquestradas pelos indígenas, como forma de resistência a expedição de portugueses que chegara a região entre os anos de 1501 e 1505, e que culminaram na morte de dois integrantes do grupo (MOONEM, 2008, p. 03).

Nesse período existiam duas etnias na Paraíba: os potiguaras e os tabajaras. Os tabajaras se associaram aos portugueses, com o núcleo de Pernambuco, enquanto os potiguaras, como mencionado, foram aliados dos franceses (RIBEIRO, 2015, p. 28).

A nação Potiguara foi identificada como inimiga dos portugueses, pelo fato de guerrearem contra eles como movimento de defesa da vida, do território e de sua cultura, ou seja, resistência natural ao processo de colonização implantado em solo brasileiro. Por este motivo a Coroa Portuguesa via os indígenas como traiçoeiros, fato que os fez nomear as terras potiguaras como a baía de traidores. Como não aprovava a aliança com os franceses, para tomar de vez esse território, os portugueses enviaram armas para o momento histórico que ficou conhecido como “Summário das Armadas”. Há outros relatos em que se documentam a presença dos potiguaras no território que hoje ainda ocupa como o do holandês Maurício de Nassau, no início do século XVII. No quarto mapa elaborado por ele apresenta a Paraíba e a Capitania do Rio Grande em que ele mostra com riqueza de detalhes: “os engenhos de açúcar, os currais, as cidades, vilas e aldeias, os fortes, os rios, as baías, os cabos, sinais esses que trazem luz e fé à narração” (MOONEN; MAIA, 2008, p. 6).

Desse momento em diante são observados de maneira forte as inúmeras cartas de divisão, leis, entre outros instrumentos de limitação de terras para os potiguaras, por meio de alvarás concedidos aos indígenas de “[...] 1680, 1700, 1705, 1711, 1755, 1758 e pelo Regimento de D. José de Portugal, em 1805, que determinava que se dessem terras aos índios, especialmente àqueles que se encontrassem missionados” (MOONEN; MAIA, 1992, p. 15). Foi neste período que a sesmaria de Montemor foi dividida em lotes e entregue aos indígenas e a sesmaria de São Miguel, com as aldeias de Baía da Traição, continuou permanecendo íntegra. Todo esse processo foi acompanhado por religiosos e religiosas, que desempenhavam com trabalho árduo a catequese em Missões Carmelitanas nas aldeias indígenas.

Durante décadas não disseram nenhuma palavra de piedade pelos milhares de índios mortos, pelas aldeias incendiadas, pelas crianças, pelas mulheres e homens escravizados, aos milhões. Tudo isso eles viram silentes. [...] para eles, toda aquela dor era necessária para colorir as faces da aurora, que eles viram amanhecendo. [...] Era a humanidade mesma que entrava noutra instância de sua experiência, na qual se extinguiriam milhares de povos com suas línguas e culturas próprias e singulares, para dar nascimento às macroetnias maiores e mais abrangentes que jamais se viu. (RIBEIRO, 2015, p. 48).

Muitos outros acontecimentos ocorreram nesse território e a partir de 1805 constata-se a resistência dos potiguaras no combate a vários invasores, alguns já não encontrados em

território Potiguara, como os portugueses, franceses e holandeses. Os que vieram ao território posteriormente aparecem datados a partir dos anos de 1900.

Um dos invasores que chegou ao território Potiguara foi a família Lundgren. O sueco Herman Lundgren chegou ao Brasil no início do segundo império, por volta de 1855, desembarcando no Rio de Janeiro. Todavia, naquele momento optou por conhecer outras regiões brasileiras antes de fixar moradia na cidade carioca, onde desembarcou originalmente. Foi nesse desejo de viajar pelo país que encontrou em Recife a dinamarquesa Ana Elizabeth Stolzenwald, a qual exercia a profissão de preceptora (professora particular de filhos da alta sociedade pernambucana) e com ela se casou.

Os Ludgrens, como são chamados pela população indígena, chegaram ao Litoral Norte paraibano com a família já constituída e com filhos, em 1918. Após fundar vários estabelecimentos comerciais no Nordeste, Herman instalou em terra Potiguara a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRRT), conhecida como uma das maiores máquinas de opressão do povo Potiguarae de toda a região. São muitos os relatos de anciãos indígenas que descrevem com riqueza de detalhes as variadas formas de opressão pelas quais passavam.

A presença dos proprietários da CTRRT foi decisiva na constituição da cidade de Rio Tinto – território Potiguara –, o que é facilmente perceptível em toda sua arquitetura (casas e ruas). Uma cidade planejada, com casarão para acomodar a família Lundgren, e vilas para abrigar os funcionários. A família foi embora, mas a cidade e os indígenas são até hoje marcados pela sua presença, todos os momentos ainda permanecem vivos na memória daqueles que ainda contam o que viveram e viram:

A Companhia Rio Tinto invadiu enormes extensões da área indígena, principalmente para cortar madeira de lei para a construção da fábrica, e de lenha para alimentar suas máquinas. Grande parte da madeira das matas, hoje quase inexistentes, começou a ser sobre-explorada na época da Companhia. A época da chegada da fábrica de tecidos é lembrada como um período de muita violência e terror. Os índios eram expulsos de suas terras e os que resistiam eram reprimidos com violência pelos funcionários da empresa. As roças eram destruídas e o acesso aos recursos ambientais foi restringido [...] (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 16).

Os proprietários da Companhia de Tecidos Rio Tinto invadiram os territórios e foram responsáveis pela venda pioneira de terras indígenas para usineiros com objetivo da plantação de cana-de-açúcar. Contudo, um fator pontual foi crucial para plantação em larga escala, e ele ocorreu por volta do final dos anos 70, por intermédio do incentivo dado através do Governo

Federal, com o Programa Nacional do Alcool, lançado em 1975, que explodiu a prática do cultivo da cana-de-açúcar em grande escala em várias regiões do Brasil.

Na década de 80, chega à região a implantação de inúmeras destilarias de álcool, inclusive o estabelecimento de uma delas dentro do território indígena, às margens do rio Camaratuba. Com a presença dessas empresas, que faziam o recebimento da cana-de-açúcar, vários plantadores começaram a apossar-se das terras indígenas. Nesse período, os potiguaras recorreram à Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a fim de que a instituição pudesse colaborar na demarcação de terras que estavam nas mãos de plantadores de cana-de-açúcar, a exemplo das terras de Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande e Três Rios.

A cana-de-açúcar entrou em território indígena constituindo uma das principais e mais graves causas de desmatamento de matas e solos indígenas na história do povo Potiguara. Bem como afetou diretamente as atividades de mariscagem e de pesca devido ao despejo do vinhoto nos rios, o que causou grande mortandade de peixes, crustáceos e moluscos. Atualmente os indígenas do litoral norte paraibano não aceitam os rendeiros, como chamavam aqueles que plantavam cana-de-açúcar em suas terras. Os próprios indígenas hoje são responsáveis pelo plantio da cana, o que gera internamente, entre os parentes, opiniões diversas sobre a continuação ou não do seu plantio em terra indígena.

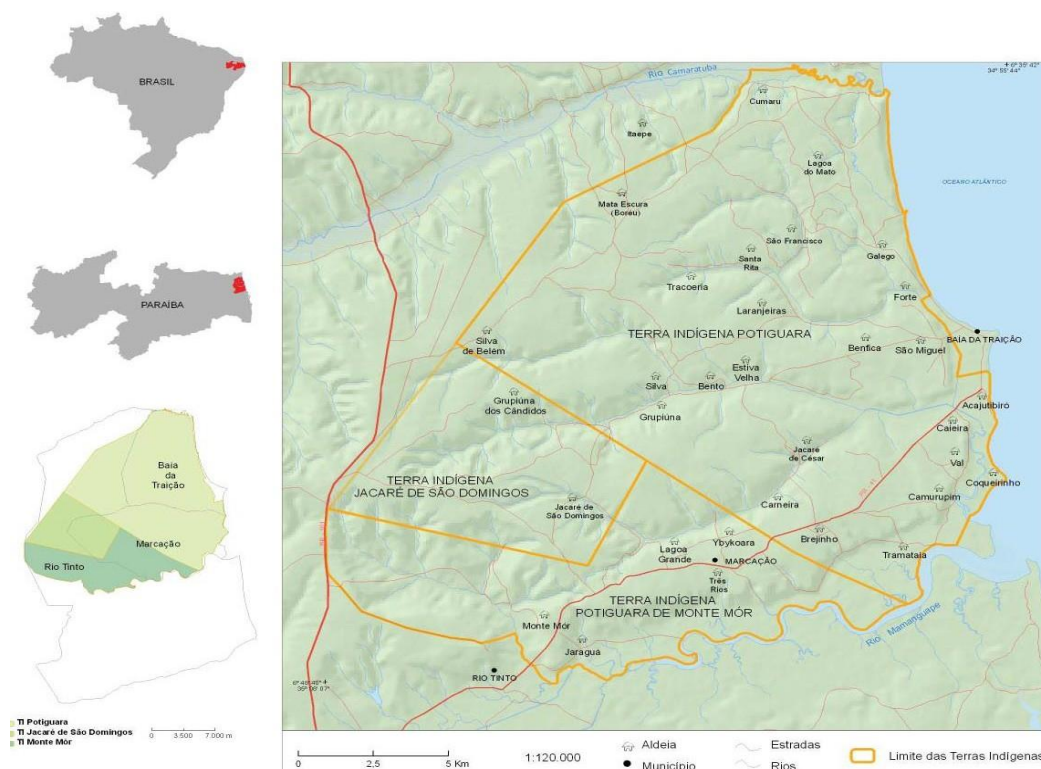
O povo Potiguara da Paraíba, como outros povos da costa brasileira, tem uma longa história de contato com os povos que imigraram para o Brasil. Apesar de seu território ter sido reduzido, este é o único povo indígena que permaneceu em suas terras originais e não cedeu às investidas da colônia portuguesa a ponto de se deslocar para um outro local longe da costa litorânea (CARDOSO e GUIMARÃES, 2012; MOONEN, 2008). Este fator é fundamental para entender as mudanças que ocorreram desde o primeiro contato até os dias atuais e que resultou em algumas alterações culturais interferindo nas tradições e na identidade cultural desse povo.

Os potiguaras continuam concentrados geograficamente no litoral norte do estado paraibano, entre as cidades de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. O território Potiguara é formado por 35 aldeias e sua população chegando a aproximadamente 19 mil indígenas, aldeados e não-aldeados⁷, além de habitantes não contabilizados que se encontram em cidades vizinhas como Mamanguape e João Pessoa, ou que ainda migraram para estados da região sudeste do Brasil, como o Rio de Janeiro e São Paulo. O total de aldeias constituem três Terras

⁷ Índios não-aldeados é a denominação utilizada para referir-se aos indígenas que residem fora das aldeias. Diferentemente dos indígenas aldeados, os não-aldeados perdem o direito de receber alguns auxílios de entidades governamentais, tais como da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI).

Indígenas (TI), oficializadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a citar: i) TI Potiguara, ii) TI Jacaré de São Domingos e iii) Potiguara de Monte Mór; compondo um total de 33.757 hectares (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15). A imagem a seguir ilustra esta distribuição territorial:

Figura 1 - Localização das Terras Indígenas e aldeias Potiguara – PB.



Fonte: Cardoso e Guimarães (2012)

De acordo com esse mapa, o território Potiguara fica localizado no Norte da Paraíba, a 90 km da capital João Pessoa. As aldeias potiguaras integram as cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, são elas: Cumaru, Itaape, Lagoa do Mato, Mata Escura, São Francisco, Santa Rita, Alto do Tambá (Galego), Tracoeira, Forte, Silva de Belém, São Miguel, Akajutibiró, Laranjeiras e Benfica. Marcação dispõe das aldeias: Estiva Velha, Silva, Grupiúna, Bento, Jacaré de César, Caeira, Val, Camurupim, Tramataia, Brejinho, Três Rios, Carneiras, Coqueirinho, Ybykoara, Lagoa Grande e Jacaré de São Domingos. E Rio Tinto: Monte Mór, Jaraguá e Grupiúna dos Cándidos. Apesar de algumas aldeias ainda não terem sido demarcadas e homologadas pela justiça elas são historicamente pertencentes ao território potiguara e, por isso, já contabilizadas (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 52-53).

A maneira como os potiguaras vivem economicamente corresponde à sua localização geográfica dentro do território. Para uma parte dos indígenas o modo de sobrevivência potiguara se dá através da agricultura de subsistência, com roça (mandioca e macaxeira), feijão, milho, etc.), extração da madeira (em áreas autorizadas pelos órgãos ambientais); e para outros sobrevivem da pesca, da cata do marisco, caranguejo, siri, goiamum e aratu. Essas atividades são feitas durante todo o ano, nos manguezais, nos rios, nos estuários, no mar e na maré; e destinam-se para o autoconsumo da família e, a depender do valor comercial da espécie capturada, direciona-se para a comercialização, a troca e a doação para parentes e amigos (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 25).

Sabendo que a agricultura e a pesca conformam a base da economia potiguara, é importante destacar ainda outras atividades, como o próprio plantio da cana-de-açúcar, assim como a coleta de frutas nas aldeias, como, por exemplo, a mangaba, fruta encontrada no território e de destaque por ter sido uma importante fruta nativa muito utilizada nos primórdios como meio de troca e ainda hoje é muito comercializada; os sítios de cocos, encontrados em muitas aldeias potiguaras; o caju e a castanha, que além do consumo familiar também são vendidos quando encontrado em grande quantidade, entre outras frutas.

Muitas dessas atividades tradicionais do povo Potiguara sofrem interferência direta do plantio da cana-de-açúcar, como também dos rejeitos das quatro usinas que cercam o território Potiguara. As matas, os solos, os rios, os manguezais, tudo foi afetado e continua a ser com a presença ativa da cana e das usinas. O solo, a água e a mata continuam cada vez mais sendo ameaçados pela presença da cana-de-açúcar em todo território.

Para tentar estacionar o avanço das ameaças contra os lugares sagrados para os potiguaras, há gestores territoriais oficiais e determinados pelo próprio povo, como os órgãos federais, estaduais, municipais e caciques. Segundo Cardoso e Guimarães (2012), há, além dos atores de gestão territoriais oficiais e determinados, outros agentes na gestão dos ambientes. Estes são os chamados “encantados” ou espíritos, seres que desempenham ações determinantes para o acesso aos recursos e à própria percepção dos espaços. As relações sociais e morais, conflituosa ou de convivência do povo Potiguara ultrapassam os limites humanos, gira em torno também de seres, animais e plantas que fazem parte, ao mesmo tempo, de uma rede econômica do ambiente onde vivem. Eles têm, sobretudo, a função de proteger os lugares sagrados de determinadas ações humanas.

2.1 Seres e espaços sobrenaturais: os encantados potiguaras

No contexto das narrativas literárias ficcionais, Marisa Martins Gama-Khalil em *As teorias do fantástico e a sua relação com a construção do espaço ficcional* (2012) afirma que a espacialidade é um dos componentes fundamentais para formação de sentido dentro da narrativa fantástica, pois os acontecimentos ficcionais só conseguem se estruturar através de uma localização que proporcione o suporte e o sentido necessários. Nesse contexto, se considerarmos estas ideias apontadas por Gama-Khalil para as narrativas contadas no território indígena potiguara, é notável o quanto os espaços territoriais das matas, dos rios e das marés são capazes de produzir o clima propício à manifestação do sobrenatural. Além do espaço favorável, destaca-se também a presença dos seres anormais nesses locais. Estes rondam as matas, rios e marés no território potiguara e são entes que provocam temor e respeito, pois são vistos como protetores e ordenadores dos locais onde costumam surgir.

Os seres encontrados na região norte do litoral paraibano são definidos de maneiras diversas pelos indígenas desta localidade. Para uns, são seres invisíveis que manifestam ações sobrenaturais, para outros são compreendidos como seres imortais com aparência física humana. Essas figuras sobrenaturais são os “donos” dos ambientes, ora sendo chamados de pai ou mãe, ora por dono dos bichos, ou somente “encantados”, e são vistos tanto pelo perigo ou pela proteção. O perigo advém da relativa periculosidade e imprevisibilidade ao se adentrar no ambiente “controlado” pelo encantado, gerando certo “temor” quanto ao que é possível acontecer, o que se acentua quando o indivíduo está ciente de que não cumpriu certos requisitos morais e éticos perante esta entidade. Por outro lado, estes seres são percebidos por suas ações como protetores ou cuidadores dos animais sob seus domínios, com os quais as pessoas podem estabelecer relações de troca e simpatia (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 57).

Esses seres fantásticos que estão presentes em “lugares” específicos dos ambientes naturais, segundo os anciãos, na pesquisa realizada por Glebson Vieira (2010, p. 170), não são “gente como agente”, mas já foram “gente como a gente”. Para Antonio Carlos Diegues, em *A etnoconservação da natureza*, nas cosmologias indígenas amazônicas não se faz distinções ontológicas entre humanos, vegetais e animais. Então, há uma relação entre essas espécies, interligadas umas às outras pelo que pode se chamar de *continuum*, ordenado pelo princípio da sociabilidade, “em que a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações” (DIEGUES, 2000, p. 30). Com base nessas concepções, não é possível compreender as interrelações da cosmologia indígena como são pela ciência ocidental, uma vez que a “natureza”

e outras definições como “ecossistema” não são campos com autonomia e independência, pelo contrário, fazem parte do mesmo grupo.

Estes seres encantados também podem ser considerados uma transfiguração. Eles podem transfigurar suas aparências e comportamentos e são responsáveis por regular e afetar o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva. Nessa conjuntura, “algumas qualidades de seres – animais, humanos, objetos, espíritos e instituições – são apreendidas como pessoas com quem se pode estabelecer relações sociais, particularmente “acordos” (WAWZYNIAK, 2011, p. 19). Algumas pessoas também acreditam que eles são “seres” resultantes de transformações humanas, geralmente crianças não batizadas (pagãs), após capturadas por animais ou por encantamentos ocorridos com parentes dentro de algum dos espaços sagrados. Eles podem proteger os humanos com os quais eles têm afeição ou colocar em perigo os humanos que os desagradarem. Estes são reconhecidos por suas ações como protetores ou cuidadores dos animais sob seus domínios, com os quais as pessoas podem estabelecer relações de troca e simpatia (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 57). Para Vieira,

Assim, estabeleceu-se uma ética da caça sustentada na relação mágica que busca a fatura e a abundância e uma moralidade baseada na amizade, no respeito e na negação de qualquer atitude que demonstre ambição, ganância e inveja. Aliás, estas são atitudes impróprias e interditas no espaço da mata, do mangue e do fundo do mar e do rio, sendo punidas pelos donos dos reinados, pois espera-se, antes de tudo, ações que demonstrem generosidade e respeito. (VIEIRA, 2010, p. 272).

Os encantados fazem, assim, parte das relações sociais de reciprocidade que permeiam a economia potiguara e são gestores de “recursos” em ambientes mais “distantes” do ambiente doméstico, representado pela casa e seus espaços. Na visão de Wawzyniak (2011, p. 20), os “donos” desses lugares são seres espiritualizados, encarados como pessoas, “entidades morais”, com quem os homens podem estabelecer relações sociais. Dentre suas principais características estão a de definir normas, com base em seus próprios regulamentos, a fim de reger as condutas convenientes para a sociabilidade dos humanos entre si e dos humanos com estes entes fantásticos.

Outra vertente importante da sua “ação eficaz sobre o mundo” é apresentada na capacidade de provocarem o adoecimento do indivíduo que infringe ou intenciona transgredir as suas “regras” (WAWZYNIAK, 2011, p. 20). Todavia, ao mesmo tempo em que em algumas ocasiões os “donos” provocam doenças, em outras são “invocados” pelos pajés ou curadores para ajudarem no diagnóstico da doença e na indicação de procedimentos terapêuticos para efeito de cura.

Eles fazem parte da cultura dos povos indígenas e surgem nas lendas e mitos com o objetivo de explicar determinados eventos e de conscientizar o homem quanto à preservação das florestas e rios, a natureza de modo geral. Assim como na mitologia grega, em que as ninfas eram responsáveis por estarem presentes na natureza oferecendo alegria e simbolizando fertilidade, os seres encantados, donos, ou pai e mãe da cosmologia indígena, como a mãe D'água, o Pai do Mangue e tantos outros, são seres que alimentam o imaginário e mantêm acesa a tradição oral, além de promoverem o cuidado e proteção daquele lugar. Nos mitos, esses “Entes Sobrenaturais”, como chama Eliade,

são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, 1972, p. 09).

Nos relatos colhidos presentes no livro *É história viva, num é história morta: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba*, os depoentes narram as aparições destes seres como entes visíveis e invisíveis. Segundo os anciãos, esses seres não aparecem aleatoriamente em qualquer espaço, pelo contrário, eles só aparecem em situações específicas, o que faz com que os indígenas pratiquem rituais quando necessitam ir a esses espaços. O Pai do Mangue, como o seu próprio nome anuncia, costuma aparecer nos manguezais que percorre as aldeias localizadas na cidade de Rio Tinto e Marcação. Assim também costuma ocorrer com os demais seres: possuem cada qual seu espaço de aparições e seus “momentos”, como a hora da pesca no mangue, a hora da caça, ou seja, de acordo com circunstâncias predefinidas.

Com base no depoimento de Orlando Soares, o Pai do Mangue utiliza “um chapéuzão assim vermelho, o Pai do Mangue, um homão, negão assim GRANDe. Aquele bicho vermelho, um chapéu vermelho”. Para Sr. Orlando, o Pai do Mangue aparenta ser um humano, ideia que é ratificada pela expressão “homão” e logo em seguida também especificada pela cor de sua pele negra. Para o cacique Cí, da aldeia Três Rios, o Pai do Mangue tem o poder de aparecer ou não conforme sua vontade, além disso é necessário que a pessoa preencha determinados requisitos para estar naquele ambiente:

não é pra todo mundo que ele aparece, mas pra aquelas pessoas que não acredita, que num tem... Que aquilo é história do povo, mas tem que porque eu digo pra você que tem, porque eu já vi e num foi nem no mangue, eu vi aqui óie, aqui na ladeira do porto, meu pai falava, minha

avô falava, disse que existia uma tochinha e de uma tochinha ia crescendo, ia crescendo e você... se você fosse pra o lado dele cada vez ia aumentando e o brilho [...] (BARBOSA et al, 2020, p. 61)

Conforme as lembranças evocadas de dona Zita, o Pai do Mangue é um homem e tem no lugar de sua cabeça uma tocha de fogo que, segundo seu relato, pode aumentar e diminuir com base na distância em que este ser estava da presença dos moradores da aldeia:

ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa.... Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simbora, é o Pai do Mangue! Quando dêmo fé, o fogo tava mais perto da gente e nós corremo até aqui no cemitério. Foi... Era uma pessoa, era ele: o Pai do Mangue (BARBOSA et al, 2020, p. 68).

Este mesmo ente com um fogo na cabeça é descrito por outros entrevistados como o Batatão, um dos seres sobrenaturais que rodeia a região. Segundo Sr. Orlando:

Olhe, não diga não, não diga não que não tem batatão não, que TEM. Quando deu fé foi aquela tocha de fogo que desceu dali de cima, aí pegou Antônio... Antônio foi pra debaixo do burro... Aí Pai disse: - Óia, eu num disse que tinha batatão! E num chame batatão não, chame Aibino, Ai-bino. Aí disse que chamar Aibino, dizer assim: Aibino lá vem o pade, ele vai te batizar, aí ele se some. Mas se chamar o Batatão olha os dentes que ele bota, os dentão grande pra pegar o caba (BARBOSA et al, 2020, p. 41).

Dona Matutina relata que “só dizia que era uma bola de fogo. Era, uma bola de fogo. Ai daquele que ele se encontrasse”. Para o cacique Cí, o Pai do Mangue é a mesma figura sobrenatural do Batatão. Seu discurso parece ser claro nesse sentido, uma vez que ele descreve as mesmas características relatadas por outros depoentes. Dona Zita, da Aldeia Três Rios, também revela em sua contação de histórias as descrições apresentadas por seu Orlando sobre o Batatão fazendo referência ao Pai do Mangue:

E ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa.... Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simbora, é o Pai do Mangue! Quando dêmo fé, o fogo tava mais perto da gente e nós corremo até aqui no cemitério. Foi... Era muita pessoa, era ele: o Pai do Mangue. (BARBOSA et al, 2020, p. 68).

Como percebemos, os seres destacados por cada depoente se apresentam de modo diferenciado: alguns possuem uma dupla caracterização: parte humana e parte de elementos da natureza (como fogo); alguns os descrevem como visagens, “negócio”, “coisa”, etc. Essas diferentes caracterizações dos seres, possivelmente, revelam como eles aparecem em seus ambientes. Observamos, dessa maneira, que estas diferenças em como os seres são descritos parte de características próprias da transmissão oral, a história é contada e recontada, tendendo a não haver precisão na forma como elas são transmitidas.

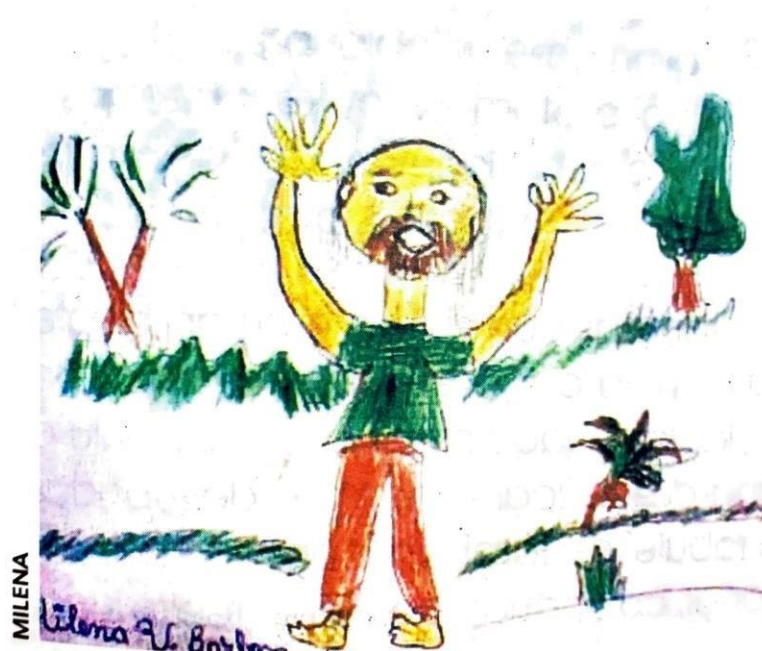
No livro *Os potiguara pelos potiguara*, organizado pela FUNAI, foram produzidos alguns desenhos que representam os entes anormais. Os desenhos foram feitos por alunos, professores e líderes das comunidades indígenas. Destacamos alguns deles:

Figura 2 – Desenho do Batatão, professora Giselda (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

Figura 3 - Desenho do homem Gritador, aluna Milena (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

Figura 4 - Desenho da mina encantada de ouro, aluna Bruna (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

Figura 5 - Desenho dos dois meninos encantados, Aluno Mateus (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

Figura 6 - Desenho da Mãe D'água, aluna Daniele (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

Figura 7 - Desenho da Cumade Fulozinha, aluna Rayane (Aldeia Jacaré de César).



Fonte: Funai (2005).

As ilustrações exibidas remetem às histórias de seres e espaços sobrenaturais que nos conectam, não só a espaços que traduzem o sobrenatural, bem como a seres que inspiram e dão origem ao texto literário, já que o sobrenatural é um elemento frequentemente utilizado na literatura ficcional. Para França (2012, p. 02), no “caso específico brasileiro, as lendas, o folclore, os mitos e os costumes locais sempre forneceram material para uma literatura baseada em elementos sobrenaturais”. Os mitos e lendas são gêneros importantes dentro das comunidades, pois a partir deles modos de vida dos indivíduos na comunidade são delineadas. Conforme Eliade,

O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares, isto é, podem ser vistos de muitas maneiras, explicar origens, revelar e guardar segredos, responder inquietações, perpetuar tradições, culturas e identidades. (ELIADE, 2000, p. 11).

O trabalho de Eliade está concentrado na concepção do mito que, longe de ser uma história falsa como foi disseminado erroneamente na sociedade, é uma realidade cultural que dá sentido e ajuda na compreensão de um passado distante e desconhecido, ou mesmo algo que possa explicar o considerado sobrenatural e anormal. Este tipo de narrativa é muito presente na cultura dos povos indígenas brasileiros e responde as indagações que estes indivíduos têm sobre sua formação cultural, territorial e identitária. Nos mitos os povos buscam explicações para

fenômenos que não são possíveis de ser explicados de forma lógica, emergindo dessa forma o sobrenatural.

Partindo dessa concepção, observamos que nas civilizações primitivas o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeira, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade (ELIADE, 1972, p. 19).

Baseando-se no ponto de vista moral do mito nas comunidades indígenas, as autoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz, no livro *Na captura da voz: as edições da literatura oral no Brasil*, dizem que

o mito não é somente uma velha história, é também nossa vida cotidiana tal como é mostrada pela mídia. Para os índios, os mitos permeiam a vida cotidiana, não como criação alheia e alienadora, mas como base sobre a qual se desenvolvem as sabedorias, como se houvesse, desde tempos imemoriais, vozes mestras que, hoje, e em português, denominadas Tradição, ensinam, ou contam como as coisas devem ser. Mesmo que exista a compreensão de que tudo se transforma, - e a transformação é a grande matéria dos mitos – os sábios das aldeias trabalham com suas memórias para que os novos elementos culturais que surgem incorporem os ensinamentos das vozes dos antepassados e dos espíritos anteriores ao homem. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 235).

Assim como os mitos fazem parte tradição oral dos povos tradicionais, as lendas também são muito presentes nas narrativas indígenas e refletem a combinação de uma produção coletiva dessa sociedade. Elas possuem um papel essencial para a manutenção da cultura dos povos indígenas, pois se referem a histórias fictícias e são um elemento de fixação que determina um valor local. Ainda que não seja considerado como um documento histórico que assegure sua veracidade, “o povo ressuscita o passado, indicando as passagens, mostrando, como referências indiscutíveis para a verificação racionalista, os lugares onde o fato ocorreu” (CASCUDO, 2006, p. 56).

Desprovida da tradição ritualística, a lenda em algumas circunstâncias pode servir, por exemplo, para ensinar as crianças temerem o desconhecido, como uma rua, um homem, a que

é revelado algum perigo do qual elas devem se proteger. Dessa forma, podemos assinalar o “mito de ação constante e a lenda de ação remota, inatural ou potencial. Uma ação em suspensão. O mito acusa-se pela função. A lenda explica qualquer origem e forma local” (CASCUDO, 2006, p. 112), indicando muitas vezes a criação de um hábito ou superstição.

Diferente do mito, a lenda tem um cunho profano, seu objetivo é apenas o de transmitir um valor moral e/ou um ensinamento. Em sua composição, ela também apresenta seres sobrenaturais, santos e humanos, seu caráter local, circunstancial e individual diferem notadamente do mito, já que ele é universal, atemporal e coletivo (CASCUDO, 2006). Em virtude disso, podemos compreender porque, muitas vezes, confunde-se facilmente a lenda com a superstição, já que subteme certa desvinculação com a tradição e a origem de um povo, enquanto que o mito, mesmo indiretamente, propaga a ideia daquilo que está profundamente ligado à cultura e à verdade cultural e sagrada de uma comunidade, e não apenas com as fantasias e crenças criadas ao acaso.

Embora misterioso e assustador, os seres sobrenaturais são parte constituinte da vida cotidiana potiguara. Embora para algumas sociedades o sobrenatural só possa ser notado por meio de categorias dicotômicas, como: real e irreal, natural e sobrenatural, verídico e inverídico, podemos perceber que na sociedade potiguara há o predomínio de um modo de relacionamentocom seres sobrenaturais, espaços e ações aceitáveis pelos potiguaras, pois são situações que de alguma forma são esperadas dentro do contexto indígena, uma vez que faz parte da realidade cultural desta região.

2.2 A espiritualidade potiguara

Como se sabe, quando os portugueses chegaram ao Brasil, um dos principais instrumentos de controle dos indígenas foi realizado por meio da religião. Em primeiro lugar, converteram-se diversos povos chamados de pagãos em cristãos, ou seja, da sua própria religião característica de cada povo na do outro, do europeu. Esse trabalho foi feito com muito esmero pelos religiosos cristãos, tanto que, hoje, a religiosidade do povo Potiguara gira, em sua maioria, em torno de religiões cristãs (catolicismo e protestantismo). Contudo, atualmente outras práticas religiosas ancestrais, que veneram entidades, realizam rituais ligados à macumba, ao catimbó e à jurema⁸;

⁸ A macumba faz parte de uma atividade religiosa ligada a cultura afro-brasileira que se originou a partir do candomblé. Já a procura pelo catimbó, em geral, ocorre de maneira privada e discreta, tem como finalidade desenvolver um tipo de aprendizado voltado a defesa dos “inimigos” (espíritos maus, inimigos, rivais e ex-aliados políticos) esses ensinamentos buscam desfazer os feitiços e/ou agressões sofridas, potencializando os indicadores de periculosidade e a impureza do catimbó. Entretanto, esses mesmos indicadores são amenizados quando são

atividades religiosas que hoje vêm crescendo cada vez mais em algumas comunidades indígenas.

A maioria dos potiguaras ainda é ligada à religião católica. Barcelos (2014) apontou que praticamente em todas as aldeias há igrejas católicas com devoção a santos escolhidos pela própria comunidade, sob coordenação da Paróquia São Miguel Arcanjo, da Baía da Traição/PB. Algumas igrejas mais antigas, como a de São Miguel e a de Nossa Senhora dos Prazeres são símbolos históricos, étnicos e territoriais que nos levam ao período de colonização, com vínculos fortes principalmente pelos “troncos velhos”, a maioria com devoção árdua a São Miguel, chamado de padroeiro dos potiguaras.

Entre as práticas religiosas mais importantes para os potiguaras na cultura indígena estão as danças que fazem parte do ritual religioso do toré. Elas são caracterizadas como confraternizações de luta do povo, simbolizando o sofrimento e as perseguições vividas. Com o dançar e o entoar dos cânticos são despertados os espíritos dos ancestrais e seres encantados, pedindo mais condições de sobrevivência e resistência ao Deus tupã. O toré é uma das principais práticas religiosas, de sinais de diacriticidade e de referência paradigmática de etnicidade entre os potiguaras (BARCELLOS, 2014, p. 282). Cada vez que é dançado o toré, ciranda ou coco-de-roda, os potiguaras pedem proteção para que possam alcançar um futuro melhor para si e para seus parentes de povo.

O toré é uma prática religiosa realizada desde o “tempo dos antepassados”. Trata-se de um ritual que conta ou deve contar com a participação de toda a aldeia. É através das danças que transmitem a fé, a crença, vivenciam a cultura e fortalecem as práticas socioculturais e a língua materna. Por estes motivos ele é extremamente importante no processo de manutenção da cultura indígena potiguara e atualmente há um movimento em busca de fortalecê-lo cada vez mais, principalmente por meio das escolas indígenas nas aldeias. Os potiguaras têm seu próprio modo de vida e mantêm suas tradições com base em seus costumes e crenças, que ao longo do tempo foram sendo construídos conforme as desconstruções e reconstruções culturais.

Embora tenham acesso hoje à educação escolar, universidade, internet, bem como a bens culturais relativos a sociedade não indígenas, não deixam que se perda a sua cultura. Esta envolve desde o cultivo da terra à pesca no mar, rios e marés, assim como o conhecimento amplo e acumulado sobre a terra fértil para o cultivo de plantas e frutos, e a colheita de ervas para o tratamento de inúmeras doenças, elementos que fazem parte de uma cultura passada de parente a parente pela tradição oral. Uma riqueza incomensurável que é transmitida através da voz dos anciãos,

usados para fins terapêuticos. A jurema é um elemento central da cosmologia indígena do nordeste, principalmente no estabelecimento de contato com o mundo dos encantados. (VIEIRA, 2010, p. 304).

conhecidos como “troncos velhos”. Nas narrativas coletadas, essas pessoas ensinam por meio da oralidade que é preciso manter uma relação de proximidade e troca com os seres sobrenaturais para que com a simpatia destes seja possível conseguir pescarias e caças abundantes, sem se acometerem de nenhum percalço.

2.3 Cultura, resistência e identidade

O povo Potiguara costuma ser tachado como símbolo de resistência. Esta compreensão não ocorre de modo aleatório, na história da chegada da coroa portuguesa ao Brasil os potiguaras aparecem como um povo que resistiu desde os primeiros anos de colonização, anos mais tarde a fazendeiros e empresários, aos usineiros e a todos os desafios que poderiam ter ameaçado a dizimação deste povo ou fazê-lo fugir para outro local. Ainda hoje este povo continua lutando em busca de melhorias na saúde, na educação e em tantos outros espaços. Tudo isso é fortalecido com o conhecimento dos “troncos velhos”, que lutaram para que os seus parentes pudessem viver e continuar a lutar na terra e pela terra.

Os estereótipos criados pelos não indígenas acerca dos nativos brasileiros são inúmeros e de diversos gêneros. Isto se deu com base – também – no relacionamento dos povos com a sociedade que se desenvolvia à luz da cultura europeia e com o contato e a mistura, nos termos discutidos por Darcy Ribeiro, que começou a ocorrer a partir dos anos de 1501. Conforme todo o contexto territorial e histórico-cultural deste povo vemos que as narrativas contadas em toda extensão do território potiguara têm muito a ver com a construção da sua história territorial, cultural e sagrada até a contemporaneidade. As tradições, a cultura e a identidade também foram e são construídas por meio desses processos pelos quais a sociedade potiguara passou. A identidade potiguara sofreu mudanças em diversos aspectos: como na religião, na cultura, e no pertencimento.

No âmbito religioso, ela é constituída por meio de uma reunião de crenças que envolvem os rituais cristãos e rituais indígenas, o que demonstra práticas diferenciadas dentro de um mesmo território e de um mesmo povo indígena. Mas para compreendermos de forma mais ampla a questão da identidade e da identidade indígena no Brasil será necessário discutir a partir de alguns autores seus principais apontamentos no que diz respeito a esse tema chamado identidade.

Como já foi destacado antes, a noção de tradição tende a dar “importância temporal singular a um conjunto de fenômenos, ao mesmo tempo sucessivos e idênticos (ou, pelo menos, análogos)” (FOUCAULT, 2008, p. 23) portanto a noção de identidade se contorna com base

numa semelhança muito profunda sobre aquilo que os componentes do grupo acreditam. Desse modo, a crença, quase que uniforme, se molda e se fortalece a ponto de formar uma particular e importante diferenciação com outros grupos, acentuando ainda mais suas peculiaridades.

Conforme Zygmunt Bauman (2005), na entrevista a Benedetto Vecchi, tanto a noção de identidade quanto a noção de pertencimento não são assegurados para todo o sempre, pois são “bastante negociáveis e revogáveis”, todavia há certos caminhos e decisões que cada indivíduo segue que são essenciais para o pertencimento e para identidade enquanto decisão e consciência de cada comunidade e não apenas como um destino absoluto (BAUMAN, 2005, p. 17). A identidade não é algo predestinado, ao contrário, Bauman reconhece que a identidade é construída por meio das ações e decisões que são tomadas pelos membros de uma comunidade. A identidade também não ocorre enquanto a noção de pertencimento parecer ser sem alternativas. Para Bauman a identidade só aparece mediante o contato com uma segunda comunidade, e é exatamente pela presença de uma outra comunidade que surge a necessidade de comparar, fazer escolhas e deliberar sobre algo, para depois rever as escolhas e tomar novas decisões, tudo feito continuamente. Sobre a definição acerca da identidade, Bauman acredita que:

A ideia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi naturalmente gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” auto-evidente. Essa ideia foi forçada a entrar na Lebenswelt de homens e mulheres modernos – e chegou como uma ficção. [...] A ideia de identidade nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia. (BAUMAN, 2005, p. 26).

Entretanto, os potiguaras não podem ser correlacionados diretamente à ideia de identidade nacional, pois ela requer uma exclusividade que não é possível de se obter no contexto não só nordestino ou paraibano, mas no contexto brasileiro, marcado profundamente pela mistura racial, como vimos anteriormente. Antonio Cavalcanti Maia em *Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional* compreende que há dois tipos pelos quais é possível entender a ideia de identidade, um semântico e outro normativo.

No aspecto semântico, pela percepção de identidade cultural, a identidade possui um conjunto de traços partilhados com o qual comunidades humanas se reconhecem, cria hábitos, define comportamentos, e algumas vezes infelizmente alimenta rancores, endogamias, xenofobias. Essas especificidades são internalizadas e passam a formar os elementos diferenciadores de uns a respeito de outros (MAIA, 2020, p. 03). Quanto ao segundo aspecto, sobre a dimensão normativa:

Inevitavelmente a “carregamos” ao atribuir algum traço como definidor do que seja um ser humano – e, mesmo ciente das objeções anti-essencialistas dominantes no tempo presente, saliento que uma descrição naturalista jamais poderá apreender o que está em jogo no âmbito da moral e da moralidade social quando nos referimos a ideias como imparcialidade, reciprocidade e vulnerabilidade da pessoa humana. (MAIA, 2020, p. 03).

Para Maia (2020, p. 03), não seria possível falar em identidade e não esbarrar nas duas dimensões acima citadas, uma vez que a identidade qualifica algo como um entendimento de quem somos, representa as nossas características essenciais como seres humanos. Ela corresponde a uma discussão que trabalha com uma questão relativa à auto-percepção de um grupo dele próprio, da construção de sua história, de seu destino e de suas possibilidades.

Em *Cartografias dos estudos culturais: Uma versão latino-americana*, Ana Carolina D. Escosteguy apresenta dois tipos de matrizes nas quais as identidades se apoiam, são eles: o essencialismo e a construção social. O essencialismo se refere à forma inata e predisposta do indivíduo agir conforme aquilo que todo um grupo acredita, enquanto a construção social diz respeito a um processo de construção de uma identidade com base em como os indivíduos agem socialmente. Mediante os fatos, como já foi discutido antes, não é possível dizer que os potiguaras se encaixam somente uma dessas matrizes, já que o povo, apesar de estar inserido em uma comunidade e fazer parte de um grupo com suas próprias especificidades de forma inerente e inata, tem constante contato com grupos de outras culturas e crenças, em que é ligada à construção como produto social (ESCOSTEGUY, 2010, p. 146).

Contudo, Escosteguy enfatiza que essas duas concepções são, de algum modo, totalizantes e em certo ponto preconceituosas. Na modernidade, dois autores chamaram atenção: Stuart Hall e García Canclini. Os estudos desses autores buscam a compreensão da formação das identidades e como elas se desenvolveram após a modernidade. Durante esse caminho esbarraram com uma desestabilização com a qual a identidade se deparou na modernidade, o que teve como consequência dois aspectos na pós-modernidade: a (re)construção da identidade e o processo de globalização vivenciado no mundo. Esses processos foram fortemente influenciados por sistemas políticos, econômicos e culturais; este último sofrendo mudanças profundas (ESCOSTEGUY, 2010, p. 147).

Em *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Stuart Hall (2003), no contexto britânico em relação à Jamaica, acredita que com o processo de apartamento – diaspórico – o sujeito sofre um processo de deslocamento da sua identidade que ocorre de dois modos: o

espacial e o temporal. No temporal, o indivíduo não se desconecta daquilo que acredita, ele permanece com uma ligação com o grupo, ainda que com poucos vestígios. Já no deslocamento espacial o sujeito não está inserido fisicamente em seu lugar de origem. No contexto potiguara não houve um deslocamento espacial, pois ocorreu um processo de enfrentamento fronteiriços, ou seja, as comunidades quem foram invadidas por povos de outras culturas, o que provocou, de acordo com Graça Graúna (2013), uma “diáspora indígena”.

Em relação à identidade, para Hall (2003), não é possível dizer se a cultura possui extratos fixos, uma vez que a identidade também oscila e se transforma por meio de processos que ele acredita inevitáveis.

A identidade cultural não está fixa, é sempre híbrida. Mas é precisamente porque surge de formações históricas muito específicas, de histórias específicas, de repertórios culturais de enunciação, que pode constituir-se em um ‘posicionamento’ que nós chamamos, provisoriamente, identidade. [...] Então, cada um desses relatos de identidade está inscrito nas posições que assumimos e com que nos identificamos, e temos de viver esse conjunto de posições de identidade em toda sua especificidade (HALL apud ESCOSTEGUY, 2010, p. 148-149).

No livro *Culturas Híbridas*, García Canclini se apoia em um contexto distinto do qual se apoiou Hall para realizar seu estudo sobre a identidade. Canclini parte de estudos sobre a identidade na América Latina e, segundo ele, a identidade foi historicamente marcada por processos colonizadores praticados pelos europeus. Com base em sua pesquisa, a sociedade latino-americana foi formada pela junção, ou hibridação de várias marcas sociais dicotômicas, como: o urbano e o rural, riqueza e pobreza, entre outros. Esse processo gerou a ideia de que a linha é tênue entre cada uma dessas partes, uma vez que em alguns casos esta distância não é tão acentuada, fazendo com que as culturas sofressem uma simbiose.

Canclini apresenta sua teoria sobre a identidade formada pelo termo que ele chama de hibridação, expressão utilizada por ele para discutir a identidade híbrida como um resultado das intercessões das relações entre as diferentes culturas e identidades. Em sua concepção, Canclini acredita que a identidade é construída e reconstruída continuamente, ao contrário do pensamento de que ela tem uma natureza absoluta sem que haja outras modificações posteriores. Nessa perspectiva, a identidade é formada por elos constituídos entre inúmeros sujeitos sociais, que estão inseridos em contextos não somente diferentes, mas também desiguais. Essa visão corrobora com o que é constatado na história da formação da nação brasileira e em particular pela histórica constituição do povo potiguara, na Paraíba. Um passado que apresentava de um lado os europeus e de outro um povo que lutava para não sair de seu território. Nesse contexto, podemos dizer que:

A definição sobre quem somos nós, os latino-americanos, continua demarcando um espaço importante na reflexão de García Canclini. Apesar da mescla de elementos de várias culturas, das diversas situações de interculturalidade, das formas desiguais de apropriação, combinação e transformação de elementos simbólicos, ainda subsistem as culturas nacionais, as culturas regionais e os movimentos de afirmação do local. Hoje não existem somente culturas diferentes, mas, também, maneiras desiguais com que os grupos se apropriam de elementos de várias sociedades, combinando-os e transformando-os. (ESCOSTEGUY, 2010, p. 185).

Nessa perspectiva, a hibridez trata de caracterizar essa natureza mista, essas interseções interculturais. Temos o que é essencial na tese de Canclini: a hibridez difundida em todos os espaços, físicos e/ou simbólicos. A identidade “[...] é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento”. (ESCOSTEGUY, 2010, p. 148).

No Brasil, conforme o estudo realizado por Darcy Ribeiro, em *O povo brasileiro* (2015), a nação brasileira começou a ser construída com base em uma mistura étnica desde que os portugueses chegaram ao Brasil. Foi realizado “um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista”. (RIBEIRO, 2015, p. 19).

Uma nova etnia nacional cresceu no Brasil, diferente de sua cultura de matriz formadora, fortemente mestiçada, impulsionada por uma cultura sincrética e singular de traços culturais dela proveniente. É perceptível a troca de elementos culturais entre uma e outra, na religião, nos costumes, na língua e em diversos outros aspectos. Para Ribeiro (2015), não há dúvidas de que o cunhadismo foi o maior gerador da propagação de pessoas mestiças e formador do povo brasileiro de cultura híbrida. Para Daniel Munduruku (2009, p. 44), “a cultura nunca é estática. Ela está em permanente transformação. Mesmo os povos indígenas tiveram sua cultura alterada pelo contato com outros povos com os quais comercializavam, guerreavam e casavam”. (MUNDURUKU, 2009, p. 44). Neste sentido, retomando o que defende Escosteguy:

A identidade é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento (ESCOSTEGUY, 2010, p. 148).

A cultura e os costumes dos ancestrais são para o povo potiguara ainda a referência de sua identidade. No entanto, com a longa história de contato e conflitos com a população

“branca”, negra e indígena, as crenças e costumes não permaneceram intactos ao passar do tempo. Reitera-se, com base nos aspectos teóricos apresentados, que a identidade não pode ser vista de maneira isolada, uma vez que ela é formada basicamente por aquilo em que os indivíduos acreditam, ou seja, por tudo que os indivíduos têm como crença e que rege as ações dentro de cada sociedade. É a consolidação da identidade que faz com que um povo continue sempre fortalecido e que também o faça se renovar ao final de ciclos. Hoje uma das maiores lutas dos potiguaras é permanecerem na reafirmação contínua de suas tradições e em busca da preservação de suas práticas culturais e costumes.

2.4 A memória e a ancestralidade dos povos tradicionais nas vozes de autores indígenas do Brasil

A história do Brasil, até pouco tempo atrás, permaneceu contada pelo olhar dos que vieram de longe, do europeu, do colonizador. No entanto, na tentativa de mostrar sua pluralidade cultural atualmente alguns indígenas advindos de variados povos espalhados pelo território brasileiro estão modificando o cenário de “quem contava sobre o quê”:

Antes, toda contribuição cultural indígena era coletada, selecionada, modificada e registrada pelos brancos; certamente, essa intermediação fazia com que muito da originalidade das narrativas fosse perdida. [...] O que tem acontecido nas últimas décadas é que os próprios indígenas têm assumido a voz narrativa, tornando-se sujeitos, autores/criadores de seu legado cultural escrito que, por sua vez, é a expressão de seu legado mítico e mágico. (GUESSÉ, 2011, p. 2).

Esta posição quanto ao homem, sujeito construtor de sua história, caminha para a afirmação cada vez mais forte da identidade e autonomia indígena, mostrando seu protagonismo crescente na sociedade. Alguns destes autores “contadores de sua(s) história(s)” são Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, Iaguarê Yamã, entre outros. Além de escritores, são também ativistas e suas falas têm forte impacto dentro da política indigenista brasileira. Como escritores, eles misturam contação e (re)contação de mitos, teorias e histórias literárias ficcionais e representam uma significativa produção indígena com publicações de livros sobre seus povos, suas histórias e lutas.

Um destes autores indígenas que alcançou grande expressividade com suas publicações foi Daniel Munduruku. Em sua produção, Munduruku apresenta diversas facetas temáticas

abordadas em suas obras, se dedica tanto a recontar mitos e lendas, como levantar debates sobre questões como indianidade, cultura, ancestralidade, história e memória, e o contato do indígena com às demais culturas existentes no Brasil. O autor faz uma apresentação quase que biográfica de sua experiência enquanto indígena e seu convívio na cidade, distante do seu povo. Ele também relembra a vida quando mais jovem na aldeia onde morava e partilhava a vida ao lado dos seus parentes.

Em seu livro *O banquete dos deuses*: conversa sobre a origem da cultura brasileira, Munduruku enfatiza que a cultura é aprendida na prática da vivência, deste modo ele acredita que o contato e a vivência são imprescindíveis e que não há outro meio a aprender sobre as tradições de um povo a não ser vivendo-a; é o mundo da *práxis*. No ensaio publicado em 2018, Munduruku fala sobre a relevância da ancestralidade e da memória para a vida em comunidade. Segundo ele, os indígenas são

Detentores de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avós, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. A memória é, ao mesmo tempo, passado e presente, que se encontram para atualizar os repertórios e possibilitar novos sentidos, perpetuados em novos rituais, que, por sua vez, abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo da história. (MUNDURUKU, 2018, p. 81).

Nessa passagem podemos destacar o quão necessários são os “troncos velhos” para as comunidades indígenas. Apesar de não obterem a tecnologia da escrita, isto não os impedem de ensinar através da fala, da palavra oral; presentificam as memórias e as tradições fincadas com raízes profundas dentro das comunidades. Para Ailton Krenak, em *Antes, o mundo não existia*, os sábios da cultura ocidental têm atividades diferentes dos anciãos dos povos tradicionais. Estes sábios ocidentais geralmente dão palestras, conferências e aulas em escolas e universidades. Enquanto isso, os intelectuais indígenas não têm tantas atividades institucionalizadas como a dos intelectuais do ocidente, mas possuem uma responsabilidade permanente de estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural (KRENAK, 1994, p. 201).

Neste sentido, observamos o quanto a sociedade indígena necessita do exercício da memória e de mecanismos de compartilhamento de seus saberes e conhecimentos, que são transmitidos de geração a geração pelos anciãos pela oralidade e por grafismos. No ensaio

Literatura indígena – a voz da ancestralidade, o escritor indígena do povo indígena Sateré-Mawé, Tiago Hakiy afirma que:

O contador de histórias sempre ocupou um papel primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Foi desta forma que parte do conhecimento dos nossos antepassados chegou até nós, mostrando-nos um caleidoscópio ímpar, fortalecendo em nós o sentido de ser indígena. Em sua essência o indígena brasileiro sempre usou a oralidade para transmitir seus saberes, e agora ele pode usar outras tecnologias como mecanismos de transmissão. (HAKIY, 2018, p. 38).

A voz do ancião é fundamental no processo de identificação e de afirmação cultural nas comunidades tradicionais, pois ele dá testemunho das diversas histórias que legitimam o território, a cultura e a História do povo indígena. Para ele, a voz é um instrumento de luta, não apenas sonorização de palavras soltas ao vento. É necessário, então, que estas vozes sejam cada vez mais ecoadas por meio da escrita e por outros instrumentos capazes de levar as histórias indígenas para além da aldeia; é preciso que estas vozes adentrem cada canto: os livros de histórias, as praças, as rodas de conversa bem como o mundo midiático.

Para que estas novas produções literárias de indígenas brasileiros sejam recontadas é preciso que as mais diversas narrativas das comunidades indígenas continuem sendo difundidas no máximo de espaços possíveis, seja por meio da oralidade ou por meio da escrita. Então, no próximo capítulo apresentaremos algumas das narrativas indígenas potiguaras que continuam sendo transmitidas no território do litoral norte paraibano há várias gerações. Elas representam o cuidado com a terra, com os ambientes e com a religiosidade sincrética que ao longo do tempo foi construída entre os potiguaras.

3 MEMÓRIA E NARRAÇÃO: OS TRONCOS VELHOS E O SOBRENATURAL POTIGUARA

“Todos sabiam contar histórias. Contavam à noite, devagar, com gestos de evocação e lindos desenhos mímicos com as mãos. Ia eu ouvindo e aprendendo. Era o primeiro leite alimentar da minha literatura”.
(CASCUDO, 2006).

Histórias de assombração, de seres sobrenaturais e de encantamento sempre tiveram um lugar reservado nas histórias populares. As diversas culturas são permeadas de narrativas que contêm estes elementos “fantásticos” que aguçam o imaginário de populações inteiras. Entre as comunidades tradicionais, a indígena possui territórios mágicos abundantes da presença do sobrenatural, itens que no interior das aldeias e das comunidades vizinhas parece ser comuns a estes povos.

Benjamin, em *O Narrador*, denuncia a prejudicialidade da escassez de bons narradores para a humanidade. É certo que o contexto histórico e geográfico em que Benjamin publica o texto sobre o narrador não é o mesmo contexto em que as comunidades indígenas em caso brasileiro vivem. Contudo, podemos constatar outras formas de silenciamento tão prejudiciais quanto o contexto da Primeira Guerra Mundial, excesso de informação, incapacidade de ouvir e ascensão da literatura escrita/romance discutidos por Benjamin. Algumas dessas formas de ameaças à dizimação de narradores podem ser o processo de colonização, o povoamento de terras indígenas e de exploração das terras por estrangeiros, que se configura como um momento tão violento quanto ao de guerra mundial.

Neste sentido, apesar de notarmos um contexto difuso do que a realidade existente nas comunidades indígenas, ainda assim podemos resgatar algumas contribuições importantes de Benjamin que ultrapassam a contextualização histórica de sua teoria. Uma delas se trata da relevante orientação passada de narradores mais velhos em forma de conselhos por narradores mais velhos. Assim como destaca Benjamin, sobre os seus narradores, os troncos velhos buscam também ensinar por meio de cada história contada, seja contando sobre a formação geográfica das aldeias, seja a respeito da formação das famílias, bem como alguma outra história de suas vidas. Para Benjamin,

O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um “sintoma de decadência” ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa

gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (BENJAMIN, 1994, p. 199-200).

O pensamento de Benjamin corrobora a ideia de que os narradores são seres imprescindíveis para os povos. A compreensão da realidade que é revelada a cada narração produz um impacto naquele que ouve e coparticipa de cada performance do contador de histórias. Estes narradores sabem que pela palavra podem ensinar àqueles que estão ao seu redor. Partindo do estudo com os africanos, portanto, de um contexto diferente do que presenciamos com os potiguaras, Halbwachs entende que

Nas tribos primitivas, os velhos são os guardiães das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação. Em nossas sociedades também estimamos um velho porque, tendo vivido muito tempo, ele tem muita experiência e está carregado de lembranças. (HALBWACHS, 1990, p. 142).

Neste acepção, ainda que o contexto de Halbwachs seja diferente do qual estamos abordando neste trabalho, nas terras potiguara, os anciãos possuem lugar de destaque entre os indígenas, uma vez que são vistos como lideranças, conhecem a genealogia das famílias, são sabedores das ciências e das terras férteis, dos mais diversos remédios produzidos por raízes, folhagens e frutos. No contexto destacado por Benjamin, os narradores ou os anciãos, como são chamados os velhos nas comunidades tradicionais, são aqueles que após vivenciarem diversos momentos no decurso de suas vidas, sejam eles do cotidiano local ou de suas viagens heroicas, contam ao restante do grupo as histórias reais ou inventadas de suas ações passadas.

Seus testemunhos não se tratam apenas do que vivenciaram, mas também possuem o papel de compartilhar aquilo que escutaram falar dos seus ancestrais. Contam dos seres encantados que aparecem na natureza, dos rituais indígenas, das genealogias familiares, não à toa ouvimos de nossos depoentes referências como: “pai sabia muito, pai dizia muito” e ainda: “pai contava essa história, a gente sirria de noite. Aí ele contava outra históriané”, na fala do depoente Orlando Soares de Lima. Também destacamos o trecho da fala do Cacique Cí, quando ele também menciona a referência a seus parentes, quando diz “meu pai falava, minha avô falava”. Na fala da depoente Izabel Veríssimo de Lima, ela também menciona ouvir contar histórias dos seus parentes, de como era antes no lugar onde morava ou como as coisas aconteciam:

Eles contando história e a gente sirrindo. Ai depois a gente ia pro terreiro assim e eles... e dava meia noite e eles sem querer dormir tudo sirrindo contando história. É que essas histórias que ele contava era história que eu não entendia bem não, mas a gente sirria que só. Era assim naquele tempo. Não tinha nergia era tudo no candieiro de gás, naquele tempo, naquele tempo da gente, não tinha energia a gente só fazia ficar assim contando história de trancoso (BARBOSA et al, 2020).

Em sua fala, Dona Izabel contextualiza para o ouvinte as circunstâncias nas quais foram relatadas aos familiares àquelas “histórias de Trancoso”⁹. Em cada um dos trechos são apresentados anúncios de um saber que vem de anos e de gerações anteriores as dos depoentes. Este saber contado, na maioria das vezes, não é aquele que vem de longe, mas aquele que circunda um espaço territorial local do indivíduo. Os territórios aos quais nossos colaboradores estão inseridos são aldeias do povo potiguara da Paraíba e estão localizadas no município de Marcação, são elas: Aldeia Jacaré de César e Aldeia Três Rios.

As histórias compartilhadas no território potiguara estão no imaginário coletivo deste povo por várias gerações, são, nos dizeres de Gilberto Freyre (2000, p. 40), seres sobrenaturais “fora-de-porta” e são mitos e lendas de áreas rurais e não urbanas. Apresentamos a seguir alguns desses entes “fora-de-porta” que permeiam o território e o imaginário coletivo do povo indígena potiguara da Paraíba.

3.1 As narrativas contadas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios

As narrativas colhidas nesta pesquisa serão analisadas a partir de três eixos: tradição oral (bem como aspectos da literatura oral), memória, identidade. As narrativas que serão apresentadas são de um valor imensurável para o povo potiguara, elas revelam a sabedoria desse povo por meio da memória coletiva que compartilham, as histórias cheias de elementos e seres sobrenaturais como o Pai do Mangue, a Cumade Fulorzinha, o Batatão, Sopinha e Cu de Fogo, como também as demais histórias autobiográficas que foram narradas. Elas fazem parte da tradição oral há um tempo distante que não sabemos quando e como surgiu, mas até os dias atuais são compartilhadas.

Estes relatos, colhidos de forma oral, são realizados através da performance oral. Essas histórias reveladas a cada gravação não são apenas leituras (de maneira codificadas) ou uma

⁹ Conto da carochinha (HOUAISS, 2001). Originário da obra do autor renascentista português *Gonçalo Fernandes Trancoso, Contos e. Histórias de Proveito & Exemplo*.
http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/50338/1/2018_art_gafernandes.pdf

“simples” contação de histórias. São gestos, expressões que se repetem e que se destacam no discurso realizado por quem narra cada uma dessas histórias. A sociedade indígena, como já dissemos anteriormente, é de tradição oral. Daniel Munduruku ratifica dizendo que:

A oralidade não é apenas a palavra que sai da boca das pessoas. É uma coreografia que faz o corpo dançar. O corpo é reverberação do som das palavras. A oralidade é a divindade que se torna carne. O narrador é o mestre da palavra. A palavra não volta sem cumprir sua missão. (MUNDURUKU, 2000, p. 72).

É por isso que acreditamos que as narrativas não se encerram no momento em que são contadas, elas duram um tempo muito maior e mais profundo do que aquele recorte temporal da narração. Nas sociedades sem escrita a memória coletiva se organiza por meio de três grandes interesses que norteiam sua existência, são eles: a idade coletiva do grupo, que se firma com base nos mitos em geral e nos mitos de origem nos quais a comunidade acredita; o prestígio das famílias dominantes que se revela pelas genealogias; e, por último o saber técnico, conhecido também por um saber ancestral que se transmite através de fórmulas práticas intimamente relacionadas à magia religiosa (LE GOFF, p. 431).

Considerando os princípios elencados por Le Goff, observamos que nossa pesquisa correspondeu ainda que de forma despreziosa aos parâmetros acima destacados por este autor, tendo como entrevistados pessoas de 65 a 81 anos, anciãos e líderes indígenas. Se considerarmos as ideias de Benjamin, esses narradores se assemelham aos sedentários, pois narram histórias de seu lugar de origem no alto de sua maturidade. Na visão de Benjamin:

É no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e, sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias - assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens - visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso -, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade. (BENJAMIN, 1998, p. 207).

Estes colaboradores não são apenas entrevistados, são vistos como sujeitos que além de tudo são também autores de sua própria história, viveram e guardaram em sua memória individual e coletiva lembranças que na velhice conseguem ser rememoradas por meio da linguagem. Le Goff afirma que nestas sociedades tradicionais sem escrita ou com recente contato com ela há especialistas da memória, “homens-memória”, que preservam em sua memória acontecimentos importantes de uma dada sociedade. Eles são os guardiões de uma

memória dupla: “a memória da sociedade” e são simultaneamente os depositários da história “objetiva” e da história “ideológica” (BALANDIER, 1974, p. 207, apud LE GOFF, p. 429).

Esta história objetiva se relaciona com o tempo todo dentro das narrativas contadas, a exemplo da entrevistada D. Izabel quando cita a vinda do circo para a aldeia; dos fatos que ocorreram nas aldeias Tramataia e com a Fábrica de Tecidos Rio Tinto, comentadas pelo Sr. Orlando. São informações que estão na memória individual do entrevistado que se misturam à memória coletiva do grupo. Essas recordações que se apresentam individualmente por cada depoente decorrem do que Benjamin (1994, p. 213) revela como uma “internalização do evento”, mecanismo também mencionado por Halbwachs (1990).

Nesse contexto, o evento está dentro de cada um dos sujeitos independente do tempo ou do espaço, e o que interessa é como ele foi marcante em algum momento da história para cada um ou para a comunidade em que os indivíduos estão ou estavam inseridos. Na performance oral a memória não pretende guardar palavra por palavra, como vemos naquilo que é registrado de modo escrito, pelo contrário, não se desenvolve em torno deles uma aprendizagem mecânica e automática. Não é uma necessidade relevante para as sociedades tradicionais, que utilizam geralmente a oralidade, buscar preservar palavra por palavra o produto de cada rememoração.

Isto é claro na leitura que podemos realizar das narrativas da Cumade Fulozinha, do Pai do Mangue, do Batatão. Os ritos que são apresentados nos mitos e seu conteúdo de maneira geral são preservados, mas na execução da contação de cada uma dessas histórias não são proferidas exatamente as mesmas palavras, característica própria da oralidade. Não é uma falta de habilidade, mas de objetivos diferenciados em torno da memorização que se pretende em cada tipo de sociedade. O registro escrito nasce da necessidade de expansão de compartilhamento das narrativas para um público cada vez maior e de preservação para gerações futuras.

A memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma “reconstrução generativa” e não segundo uma memorização mecânica. Assim, enquanto que a reprodução mnemônica palavra por palavra estaria ligada à escrita, as sociedades sem escrita, excetuando certas práticas de memorização *ne varietur*, das quais a principal é o canto, atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas. [...] Transmissão de conhecimentos considerados como segredos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora que repetitiva; não estarão aqui duas das principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita? (LE GOFF, 1990, p. 430-431).

Nesse sentido, a liberdade nos mecanismos de memorização oral denota a vontade dos grupos que prezam pela oralidade de mais do que promover uma arte de narrar, desejam uma arte de criar com base nas narrativas que estão na memória coletiva das comunidades. Benjamin cita Hegel quando ele se volta a *Erinnerung* (reminiscência), destacando que ela não é exatamente recordação, mas a internalização de “uma intuição sensória como uma imagem (Bild); [...]Mas a imagem é fugaz e sai da consciência. A imaginação é necessária, portanto, para reviver ou reproduzir a imagem. A imaginação é sucessivamente reprodutiva, associativa e produtiva ou criativa (Phantasie)” (BENJAMIN, 1994, p. 20). Nas narrativas colhidas, observamos alterações nas formas de contar sobre um ser, em alguns trechos dos enredos, nas descrições, entre outros elementos, que são próprios da atividade oral, além do próprio contexto da contação de histórias orais.

Na realização da entrevista, os narradores se portaram solícitos à “conversa”, mas ao mesmo tempo demonstraram uma seriedade respeitosa com cada história narrada. O lugar foi preparado, a cadeira e os bancos para sentar vinham acompanhados de uma recepção amável e gentil. Vimos a partir das contribuições dadas por Bonvini (1985) que o contador de histórias se preocupa com cada narração, pois sabe da responsabilidade social daquilo que é dito para um público maior. É por isso que não podemos deixar de lembrar da importância dos anciãos para os potiguara, pois, como nos recordou Hakiy (2018), eles são portadores do conhecimento, transmitem as novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Através de seus testemunhos que se chega até os seus parentes indígenas os saberes e a ciência tão rica e valiosa (HAKIY, 2018, p. 38).

Em nossa caminhada em busca das narrativas, procuramos por anciãos que pudessem contar como viveram ou como escutaram de seus ancestrais sobre os fatos que correm boca a boca nas aldeias indígenas potiguara de Jacaré de César e da Aldeia Três Rios. As duas aldeias têm histórias diferentes. Uma delas, a Aldeia Jacaré de César faz parte de um dos territórios demarcados e homologados mais antigos. Já a aldeia Três Rios teve sua demarcação realizada apenas em 2003, por meio de processo jurídico de pertencimento das terras, que por anos esteve nas mãos de usineiros dentro do território indígena.

A aldeia Jacaré de César faz parte da Terra Indígena (TI) Potiguara, sendo uma das mais antigas aldeias demarcadas e homologadas pela FUNAI. Sua extensão territorial é bastante vasta e têm variados tipos de sobrevivência. Em sua origem os habitantes, que segundo os relatos vieram da aldeia Santa Rita, sobreviveram do plantio da mandioca e da extração de madeira para a produção de carvão, na época muito comercializado na cidade de Rio Tinto. Atualmente os habitantes da aldeia Jacaré de César sobrevivem da produção de mandioca,

feijão, melancia, milho, mas têm como sua maior fonte de renda o plantio da cana-de-açúcar, que teve como maior incentivo o olhar aguçado de arrendatários para região com o incentivo do programa Proálcool, do governo federal, nos anos 90.

A aldeia Três Rios é um dos mais recentes territórios potiguaras que foram demarcados, o que ocorreu apenas em 2003. Porém, o território que por muitos anos serviu para produção de cana-de-açúcar por usineiros, sempre foi território indígena. Os poucos moradores desta aldeia que dividiam seus quintais com a cana sobreviviam da pesca na maré localizada a poucos quilômetros de suas casas, como também do cultivo da mandioca, ainda que de maneira tímida pela falta de terra para este trabalho. Contudo, desde a Retomada da aldeia, em 2003, os moradores expulsaram os antigos donos e a sua menina dos olhos: a cana-de-açúcar e desde este período sobrevivem da agricultura familiar: plantio de feijão, mandioca, inhame, milho, batata-doce e venda de coco verde, além de outros produtos da agricultura.

O nosso primeiro entrevistado foi Orlando Soares de Lima, 67 anos, morador da aldeia Jacaré de César. Orlando foi o primeiro filho de Severina e Manoel Soares, conhecido por Neco. Ainda cedo, após seu primeiro ano de vida, foi entregue a sua avó, Jacinta, a qual morava na Aldeia São Miguel, local de onde também relatou sua história de vida. O fato de ter sido criado na Aldeia São Miguel não o impediu de manter contato com a Aldeia Jacaré de César. Aos 19 anos, o Sr. Orlando voltou a morar em Jacaré de César, pois se casou com uma moradora da aldeia. O casal teve oito filhos. O primeiro faleceu aos 3 anos de idade, com meningite, doença que assolava as crianças na época. Seu sustento e o de sua família foi à base da venda de carvão, da plantação de mandioca e de outras culturas, como feijão, milho, batata doce, além da fabricação de farinha de mandioca e da pesca no mangue na região das aldeias Brejinho, Tramataia, Val e Coqueirinho. Após os anos 90, seu sustento passou a ser dividido entre os tradicionais modos de agricultura e a cana-de-açúcar, meio pelo qual sobrevive até hoje.

A segunda entrevistada foi Izabel Veríssimo de Lima, de 65 anos, é moradora da Aldeia Jacaré de César. É filha de Antônio e Júlia. Sua infância foi toda de se mudar com a família por várias aldeias da cidade de Marcação e também por outras cidades, como Bayeux e Rio Tinto. Após seus 12 anos de idade, Izabel e a família fixaram morada na aldeia originária dos seus pais e nela vive até hoje com sua família construída após seu casamento, que resultou em oito filhos. Seu sustento e de sua família foi baseado na agricultura familiar, com a plantação de mandioca, feijão, milho, batata doce, além da produção de carvão, tanto para consumo como para venda. Até os dias atuais sua vida se baseia nesses modos de sobrevivência, exceto a atividade carvoeira.

O senhor Josecí Soares da Silva, de 64 anos de idade, é morador da Aldeia Três Rios. Nasceu na cidade de Marcação, quando ela ainda não havia sido emancipada da cidade de Rio Tinto. Sua trajetória é conhecida pelo histórico de lutas pela terra (território), sempre ao lado de muitos indígenas que, hoje, juntamente com ele são moradores da Aldeia Três Rios. Quando conseguiu a retomada do território da aldeia, mudou-se com sua família para lá e nela vive atualmente. Seu meio de sobrevivência sempre foi a pesca e a agricultura. Desde a retomada da aldeia sua maior luta é em defesa da permanência da agricultura familiar e contra o plantio da cana-de-açúcar, segundo ele, um antagonista do povo potiguar.

Maria Zita Pereira dos Santos, de 66 anos de idade, conhecida por Dona Zita, é moradora da Aldeia Três Rios. Mas nem sempre foi assim. Filha natural da Aldeia Jacaré de São Domingos, mudou-se junto com seus pais, aos sete anos de idade. Depois de casada, também decidiu permanecer na Aldeia Três Rios e manteve sua família à base da pesca no mangue e por meio da agricultura familiar composta principalmente do plantio da mandioca. Lutou bravamente pela conquista legal do território da Aldeia Três Rios, que antes pertencia a usineiros. Hoje, D. Zita representa muitos indígenas na luta pela terra e pelo povo Potiguar.

Maria Matutina Soares, de 81 anos, é moradora da Aldeia Jacaré de César e sua chegada ao mundo ocorreu na própria aldeia. Ela, filha de João Soares de Lima e Josefa Barbosa de Lima, foi a caçula de quatro filhos do casal. Entre os familiares, foi a única que permaneceu toda a sua vida na aldeia e nela construiu sua família, hoje constituída por sua única filha e três netas. Sua renda sempre foi do cultivo da roça, mandioca, do feijão, do milho, e de outras formas de agricultura. Na comunidade, é respeitada por ser uma das mais antigas anciãs e conhecedora da história de muitos que hoje vivem na aldeia e dos que já se foram; um verdadeiro Acervo representativo da memória histórica da comunidade. O legado de Dona Matutina transcende o patrimônio material por sua riqueza imensurável.

Os nossos depoentes têm em comum a cultura da agricultura familiar e os traços étnicos da eminente valorização da cultura que herdaram de seus parentes e ancestrais. Eles conseguem conviver em sociedade sabendo se destacar pela maneira singular com que observam o curso da vida na Grande Aldeia que vivem. Os narradores das histórias sobrenaturais e autobiográficas que conhecemos não são alheios ao desenvolvimento do qual cada sociedade aos poucos vai sendo acometida, pelo contrário, eles sabem que as transformações acontecem, mas o sangue indígena guerreiro e lutador corrente em suas veias é capaz de vencer muitas ameaças que por vezes tentam destruir a cultura indígena.

Como forma de organização das narrativas as apresentaremos por temáticas. Nesse primeiro momento mostraremos como a Cumade Fulozinha é revelada por cada um dos narradores, e assim seguiremos nas demais narrativas do Pai do Mangue, O Batatão, As Bruxas

de Coqueirinho, As Bruxas de São Miguel, Sopinha e Cu e Fogo, Os três São Migué e Outras histórias.

A Cumade Fulorzinha

A Cumade Fulorzinha é uma figura sobrenatural muito conhecida em todo o Nordeste. Ela já protagonizou filmes, inspirou contos e na internet é possível conhecer muitas criações tendo este ser como principal personagem. Fato é que ela figura como um dos principais seres sobrenaturais dentro do território potiguara, pois alimenta nessa cultura a crença de sua presença gerindo os espaços das matas locais.

Em *Geografia dos mitos brasileiros*, de Cascudo (2012) a Cumade Fulorzinha, recebe outros nomes, tais como Caapora e Flor do Mato. Para Cascudo, a Caapora ou Caipora é muito presente na região norte e nordeste do Brasil, uma “figura indígena pequena e forte, coberta de pelos, de cabeleira açoitante, dona da caça, doida por fumo e aguardente. Outrora bastava sustentar a Caipora de fumo e cachaça para ter caça abundante (CASCUDO, 2012, p. 106). Conforme Dona Zita, esta entidade não gosta que a chamem de caipora.

É porque dizem que o povo chama ela de caipora, ela não tem nada a ver com caipora não... Ela é rainha da mata, ela. O povo faz aqueles vídeos, aquelas besteiras, ela num tem não, ela não é assim não. Ela é uma menina assim, uma base duns treze anos. Agora eu vi ela, Cumade Fulorzinha eu vi, mas eu não sei, disseram que ela é nua, eu não vi. Eu acho que eu fiquei com medo ((risos)) lá, na cacimba de Pedro rico, eu morava ali, na Brasília, aí tinha umas cacimbas ali, a gente pegava água, aí eu fui, quando eu cheguei lá, no pé de cajueiro, tava aquela menina ali, uma menina desse tamanho assim, por trás do pé de Maria Preta, aí eu olhei, olhei pra ela, quando eu abaixei a cabeça, que olhei, não vi mais. Ela tem muito cabelo, mas eu num lembrei de olhar se era ela não, nua ou vestida não. Aí o povo chama ela de caipora, ela não tem nada a ver com caipora não, não, o povo que bota muito apelido feio nas coisas ((risos)). Ela se chama Flor da Mata. (**Dona Zita**) (BARBOSA et al, 2020, p. 69).

Assim como dona Zita chama a Cumade Fulorzinha de Flor da Mata, em *Geografia dos mitos brasileiros*, na seção referente aos mitos da região paraibana, Cascudo apresenta a Cumade Fulorzinha como Flor do Mato:

Flor do Mato é a Caipora com esse nome recendente. É louca pelo fumo. Deixam-no num oco de pau, como uma oferenda. Odeia a pimenta,

como o Curupira. A caça obedece a esse nune acolhedor e simples. Nenhuma dificuldade para identificar a Flor do Mato com o Curupira, através do Caapora, que os mestiços caçadores tornaram uma caboclinha entroncada e afetuosa para quem lhe mantenha o tabagismo. Onde a lembrança dos cabelos de fogo do Curupira ainda reponta, incisiva, é ter a Flor do Mato a cabeleira loura. A persistência da própria estatura se conservou na imagem com que a evocam: “uma menina de doze anos...” (CASCUDO, 2012, p. 362).

Na história contada pelos narradores potiguaras sobre a Cumade Fulozinha ela é a Mãe da mata e dona deste espaço. Segundo os relatos, somente com um bom relacionamento com este ser sobrenatural se faz a caça e se consegue caminhar pela mata sem nenhum perigo. Para isso, é necessário que ao adentrar neste lugar a pessoa tenha trazido em oferta alguns ingredientes como fumo de rolo (especiaria muito utilizada nas terras potiguara, principalmente entre os anciãos) e outros itens que variam conforme a descrição de pessoa a pessoa:

Cumade fulozinha é assim: quando ela tem raiva, a gente ia pegar um pedacinho de fumo, botava na cabecinha de um toco pra ela vim pegar pra fumar... E se você não butasse lá, ela vinha num cipó de fogo e dava uma pisa nos seus ca-cho-rrros... pra num pegar os bichinhos dela. Aí a gente pegava uns dentes de alho e passava nos cachorros, pra ela sair fora. (**Orlando Soares**) (BARBOSA et al, 2020, p. 39).

Agora quem tem devoção com ela quando vai pro mato deixa um fexinho de lenha, leinha fininha, deixa um fexinho de lenha, leva fumo, leva cachimbo, agora se tiver pimenta aí o cara se ferra porque ela dali pisa ((risos)). (**Zita**) (BARBOSA et al, 2020, p. 69).

Segundo Cascudo, aquele de quem ela faz proteção precisa presenteá-la com fumo e mingau sem açúcar e sem sal. Detesta a pimenta. Se o mingau for feito em vasilha onde se tenha cozinhado comida temperada com pimenta, Caipora não come e surra o protegido. O caçador auxiliado por ela mata toda versidade de caça que vier em bando (CASCUDO, 2012, p. 369).

Costumes semelhantes são relatados no território potiguara. Notamos, ao longo da pesquisa, que os depoentes fazem questão de frisar os rituais que devem ser realizados no convívio com a Cumade Fulozinha. É enfatizado, na performance vocal, que deve haver um trabalho de preparação inicial para adentrar cada espaço para ser, consequentemente, recompensado. Quando se realiza o costume de ofertar fumo de rolo, cachimbo e lenha, bem como quando demais regras estabelecidas por este ente são seguidas os narradores mencionam o bom favorecimento contraído dentro da mata. De outra forma, quando estes rituais não são realizados, então outras medidas são adotadas no relacionamento entre indígenas e este agente regulador do espaço territorial.

Quem vai pra mata... E esse povo que tem devoção com ela que gosta de caçar essas coisas, aí pega muitas coisas. (**Dona Zita**) (BARBOSA et al, 2020, p. 70).

Depende, depende de onde, de... como se diz, de você ter o contato com ela, com essas pessoas. Se você tem contato, você tem tudo favorável, através dela e, se não tem contato com ela, só querer maltratar você não vai ter o que você quer através dela. (**Cacique Cí**) (BARBOSA et al, 2020, p. 62).

Dona Zita e Cacique Cí esclarecem a influência sobre os resultados com a interferência da Cumade. De forma amedrontadora, os depoentes também narram as punições adotadas quando o ser sobrenatural da Cumade Fulozinha ou Mãe do Mato não se agrada com os visitantes daquele local. São narrados fatos de surras em cachorros, de alguém perde-se de forma curiosa em locais bastante conhecidos pelos habitantes da região, tranças e nós nos cabelos dos animais; tudo feito com base na punição pelo mau comportamento ou pela ausência de oferendas entregues ao ente:

Só que quando a gente levantou ninguém não viu nada, mas só que adespois que se perdemos dentro do mato, o caminho bem pertinho e a gente ariado, pertinho, porque é ela que faz a pessoa se perder. Aí... quando nós demo fé, foi a pisa no cachorro... Porque ela dá com cipó de fogo no cachorro. Senão amarra o cachorro lá e não sortia não. Aí a gente viemo simbora e num peguemo nada... Tatú ne-nhum aparece quando ela tá no mato. Pruquê ela tem raiva porque a gente passa o dente de alho no cachorro... (**Orlando Soares**) (BARBOSA et al, 2020, p. 40).

Aí já se aperreava, ele ia e cortava tudinho com a tesoura e puxava e era aquela luta... Mas sempre era assim esse aperreio todinho dele. Quando ia guardar os bichos, era assim, se aperreava por causa disso... (...) Não, só era assim... Chegava lá os bichos já tava com as tranças feitas. (**Dona Izabel**) (BARBOSA et al, 2020, p. 56).

quando a gente tinha os animais e a gente amarrava ali em Jacaré Cesar, soltava os animais que naquele tempo era Zé Furtado, né? Então era cercado era roça, num tinha cana nem nada, nós soltava os animais que quando a gente ia vê, a gente passava pelos animais quato, cinco, vez, quatro, cinco vez, e aí nós ficava, nós criança nós ficava reclamando, porque isso aquilo outro, isso aquilo outro, e às vezes a gente vinha embora sem achar o animal, depois de tarde a gente ia de novo e aquilo encontrava se fosse cavalo a gente encontrava... Ele tava com as trancinhas nas caldas, nas esquilina, todo cheio de tranças, e aquilo ali só quem desmanchava era ela. (**Cacique Cí**) (BARBOSA et al, 2020, p. 62).

ela também aperreava os cachorro. Porque o avô, eu tenho meu bisavô, ia muito caçar, poque tinha muita caça, né? Aí ia muito caçar. Aí, quando ele botava os cachorro nas veredas das paca ou mesmo dos

tatu e o cachorro vortava mucho... num ia pra frente com aquela vontade... já sabia que era ela. Podia vorta pra casa que não pegava nada mesmo. ((Ela empatava)). (**Dona Matutina**) (BARBOSA et al, 2020, p. 76).

No primeiro depoimento concedido por Orlando Soares, a Cumade Fulozinha não permitiu que fosse realizada a caça e que os habitantes percorressem o território da mata, além de castigar o cachorro que acompanhava estas pessoas, isto porque foram levados dentes de alho para afastar este ser sobrenatural. Alguns desses mesmos problemas ocorridos dentro do espaço comandado pela Cumade Fulozinha são percebidos nos depoimentos de Cacique Cí, Dona Izabel e Dona Zita. Então, conforme as ordens de relacionamento dentro do espaço regido pela Cumade Fulozinha, punições e castigos são adotados para quem viola as regras implementadas. Podemos observar a intervenção desse ser na realidade cotidiana que revela um dos aspectos mais importantes dessas narrativas.

Na história narrada sobre o Pai do Mangue não acontece diferente do que acabamos de analisar acerca da Cumade Fulozinha. Ambos são seres que buscam governar seus espaços conforme regras bem definidas, seu agenciamento e normatividade são notoriamente reconhecidas dentro das comunidades. As ações sobrenaturais advindas tanto do bom quanto do mau relacionamento interfere no imaginário indígena e na sociabilidade ao se frequentar estes espaços.

O Pai do Mangue

Segundo os relatos desta pesquisa, o Pai do Mangue é um ser sobrenatural que habita os manguezais do território potiguara. Ele é considerado o dono do espaço do manguezal e todo aquele que busca bom convívio neste local procura seguir os preceitos estabelecidos por esse ser enigmático potiguara. Sua aparência é descrita de maneira distinta nos relatos, em alguns casos afirmam que ele seria apenas um “espírito”, ou dizem que seria proibido visualizar este ser por haver a possibilidade dele castigar quem assim o fizer. Além disso, também o descrevem como um homem que usa um grande chapéu na cabeça:

(Era) um chapeuzão assim vermelho, o Pai do Mangue, um homão, negão assim GRANde. Aquele bicho vermelho, um chapéu vermelho. Mas é assim... O Pai do Mangue é o bicho mais perigoso que tem! Se você chegar no mangue pra pescar e dizer assim... Falar no nome dele,

o Pai do Mangue, você num pega um (peixe) (**Orlando Soares**) (BARBOSA et al, 2020, p. 43).

não é pra todo mundo que ele aparece, mas pra aquelas pessoas que não acredita, que num tem... Que aquilo é história do povo, mas tem que porque eu digo pra você que tem, porque eu já vi e num foi nem no mangue, eu vi aqui óie, aqui na ladeira do porto, meu pai falava, minha avô falava, disse que existia uma tochinha e de uma tochinha ia crescendo, ia crescendo e você... se você fosse pra o lado dele cada vez ia aumentando e o brilho, num foi nem no mangue, foi aqui na ladeira do porto quando existia a mata, hoje não existe mais, né? Porque isso daí são de mato contado, num é assim de rua, num vem. (**Cacique Cí**) (BARBOSA et al, 2020, p. 61).

Ele, dizem que ele é dono do mangue né? Esse cumpade aí, que é o dono do mangue, e, quando ele quer que a pessoa pesque as coisas ele não perturba. E ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa.... Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simbora, é o Pai do Mangue! Quando dêmo fé, o fogo tava mais perto da gente e nós corremo até aqui no cemitério. Foi... Era muita pessoa, era ele: o Pai do Mangue. (**Dona Zita**) (BARBOSA et al, 2020, p. 68)

Aí a mãe começou a chamar nome, chamar nome. Aí eu disse: – Ói, mãe, num chame nome não, que mãe num gostava de chamar nome. Mãe disse: – Esse bichiguento tava por aqui tangendo os peixes da gente pescar. (Eles) jogava a puçar e nenhum (peixe). Pegava nenhum, aí quando a gente botava o colvo lá, era uma zuada de peixe no colvo, vai lascar o colvo, quando ia lá ne-nhum. - Eu num disse a senhora que num chamasse nome com o Pai do Mangue. E agora a gente num vâmo sair daqui não. Vâmo amanhecer o dia! E amanhecêmo o dia lá mermo, que era nós sair dali e se perder. Aí quando nós vâmo saindo de manhãzinha, aí mãe olhou e disse: - Óia o fêla da mãe onde tá...(Orlando Soares) (BARBOSA et al, 2020, p. 42).

A história que eu conheço do Pai do Mangue é aquela pessoa que num respeita ou maltrata e que não tenha isso aquilo outro, sempre chama nome e às vezes ele bota a gente pra marchar. Como assim? Você vai pescar, você com um pescador, aí seu parceiro diz assim: “Rapaz, tu num vai hoje não, por causa disso e disso... Ah, eu vou me importar com isso rapaz, isso aqui eu sou mais do que isso”. Aí vai e termina acontecendo... É... Como é que se diz? Ele não aparece pra ele vê, mas faz ele voltar, do jeito que ele entrou, ele volta sem nada de buscar o alimento pros seus filho, vem sem nada. Por quê? Porque ele desacreditou naquilo que o pessoal fala. Então existe, mas existe pra... mas não é pra todo mundo que ele aparece, mas pra aquelas pessoas que não acredita (**Cacique Cí**) (BARBOSA et al, 2020, p. 61).

dizem que, quando ele não quer que a pessoa pesque, ele fica pescando também, e a pessoa escuta outra pessoa pescano, aí a pessoa

não pega nada, ele tá pescando e a pessoa não pega nada não. Ele, dizem que ele é dono do mangue né? Esse cumpade aí, que é o dono do mangue, e, quando ele quer que a pessoa pesque as coisas ele não perturba. (**Dona Zita**) (BARBOSA et al, 2020, p. 68).

Como observamos nos relatos, o reinado do Pai do Mangue é muito temido pelos indígenas potiguara. Eles o consideram muito poderoso, pois segundo os depoentes, este ser pode fazer com que os pescadores não tenham uma boa pesca, assim como pode impedir que consigam sair do espaço territorial do mangue. A periculosidade do Pai do Mangue e o medo constante, em virtude do que ele pode fazer dentro do espaço administrado por ele, sugere a noção de que aquele local lhe pertence. Para Diegues, muitas sociedades acreditam no relacionamento entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social, especialmente nas sociedades indígenas, pois para elas “não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o ‘natural’ e o ‘social’ mas sim um *continuum* entre ambos”. (DIEGUES. 2000, p. 30). Esta percepção é bastante evidente entre os parentes indígenas, uma vez que nos relatos há uma certa “naturalidade” na forma de pontuar a presença desse ser entre os indígenas.

Os manguezais do território potiguara é um dos lugares em que se consegue o sustento para boa parte dos indígenas localizados próximos a estes locais, bem como para aquelas pessoas que se deslocam de aldeias mais distantes para a atividade da pesca, principalmente nos períodos de “andadas” de caranguejo e da catação de mariscos. Para Silva, em *Sob o olhar do Pai do Mangue*, o mangue, ainda que de forma tensa, pertence idealmente a todos que ali vivem, por meio do direito tradicional de posse que as sociedades tradicionais possuem. É um lugar de “usufruto comum a todos aqueles que o ocupam ou extraem dele seus meios de subsistência e/ou comercialização” (SILVA, 2011, p. 37).

A ideia transmitida sobre o Pai do Mangue como o dono deste espaço afeta diretamente na maneira equilibrada de convívio dentro deste espaço sagrado. Para os potiguara, por mais que as ações e as aparições deste ser sobrenatural acarretam medo e pavor, quando percebidas pelos indígenas, como dissemos acima, as aparições são tratadas com “certa naturalidade” devido a aceitação da imposição de regras pelo gestor desse ambiente. No *Dicionário de símbolos*, de Chevalier, a simbologia empregada na palavra “pai” denota ao sentido de sentimento de posse, dessa maneira o pai seria aquele que dita regras pautadas pela posse e domínio sobre algo (CHEVALIER, 1986, p. 793).

A posse, privação, domínio e autoridade são palavras-chave acerca das características próprias do Pai do Mangue. Considerado-as sob o ponto de vista mitológico, essas narrativas, podem apresentar funções como as definidas por Campbell, em *O poder do Mito*, uma delas seria a sociológica, que atua como suporte e validação de determinada ordem social, regendo os princípios éticos e as leis da vida. Para ele, o mito tem a função de promover a

perpetuação da homogeneidade de uma cultura por algum tempo, “há uma quantidade de regras subentendidas, não escritas, pelas quais as pessoas se guiam. Há um ethos ali, um costume, um entendimento segundo o qual ‘não o fazemos dessa maneira’” (CAMPBELL, 1990, p. 21).

Nesse contexto, quando o Sr. Orlando menciona o fato de sua mãe ter pronunciado palavrões (“nome”) dentro do mangue e ter sido repreendida em seguida, o relato enfatiza o relacionamento pautado por leis morais e sociais de convivência dentro do espaço sagrado do manguezal “aí mãe começou a chamar nome, chamar nome. Aí eu disse: – Ói, mãe, num chame nome não, que mãe num gostava de chamar nome” (BARBOSA et al. 2020, p. 42) Essas regras impostas relacionam-se à ideia do espaço territorial como um lugar sagrado e o pronunciamento de palavrões e xingamentos seria um ataque a essas normas estabelecidas para o convívio e usufruto do espaço do mangue.

Então, para que certas punições não sejam efetuadas, é necessário que a normatividade estabelecida seja seguida por aqueles que convivem com este ser sobrenatural. Os rituais realizados com essas entidades sobrenaturais como o Pai do Mangue e a Cumade Fulozinha levam em consideração atitudes morais, como o respeito à sacralidade do manguezal e da mata, bem como aos seus agentes reguladores realizando oferendas como o fumo de rolo, a cachaça ou água ardente, que são alguns dos elementos dos rituais realizados. O cumprimento dessas regras colabora para que os entes possam “abençoar” aqueles que buscam alimentos dentro da mata e do manguezal.

Fica evidente que é em consequência das ações dos seres sobrenaturais que os indígenas conseguem pescar, caçar e não se perder dentro da mata e do mangue. Então, o bom desenvolvimento dentro desses espaços não ocorre exclusivamente pelos esforços empregados nestas tarefas. Dessa maneira, a perpetuação da contação dessas narrativas colaboram para que haja a promoção desses padrões de comportamento dentro do ambiente regido por cada um desses seres sobrenaturais e as maneiras “corretas” de convívio. Não pronunciar certos palavrões, não estar com pensamentos negativos e más energias, ter “devoção” e ofertar insumos aos seres são algumas dessas obrigatoriedades características do povo potiguara.

Os narradores, ainda que muitas vezes de forma inconsciente, são os responsáveis diretos para que essas tradições sejam rememoradas e vivas na sociedade potiguara. Neste sentido, se faz necessário destacar o importante papel dos narradores, pois somente com a transmissão dessas tradições, das crenças e dos ritos aos mais novos que os ensinamentos

ancestrais dos troncos velhos possibilitarão às novas gerações continuar perpetuando a cultura potiguara.

A partir da memória coletiva compartilhada, tendo como base a identidade cultural do povo, será possível construir e fortalecer os traços identitários daqueles que estão inseridos e fazem parte da etnia potiguara, pois como abordamos anteriormente sobre a identidade, ela possui um conjunto de traços partilhados com o qual comunidades humanas se reconhecem, criam hábitos e definem comportamentos. Além disso, como frisou Maia (2020, p. 03), a identidade qualifica algo como um entendimento de quem somos, representa as nossas características essenciais como seres humanos. Ela também corresponde a uma discussão que trabalha com uma questão relativa à auto-percepção de um grupo, da construção de sua história, de seu destino e de suas possibilidades.

Dessa forma, estas histórias contadas pelos anciãos colaboram com fatores importantes para a sobrevivência da cultura potiguara, uma vez que, segundo afirmou Escosteguy, a identidade pode ser tanto inata e predisposta para que o indivíduo aja conforme aquilo que todo um grupo acredita, quanto ela pode ser construída socialmente, por meio de um processo de construção da identidade. (ESCOSTEGUY, 2010, p. 146).

O Batatão

O Batatão é um ser conhecido há muitos anos no Nordeste brasileiro, por este motivo sua presença foi estudada por Câmara Cascudo, sendo citado em algumas de suas obras. No livro *Superstições no Brasil*, conforme Cascudo, entre os indígenas brasileiros, principalmente na costa litorânea, nas praias e rios, há a presença de um ser que é chamado baetatá, que significa “coisa de fogo”, podendo significar também “o que é todo fogo”. Segundo a descrição de José de Anchieta o “baetatá” seria um facho cintilante que percorre e chegando perto dos indígenas mata celeremente, como se fosse o curupira. Cascudo ainda apresenta o histórico da origem desta narrativa que se apresenta em território potiguara:

É registo de maio de 1560 em São Vicente. O primeiro, cronologicamente, em que aparece o fogo-fátuo, batatá, boitatá, batatão. Não foi possível decidir-se o estudioso sobre a verídica tradução, vinda de mboi-tatá, cobra de fogo, ou mbai, tatá, coisa de fogo. Convencional é a dedução dada pelo General Couto de Magalhães ao Boitatá: – “O Mboitatá é o gênio que protege os campos contra aqueles que os incendiam; como a palavra o diz Mboitatá é cobra de fogo; as tradições figuram-na como uma pequena serpente de fogo que de ordinário reside

n'água. Às vezes transforma-se em um grosso madeiro em brasa, denominado Méuan, que faz morrer por combustão aquele que incendeia inutilmente os campos”. (CASCUDO, 2015, p. 99).

Marcos Haurélio, no prefácio de seu livro infanto-juvenil, que carrega o nome de *A lenda do Batatão*, o boitatá seria originário da antiga serpente de fogo que sobreviveu ao dilúvio e com as transformações se tornaria esta assombração das matas e da costa litorânea do nordeste brasileiro. Segundo sua descrição,

O batatão é um espírito que habita charcos, associado, muitas vezes, as almas penadas que não terão descanso enquanto não acertarem contas deixadas no mundo material. A informação de câmara cascudo nos ajuda a entender melhor o papel desse fantasma na mentalidade popular: “em Portugal são as ‘alminhas’, as ‘almas dos meninos pagãos’, a alma que deixou dinheiro enterrado’ e não se salvará enquanto o outro estiver escondido (HAURÉLIO, 2013, p. 04).

No Litoral Norte paraibano ele é um ser sobrenatural que gera muita curiosidade entre os potiguaras, aparecendo como um dos personagens principais entre os anciãos. Segundo eles:

Eu disse: Olhe, não diga não, não diga não que não tem batatão não, que TEM. Quando deu fé foi aquela tocha de fogo que desceu dali de cima, aí pegou Antônio... Antônio foi pra debaixo do burro... Aí Pai disse: Óia, eu num disse que tinha batatão! E num chame batatão não, chame Aibino, Ai-bino. Aí disse que chamar Aibino, dizer assim: Aibino lá vem o pade, ele vai te batizar, aí ele se some. Mas se chamar o Batatão olha os dentes que ele bota, os dentão grande pra pegar o caba. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 41).

O povo falava muito do tar do Batatão, mas teve alguém que ainda, que viu. Mas ele não atacou ninguém. No caminho da Carneira... viu... mas ele não atacou ninguém, porque quando a pessoa viu, cirmou que ele ia pra lá e aí a pessoa cirmou e voltou... Pra e-le não chegar perto. Só essas conversa que sei. Dizia não, só dizia que era uma bola de fogo. Era, uma bola de fogo. Ai daquele que ele se encontrasse. **Dona Matutina** (BARBOSA et al. 2020, p. 75).

O Batatão é o Pai do Mangue mesmo. Batatão é.. Como se diz... É o nome dele né? Se chama, mas o Pai do Mangue se chama Batatão. Então, nós temos na maré os pontos dele. Nós temos o ponto dele, porque quem tem conhecimento, eu hoje não que meu pai morreu, mas eu tenho porque meu pai falava, seu Antoin Chatinho, né? Também já se foi, mas ele falava quem era pescador aqui de primeiro que falava, nós tinha a boca dos mero, nós tinha a...É... Os pontos tudinho eu conheço. Tinha a boca dos mero pro lado de baixo e a boca do mero pro lado de cima, que chama oncinha, né? Tinha lá uma camboiazinha que o cara “rapaz tu não arruma espinho aí não que tu não vai ficar aí”, “vou”. E é muita gente a ver né? Eu quero ver que eu quero ver. Às vezes ele ia botava o espinhelo pra pescar e, quando era na hora, que

ele dava as porra no espinhelo, que ele olhava pra virada do mangue, tava o cara com carão de caranguejo aí era na beira d'água: Váaaaa, aí a água vá, vá, vá, chega balançava a canoa no meio do rio [maré], e... O cara que tinha medo e desacreditava ele num vinha mais pra beira da... Pra ficar lá esperando o pescador voltar de novo esperar ficar pra frente e pra trás, ficar lá, no meio do rio, deixava o dia amanhecer pra subir, senão ia direto pronde tava o parceiro distante e não pescava. [...] Tudo tem o local deles, o Arintigui, muito fácil de você trabalhar sóe se assombrar, muito fácil, depende de você tá com o pensamento negativo, aí é fácil. De você encontrar... **Cacique Cí** (BARBOSA et al. 2020, p. 63)

Ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa.... Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simbora, é o Pai do Mangue! Quando dêmo fé, o fogo tava mais perto da gente e nós corremo até aqui no cemitério. Foi... Era muita pessoa, era ele: o Pai do mangue. **D. Zita** (BARBOSA et al. 2020, p. 68)

A descrição apresentada por Cascudo e a realizada pelos anciãos potiguara são bastante semelhantes. As chamas, “bolas”, “fachos” de fogo são vistos por toda parte no território potiguara. Para o depoente Sr. Orlando, o Batatão seria uma das almas pagãs que foram condenadas a preambular nas ruas assustando as pessoas e, conforme a fala do entrevistado, ele não gosta que o chame pelo nome “Batatão” e muito menos que o ameacem a ser encontrado por padres para batizá-lo, pois ele seria uma pessoa pagã. Esta história alude à religiosidade e às transformações ocorridas por intermédio do cristianismo vindo da Europa. Cacique Cí também faz uma ressalva sobre a energia “negativa” que os indígenas podem manifestar perante os lugares onde esse ser costuma aparecer, pois se estiver com “pensamento negativo” atrai cada vez mais esses seres para perto.

Percebemos em algumas narrações que há uma aparente confusão descritiva dos entes sobrenaturais entre os anciãos da Aldeia Jacaré de César e os anciãos da Aldeia Três Rios. O Pai do Mangue e a Cumade Fulozinha são descritos tanto como seres invisíveis, como espíritos, quanto como seres de aparência humana. Em meio aos testemunhos e histórias narradas, notamos uma diferença entre as descrições do Pai do Mangue e do Batatão. Para os moradores da aldeia Três Rios o Pai do Mangue surge em uma ladeira localizada na aldeia com uma grande chama. Esta forma de aparição foi apresentada pelos narradores da Aldeia Jacaré de César relativa à figura do Batatão. Estas dissemelhanças podem ter sido ocasionadas tendo em vista fatores próprios da oralidade, a qual com o passar do tempo e com as mudanças territoriais pode ter gerado esses tipos de modificações demarcadas nas narrativas.

Para o cacique Cí, o Pai do Mangue é a mesma figura encantada do Batatão. Dona Zita, da Aldeia Três Rios, também revela em sua narração as descrições apresentadas por seu Orlando sobre o Batatão, fazendo referência ao Pai do Mangue.

As Bruxas potiguaras

Bruxas são seres que invadem o imaginário coletivo de muitas sociedades. Para Chevalier, a figura da bruxa existem no inconsciente do homem e se materializam como uma sombra rancorosa muito temida:

Como resultado das rejeições, ela incorpora (os desejos, medos e outras tendências de nossa psique que são incompatíveis com o nosso eu, seja porque são muito infantis, ou por qualquer outro motivo). [...] A bruxa é a antítese da imagem mulher idealizada. Em outro sentido, a bruxa foi considerada pela influência da pregação cristã, como uma degradação deliberada das sacerdotisas, das sibilas e dos mágicos druidas. Elas estavam disfarçadas de forma horrível e diabólica, ao contrário dos iniciados na antiguidade que ligava o visível ao invisível, o humano ao divino; mas o inconsciente despertou a fada, da qual a bruxa, serva do demônio, não mais aparecia senão como uma caricatura. Bruxa, fada e mago, criaturas do inconsciente, são filhas de uma longa história, gravada na psique, e das transferências pessoais de uma evolução lenta, cujas lendas tornaram reais, vestiram e animaram como personagens hostis¹⁰ (CHEVALIER, 1986, p. 200).

Então, conforme Chevalier, bruxas são seres considerados diabólicos, hostis e horríveis, perante as ideias e influências disseminadas pelo cristianismo. Em *Paisagens do medo*, Yi-Fu Tuan discorre sobre um dos medos ocasionados pela natureza: o medo de bruxas. Para Tuan (2005, p. 168), uma “bruxa é uma pessoa que lança injúria por meio da prática de poderes excepcionais. Esses poderes podem ser considerados sobrenaturais porque operam de uma maneira que não pode ser detectada; a causa é reconhecível somente quando o dano torna-se conhecido” (TUAN, 2005, p. 168).

¹⁰ Fruto de los rechazos, encarna (los deseos, los temores y las demás tendencias de nuestra psique que son incompatibles con nuestro yo, sea porque son demasiado infantiles, sea por cualquier otra razón [...]) La bruja es la antítesis de la imagen idealizada de la mujer. En otro sentido la bruja ha sido considerada por la influencia de la predicación cristiana, como una degradación deliberada de las sacerdotisas, de las sibilas y de las magas druídicas. Fueron disfrazadas de manera horrible y diabólica, contrariamente a las iniciadas antiguas que enlazaban lo visible con lo invisible, lo humano con lo divino; pero lo inconsciente suscitó el hada, de la cual la bruja, servidora del diablo, no apareció ya más que como caricatura. Bruja, hada y maga, criaturas de lo inconsciente, son hijas de una larga historia, grabada en la psique, y de las transferencias personales de una evolución entorpecida, que las leyendas han hipostasiado, vestido y animado como personajes hostiles (CHEVALIER, 1986, p. 200).

Segundo Tuan (2005), a crendice nas bruxas é universal e o relacionamento com elas pode se diversificar entre uma cultura e outra. Na cultura potiguara os sentidos empregados às bruxas se dá por duas maneiras: a primeira delas ocorre quando, geralmente, uma pessoa pratica ações em terreiros de macumba em intenção de algum favorecimento ou de algum mal a determinada pessoa, sendo chamada de bruxa ou bruxo a pessoa que realizou a ação de bruxaria. A segunda menção às bruxas em território potiguara se dá a seres que são resultado de transformações, como as relatadas nas narrativas.

Nas histórias colhidas são relatadas duas narrativas a respeito da presença de bruxas na região. A primeira delas foi narrada por Sr. Orlando, em que quando morava na aldeia São Miguel (chamada de “Vila”) houve a aparição de uma bruxa identificada por ações feitas por este ser na aldeia. Segundo Sr. Orlando, esta bruxa seria na verdade a “cumadre” que se transformava neste ser que amedrontava as pessoas e os animais da aldeia São Miguel.

Óia, nós morava na Vila, aí pai... [...] Pai criava uns bode, aí de noite a cabra deu cria de três bode. Aí mãe disse assim: – Antônio, tu tem cuidado que a bruxa vai carregar esses bode. Aí quando foi de tardezinha chegou pra se enterrar dois pagão, dois menino. Tinha morrido, no rio da ponte, aí veio pra botar na igreja de São Miguel pra enterrar, no outro dia, que era assim. Aí veio, né? Quando foi de manhãzinha, óia, isso aqui (o rosto) tava mordido e as coxa e os braço dos menino. Aí o povo começaram a chamar nome com a bruxa. Aí vai e não vai, enterraram os menino, anoiteceu, a cabra com os bodinho. Aí pai disse: – Hoje eu vou carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela! Mas deixa que era a cumade dele. Era a cumade de Baía que virava. Aí, de noite, ela num veio?! Levou os bode berrando, numa maior artura. Aí pai passou-lhe fogo com a espingarda de sá. Quando o bode caiu, nos pés do caba: “buufo!”. Aí mãe: – Num disse que ela vinha ver de noite, Antônio? Que aquilo é tudo sem vergonha! (**Orlando Soares**) (BARBOSA et al. 2020, p. 44).

Nesta história narrada, observamos duas ações praticadas pelas bruxas, a primeira delas ocorreu contra dois meninos que morreram pagãos e a segunda ação foi realizada contra os animais (cabra e bodes) muito comuns na região. Se analisarmos sob o ponto de vista da influência religiosa, a ação das bruxas em relação aos meninos pagãos está correlacionada a ausência do batismo, levando a crer na suposição de que se a criança não estiver batizada poderá ficar vulnerável a ações de bruxarias.

A noite, a mutilação, proximidade e comportamento aparentemente comum das pessoas que se transformam nesses seres sobrenaturais são alguns dos elementos que, segundo Tuan, colaboram para a manifestação das ações misteriosas de bruxarias:

Pessoas de aparência comum podem, em lugares secretos e escuros, subverter as crenças mais profundamente assumidas pela sociedade. No mundo todo os traços antissociais das bruxas são muito semelhantes

porque em todas as comunidades duradouras os valores sociais básicos são quase iguais. Entre os mais importantes estão o respeito pela vida, pela propriedade e pelas regras de conduta sexual. As bruxas não somente mutilam, matam e destroem, mas parecem escolher indiscriminadamente suas vítimas, que podem ser um estrangeiro, um vizinho, um irmão ou irmã. As bruxas são luxuriosas e incestuosas, têm relações com cadáveres e demônios, não têm controle sobre seus impulsos. As bruxas são uma força para o caos total, e estão fortemente associadas com outras forças ou manifestações de caos, tais como noites escuras, animais selvagens, campos indômitos, montanhas e tempestades. As noites escuras diminuem a visão humana. As pessoas perdem a habilidade de manipular o meio ambiente e sentem-se vulneráveis. A medida que diminui a luz do dia, também diminui o seu mundo. Os poderes nefandos assumem o controle. Bruxas e fantasmas ocupam um lugar de destaque nas tradições do mundo ocidental (TUAN, 2005, p. 170).

Então, assim como no contexto das obras ficcionais apresentado por Gama-Khalil, as bruxas necessitam de um ambiente favorável que dê suporte para as ações desempenhadas a partir do enredo narrado das práticas desses seres nas aldeias potiguara. Como já foi mencionado: a noite, o paganismo (sob o ponto de vista do cristianismo), a falta de proteção dos animais como consequência de fatores naturais, como a chegada da noite, entre outros.

Uma outra narrativa que tem como personagem central as bruxas são as Bruxas de Coqueirinho, como são chamadas. Esta história também desperta afeição dentro do território indígena e são muito temidas na região litorânea da cidade de Marcação, pois, de acordo com os relatos, elas costumam fazer artimanhas com os pescadores que chegam a aldeia Coqueirinho para atividade pesqueira:

Aí a cumade era cumpade do cara... Aí o caba disse: – Tá cum a bixiga, meus bote amanhece todo dia cheio de flor, que em coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, que ainda é do tempo de mãe Nenem véia. Aí lá vai, lá vai... Aí disse toda noite ela pegava o bote, três, quatro, e ganhava a cidade, que aquilo vai beber na cidade, farrar. Aí ele disse: – Tá cum a bichiga, eu lavo o bote todo dia e não sei que bicho é esse! Aí quando foi um dia, todo pescador tem um samburá GRANDe, aquele samburá bem grande de butar peixe. Aí ele foi pra dentro. Eles num mataram ele, porque ela era a cumade dele e as outras. Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim: – Aqui fede a sangue riá. Aí a cumade disse: – Não, não fede a sangue de riá não. Aí começou... Uma rema pra terra e outra rema pra o mar. Cada remada (era de) vinte cinco léguas, aí era pra dentro, aí disse: – Olha, pra dentro do samburá. Aí quando chegou em uma cidade, elas ganharam a cidade, né? Ele saiu pra fora e ficou no convés do barco e ficou só olhando. Aí chegou um parceiro, era meia noite, né? E disse assim: – O senhor é da onde? Ele disse: – Eu sou daqui da Paraíba, né. Ele disse: – Eu sei que o senhor tá aí, agora... O senhor não saia daí não, porque senão o senhor fica na cidade perdido por aí. Ele saiu e voltou de novo, quando deu fé, elas chegaram tudo BEBA. Cacho de flor, bebida só da boa, aí pronto... Aí a outra só dizendo: – Aqui fede a sangue riá! Era pegar o samburá e

jogar dentro do mar. Aí vieram pra cá, aí quando amanheceu o dia, chegaram antes do galo canTAR, antes do galo cantar tem que chegar. Ora, vinte cinco légua em uma remada, vai muito longe. Aí quando chegou ele saiu, elas saiu tudinho. Aí quando foi, no outro dia, a cumade foi na casa dele, foi na casa dele e disse assim: – Você nunca mais faça aquilo que você fez, se você fizer... elas num deram fim a você, porquê eu tava. Senão você morre, viu? E nem diga que eu tô dizendo isso a você, num diga que existe não, porque se coisar nós vem aqui. Aí ele num foi pra dentro do coisa mais não. Mas o bote amanhecia todo sujo, todo vomitado, a bichiga delas beberem. E entram pelo buraco duma fechadura... Entra pelo buraco da fechadura. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 45).

Quando o pessoal de lá foi pescar... Aí foi que, quando o homem foi pescar, que olhou pra trás (...) É, das bruxas, é! Aí tava uma mulé sentada, no coisa da canoa atrás, como que é que chama... Do coisa da canoa, Orlando, atrás? Na poupa? Aí que quando ele deu a volta por todos os cantos no MAR, e aquela mulé sentada, aquela mulé sentada... Aí ele foi, voltou. Que quando ele chegou, no porto, de novo, aquela mulé deu aquela risada, aquela risada, aí ele se assombrou. Aí foi... Pulou da canoa, que, quando olhou pra trás, não viu mais ninguém. Aí ele veio pra casa e não foi mais. Essa aí foi que passou-se que eu vi. **Dona Izabel** (BARBOSA et al. 2020, p. 55).

Nas narrativas relatadas a respeito das Bruxas de Coqueirinho temos a presença de elementos contidos na história da bruxa que aparecia na aldeia São Miguel, tais como, por exemplo, os acontecimentos ocorridos durante a noite, assim como a relação de compadrio existente entre as bruxas e as pessoas que se relacionam com elas. Tendo em vista o relacionamento íntimo que as bruxas costumam ter com as pessoas que são atingidas por suas ações, em território potiguara elas são comumente associadas as comadres dessas pessoas afetadas. Segundo Cascudo (2005, p. 294), o vocábulo “comadre” indica a estreita ligação entre as pessoas, para ele, compadres e comadres possuem uma espécie de irmandade, auxílio mútuo, respeitosa intimidade e ligação espiritual inquebrantável. Para Tuan:

A bruxa é semelhante a uma pessoa qualquer. Pode ser meu vizinho do lado ou até um parente próximo – raras vezes pode-se saber. A pessoa que vejo diariamente, que sorri com tanta simpatia, pode, durante a noite, tramar feitiços que irão fazer que eu frature uma perna ou perca uma criança. As bruxas são inimigos internos incógnitos: é por isso que provocam tanto mal-estar (TUAN, 2005, p. 169).

Há, nas narrativas apresentadas, uma proximidade com aqueles que estão ao redor das bruxas, bem como foi relatado nas bruxas da aldeia São Miguel: “Aí pai disse: – Hoje eu vou carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela! Mas deixa que era a cumade dele. Era a cumade de Baía que virava”. O relacionamento de compadrio também se

mantém com as Bruxas de Coqueirinho, quando o narrador inicia a contação de história com a revelação deste fato: “Aí a cumade era cumpade do cara... Aí o caba disse: – Tá cum a bixiga, meus bote amanhece todo dia cheio de flor, que em coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, que ainda é do tempo de mãe Nenem véia”. E continua em outros trechos: “Eles num mataram ele, porque ela era a cumade dele e as outras. Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim: – Aqui fede a sangue riá”.

Na composição do livro, fruto da pesquisa de campo realizada em vistas deste estudo, *“É história viva, num é história morta”*: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba foi realizada a observação acerca da expressão “sangue riá” realizada quando foi narrada a história das Bruxas de Coqueirinho. Esta expressão já teria aparecido na “Secção primeira: contos de proveniencia europeia” dos Contos Tradicionais do Brazil (1885), Sílvio Romero registrou: “– Aqui me fede a sangue real, aqui me fede a sangue real!...” em “O Bicho Manjaleó” e “O Papagaio do Limo Verde”, narrativas originárias do Estado de Sergipe, onde Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 265) coletou “Os Três Coroados” para Literatura Oral no Brasil (1952), com expressão praticamente idêntica: “Fum... aqui me fede a sangue real!... aqui me fede a sangue real...”. “Aqui me fede a sangue riá!” aparece em um dos contos populares de Pernambuco, na coletânea do Prof. Roberto Benjamin (1994, p. 156).

Neste sentido, tais narrativas associam a expressão ao motivo da situação de risco, na qual o herói se esconde do antagonista com a cumplicidade de outro personagem, assim como sucede na história contada por Orlando Soares. Note-se o mesmo uso e motivo nos contos amazônicos registrados na língua indígena Nhengatú, traduzidos e comentados pelo etnógrafo João Barbosa Rodrigues (1890, p. 18, grifo do autor): “Uma prova dos contos da imigração portugueza na região amazônica (...) aquelle aqui fede a sangue real é um enxerto portuguez feito no conto indígena”:

Olhe, o problemas dessas bruxas de coqueirinho é... Eu não seio, se é história verídica, eu não seio, porque tem no livro, diz nos livros que elas andavam muito, se um, uma certa vez os pescador ia pescar e a maré tava cheia e eles ia deixar a maré secar, um ficou no barco deitado, em cima das redes, e o outro foi beber e chegou duas mulheres subiu no barco e disse: - Vâmo cumade, vâmo... Aí diziam: – rema, rema, minha cumade, cada remada é uma légua. Elas dizia... convidando a outra cumade pra remar, que cada remada era uma légua. E ele disse que andou muito, por muito canto que eles nem conheciam. E, antes da maré secar, elas voltaram e deixaram o barbo no mesmo canto, no mesmo lugar, mas isso é história de livro ((risos)). **Dona Zita** (BARBOSA et al. 2020, p. 71).

A fala de Dona Zita sobre as Bruxas de Coqueirinho é iniciada pela ressalva de que a narradora não tem certeza da veracidade da história das bruxas. Este fator não foi mencionado nos demais relatos, ao contrário, os demais depoentes afirmam ter presenciado ou ouvido contar de seus parentes próximos esta narrativa, que há gerações são contadas e que permeiam o imaginário coletivo do povo potiguara. Este destaque mencionado por Dona Zita pode ter ocorrido pela ausência de experiências vivenciadas com este ser pela anciã da aldeia Três Rios, seja pelo fator espacial ou temporal da depoente em relação a esta narrativa.

Neste contexto, cabe resgatar o pensamento de Halbwachs, pois segundo ele, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e ela varia conforme o lugar que cada um ocupa. Neste sentido, as lembranças que o indivíduo guarda em sua memória sofrem interferência daquilo que ele acredita, bem como das instituições sociais em que ele está inserido (HALBWACHS, 1990, p. 51). Dessa maneira, reiteramos ainda mais a importância de registrarmos as histórias que circulam no território potiguara, pois cada testemunho promove a reconstrução de lembranças individuais, por meio de dados individuais e coletivos, que contribuem para que as lembranças não desapareçam com o passar do tempo.

Sopinha e Cu de fogo

Sopinha e Cu de fogo também são personagens narrados por Orlando Soares. Segundo ele, os dois são responsáveis pelo corte de árvores. Um corta e o outro põe fogo na mata:

Eu conheço (a história) de Sopinha e Cu de Fogo. ((risos))... Pruquê... Sopinha botava o mato abaixo e Cu de Fogo ia e queimava, era três dedos... ((risos)) Aí queimava... Aí pai contava essa história. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 40)

Esta história carrega traços de fatores sociais que fazem referência ao cotidiano dos indígenas sobre a queima da mata. Então, segundo Orlando Soares, a destruição da mata não estava somente relacionada a ações de pessoas indígenas ou brancas, mas a entes que colaboravam para estas práticas. Nessas narrativas observamos como é comum a partilha de histórias com a finalidade de ensinar sobre algo, Sopinha e Cu de fogo parece ser uma delas.

Outras histórias, como o Padre sem cabeça e os Três São Migué, contadas por Orlando Soares também fazem parte do imaginário potiguara e possuem traços que simbolizam a presença do sincretismo religioso presente nas histórias do Padre sem cabeça e na história dos Três São Migué:

Lá (na aldeia Tramataia) era o Padre sem cabeça. O povo tinha um medo danado do padre sem cabeça. Não podia vê o caba coberto com capuz, que dizia que era o padre sem cabeça. E até um dia que eu fui mais tio Bento... [...] aí eu ia mais ele. Eu ia dali da estrada de onde é a pista até embaixo, no cangote dele, que ele olhou pra trás e viu um cara com um outro no ombro. E o caba que tava no ombro, tava sem a cabeça. Eu cheguei em casa, todo rasgado do chicho, que ali na campina era só chicho e pau-ferro. Aí cheguei em casa todo lascado. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 48).

A tradição, formada por meio da memória coletiva de uma sociedade pode receber com o passar do tempo diversas influências. No Brasil, a literatura oral, que faz parte da tradição oral, foi constituída de elementos trazidos pelos três povos: indígenas, portugueses e africanos, que colaborou para a construção da memória, da identidade e do uso do povo na atualidade, tais como: cantos, danças, histórias, lembranças guerreiras, mitos, cantigas de embalar, entre outros (CASCUDO, 2006, p. 27). Por isso, muitas narrativas de tradição oral indígenas brasileiras, principalmente em povos concentrados na costa litorânea, são permeadas de aspectos resultado dessas misturas, como é o caso das narrativas indígenas Potiguara.

Este contato entre culturas diferentes colaborou, segundo Canclini, para uma construção de uma identidade historicamente marcada por processos colonizadores praticados pelos europeus, na América Latina. Pois, com base em sua pesquisa, a sociedade latino-americana foi formada pela junção, ou hibridação de várias marcas sociais dicotômicas, como: o urbano e o rural, riqueza e pobreza, entre outros. Em sua concepção, a identidade é formada por elos constituídos entre inúmeros sujeitos sociais, que estão inseridos em contextos não somente diferentes, mas também desiguais. Esta visão corrobora com o que é constatado na história da formação da nação brasileira e em particular pela histórica constituição do povo potiguara, na Paraíba:

Era... E você sabe que a Vila de São Migué tem TRÊS São Migué? É... É São Migué o anjo; São Miguel arcanjo e agora é São Miguel. O São Migué, o anjo, era de carne humana, aí tiraram ele e botaram aquele que tá em São Francisco, que é o São Miguel arcanjo, e esse agora é São Miguel, esse que tá aí, ói. TRÊS... E até hoje num fizeram a igreja de São Migué. Você sabe que tio Bento tinha uma coragem muito grande, ia pra torre daquela igreja pra ver a torre da igreja da Guia. Aí via as três Marias. (...) É que tem o buraco do flamengo sai lá, nela (a gruta que sai de Jacaré em São Miguel) ... Pruquê era o túnel dele. Você num vê ali naquele prédio... Naquele prédio que os bicho fizeram... Os holandês... Dali (do túnel) entra, sai aqui, daqui sai ali, e sai lá no... (...) Porque a companhia Rio Tinto era muito amorosa, mandava matar, aí tinha que se esconder. Era esconderijo dos índio. Aí quando eles expulsaram os índios, aí tomaram de conta. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 50).

Muitos mistérios rondam a construção da Igreja de São Miguel antiga e a presença dos europeus em território potiguara. Uma dessas curiosidades se manifesta acerca da história narrada por Orlando Soares sobre os três São Migué e o esconderijo. Os São Migueis, segundo Orlando Soares se diferenciavam, um deles era anjo, que em sua fala era de carne humana, que logo depois foi substituído por um outro chamado São Miguel arcanjo, atualmente recolhido na aldeia São Francisco. E por fim, São Miguel, que se encontra na Aldeia São Miguel.

Além do relato sobre os três santos que chegaram ao território potiguara, o narrador Orlando Soares também conta a respeito de esconderijos e locais de fugas entre aldeias, como os pontos do Buraco do Flamengo, localizado na Aldeia Jacaré de César, que dá acesso à aldeia São Miguel. Estes locais eram ao mesmo tempo lugares de refúgio e caminhos alternativos de deslocamento entre uma aldeia e outra. Esses eram alguns dos recursos a que os indígenas deveriam recorrer para driblar a “amorosidade” com a qual os seus parentes eram tratados pela Companhia de Tecidos Rio Tinto, os quais veremos nas narrativas na seção “Outras memórias”, a seguir.

Outras memórias

Como disse Halbwachs (1990), a construção da memória coletiva parte – também – da memória individual da qual ela se alimenta. Podemos notar que, além da menção realizada à Companhia de Tecidos Rio Tinto no trecho acima, em outros momentos da entrevista com Seu Orlando surgem relatos do mesmo entrevistado que demonstram fazer parte da memória coletiva potiguara pelas relações históricas formadas a partir delas que influenciaram de maneira incisiva a construção do território potiguara:

Eu andei muito mais o tio Bento... Mãe César dizia assim: – Olhe, tem uma confusão em Tramataia e só quem resolve é Bento. Foi tanto que Tio Bento era desse jeito que o povo da Companhia Rio Tinto, que, naquele tempo, já tinha a Companhia Rio Tinto, e eles eram muito grevista com o tal do índio. [...] Aí Mãe César criava uns cachorro e era muito bom de pegar veado e correr pro mato... Aí eles vieram de lá pra cá, mandou um caba, disse: – Leva esse cachorrão pra pegar veado, junto dos cachorros de pai Felinto com Mãe César. Aí quando chegou aqui... Você sabe que o tal dos veados é ligeiro, ele pega o cipó aqui ó e pááá, vuultiii, deixa ele estiradinho. Aí tio Zeca mais tio Bento era muito bom de dedo... Tio Bento ainda era mior ainda. [...] Aí... Tio Bento era assim com o padre, aquele que tem aqui em cima, que tem aquela estátua, padre... Aquele tem em Jacaraú aquela estátua... Padre...

Num é padre não, é frei... Que tá com um cacetinho assim... É frei Damião! Ele vinha fazer a missão na Baía, mas ele vinha por Mataraca, ele não passava por Rio Tinto, não, porque ele disse que, se passasse por Rio Tinto, aí virava só o mar d'água... Inundava tudo! Aí só vinha por aqui, óia, pra Baía, quando chegava em Mamanguape arroteava. Ele dizia a missa lá e vortava... Na igreja de São Miguel. **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 50).

(Podia dizer que era índio?) AHH... Num tá doido não! Ói, chegou esse que tá ali no livro que se chama... Rapaz tem o nome dele... ele foi o primeiro chefe do posto. Aquele C.T. foi dizer lá (em Rio Tinto) que era índio, ele pegou ele, jogou dentro da caixa d'água, com água por aqui, ói, passou três dias. Aí o resto dos índios, que tava escondido, se reuniram tudinho e foram lá. Quando chegaram lá, tiraram ele dentro da caixa d'água e pegaram ele... Aí vai pra chibata! Deram tanto nele de cangacho de coco, porque, naquele tempo, na Baía, os coqueiros eram tudo baixinho, do sítio do Melo à Baía, o Forte, era só um sítio de coqueiro. Aquilo ali era só um sítio de coqueiro, impiadinho assim, ói. Que tinha até três coqueiros ali, nas trincheiras, que era mermo assim, ói, a gente se muntava nele e ia até lá dentro. (...) Era três coqueiros assim... Deitado, pra cima do mar, aí ali se chamava as trincheiras, a gente ficava essa hora esperando as jangada chegar, pra a gente comprar... O índio que era índio não dizia que era índio, mas ele que não era índio (C. T.) foi dizer que era índio. Ele não era índio, mas ele foi dizer que era índio. Por isso que os índio foi lá pegar ele, salvar ele de lá, que ele tava com água por aqui. (...) Pai Neco sabia, óia, quem era a família de índio e quem não era. Ele sabia de tudo daqui! Pai contava muito, pai sabia de muito... **Orlando Soares** (BARBOSA et al. 2020, p. 51).

Nos dois depoimentos observamos o distanciamento e enfrentamento entre os indígenas e os trabalhadores da fábrica de tecidos; existia um clima de tensão instaurado entre esses dois povos, em que não se poderia nem ao menos verbalizar ser indígena. Esta rivalidade permanecia pela busca pelas terras indígenas de grande extensão, como conhecemos anteriormente sobre a história da constituição do povo potiguara. Em um dos trechos em que há a menção à fábrica de tecidos ela é chamada por Seu Orlando como “amorosa”, termo que também foi citado na pesquisa realizada por Estevão Palitot em *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mor: história, etnicidade e cultura*, este autor também ratifica a maneira dura com a qual os indígenas eram tratados “naquele tempo da amorosa”:

Esse é o *Tempo da Amorosa* ou *O Quebra*, época de um grande regime de força e terror sobre as terras de Monte-Mór. A companhia possuía um corpo de 12 vigias. Talvez fosse mais, mas foi esse número que ficou marcado na memória das pessoas. As torturas e mortes eram realizadas nas instalações da fábrica ou no meio do mato, em lugares ermos. Na fábrica falam que os índios eram atirados dentro de uma das caldeiras. Havia um lugar na Mata do Burro D'água onde dentro de um buraco tinha umas agarras de ferro, onde os *cabocos* eram atirados. Aqueles que ficaram negavam ou não expunham sua identidade étnica,

como uma forma de viver sob o jugo da companhia (PALITOT, 2005, p. 104).

Os narradores possuem, portanto, uma dupla função dentro das sociedades: são fonte de preservação das histórias dos seres que rondam os espaços sobrenaturais, bem como das histórias de luta e de sobrevivência, do processo de formação do território e das aldeias indígenas. Nestecaso, estes narradores constroem e utilizam tanto a memória individual que é interna, chamada também de autobiográfica em que ela consegue por um esquema de representação, apresentar o passado de forma resumida e sintética; quanto a memória coletiva, concebida de histórica e social. A primeira se apoia na segunda, que é mais ampla, e apresenta um quadro muito mais denso e contínuo (HALBWACHS, 1990, p. 55).

Essas memórias individuais ainda que possam ser concebidas como algo muito pessoal, mesmo assim são recolocadas na memória coletiva não sendo apenas uma lembrança puramente da consciência pessoal do indivíduo, mas um produto da reunião de várias lembranças. Dessa forma, poder revelar e mostrar a história sob a perspectiva dos potiguaras é uma grande vitória, uma vez que houve tempos em que não era possível, por exemplo, se autoafirmar indígena. Hoje, o povo potiguara pode resgatar a memória, registrando suas narrativas presentes na memória coletiva do grupo, o que representa uma conquista que segundo Le Goff, é um instrumento e objeto de poder, pois é a partir dela que as sociedades evoluem e se desenvolvem.

Antes, toda contribuição cultural indígena era coletada, selecionada, modificada e registrada pelos brancos; certamente, essa intermediação fazia com que muito da originalidade das narrativas fosse perdida. [...] O que tem acontecido nas últimas décadas é que os próprios indígenas têm assumido a voz narrativa, tornando-se sujeitos, autores/criadores de seu legado cultural escrito que, por sua vez, é a expressão de seu legado mítico e mágico. (GUESSÉ, 2011, p. 2).

Esta posição quanto ao homem, sujeito construtor de sua história, caminha para a afirmação cada vez mais forte da identidade e autonomia indígena, mostrando seu protagonismo crescente na sociedade. E são justamente as sociedades que a memória social é especialmente oral ou que estão transitando entre a oralidade e a escrita que mais perfeitamente conseguem entender a luta pela dominação daquilo que é, pode, ou deve ser objeto de recordação e da tradição que se manifestam pela memória. Então, a memória “é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1990, p. 476).

Neste sentido, os mais velhos veem no ato de lembrar um trabalho, e um trabalho consciente em que se busca fervorosamente lembrar, por si mesmo, com os mais novos ou até mesmo com outros velhos, aquelas histórias que revelam um fato marcante de forma histórica “*A história de Jacaré de César sei tudinho...*” como revela Dona Matutina. Sobre o narrador, Benjamin afirma:

o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grandeparte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí a atmosfera incomparável que circunda o narrador (BENJAMIN, 1994, p. 221).

Estes narradores sabem a importância de cada história contada, e seu prazer é poder contá-las. A memória é o “Antídoto do Esquecimento”. Para Halbwachs (1990, p. 84), basta apenas que uma parte limitada, do que ele nomeia de “corpo social” do grupo seja conservada, para que ela sempre seja encontrada ali, ou seja, a memória por mais que trace caminhos distantes e diversos se algo for conservado ou guardado sempre terá o que ser lembrado “daquele tempo distante”. Nesta pesquisa, observamos a figura do contador de histórias como um sábio que busca ao narrar cada uma das narrativas aconselhar, deixar claro como se deve se relacionar com os diversos personagens sobrenaturais dentro da sociedade indígena, seja entre a fauna e a flora, seja no convívio com os parentes indígenas.

Estas memórias são fruto ao mesmo tempo de um saber extraído da experiência, quanto do conhecimento acumulado. Como disse Krenak (1994, p. 201), os sábios indígenas são diferentes dos sábios da cultura ocidental e suas atividades também são dissemelhantes. Os anciãos potiguaras que colaboraram com nossa pesquisa não dão aulas e palestras nas universidades, mas suas atividades são tão construtoras quanto os que estão nessas instituições educativas, pois eles como o poder do testemunho e do compartilhamento da memória coletiva potiguara ajudam a construir e fortalecer a(s) identidade(s) deste povo.

Muitas histórias como a que apresentamos naturalmente foram sendo de algum modo adormecidas com o tempo, mas também muitas outras foram suprimidas nos anos de colonização e de silenciamento indígena em todo o território brasileiro. Muito foi censurado pelos colonizadores, um trabalho organizado pelos portugueses e também fortalecido pela Igreja que tinha como foco a conversão do gentio e sua integração na cristandade. Muitas músicas, histórias e mitos indígenas tiveram que ser adaptados principalmente para a cultura europeia, uma vez que:

Registrar a vida intelectual, as manifestações de sua inteligência, impressionada pela natureza ou a vida, seria colaborar para a perpetuidade de satanás. Só sabemos do indígena do século XVI, de sua existência normal, modos de agir, pensar, resolver, cantar, a exposição alarmada dos catequistas, arrolando os pecados, o que devia ser, urgentemente corrigido (CASCUDO, 2006, p. 27).

As sociedades indígenas brasileiras desenvolveram uma concepção teórica sobre o sentido da vida. Como um dos povos indígenas os potiguara também buscam recordar a cada narrativa aquele tempo mítico e é claro estas rememorações só podem ser feitas a partir da memória guardada sobre aqueles acontecimentos. Munduruku reitera que nas comunidades indígenas não há uma separação definida entre “realidades” que podem ou não ser percebidas pelo indivíduo. “Tudo está no grande círculo e faz parte de uma teia tramada pela vida de cada um e de todos” (MUNDURUKU, 2009).

Para Munduruku, tanto no mito judaico-cristão quanto no grego há elementos que nos ajudam a acreditar que o mundo foi criado com a interferência divina. Esta criou regras de comportamento, valores a serem buscados para satisfação dessa entidade. Dessa maneira, também os mitos indígenas direcionam o comportamento dentro do território com base em determinadas regras. Cada ente encantado tem o poder dentro do espaço em que ocupa. Estas funções são conhecidas e transmitidas àqueles que convivem dentro do território potiguara.

Na pesquisa realizada com os anciãos indígenas foi possível perceber que o povo Potiguara possui seu modo de conceber o mundo e a cada dia busca fortalecer a cultura para que possam passar as novas gerações tudo aquilo que aprenderam com os parentes mais velhos, os anciãos. Esse rito vem se repetindo durante as gerações, no intuito de não deixar se dissipar os seus costumes e tradições e crenças. Os narradores potiguara são, quase que exclusivamente, os anciãos, os troncos velhos. Para as comunidades eles têm muito a contribuir com a sabedoria que foi construída desde muito tempo e que amadurecida, se torna conhecimento inefável de saberes dos ancestrais.

Os nossos contadores de histórias são pessoas simples, mestres da cultura, conselheiros e sábios. São curandeiros e fazem uso das ervas da natureza para realizar verdadeiros milagres no dia-a-dia da comunidade e são, sobretudo, conhecedores da ciência da vida. Consagrar estes narradores neste trabalho é deixar registrada a história viva e vivida por cada um deles que, de alguma forma, foi silenciada perante uma sociedade que apenas recentemente admitiu a presença dos povos indígenas em território brasileiro, com sua cultura, crenças e tradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades tradicionais têm ciência do poder da palavra e através dela ensinam sobre a vida, curam enfermidades, dão conselhos e contam as origens do seu povo, suas lutas, sua formação. Nesse processo de transmissão, que acontece majoritariamente pela oralidade, uma das peças-chave são, sem dúvidas, os anciãos, na cultura potiguará chamados também de troncos velhos. Estes anciãos assumem dentro das aldeias potiguaras diversas funções: são curandeiros, líderes e, quando necessário, são chamados a testemunhar sobre a origem do território, suas lutas, sobre a genealogia das famílias, assim como, para relatar as histórias dos entes sobrenaturais que permeiam as aldeias e lugares sagrados potiguaras.

Com base nesse contexto, tivemos como proposta inicial para esta pesquisa analisar os aspectos do gênero maravilhoso nas narrativas sobrenaturais presentes no território potiguará. Contudo, ao logo do desenvolvimento desse trabalho constatamos que ele não tinha suporte suficiente para continuação, tendo em vista a limitação do material escrito disponível que continham as narrativas potiguaras. Dessa maneira, os objetivos da pesquisa sofreram alterações e para a continuação da presente pesquisa tivemos como um dos propósitos principais a coleta de relatos com anciãos potiguará com a finalidade de construção de um material mais amplo e completo do que aquele que tínhamos acesso.

A partir dos novos encaminhamentos, entrevistamos troncos velhos das aldeias Jacaré de César e Três Rios, na cidade de Marcação, com o intuito de que os anciãos rememorassem as histórias que estão presentes na memória coletiva pertencente ao povo potiguará. No entanto, a pesquisa foi paralisada, tendo em vista o isolamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19. Ainda assim, com as entrevistas haviam sido realizadas foram colhidos relatos sobre a origem das aldeias, das famílias, da presença de não-indígenas em território potiguará, bem como dos entes sobrenaturais que interferem na convivência e no trabalho dos indígenas.

Depois de transcritas, as narrativas colhidas foram publicadas em forma de e-book, no livro intitulado “*É história viva, num é história morta*”: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba, com autoria e colaboração de Milena Veríssimo Barbosa, Luciane Alves Santos, Michelle Bianca S. Dantas e Maria Alice Ribeiro Gabriel. Com a publicação das narrativas, analisamos os aspectos da tradição oral, da memória e da identidade nas histórias relatadas pelos narradores potiguará.

Com a realização deste trabalho pudemos oportunizar ao povo potiguará contar sua história, sua cultura, sua ancestralidade e suas memórias. Sabemos do papel importante do indígena no território brasileiro, contudo muitas vezes sua voz é silenciada por diversos fatores,

como a hostilidade enfrentada em contato com a sociedade não indígena ou pela ausência de espaços que proporcionem que suas histórias sejam apresentadas. Com efeito, para que estas vozes cheguem aqueles que têm o interesse de escutá-las, buscamos registrá-las de maneira escrita como mais um mecanismo de preservação dessas narrativas a gerações futuras, que se encontram mantidas por meio da transmissão oral dos mais velhos para os mais novos.

Então, a partir da pesquisa realizada consideramos que a crença nas ações dos seres sobrenaturais, o conhecimento geográfico do território, das formações das famílias, entre outros conhecimentos, compartilhados cotidianamente e gravados na memória coletiva potiguara, apenas se mantêm com o trabalho realizado pelos anciãos e, agora, com trabalhos que registrem de maneira escrita, promovendo a transmissão dessas narrativas. Por meio das análises realizadas, a partir dos eixos da tradição oral, da memória e da identidade constatamos a enorme responsabilidade dos anciãos para a comunidade potiguara, uma vez que são os testemunhos desses troncos velhos, que tanto lutaram e vivenciaram as investidas contra a cultura e o território, que possibilitará às novas gerações a construção e a reafirmação da(s) identidade(s) indígenas perpetuando suas culturas e tradições.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Milena Veríssimo; SANTOS, Luciane Alves; GABRIEL, Maria Alice Ribeiro; DANTAS, Michelle Bianca. **“É história viva, num é história morta”**: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.
- BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas Educativas dos Potiguaras da Paraíba**. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.
- BAUMAN, Zigmunn. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **O Narrador**. In: Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BONVINI, Emilio. **Textos orais e textura oral**. In: A tradição oral. Org. Sônia Queiroz. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG, 2006.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral & Tradição escrita**. Tradução: Waldemar Ferreira Netto, Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANCLINI, Garcia. **Culturas Híbridas**: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. São
- CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriela Casimiro. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguaras da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, (Série Experiências Indígenas), 2012.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore brasileiros**. São Paulo: Editora Ediouro, 2005.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global Editora, 2012.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2015.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **Etnoconservação da natureza**: enfoques alternativos. In: Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: HUCITEC/ NUPAUB, 2000.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FINEGAN, Ruth. **O significado da literatura em culturas orais**. In: A tradição oral. Org. Sônia Queiroz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FUMAGALLI, R.C.D. V; THOME, C. M.; PORTO, L. T. **Narrativa oral e escrita: encontros e contrapontos sobre o mito a origem dos povos indígenas na perspectiva de índios e brancos**. Muitas Vozes, v. 3, p. 153-169, 2014.

FUNAI. Os Potiguara pelos Potiguara. Baía da Traição. SEGRAFI/FUNAI, 2005.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins. **As teorias do fantástico e a sua relação com a construção do espaço ficcional**. In: GARCIA, Flávio; BATALHA, Maria Cristina (Orgs.). Vertentes teóricas e ficcionais do insólito. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2012.

GARCIA, Orlando. Tradição e oralidade: estudando e aprendendo com o mito indígena. In: Khalil salem. (Org.). Fundamentos da educação: **princípios epistemológicos para a reflexão na ação**. São Paulo: Fiuza, 2012.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

GUESSE, Érika Bergamasco. **Da oralidade a escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil**. Anais do SILEL. Uberlândia: UDUFU, 2011.

HAKIY, Tiago. Literatura indígena: a voz da ancestralidade. In: **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução: Laurente Léon Shaffter. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAURÉLIO, Marco. **A lenda do Batatão**. Ilustrações: Jô de Oliveira. São Paulo: SESI-SP Editora, 2013.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora. Objetiva, 2001.

LAKATOS, Eva e Marconi, Marina. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Atlas, 2003.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas: SP Editora da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução: António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1989.

LUNDGREN, Karla. **O legado de Herman Lundgren**. Geocities, 2009.

MAIA, Antonio Cavalcanti. Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional. Disponível em: http://www.saogabriel.pucminas.br/csociais/diversidadecultural/textos/antonio_cavalcanti.pdf Acesso em: 15 de Agosto de 2020.

MELO, Sara. **O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba**. 295 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

MOONEN, Frans. **Os índios Potiguaras da Paraíba**. Recife, 2008.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz, (org.). **Etnohistória dos Índios Potiguara**. João Pessoa: PR/PB; SEC/PB. 1992.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura O reencontro da memória In: **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**. São Paulo: Global, 2009.

NASCIMENTO, José Mateus do. **Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições**. José Mateus do Nascimento (Org.) João Pessoa: Ideia, 2012.

ONG, Walter Jackson. **Oralidade e Cultura Escrita**. Tradução: Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1998.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mor: história, etnicidade e cultura**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Global, 2015.

RIBEIRO, Rosa Cristina; LUNA, Júlia Falgeti; ALMEIDA, Bárbara Krungel de Barros. **A importância dos mitos para as sociedades indígenas**. VII Congresso internacional de história. 2015. Disponível em: www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1152.pdf. Acesso em 05 de julho de 2016.

ROCHA, Everaldo. **O que é Mito**. São Paulo: brasiliense, 1996.

SOUZA. Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Salvador: Centro de documentação do pensamento brasileiro – CDPB: 1980.

THIÉL, Janice Cristine. **O saber indígena de narrar histórias**. In: VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE - Edição Internacional, 2007, Curitiba.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J (org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Tomo I, São Paulo: UNESCO, 1982.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós/Pará**. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27, 2010, Belém, 2010. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf>. Acessado em: 30 jul. 2017.

YUNES, Eliana. Contação de histórias: oralidade, escrita e pensamento. In: **Contação de histórias**: tradição, poéticas e interfaces. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

APÊNDICE

ORLANDO SOARES DE LIMA, 66 ANOS, ALDEIA JACARÉ DE CÉSAR

A Cumade fulôzinha

É assim... Cumade fulôzinha é assim: quando ela tem raiva, a gente ia pegar um pedacinho de fumo, botava na cabecinha de um toco pra ela vim pegar pra fumar... E se você não butasse lá, ela vinha num cipó de fogo e dava uma pisa nos seus ca-cho-rros... pra num pegar os bichinhos dela. Aí a gente pegava uns dentes de alho e passava nos cachorros, pra ela sair fora.

Eu e Zé de Lima fumo ca-çar, quando cheguelo lá, ela deu uma pisa no cachorro e... ficou latindo com uma folha de crava-çu, que tem aquela folhona no mato, o cachorro ficou latindo, latindo, latindo... Aí Zé foi e disse assim:

– Óia, vamo simbora que aí é a comade fulôzinha que tá ali debaixo.

Só que quando a gente levantou ninguém não viu nada, mas só que adespois que se perdemos dentro do mato, o caminho bem pertinho e a gente ariado, pertinho, porque é ela que faz a pessoa se perder. Aí... quando nós demo fé, foi a pisa no cachorro... Porque ela dá com cipó de fogo no cachorro. Senão amarra o cachorro lá e não sortia não. Aí a gente viemo simbora e num peguelo nada... Tatú ne-nhum aparece quando ela tá no mato. Pruquê ela tem raiva porque a gente passa o dente de alho no cachorro... Porque quando se passa o dente de alho no cachorro é pra pegar os cachorrinhos dela que se chama o verdadeiro.

Sopinha e Cu de Fogo

Eu conheço (a história) de Sopinha e Cu de Fogo. Kkk... Pruquê... Sopinha botava o mato abaixo e Cu de Fogo ia e queimava, era três dedos... Kkk... Aí queimava... Aí pai contava essa história, a gente ria de noite. Aí ele contava outra história né... Que era do rei e... esqueci agora o nome do outro... E aquele que tinha terra ele dizia a gente, que ele dormia né, aí ele dizia, aí o povo dizia assim, vamo cumer a macaxeira que tá enterrada na cinza antes dele não se acordar, porque se ele se acordar, ele. Mas deixe que ele tava fazendo que tava dormindo né, aí meti os pés e dizia Ei-ta, eu sonhei agora que minha terra era pra lá, e a terra do meu pai era cá, ia lá e passava o pau, no meio da macaxeira, e nem ele nem o outro comia. Ele contava a gente e a gente si ria.

O Batatão

Pronto, o Batatão! O Batatão a gente uma vez fumo pra Rio Tinto, perdemo a hora. Aí... três caiga de cavão... (ia) eu e pai com uma e Antônio de Júlia com outro. E Antônio de Júlia começou dizer:

- Óia, aqui não tem batatão não, Neco. Ele dizendo que aqui tem batatão...

Eu disse:

- Olhe, não diga não, não diga não que não tem batatão não, que TEM.

Quando deu fé foi aquela tocha de fogo que desceu dali de cima, aí pegou Antônio. ..Antônio foi pra debaixo do burro. ...Aí Pai disse:

- Óia, eu num disse que tinha batatão! E num chame batatão não, chame Aibino, Ai-bino.

Aí disse que chamar Aibino, dizer assim: Aibino lá vem o pade, ele vai te batizar, aí ele se some. Mas se chamar o Batatão olha os dentes que ele bota, os dentão grande pra pegar o caba.

Aí Antônio pô debaixo do burro, a caiga pô por cima de Antônio, mas nesse dia foi demais. Aí acabou essa história e a gente ficou só si rindo, com caiga virada, a gente foi botar a caiga de novo no burro. Aí ele foi simhora, porque a gente disse:

- Aibino lá vem o Pade ele vai te batizar!

Aí ele foi simhora, que ele é pagão. Aquilo é um menino pagão. Aí ele chega perto dos caba e bota os dentão pra pegar o caba.

O Pai do Mangue

Ói, o pai do mangue é assim, ói... A gente fumo pescar, eu e Mãe Jacinta. Mãe Jacinta quebrou isso aqui (o pulso) pra acudir eu né, que eu era muito pequeno, ela foi pescar, naquele tempo pescava de pitimboia. Aí haja passar um cavalo por riba do colvo que eu acentava e das pitimboia, aí mãe começou a chamar nome, chamar nome. Aí eu disse:

- Ói, mãe, num chame nome não, que mãe num gostava de chamar nome.

Mãe disse:

- Esse bichiguento tava por aqui tangendo os peixes da gente pescar.

(Eles) jogava a puçar e nenhum (peixe). Pegava nenhum, aí quando a gente botava o colvo lá, era uma zuada de peixe no colvo, vai lascar o colvo, quando ia lá ne-nhum.

- Eu num disse a senhora que num chamasse nome com o pai do mangue. E agora a gente num vâmo sair daqui não. Vâmo amanhecer o dia!

E amanhecêmo o dia lá mermo, que era nós sair dali e se perder. Aí quando nós vâmo saindo de manhãzinha, aí mãe olhou e disse:

- Óia o fêla da mãe onde tá...

(Era) um chapeuzão assim vermelho, o pai do mangue, um homão, negão assim GRANDe. Aquele bicho vermelho, um chapéu vermelho. Mas é assim... O pai do mangue é o bicho mais perigoso que tem! Se você chegar no mangue pra pescar e dizer assim... Falar no nome dele, o pai do mangue, você num pega um (peixe). Você vê comendo assim uuuuummmm, no colvo, o peixe todinho lá, quando levanta nenhum. E você vai se enraivando e vai chamando nome, aí que dá a gota serena mesmo, aí termina se perdendo. Invés de ir pra terra, vai pra dentro, lá pra dentro do mangue.

Agora eu pesquei mais seu Zaias, seu Zaias era assim com ele óia. Ele arrancava caranguejo e eu arrancava caranguejo. Aí ele pegava o primeiro caranguejo, o primeiro caranguejo que ele pegava, ele esartejava ele dizia assim:

- Olha, esse aqui é pra tu e esse aqui é pra tu, óia.

Você tapava todos os buracos, naquele tempo era tapado, não era pegado de redinha, era ta-pa-do. Aí você, se tivesse um parceiro mais você do outro lado, o parceiro só arrancava fême e você só arrancava macho. Repare que ele tem o puder viu. Aí nós metia o pau, no caranguejo macho, aí quando foi um dia seu Zaias disse assim:

- Eita, fulano tá arrancando só fême e eu tô lascando no macho.

Aí as fême de lá veio pra cá e ele arrancou uns macho lá. Tá vendo, tem o puder! Todo bicho do mato tem o seu puder. Igual a cumade fulôzinha. A fulôzinha ainda tem mais força ainda. Você vê ela com o cabelo bem grande, na merma hora vê ela com o cabelo bem curtinho.

A Bruxa de coqueirinho

Sei... óia, nós morava na Vila, aí pai... Os primeiro, os primeiro povo que morava na Vila foi nós. Pedro Pontes morava de uma lado, Mãe Jacinta Jacinta do outro e a finada Zeba do outro. Pai criava uns bode, aí de noite a cabra deu cria de três bode. Aí mãe disse assim:

- Antônio, tu tem cuidado que a bruxa vai carregar esses bode.

Aí quando foi de tardezinha chegou pra se enterrar dois pagão, dois menino. Tinha morrido, no rio da ponte, aí veio pra botar na igreja de São Miguel pra enterrar, no outro dia, que era assim. Aí veio, né? Quando foi de manhãzinha, óia, isso aqui (o rosto) tava mordido e as costa e os braço dos menino. Aí o povo começaram a chamar nome com a bruxa. Aí vai e não vai, enterraram os menino, anoiteceu a cabra com os bodinho. Aí pai disse:

– Hoje eu vou carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela.

Mas deixa que era a cumade dele. Era a cumade de Baía que virava. Aí de noite ela num veio... Levou os bode berrando, numa maior artura, aí pai passou-lhe fogo com a espingarda de sá, quando bode caiu nos pés do caba, bufooo. Aí mãe:

– Num disse que ela vinha ver de noite, Antônio, que aquilo são sem vergonha, é.

Aí tem a conversa da bruxa lá de coqueirinho, eu vou contar pra vocês, essa que é boa viu. Aí a cumade era cumpade do cara... Aí o caba disse:

– Tá cum a bixiga, meus bote amanhece todo dia cheio de flor, que em coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, que ainda é do tempo de mãe Nenem véia. Aí lá vai, lá vai... Aí disse toda noite ela pegava o bote, três, quatro, e ganhava a cidade, que aquilo vai beber na cidade, farrar. Aí ele disse:

– Tá cum a bichiga, eu lavo o bote todo dia e não sei que bicho é esse!

Aí quando foi um dia, todo pescador tem um samburá GRANDe, aquele samburá bem grande de butar peixe. Aí ele foi pra dentro. Eles num mataram ele, porque ela era a cumade dele e as outras. Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim:

– Aqui fede a sangue riá.

Aí a cumade disse:

– Não, não fede a sangue de riá não.

Aí começou... Uma rema pra terra e outra rema pra o mar. Cada remada (era de) vinte cinco léguas, aí era pra dentro, aí disse:

– Olha, pra dentro do samburá.

Aí quando chegou em uma cidade, elas ganharam a cidade, né? Ele saiu pra fora e ficou no convés do barco e ficou só olhando. Aí chegou um parceiro, era meia noite, né? E disse assim:

– O senhor é da onde?

Ele disse:

– Eu sou daqui da Paraíba, né.

Ele disse:

– Eu sei que o senhor tá aí, agora... O senhor não saia daí não, porque senão o senhor fica na cidade perdido por aí.

Ele saiu e voltou de novo, quando deu fé, elas chegaram tudo BEBA. Cacho de flor, bebida só da boa, aí pronto... Aí a outra só dizendo:

– Aqui fede a sangue riá!

Era pegar o samburá e jogar dentro do mar. Aí vieram pra cá, aí quando amanheceu o dia, chegaram antes do galo canTAR, antes do galo cantar tem que chegar. Ora, vinte cinco légua em uma remada, vai muito longe. Aí quando chegou ele saiu, elas saiu tudinho. Aí quando foi, no outro dia, a cumade foi na casa dele, foi na casa dele e disse assim:

– Você nunca mais faça aquilo que você fez, se você fizer... elas num deram fim a você, porquê eu tava. Senão você morre, viu? E nem diga que eu tô dizendo isso a você, num diga que existe não, porque se coisar nós vem aqui. Aí ele num foi pra dentro do coisa mais não. Mas o bote amanhecia todo sujo, todo vomitado, a bichiga delas beberem. E entram pelo buraco duma fechadura... Entra pelo buraco da fechadura.

Lá (Tramataia) era o Padre sem cabeça. O povo tinha um medo danado do padre sem cabeça. Não podia vê o caba coberto com capuz, que dizia que era o padre sem cabeça. E até um dia que eu fui mais tio Bento... [...] aí eu ia mais ele. Eu ia dali da estrada de onde é a pista até embaixo, no cangote dele, que ele olhou pra trás e viu um cara com um outro no ombro. E o caba que tava no ombro, tava sem a cabeça. Eu cheguei em casa, todo rasgado do chicho, que ali na campina era só chicho e pau-ferro. Aí cheguei em casa todo lascado. Eu andei muito mais o tio Bento...

Mãe César dizia assim:

– Olhe, tem uma confusão em Tramataia e só quem resolve é Bento. Foi tanto que Tio Bento era desse jeito que o povo da Companhia Rio Tinto, que, naquele tempo, já tinha a Companhia Rio Tinto, e eles eram muito grevista com o tal do índio. [...]

Aí Mãe César criava uns cachorro e era muito bom de pegar veado e correr pro mato... Aí eles vieram de lá pra cá, mandou um caba, disse:

– Leva esse cachorrão pra pegar veado, junto dos cachorros de pai Felintro com Mãe César.

Aí quando chegou aqui... Você sabe que o tal dos veados é ligeiro, ele pega o cipó aqui ó e pááá, vuultiii, deixa ele estiradinho. Aí tio Zeca mais tio Bento era muito bom de dedo... Tio Bento ainda era mior ainda. [...]

Aí... Tio Bento era assim com o padre, aquele que tem aqui em cima, que tem aquela estátua, padre... Aquele tem em Jacaraú aquela estátua... Padre... Num é padre não, é frei... Que tá com um cacetinho assim... É frei Damião! Ele vinha fazer a missão na Baía, mas ele vinha por Mataraca, ele não passava por Rio Tinto, não, porque ele disse que, se passasse por Rio Tinto, aí virava só o mar d'água... Inundava tudo! Aí só vinha por aqui, óia, pra Baía, quando chegava em Mamanguape arroteava. Ele dizia a missa lá e vortava... Na igreja de São Migué.

Os três São Migué e o esconderijo

Era... E você sabe que a Vila de São Migué tem TRÊS São Migué? É... É São Migué o anjo; São Miguel arcanjo e agora é (a vila) São Miguel. O São Migué, o anjo, era de carne humana, aí tiraram ele e botaram aquele que tá em São Francisco, que é o São Miguel arcanjo, e esse agora é São Miguel, esse que tá aí, ói. TRÊS... E até hoje num fizeram a igreja de São Migué. Você sabe que tio Bento tinha uma coragem muito grande, ia pra torre daquela igreja pra ver a torre da igreja da Guia. Aí via as três Marias.

(...) É que tem o buraco do flamengo sai lá, nela (a gruta que sai de Jacaré em São Miguel) ... Pruquê era o túnel dele. Você num vê ali naquele prédio... Naquele prédio que os bicho fizeram... Os holandês... Dali (do túnel) entra, sai aqui, daqui sai ali, e sai lá no... (...) Porque a companhia Rio Tinto era muito amorosa, mandava matar, aí tinha que se esconder. Era esconderijo dos índio. Aí quando eles expulsaram os índios, aí tomaram de conta.

Chico Teco, o índio?

(Podia dizer que era índio?) AHH... Num tá doido não! Ói, chegou esse que tá ali no livro que se chama... Rapaz tem o nome dele... ele foi o primeiro chefe do posto. Aquele Chico Teco foi dizer lá (em Rio Tinto) que era índio, ele pegou ele, jogou dentro da caixa d'água, com água por aqui, ói, passou três dias. Aí o resto dos índios, que tava escondido, se reuniram tudinho e foram lá. Quando chegaram lá, tiraram ele dentro da caixa d'água e pegaram ele... Aí vai pra chibata! Deram tanto nele de cangacho de coco, porque, naquele tempo, na Baía, os coqueiros eram tudo baixinho, do sítio do Melo à Baía, o Forte, era só um sítio de coqueiro. Aquilo ali era só um sítio de coqueiro, impiadinho assim, ói. Que tinha até três coqueiros ali, nas trincheiras, que era mermo assim, ói, a gente se muntava nele e ia até lá dentro.

(...) Era três coqueiros assim... Deitado, pra cima do mar, aí ali se chamava as trincheiras, a gente ficava essa hora esperando as jangada chegar, pra a gente comprar...

O índio que era índio não dizia que era índio, mas ele que não era índio (Chico Teco) foi dizer que era índio.

Ele não era índio, mas ele foi dizer que era índio. Por isso que os índio foi lá pegar ele, salvar ele de lá, que ele tava com água por aqui. Aí dessa vez foi entrando o chefe de posto até, que agora não tem nenhum.

(...) Pai Neco sabia, óia, quem era a família de índio e quem não era. Ele sabia de tudo daqui! Pai contava muito, pai sabia de muito...

IZABEL VERÍSSIMO DE LIMA, 65 ANOS, MORADORA DA ALDEIA JACARÉ DE CÉSAR

Cumade Fulozinha

Era... Era... aqui que papai ia pros matos quando ia pegar, mudar os cavalos deles, quando chegava lá tava os cavalos cheio de tranças, de Cumade Fulozinha, que ela fazia, ele desmanchava aquelas tranças, trazia o animal pra casa. Aí dizia assim:

– Eu hoje num vou amarrar esses cavalos no mato, porque ele só vem cheio de tranças! Eu vou arrancar o capim e botar pra ele dormir detrás de casa, que eu quero ver ela vim, que aquela danada só presta pra trança nos rabo do cavalo, nas esquilina.

Aí já se aperreava, ele ia e cortava tudinho com a tesoura e puxava e era aquela luta... Mas sempre era assim esse aperreio todinho dele. Quando ia guardar os bichos, era assim, se aperreava por causa disso...

(...) Não, só era assim... Chegava lá os bichos já tava com as tranças feitas. Quando chegava de manhã, os bichos pareciam que tava até no salão, coisando os cabelos [risos]... Aí ele trazia pra casa. Aí se enraivava, trazia o capim, colocava... Era tudo assim, buscava pra levar caivão, ele vendia o caivão fora daqui, né?! Em Rio Tinto, era assim, ia mais seu Zé Barbosa, contava muita história, mas eu nunca, nunca coisei muito assim não o que eles conversavam.

As Bruxas de Coqueirinho

Nasci no Val, quando eu tava com sete pra oito ano me mudei de lá. Me mudei porque não dava pra viver mais lá. Meu pai se mudou pra lá, aí nós foi pra lá. Passou um tempo...

Aí que... Quando o pessoal de lá foi pescar... Aí foi que, quando o homem foi pescar, que olhou pra trás (...) É, das bruxas, é! Aí tava uma mulé sentada, no coisa da canoa atrás, como que é que chama... Do coisa da canoa, Orlando, atrás? Na poupa?

Aí que quando ele deu a volta por to-dos os cantos no MAR, e aquela mulé sentada, aquela mulé sentada... Aí ele foi, voltou. Que quando ele chegou, no porto, de novo, aquela mulé deu aquela risada, aquela risada, aí ele se assombrou. Aí foi... Pulou da canoa, que, quando olhou pra trás, não viu mais ninguém. Aí ele veio pra casa e não foi mais. Essa aí foi que passou-se que eu vi.

Lembranças dos violeiros e do circo

E também, no meu tempo, tinha aqueles tocador de viola, tocava muito na casa da gente e aí a gente colocava um prato pra butar dinheiro. Era... Butava dinheiro e a gente só faltava morrer de rir com eles cantando, aí depois cantava assim, uma música, uma coisa:

- Ah, senhora! Eu vou cantar uma música pra senhora, eu vou cantar pro senhor, pra senhora também que são umas pessoas boas. Mas sempre bota o prato que era pra botar as pratas...

Era... Nós si ria que só a gota.

Aí depois também vinha assim... O circo. Aí airmarva assim, dento de casa, num canto da casa.... Que até Nerson, ele brincava também com os bonecos... BABAU! Era... Aqueles babau dento de casa minha fia, era a gente si ria que só a gota com aqueles... coisava e brincava com aqueles... numa cortina que amarrava assim no canto, e a gente si ria que só e ficava Neco, ficava tio Joca, ficava papai, matutina tudinho, era maior coisa menina, só era o que a gente sabia.

Eles contando história e a gente si rindo. Ai depois a gente ia pro terreiro assim e eles... e dava meia noite e eles sem querer dormir tudo sirrindo contando história. É que essas histórias que ele contava, era história que eu não entendia bem não, mas a gente si ria que só. Era assim naquele tempo... Não tinha energia, era tudo no candieiro de gás! Naquele tempo, naquele tempo da gente, não tinha energia a gente só fazia ficar assim contando história de trancoso.

CACIQUE JOSECÍ, 64 ANOS, MORADOR ALDEIA TRÊS RIOS.

Cumade Fulorzinha

Olhe isso aqui se existe na nossa região... Hoje não, hoje é difícil mais da gente encontrar porque nossas matas se foi... a Cumade Fulorzinha, o Pai do Mangue, é mais fácil de você encontrar... Cumade Fulorzinha... Cumade Fulorzinha existe... Existe porque eu me lembro! Me lembro que o que eu tô falando derna de criança que isso acontecia quando a gente tinha os animais e a gente amarrava ali em Jacaré Cesar, soltava os animais que naquele tempo era Zé Furtado, né? Então era cercado era roça, num tinha cana nem nada, nós soltava os animais que quando a gente ia vê, a gente passava pelos animais quato, cinco, vez, quatro, cinco vez, e aí nós ficava, nós criança nós ficava reclamando, porque isso aquilo outro, isso aquilo outro, e às vezes a gente vinha embora sem achar o animal, depois de tarde a gente ia de novo e aquilo encontrava se fosse cavalo a gente encontrava... Ele tava com as trancinhas nas caldas, nas esquilina, todo cheio de tranças, e aquilo ali só quem desmanchava era ela. Então, isso existe! Existe e, como farei como o ditado, é história viva, num é história morta, que já se foi não... Existe! Depende, depende de onde, de... como se diz, de você ter o contato com ela, com essas pessoas. Se você tem contato, você tem tudo favorável, através dela e, se não tem contato com ela, só querer maltratar você não vai ter o que você quer através dela.

Eu digo isso porque, é... eu, eu sempre eu acredito em tudo aí gente “ah eu só acredito naquilo que eu pego”, não, a gente tem que acreditar em tudo pra depois não ser atraído contrário né? E ser machucado porque a gente fala.

O Pai do Mangue

A história que eu conheço do Pai do Mangue é aquela pessoa que num respeita ou maltrata e que não tenha isso aquilo outro, sempre chama nome e às vezes ele bota a gente pra marchar. Como assim? Você vai pescar, você com um pescador, aí seu parceiro diz assim: “Rapaz, tu num vai hoje não, por causa disso e disso... Ah, eu vou me importar com isso rapaz, isso aqui eu sou mais do que isso”. Aí vai e termina acontecendo... É... Como é que se diz? Ele não aparece pra ele vê, mas faz ele voltar, do jeito que ele entrou, ele volta sem nada de buscar o alimento pros seus filho, vem sem nada. Por quê? Porque ele desacreditou naquilo que o pessoal fala. Então existe, mas existe pra... mas não é pra todo mundo que ele aparece, mas pra aquelas pessoas que não acredita, que num tem... Que aquilo é história do povo, mas tem que porque eu digo pra você que tem, porque eu já vi e num foi nem no mangue, eu vi aqui óie, aqui na ladeira do porto, meu pai falava, minha avô falava, disse que existia uma tochinha e de uma tochinha ia crescendo, ia crescendo e você... se você fosse pra o lado dele cada vez ia aumentando e o brilho, num foi nem no mangue, foi aqui na ladeira do porto quando existia a mata, hoje não existe mais, né? Porque isso daí são de mato contado, num é assim de rua, num vem.

O Batatão

O Batatão é o Pai do Mangue mesmo. Batatão é.. Como se diz... É o nome dele né? Se chama, mas o Pai do Mangue se chama Batatão. Então, nós temos na maré os pontos dele. Nós temos o ponto dele, porque quem tem conhecimento, eu hoje não que meu pai morreu, mas eu tenho porque meu pai falava, seu Antoin Chatinho, né? Também já se foi, mas ele falava quem era pescador aqui de primeiro que falava, nós tinha a boca dos mero, nós tinha a...É... Os pontos tudinho eu conheço. Tinha a boca dos mero pro lado de baixo e a boca do mero pro lado de cima, que chama oncinha, né? Tinha lá uma camboiazinha que o cara “rapaz tu não arruma espinho aí não que tu não vai ficar aí”, “vou”. E é muita gente a ver né? Eu quero ver que eu quero ver. Às vezes ele ia botava o espinhelo pra pescar e, quando era na hora, que ele dava as porra no espinhelo, que ele olhava pra virada do mangue, tava o cara com carão de caranguejo aí era na beira d’água: Váaaaa, aí a agua vá, vá, vá, chega balançava a canoa no meio do rio [maré], e... O cara que tinha medo e desacreditava ele num vinha mais pra beira da... Pra ficar lá esperando o pescador voltar de novo esperar ficar pra frente e pra trás, ficar lá, no meio do rio, deixava o dia amanhecer pra subir, senão ia direto pronde tava o parceiro distante e não pescava. A noite num pescava porque aconteceu isso e isso e isso: “é nada, isso é história tua...” Vou nada, vou nada... Vûmo pescar mais eu? Vou deixar de pescar e deixar de... É assim que acontece. Nós tem nossos pontos de mangue aqui que acontece. A camboia, os tijucos, é... Como que se chama aqui em cima... Tavares, tem a camboa do Rato, tudo isso é camboa que a gente tem o sono. Tem o mangue lá dentro do Indé como é o nome do sono? Tem uma camboazinha, não é fácil pra cara que é medroso é fácil de se assombrar, porque o pessoal mais velho falava que como a gente trabalhava no mangue né? Deixei de trabalhar no mangue agora pouco, mas eu, tudo isso eu tenho o conhecimento, porque eu via o povo falar, o meu pai falava, outros pescador, meu tio, os pescador que ia. Assim, é... Boca rasa também tinha, tem duas camboas que tem no mangue, que tem a camboa da imbirá e tem a camboa da... É... E tem o outro lado que é a lagoa, e também gosta de aparecer, e num, lá no arisco, né, também, por causa de lá pra cima um pouco. Tudo tem o local deles, o Arintigui, muito fácil de você trabalhar só e se assombrar, muito fácil, depende de você tá com o pensamento negativo, aí é fácil. De você encontrar... É... mas que ter, tem.

Bruxas de coqueirinho

Das bruxas de coqueirinho eu num vou falar não porque eu não tenho nenhum conhecimento não, assim, mas o pessoal mais velho falava, o pessoal lá, dona Maria, que era de coqueirinho né? Sim era a senhora que ouvia falar... (Mãe Neném, que algumas pessoas chamam...) Ela quem, e de outras pessoal que moravam em Coqueirinho... Camurupim, o Val e Coqueirinho ali é que o pessoal ali é quem tem mais o conhecimento. Eu ouvia falar, que elas atravessavam de um canto pra outro.... Pois tá certo....

ZITA, 66 ANOS, MORADORA ALDEIA TRÊS RIOS.

Cumade Fulorzinha

Agora de Fulorzinha eu tenho mais conhecimento. É porque dizem que o povo chama ela de caipora, ela não tem nada a ver com caipora não. Ela é rainha da mata, ela. O povo faz aqueles vídeos, aquelas besteiras, ela num tem não, ela não é assim não. Ela é uma menina assim, uma base duns treze anos. Agora eu vi ela, Cumade Fulorzinha eu vi, mas eu não sei, disseram que ela é nua, eu não vi. Eu acho que eu fiquei com medo ((risos)) lá, na cacimba de Pedro rico, eu morava ali, na Brasília, aí tinha umas cacimbas ali, a gente pegava água, aí eu fui, quando eu cheguei lá, no pé de cajueiro, tava aquela menina ali, uma menina desse tamanho assim, por trás do pé de Maria Preta, aí eu olhei, olhei pra ela, quando eu abaixei a cabeça, que olhei, não vi mais. Ela tem muito cabelo, mas eu num lembrei de olhar se era ela não, nua ou vestida não. Aí o povo chama ela de caipora, ela não tem nada a ver com caipora não, não, o povo que bota muito apelido feio nas coisas ((risos)). Ela se chama Flor da Mata.

Agora quem tem devoção com ela quando vai pro mato deixa um fexinho de lenha, leinha fininha, deixa um fexinho de lenha, leva fumo, leva cachimbo, agora se tiver pimenta aí o cara se ferra porque ela dali pisa ((risos)).

Quem vai pra mata E esse povo que tem devoção com ela que gosta de caçar essas coisas, aí pega muitas coisas. Que eu saiba, só até aqui.

Pai do Manguê

História, história dele mesmo eu não sei não sabe Porque dizem, dizem que, quando ele não quer que a pessoa pesque, ele fica pescando também, e a pessoa escuta outra pessoa pescano, aí a pessoa não pega nada, ele tá pescando e a pessoa não pega nada não. Ele, dizem que ele é dono do manguê né? Esse cumpade aí, que é o dono do manguê, e, quando ele quer que a pessoa pesque as coisas ele não perturba. E ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simhora, é o Pai do Manguê! Quando dêmo fé, o fogo tava mais perto da gente e nós corremo até aqui no cemitério. Foi. Era muita pessoa, era ele: o Pai do manguê. Outras coisas dele eu não tenho muito conhecimento não...

Malassombros de Três Rios

Não, aqui em Marcação, aqui aonde moro, aqui aonde eu moro, aqui toda vida foi aldeia Três Rios, aqui. Agora as casas não era aqui, era lá embaixo, na beira do manguê, e aqui foram criando várias pessoas que viveram aqui, e a gente via de primeiro. Agora não que é muita gente, cachorro, e as coisas ficaram mais com medo, mas aqui tinha muito malassombro nessa

aldeia. Era muito malassombrada isso aqui, mas agora eles tem medo dos cachorros, é... Aí fica mais...

((- Malassombros de quê? De gente que já morreu?)) Pessoas que morreram. É... Pessoas que morreram, aí passa, a pessoa vê passando. Vê de dia, vê de noite. Mas né todo mundo que vê não. Mas acontece.

E tu quer saber mais de quê, muié?

Bruxas de Coqueirinho

Olhe, o problemas dessas bruxas de coqueirinho é... Eu não sei, se é história verídica, eu não sei, porque tem no livro, diz nos livros que elas andavam muito, se um, uma certa vez os pescador ia pescar e a maré tava cheia e eles ia deixar a maré secar, um ficou no barco deitado, em cima das redes, e o outro foi beber e chegou duas mulheres subiu no barco e disse:

- Vâmo cumade, vâmo...

Aí diziam:

- Rema, rema, minha cumade, cada remada é uma légua.

Elas dizia... convidando a outra cumade pra remar, que cada remada era uma légua. E ele disse que andou muito, por muito canto que eles nem conheciam. E, antes da maré secar, elas voltaram e deixaram o barbo no mesmo canto, no mesmo lugar, mas isso é história de livro ((risos)). Isso é história de livro, que conta isso, "Paraíba nosso estado".

MARIA MATUTINA SOARES DE LIMA, 81ANOS, MORADORA DA ALDEIA JACARÉ DE CÉSAR

Cumade Fulorzinha e o Batatão

Era, era, e os animais de Mãe César... chegava tudo com os cabelos feito trança e... e... os cabelos do rabo dado nó. Asca daquela... daquela, daquela caboquinha. Mas fora disso, o povo falava muito do tar do Batatão, mas teve alguém que ainda, que viu. Mas ele não atacou ninguém. No caminho da Carneira... viu... mas ele não atacou ninguém, porque quando a pessoa viu, cirmou que ele ia pra lá e aí a pessoa cirmou e voltou... Pra e-le não chegar perto. Só essas conversa que sei. Dizia não, só dizia que era uma bola de fogo. Era, uma bola de fogo. Ai daquele que ele se encontrasse.

A Mãe do Mato

Era. E... ela também aperreava os cachorro. Porque o avô, eu tenho meu bisavô, ia muito caçar, poque tinha muita caça, né? Aí ia muito caçar. Aí, quando ele botava os cachorro nas veredas das paca ou mesmo dos tatu e o cachorro vortava mucho... num ia pra frente com aquela vontade... já sabia que era ela. Podia vorta pra casa que não pegava nada mesmo. ((Ela empatava))

Era... Aí tinha...tinha história dela... história dela que, dela que... não é daqui, foi de Lagoa Grande ((aldeia)) que o, que o rapaz, que o caçador se chamava Gonçalves. Aí fez a espera, e a espera era pra ele esperar de lá... de lá de cima. Aí ele escutou... aí ele escutou aqueles. aquele grito longe:

– Uuuuuu...

Era Fulô...

– Ôoo, Fulô!

E ele ... se sentindo mal lá em cima... gritou umas três vezes. Aí de quando ela falou, foi que ele caiu. Quando ela disse assim:

– Nem me abalo, o que diz Gonçalo.

E ele se chamava Gonçalo e ela dizia que não se abalava porque num respondia ao outro que tava perguntando, mas essa história é de Lagoa Grande ((aldeia)).

É, gente de lá de Lagoa Grande que contou aqui.