

VOZES DO PODER

A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO
DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS
RURAIS DO MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA



MIX DE LEÃO MOIA

VOZES DO PODER

A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO
DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS
RURAIS DO MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA



Mix de Leão Moia

**VOZES DO PODER: A INFLUÊNCIA
DOS MITOS NO MODO DE VIVER DOS
POVOADOS NEGROS RURAIS DO
MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA**

1ª Edição

Belém-PA



2020

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558890676>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

V977

Vozes do poder: a influência dos mitos no modo de viver dos povoados negros rurais do município de Cametá-PA [recurso digital] / Mix de Leão Moia. -- 1. ed. -- Belém: RFB Editora, 2020.

2.851 kB; PDF; il.

Inclui Bibliografia.

Modo de acesso: www.rfbeditora.com.

ISBN: 978-65-5889-067-6

DOI: 10.46898/rfb.9786558890676

1. Mitos. 2. Pesquisa. 3. Estudo.

I. Título.

CDD 306.1



Copyright © 2020 Edição brasileira.
by RFB Editora.

Copyright © 2020 Texto.
by Autor.



Todo o conteúdo apresentado neste livro, inclusive correção ortográfica e gramatical, é de responsabilidade exclusiva do(s) autor(es).

Obra sob o selo *Creative Commons*-Atribuição 4.0 Internacional. Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Conselho Editorial:

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA (Editor-Chefe).

Prof.^a Dr.^a. Roberta Modesto Braga - UFPA.

Prof. Me. Laecio Nobre de Macedo - UFMA.

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida - UFOPA.

Prof.^a Dr.^a. Ana Angelica Mathias Macedo - IFMA.

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva - IFPA.

Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Gomes Souza - UFPA.

Prof.^a Me. Neuma Teixeira dos Santos - UFRA.

Prof.^a Me. Antônia Edna Silva dos Santos - UEPA.

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa - UFMA.

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho - UFSJ.

Prof.^a Dr.^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti - UFPE.

Diagramação:

Danilo Wothon Pereira da Silva.

Arte da capa:

Pryscila Rosy Borges de Souza.

Imagens da capa:

www.canva.com

Revisão de texto:

O autor.



Home Page: www.rfbeditora.com.

E-mail: adm@rfbeditora.com.

Telefone: (91)98885-7730.

CNPJ: 39.242.488/0001-07.

Barão de Igarapé Miri, sn, 66075-971, Belém-PA.

AGRADECIMENTO

“A minha família, razão suficiente para querer e buscar mais...”

A Deus, por ser meu refúgio e minha força, permitindo-me realizar os sonhos que sonhei.

À minha mãe, Maria Luiza, presente de Deus, razão de tudo que sou.

Ao meu pai, Nezito José, pela torcida e apoio.

Aos meus irmãos, Sandra, Alex, José do Carmo, Sônia e Walter, pelos incentivos e ajudas, que foram essenciais para seguir adiante e por todas as nossas muitas histórias e memórias vivenciadas.

Aos sobrinhos pelos muitos momentos de risos e felicidades.

Ao João Pedro e João Paulo por todas as contribuições.

À dona Francisca, minha segunda mãe, e seus familiares pela recepção e acolhida em Belém.

Ao Anderson Viera Melo por todos os esforços para conseguir um “teto” pra eu morar durante as aulas do Mestrado.

Ao professor Dr. José Guilherme de Oliveira Castro, meu orientador, pela autonomia e confiança, estando sempre ao meu lado, acompanhando e entendendo as minhas angústias e deslizes pessoais ou profissionais.

Aos professores do Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura da UNAMA, onde tive a satisfação de ser aluno, pelos conhecimentos adquiridos e compartilhados.

Aos professores convidados no exame de qualificação: Profa. Dr. Neusa Gonzaga Santana Pressler e Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Júnior, pelas pertinentes contribuições e sugestões.

À Profa. Dr. Lucilinda Ribeiro Teixeira, por ter me mostrado o caminho fascinante da semiótica Peirciana, pela torcida e palavras de incentivo.

À Profa. Dr. Benedita Celeste de Moraes Pinto (PPGDUC/UFGA) pelo acompanhamento, sugestões e torcida desde a época da Graduação.

Às professoras da Faculdade de Linguagem da UFPA, Ângela Maria Vasconcelos Sampaio Góes e Ivone dos Santos Veloso, pelas contribuições e sugestões ao longo de minha formação acadêmica no curso de Letras.

Ao professor José Victor Neto, por ter me mostrado o caminho das narrativas míticas na Especialização em Literatura e Leitura (UFPA), pelas valiosas contribuições que culminaram com o projeto de Mestrado.

Às professoras que me ensinaram as primeiras letras na EMEF de Mutuacá, Maria Rutilene Aragão e Benedita Carmen Leão.

Aos professores do Sistema Modular de Ensino, especialmente, Selma Nazaré Jesus Souza e Flávio Filho, por todas as contribuições no trajeto para a Universidade.

Ao Francisco Sales Cordovil, por ter sido o caminho que me levou à Universidade, por todas as contribuições e ajudas.

À Secretaria Municipal de Educação de Breu Branco, em especial, Sirlei Mezzomo, por todos os esforços para a minha permanência no Mestrado, pelo incentivo e ajuda.

Ao gestor da EMEIF Parsifal Pontes, Vilson Gomes Mota, pela compreensão e forma como administrou meus horários de aula durante a realização do Mestrado.

Aos amigos, colegas de trabalho: Catulo Lemos e Rodrigo Marcelino pelas muitas caronas, risos e incentivos.

Aos amigos, colegas de Mestrado, Hélder Fabrício Brito e Rosicleide Maciel, por todas as contribuições, ajudas, risos e sisos que serão rememorados sempre.

Aos colegas de trabalho da EMEIF Parsifal Pontes (Breu Branco) pela torcida.

Aos meus alunos da EMEIF Parsifal Pontes, razões para a busca de mais conhecimentos, por me mostrarem que a prática educativa deve ser carregada de afetividade, capacidade científica e domínio técnico.

Ao padre Marcelo Pontes SSP, por todas as palavras de incentivo.

Aos colegas do curso de História 2012/Intensivo da UFPA, especialmente os da Irmandade PI, pelas palavras de incentivo, torcida e companheirismo, vivenciados ao longo dos períodos em que estive no curso.

Ao seu Benedito Coelho, meu guia e companheiro nas estradas de Mola e Tomázia, pela acolhida, incentivo e por todas as valiosas conversas, memórias e histórias



que ficaram registradas em narrativas, pelas palavras de sabedoria, proferidas em última conversa, antes de sua partida eterna.

Aos moradores dos povoados de Mola, Tomázia e vila de Juaba, pela amizade, acolhida e muitas conversas, as quais me permitiram conhecer muitas de suas lutas, sonhos, histórias e memórias.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.



“A cultura, resultado de experiências históricas de gerações, tornou-se variável determinante do comportamento do homem, condicionando-o a agir de acordo com os padrões vigentes, além de estimular a aprendizagem e traçar a identidade do sujeito e da comunidade a que pertence. Pode-se, então, dizer que as diversas sociedades de diferentes regiões possuem traços culturais específicos, constituindo uma estrutura, na qual o mito aparece como elemento relevante”.

(CASTRO, 2008)

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Figura 1	Mapa dos principais mocambos do Grão-Pará.....	40
Figura 2	Mapa da microrregião de Cametá.....	41
Figura 3	Mapa do Município de Cametá e seus respectivos distritos.....	42
Figura 4	Entrada do igarapé Itapocu.....	43
Figura 5	Mapa do povoado do Mola.....	44
Figura 6	Escola Municipal de Ensino Fundamental de Mola.....	45
Figura 7	Imagem interna da única sala de aula e do banheiro da EMEF de Mola.....	46
Figura 8	Família fazendo farinha.....	47
Figura 9	Povoado de Tomázia.....	49
Figura 10	Escola Municipal de Ensino Fundamental de Tomázia.....	49
Figura 11	Feira de Juaba.....	51
Figura 12	Castanheiros à margem do povoado do Mola.....	63
Figura 13	Vista frontal de Juaba.....	69
Figura 14	Integrantes do Bambaê do Rosário no interior da igreja.....	74
Figura 15	Integrantes do Bambaê do Rosário no trajeto para a casa do Rei.....	75
Figura 16	Ritual de coroação do Rei.....	75
Figura 17	Rei e Rainhas acompanhados dos mestres-salas.....	77
Figura 18	Rei e Rainhas no trono real.....	78

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
Prof. Francisco Wagner Urbano	
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1	
O HOMEM E A CULTURA	19
1.1 O QUE É CULTURA?	20
1.2 CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR.....	24
1.3 MITO E CULTURA	28
CAPÍTULO 2	
AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO PARÁ	33
2.1 A ORIGEM DOS QUILOMBOS.....	34
2.2 AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA REGIÃO DE CAMETÁ	40
2.2.1 O povoado quilombola do Mola.....	41
2.2.2 O povoado quilombola de Tomázia.....	45
2.2.3 As comunidades negras rurais e a legislação.....	48
CAPÍTULO 3	
QUILOMBOS: NÚCLEOS DE NARRATIVAS	53
3.1 O MITO DA CALÇA MOLHADA	55
3.2 ASPECTOS CONVERGENTES E DIVERGENTES ACERCA DAS RECORRÊNCIAS MÍTICAS EM MOLA E TOMÁZIA	61
CAPÍTULO 4	
JUABA: NÚCLEO DE RESISTÊNCIA.....	65
4.1 VERSÕES SOBRE A ORIGEM DE JUABA.....	66
4.2 O BAMBAÊ DO ROSÁRIO	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	80
APÊNDICES.....	84
SOBRE O AUTOR	91
ÍNDICE REMISSIVO.....	92



APRESENTAÇÃO

VOZES DO PODER: A influência dos mitos no modo de viver dos povoados negros rurais do município de Cametá-PA, é um trabalho resultante da pesquisa de mestrado do professor Mix de Leão Moia, desenvolvido no programa de pós-graduação em Comunicação, Linguagem e Cultura, da UNAMA. Este, traz de forma nítida a influência das narrativas míticas presentes nos povoados negros em comunidades às margens do rio Tocantins, município de Cametá, no Pará, mostrando toda a cultura quilombola amazônica presentes em narrativas, as quais emergem como formas do poder, coerção e controle social nos espaços em que estão inseridos. São as vozes (po) éticas que vêm dos encantos das florestas e ecoam há gerações nas comunidades quilombolas da região de Cametá através da arte de falar e olhar.

Trabalhando com a história oral e as histórias de vida de depoentes que vivem na comunidade de Mola e Tomázia, o professor Mix de Leão Moia faz um trabalho minucioso com a memória social/coletiva, descrevendo com riqueza de detalhes, em uma linguagem acessível, as nuances das histórias de vidas das pessoas que vivem no local, demonstrando através das histórias da “Calça Molhada” o quanto a narrativa mítica é utilizada como mecanismo de controle social, mostrando que tal narrativa possui uma moral implícita por determinar hábitos, prescrições e vetos em um espaço não delimitado por cercas e arames, mas que possui um “vigia” incansável que desde os tempos em que o lugar abrigava negros fugitivos, protege o lugar, porque afinal ninguém entra e ninguém sai sem antes conhecer ou ouvir falar do mito da Calça Molhada.

Portanto, convido a todos os leitores que buscam conhecer sobre a cultura quilombola, especialmente, ligada aos estudos das narrativas míticas a se debruçar sobre essas vozes que contam e encantam no interior das florestas.

Prof. Francisco Wagner Urbano (Mestrando em Geografia, Universidade do
Estado do Pará- UEPA)



INTRODUÇÃO

Na presente dissertação, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia (UNAMA), integrada à linha de pesquisa Linguagem e Análise Discursiva de Processos Culturais, proponho descrever como os moradores dos povoados negros rurais do município de Cametá lidam com as influências e as recorrências relacionadas às narrativas míticas.

Os caminhos que me conduziram a pesquisar a temática mito, nos povoados negros rurais do município de Cametá, são decorrentes de questionamentos surgidos em virtude de meu Trabalho de Conclusão de Curso na Graduação, intitulado *A narrativa oral como garantia da cultura: performance e memória na moral da visagem Calça Molhada do Mola*, defendido em 2011 na UFPA. Durante a coleta de dados para o referido trabalho acadêmico, chamaram-me bastante atenção a presença de recorrências míticas nesse povoado e a forma como os moradores lidavam com tais narrativas.

Diante dessa situação e partindo do pressuposto de que as presenças de recorrências míticas se configuram desde a formação dos antigos quilombos até os dias atuais nesses povoados, questionava-me: qual o significado e a importância dos mitos para a organização social desses povoados? As narrativas míticas orientam hábitos, prescrições e vetos? Qual a contribuição dos mitos para a identidade e a memória social/coletiva dos povoados negros rurais?

A partir desses questionamentos, surgiu o interesse em pesquisar a influência do mito no modo de viver dos povoados de Tomázia e Mola, povoados quilombolas do município de Cametá, no Pará. Por isso, inicialmente, pensei em ater-me somente aos dois povoados e trabalhar no âmbito das narrativas. Entretanto, em contato com outros estudos e dialogando com a Antropologia e a História, foi necessário adentrar no campo dos estudos referentes à escravidão e a resistência, as lutas e as práticas culturais de origem africana. Assim, houve a necessidade referir-me ao Bambaê do Rosário e o palco onde este se desenvolve: Juaba, pelo fato de tal prática cultural ser oriunda do povoado de Mola.

Com o desenvolvimento da pesquisa, busquei entender como os sujeitos inseridos nesses locais lidam com os conflitos existentes no cotidiano social, como concebem e expressam as suas realidades, aprendendo um pouco mais sobre o modo de viver desses moradores que por meio das narrativas orais transmitem, elaboram e ressignificam os saberes vivenciados nos locais em que vivem, mantendo vivo, os costumes e hábitos por meio de gerações.

Informo que esta pesquisa foi desenvolvida em três povoados da região da Amazônia Tocantina, no município de Cametá: Mola, Tomázia e Juaba, onde busquei ana-

lisar a influência e as consequências das recorrências míticas no modo de viver dos moradores desses povoados, pertencentes ao município de Cametá, no Pará.

Elegi a história oral como fonte, em virtude desta tornar-se necessária à reconstituição das práticas e saberes vividos no âmbito de uma cultura, onde há predomínio da vocalidade. Além do mais, Portelli (1997) ressalta que a História Oral é uma ciência e arte do indivíduo. Isso porque ao se falar sobre os padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, estes se aprofundam em essência, por meio de conversas com pessoas e, ainda, por meio do impacto que elas tiveram na vida de cada uma. Ainda segundo Portelli (1997, p. 16):

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato de a história oral dizer respeito a versões do passado, ou seja, a memória. Ainda que esteja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais.

Sobre a importância de se adotar a memória oral, por meio dos relatos e das histórias de vida, Thompson (1992) menciona que a história ganha um novo rumo quando se utiliza a experiência de vida das pessoas. Para que isso aconteça, “[...] o historiador oral tem que ser um bom ouvinte, e o informante um auxiliar ativo” (THOMPSON, 1992, p. 25).

Assim, para se entender como os moradores dos povoados negros rurais do município de Cametá lidam com os conflitos existentes na vida social, como concebem e expressam suas realidades, aprendendo um pouco mais sobre o modo de viver desses moradores, coletei os dados nos povoados a partir de questionários não estruturados com o intento de que as respostas surgissem naturalmente. Para a coleta de dados foram escolhidos os moradores mais velhos dos povoados de Mola e Tomázia, comunidade igual e/ou superior a 40 anos, independente de escolaridade e sexo, acreditando que esse seja o grupo de pessoas que detém mais conhecimento acerca das narrativas míticas.

Durante as visitas para a coleta de dados nos povoados, várias cenas foram fotografadas. Essas imagens foram usadas não como fontes históricas, e sim como formas de contextualização do assunto abordado e como ilustração da vida dos participantes, sujeitos da pesquisa e de sua comunidade, pois acredito que a abordagem de uma temática e a exemplificação com imagens à compreensão é facilitada e o assunto melhor entendido.

A ancoragem teórica está centrada nos pontos entre Cultura, Escravidão, Quilombos, Narrativas e Mito. Para o debate entre Cultura, Escravidão e Quilombos recorri a Geertz (1989), Thompson (2011), Ortiz (1994), Bezerra-Neto (2011, 2012), Salles (1971), Sampaio (2011), Munanga (1995,1996) e Funes (1999). Por outro lado, no que

diz respeito à temática, envolvendo narrativas e mito, destaco Barthes (1971), Nunes (1995), Caillois (1972), Detienne (1998), Eliade (2004), Mielietinki (1987), Ribeiro Jr. (1999), Zumthor (1993, 2005).

Referente ao percurso metodológico, este trabalho está organizado em quatro capítulos. No primeiro: *O Homem e a Cultura* apresento a cultura no universo humano. Para isso, busquei as muitas definições de cultura, mostrando que as preocupações teóricas em se definir a palavra são decorrentes do contexto em que se vive; ou seja, abordo a cultura como uma construção histórica, fruto do contexto histórico, político e social em que o homem está inserido. Nessa trajetória, discuto o embate entre cultura de elite e cultura do povo, procurando entender os motivos políticos para uma divisão entre erudito/popular.

Ainda neste capítulo, abordo a cultura no âmbito do simbólico em sua correlação com o Mito. Adotei a concepção simbólica da cultura pelo fato de que a mitologia existe como um sistema de símbolos, criados para a orientação e autocontrole dos membros da sociedade em que ela se faz presente.

No segundo capítulo, *As Comunidades Quilombolas no Pará*, discuto acerca das comunidades quilombolas no Pará. Para isso, fez-se necessário abordar o processo da escravidão negra no Grão-Pará e seus desdobramentos. Fatores primordiais para a compreensão do que se convencionou chamar de “resistência negra” que, consequentemente, culminou com insubmissão às condições de trabalho e às fugas.

Nesse aspecto, fez-se uma discussão a respeito dos quilombos que se formaram na região da Amazônia Tocantina, especificamente na região de Cametá-Pará, e que se fizeram presentes na historiografia como um dos mais importantes focos de resistência ao regime escravagista em terras paraense durante o período da escravidão. Seguindo, adentrei na legislação quilombola, a fim de compreender como estão as lutas no âmbito jurídico no que concerne às comunidades negras rurais.

No terceiro capítulo, *Quilombos núcleos de narrativas*, elaboro as análises a respeito da narrativa mítica *Calça Molhada*, mostrando, a partir dos relatos e das histórias de vida frente ao mito, como este é importante para a constituição das relações sociais e saberes, vivenciados entre moradores, natureza e comunidade. Isto é, como o mito é determinante na determinação de hábitos, prescrições e vetos nos povoados.

Por fim, no quarto capítulo, *Juaba: Núcleo de Resistência*, discuto à prática cultural, simbologias e ritualizações, ressignificações e reinterpretações do Bambaê do Rosário, mostrando o percurso histórico dessa prática cultural, proveniente do povoado de Mola e migrada para o povoado de Juaba no pós-abolição da escravatura.

CAPÍTULO 1

O HOMEM E A CULTURA

“Sem homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens. Somando tudo isso, nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura: dobuana e javanesa, Hopi e italiana, de classe alta e de classe baixa, acadêmica e comercial”.

(CLIFFORD GEERTZ, 1989)

1.1 O QUE É CULTURA?

Ultimamente, muito se ouve e se fala sobre a cultura, por isso, os interesses em se estudar tal temática são recorrentes e intensos. Assim, constantemente, depara-se com diversos conceitos, termos e definições que envolvem a palavra “cultura”, tais como: identidade cultural, cultura de massa, multiculturalismo, pluralidade cultural, entre outros. Em vista disso, a cultura parece estar em tudo.

Etimologicamente, a palavra cultura vem do latim e seu significado está associado às atividades agrícolas, ao campo. Vem do verbo *colere* que quer dizer cultivar. É com o sentido de parcela de terra cultivada que é usada no contexto do século XIII. Contudo, com o passar do tempo, início do século XVI, a palavra cultura passa a denotar o sentido de ação, significando a ação de cultivar a terra. Mas, é apenas no final do século XVI e meados do século XVII que a palavra ganhará um campo semântico maior, consolidando-se no século seguinte e sendo classificada em um sentido figurado de “faculdade”.

Para Thompson (2011, p. 20, grifos do autor):

Derivada da palavra latina *cultura*, o conceito adquiriu uma presença significativa em muitos idiomas europeus. Os primeiros usos nos idiomas europeus preservaram algo do sentido original de *cultura*, que significava, fundamentalmente, o cultivo ou cuidado de alguma coisa, tal como grãos ou animais. Do início do século XVI em diante, este sentido original foi estendido da esfera agrícola para o processo de desenvolvimento humano, do cultivo de grão para o cultivo da mente.

É notório que o sentido figurado de “cultura” iniciou a partir de intensos debates entre historiadores e filósofos alemães e franceses. Para os franceses, inicialmente, “cultura” deveria ser sempre explicitada, usada com um complemento, “[...] falava-se da cultura das artes, da cultura das letras, da cultura das ciências” (CUCHE, 2002, p.20). Posteriormente, a palavra se libera de seus complementos e passa a significar a educação e a formação do espírito, momento em que os iluministas a viam como “[...] caráter distintivo da espécie humana, a soma de saberes acumulados e transmitidos pela humanidade” (CUCHE, 2002, p. 21).

Essa concepção é decorrente de definições ideológicas iluministas, que associavam a palavra “cultura” aos ideais latentes na época, tais como: progresso, razão e educação. No contexto francês, tal concepção encontrará um terreno fértil para se desenvolver, visto que a ideia de cultura alimentará o otimismo de um futuro melhor, afinal, para os iluministas, “[...] o progresso nasce da instrução; isto é, da cultura cada vez mais abrangente” (CUCHE, 2002, p. 21). É assim que “cultura” se aproximará de “civilização”, uma palavra que ganhará notoriedade na França.

Nas palavras de Cuche (2002, p. 22-23):

“Cultura” e “civilização” no vocabulário francês pertencem ao mesmo campo semântico, refletem as mesmas concepções fundamentais. Às vezes associadas, elas não são, no entanto, equivalentes. “Cultura” evoca principalmente os progressos individuais, “civilização” os progressos coletivos. Como sua homóloga “cultura” e pelas mesmas razões, “civilização” é um conceito unitário e é só usado no singular. Ela se libera rapidamente e designa o afinamento dos costumes, processo que arranca a humanidade da ignorância e da irracionalidade.

Quanto ao conceito de “cultura”, desenvolvido na Alemanha, ele, inicialmente terá uma definição similar à francesa, pelo fato de que, na Alemanha, a língua francesa ser a marca distintiva das classes superiores. Por isso, em muitos casos, a palavra ser usada como um sinônimo à “civilização” referindo-se “[...] a um processo progressivo de desenvolvimento humano, um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à selvageria e à barbárie” (THOMPSON, 2011, p.168). Contudo, posteriormente, na língua alemã, “cultura” e “civilização” irão se contrapor.

Thompson (2011, p. 169) ressalta:

Na língua alemã *Zivilization* adquiriu uma conotação negativa, e *kultur* uma positiva. A palavra “Zivilization” foi associada com polidez e refinamento das ideias, enquanto “Kultur” era usada mais para se referir a produtos intelectuais, artísticos e espirituais nos quais se expressavam a individualidade e a criatividade das pessoas.

A razão para tal oposição residia no fato de que “Zivilization” e “Kultur” referiam-se a camadas sociais diferentes da época. A primeira era a preferida da aristocracia da corte, que tinha o idioma francês como símbolo de nobreza e de superioridade social. Contrariamente, a segunda relacionava-se à burguesia intelectual alemã, que se pautava nas artes e nas ciências. Dessa forma, para os grupos de intelectuais alemães (*intelligentsia*) “[...] tudo que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual vem da cultura; ao contrário, o que é somente aparência brilhante e levandade pertence à civilização” (CUCHE, 2002, p. 25).

Nesse contexto, como resultado de embate franco-alemão, especialmente dos alemães, emergiu no início do século XIX, um conceito de Cultura denominada de “Concepção Clássica” que, pautada nos ideais iluministas de enobrecimento da mente e do espírito, compreendia a cultura como um “[...] processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos e ligado ao caráter progressista da era moderna” (THOMPSON, 2011, p.171).

Napolitano (2010) ressalta que os debates franco-alemães, em torno da “cultura”, são matizes filosóficas que, até hoje, marcam a discussão sobre a definição de “cultura” e que foram importantes para a construção de um conceito advindo de uma área do conhecimento que emergia a época: a Antropologia. Esta será um importante instrumento para uma nova concepção de cultura, pois a partir de então, “[...] será possível

à construção de um saber científico (ou pretensamente científico) que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais a natureza” (LAPLANTINE, 2000, p. 13).

Com o avanço da Antropologia surgirá uma redefinição do conceito de cultura dentro da discussão geral simbólica e da vida material dos grupos humanos. Dessa forma, a primeira definição etnológica de “cultura” buscou unir cultura e civilização, termos que por longos períodos foram vistos como opostos pela corrente iluminista.

Para Tylor (2005, p. 70):

Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é todo complexo que inclui conhecimento, raça, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana.

A concepção etnológica, desenvolvida por Tylor (2005), baseava-se na objetividade e na descrição. Nesse sentido, o estudo da cultura sob esta ótica, estaria inerente à classificação e à comparação, isto é, a preocupação com a cientifização da cultura. Porém, Thompson (2011) chama atenção para o fato de que a cientifização do conceito de cultura não eliminou a ênfase primitiva na ideia de progresso, buscando analisar, classificar e comparar que o estudo da cultura deveria reconstruir o desenvolvimento das espécies humanas e, conseqüentemente, essa forma de estudar a cultura levava em consideração o evolucionismo eurocêntrico. Nesse aspecto, “[...] usava-se o termo *cultura* para pensar os povos não-europeus, reservando *civilização* para analisar as sociedades que do ponto de vista, evoluíram ao longo do tempo, ou seja, as sociedades ocidentais” (NAPOLITANO, 2010, p.78, grifos do autor).

Essa visão a respeito da cultura, fruto do cientificismo e do evolucionismo, era resultante do contexto que se desenvolvia na época, momento em que, como ressalta Thompson (2011), os métodos das ciências positivas estavam sendo adaptados a novos campos da pesquisa. Além disso, nesse contexto, vivia-se à expansão imperialista da Europa em direção à Ásia e à África, fatores determinantes para que o primeiro conceito etnológico de cultura fosse eurocêntrico.

Como resultado desse olhar, por cultura, entendia-se o que Thompson (2011) definiu de “concepção descritiva”, uma concepção que compreendida a cultura de um grupo ou sociedade como um “[...] conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como os artefatos, instrumentos e objetos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade” (THOMPSON, 2011, p.173).

Outra contribuição para os estudos referentes à cultura vem da concepção simbólica, que é decorrente do fato de que o uso de símbolos, na vida humana, é um tra-

ço distintivo. Esse pensamento ganhou notoriedade a partir dos estudos de Clifford Geertz (1989) que, a partir da noção de simbolismo e significado, desenvolveu o conceito de cultura como “semiótico”.

Para Geertz (1989, p. 4):

O conceito de cultura que defendo é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

A concepção adotada por Geertz (1989), segundo Thompson (2011), é a mais importante formulação do conceito de cultura, que emergiu da literatura antropológica. Isso significa que a atenção dada à cultura, reorienta a análise desta para o estudo do significado e do simbolismo, destacando a centralidade da interpretação como uma abordagem metodológica. Nesse enfoque, “[...] ao analisar a cultura, entramos em emaranhadas camadas de significados, descrevendo e redescrevendo ações que já são significativas para os próprios indivíduos que estão produzindo, percebendo e interpretando essas expressões na vida diária” (THOMPSON, 2011, p.175).

A partir da abordagem “semiótica” de Clifford Geertz (1989) é que John B. Thompson formulará uma concepção de cultura denominada de “concepção simbólica”, que aborda a análise cultural como a elucidação de padrões de significados, explicados e incorporados às formas simbólicas de forma interpretativa. De forma ampla, caracteriza cultura como o “[...] padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, incluindo ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças” (THOMPSON, 2011, p. 177).

Essa definição de cultura, sob o viés simbólico, servirá como referente para outra abordagem pertinente aos estudos dos fenômenos culturais. Trata-se da concepção que Thompson (2010) a definiu como concepção “estrutural da cultura”, em que a ênfase é dada tanto a aquilo que dizem respeito ao caráter simbólico dos fenômenos culturais quanto ao fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados.

Nessa abordagem, a análise cultural segundo Thompson (2010, p. 181, grifos do autor), pode ser entendida, como:

Estudo das formas simbólicas – isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas. Os fenômenos culturais devem ser entendidos como *formas simbólicas em contextos estruturados*; e a análise cultural deve ser

vista como o estudo *da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas*.

As formas simbólicas, no contexto dos fenômenos culturais, são primordiais para os sujeitos que a vivem pelo fato de serem interpretadas no cotidiano de suas vidas em situações sociais e históricos específicos que se configuram como elementos essenciais para sua produção e transmissão.

Ainda nesse prisma, por cultura pode-se entender “[...] a dimensão da sociedade que inclui todo o conhecimento num sentido ampliado e todas as maneiras como esse conhecimento é expresso. É uma dimensão dinâmica, criadora, ela mesma em processo, uma dimensão fundamental das sociedades contemporâneas” (SANTOS, 1987, p.50).

Portanto, a preocupação em se estudar e compreender a temática da cultura, sob diferentes ângulos, não produziu uma definição clara e aceita por todos do que ela seja. Na verdade, são muitas as matizes e definições na evolução da palavra, isso porque, como fala CUCHE (2002), as palavras surgem para responder a algumas interrogações, a certos problemas que se colocam em períodos históricos e contextos sociais específicos, afinal, o homem não é o mesmo em todo tempo e lugar. Nesse sentido, importa, então, refletir sobre a cultura do “povo” e cultura de “elite”.

1.2 CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR

Quanto aos estudos acerca da cultura popular, Arantes (1986) chama atenção para a questão de que o termo “Cultura popular” está longe de ser um conceito bem definido pelas ciências humanas, pelo fato de serem muitos os significados e, bastante, heterogêneos e variáveis os eventos que essa expressão recobre.

Nesse sentido ressalta Cuche (2002, p. 147):

A noção de cultura popular tem, desde sua origem, uma ambiguidade semântica, devido à polissemia de cada um dos dois termos que a compõe. Nem todos os autores que recorrem a esta expressão dão a mesma definição ao termo “cultura” e/ou “popular”. O que torna o debate entre eles bastante difícil.

Diante disso, questiono: o que seria o popular?

Para Golovaty (2005), popular, no plano da cultura, é uma especificidade, de determinados grupos sociais, proveniente da historicidade que os condicionaram e da posição social que ocupam na sociedade, ou seja, a condição de subalternidade que ocupam na sociedade. Portanto, cultura popular é expressão sinônima de cultura das classes subalternas.

No que diz respeito aos estudos sobre a cultura popular, no campo das ciências sociais, Cuche (2002) comenta duas concepções que são preponderantes: a minimalista e a maximalista. A primeira não encontra nas culturas populares nenhuma dinâmica, nenhuma criatividade própria. As culturas, conseqüentemente, seriam apenas derivadas da cultura dominante que seria a única reconhecida como legítima e que corresponderia à cultura central, a cultura de referência. As culturas populares seriam apenas culturas marginais, cópias de má qualidade da cultura legítima da qual elas se distinguiriam somente por um processo de empobrecimento. Elas seriam a expressão da alienação social das classes populares, desprovidas de qualquer autonomia, ou seja, “[...] a única verdadeira cultura seria a cultura das elites sociais, e as culturas populares seriam apenas seus subprodutos inacabados” (CUCHE, 2002, p. 148).

Por outro lado, a concepção maximalista vê nas culturas populares, culturas iguais e mesmo superiores à cultura das elites. Para os maximalistas, as culturas populares seriam autênticas, completamente autônomas, não devendo nada à cultura das classes dominantes. Alguns chegam até a defender a ideia de que “[...] a cultura popular seria superior à cultura das elites, pois sua vitalidade viria da criatividade do *povo*, superior a criatividade das elites” (CUCHE, 2002, p. 148, grifo do autor).

Ainda sobre o assunto, Arantes (1986, p. 16) afirma:

Um grande número de autores pensa a “cultura popular” como “folclore”, ou seja, como um conjunto de objetos, práticas e concepções (sobretudo religiosas e estéticas) consideradas “tradicionais”. [...] Alguns pesquisadores mais sofisticados concebem essas manifestações culturais “tradicionais” como resíduos da cultura “cultura” de outras épocas (às vezes, de outros lugares, filtrada ao longo do tempo pelas sucessivas camadas da estratificação social).

Ver a cultura popular como algo ligado a tradição – o que ainda muito se observa no senso comum e até mesmo em alguns estudos –, isto é, como referência ao passado é um tanto quanto problemático, pois sob esse olhar a cultura seria estática, imutável.

Considere o que diz Hall (2006, p. 243):

Há um termo traiçoeiro da cultura popular: “tradição”. A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos. Esses arranjos em uma cultura nacional-popular não possuem uma posição fixa ou determinada, e certamente nenhum significado que possa ser arrastado, por assim dizer, no fluxo da tradição histórica, de forma inalterável. [...] As tradições não se fixam para sempre. Isso nos alerta contra as abordagens auto-suficientes da cultura popular que, valorizando a tradição pela tradição, e tratando-a de uma maneira não histórica, analisam as formas culturais populares como se estas contivessem, desde o momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável.

Arantes (1986) afirma que pensar a cultura popular como sinônimo de “tradição” é reafirmar constantemente a ideia de que sua idade de ouro deu-se no passado.

Como consequência disso, as sucessivas modificações pelas quais, necessariamente, passaram esses objetos, concepções e práticas não podem ser compreendidas, senão como deturpadoras ou empobrecedoras, pois aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade.

A visão de tradição, de se recuperar aquilo que ficou no passado, é decorrente da abordagem do folclorista que busca, portanto, “[...] o registro antes que acabe, criando uma série de motivos ideológicos que configurariam certo espírito de povo, ou seja, a essência de um modo de vida não condizente com as (novas) estruturas sociais de transformação” (GOLOVATY, 2005, p. 29). Dessa forma, “[...] a noção de cultura popular enquanto folclore recupera invariavelmente a ideia de *tradição*, seja na forma de tradição-sobrevivência ou na perspectiva de memória coletiva” (ORTIZ, 1994, p. 70, grifo do autor).

Essa visão dos folcloristas de que havia a necessidade urgente de se registrar as manifestações populares antes que essas fossem totalmente degradadas ou desaparecidas foi duramente criticada pelos intelectuais.

A respeito do assunto, esclarece Catenacci (2001, p. 31):

Os intelectuais apontam algumas questões relacionadas à definição feita pelos folcloristas de cultura popular, qual seja o saber tradicional das classes subalternas. Uma delas diz respeito ao fato de que, ao definir cultura popular dessa forma, correlaciona-se esse saber tradicional à dimensão de atraso, de retardário. Legitima-se, assim, a existência de uma dicotomia estrutural da sociedade: de um lado uma elite - que promoveria o progresso - e de outro o povo - representando a permanência dos fatos culturais.

Ortiz (1994) chama atenção para a dificuldade de se estudar a cultura popular pelo viés dos folcloristas, pois ao se adotar tal concepção traz-se ‘à tona’ a existência de uma dicotomia estrutural da sociedade em que, por um lado, se tem a elite como àquela que promulgaria o “progresso”; e por outro estaria à classe subalterna, representando a permanência de formas culturais que se acumularam enquanto legado de um passado distante e longínquo.

Diante disso, para os intelectuais, o estudo acerca da cultura popular não teria valor?

Catenacci (2001) questiona o fato de que os folcloristas dão poucas explicações sobre o popular, não sendo capazes de reformular seu objeto de estudo de acordo com o desenvolvimento de sociedades em que os fenômenos culturais, poucas vezes, têm as características que o folclore define e valoriza. Assim, de acordo com Golovaty (2005), não seria correto classificar os folcloristas como intolerantes, pois o problema destes residia no fato de desconsiderarem ou não trabalharem em suas análises o con-

texto histórico em suas peculiaridades institucionais e políticas. Além disso, nas obras dos folcloristas há uma tendência a homogeneização e a generalização, visto que as obras dos folcloristas partem das mesmas perspectivas teóricas e metodológicas.

Quanto ao aporte teórico-metodológico adotado pelos folcloristas, explica Golo-vaty (2005, p. 30):

A existência de uma abordagem anacrônica sobre a cultura popular vem dos folcloristas que buscam, portanto, “o registro antes que acabe”. Os problemas dos métodos folclóricos derivariam de certo modo desta perspectiva primeira (um a priori teórico-metodológico equivocado) e resultariam nos questionamentos não científicos da busca de origens, difusão histórica e geográfica, variedades regionais / nacionais, motivações inconscientes (ancestrais, primitivas) dadas sob o signo da *literatura popular* ou *saber tradicional do povo*.

Como se observa os debates com relação à cultura popular e à cultura de elite são intensos e recorrentes. Contudo, em que momento histórico, político e social tais embates vieram à tona?

Santos (1987) afirma que a partir da ideia de refinamento pessoal, cultura se transformou na descrição das formas de conhecimento dominante nos Estados nacionais que se consolidavam na Europa com o fim da Idade Média. Esse aspecto de preocupação com a cultura emerge voltado para o conhecimento erudito em que só tinha acesso setores das classes dominantes. Esse conhecimento erudito se opôs ao desenvolvido pela maior parte da população, um conhecimento visto como inferior, atrasado e superado, e que passou a ser visto como uma forma de cultura: a cultura popular.

Ainda sobre o assunto, Ortiz (1994) ressalta que, até meados do século XVII, a fronteira entre cultura popular e cultura de elite não estava bem delimitada, porque a nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas. Contudo, posteriormente, começou a haver o distanciamento entre cultura popular e cultura de elite, onde a segunda opôs-se à primeira.

Os motivos para tal distanciamento, no contexto europeu, segundo Catenacci (2001) foram de ordem política. Uma política de submissão da alma, alimentada pela igreja (católica e protestante) e somada ao processo de centralização do Estado, instituição de uma administração unificada de impostos, segurança e língua. Arantes (1986) ressalta a preocupação das autoridades com certas manifestações populares que poderiam causar tumultos, como o carnaval, que se desenvolvia em um contexto, onde se viviam os ideais de universalidade e racionalidade, atrelados ao desenvolvimento da cultura burguesa (moderna) em contraposição à popular (tradicional).

De forma geral, no que diz respeito à temática da cultura e, conseqüentemente, a cultura popular, o olhar dado a esta, em diferentes momentos históricos, foram pensados sempre pela visão dos setores hegemônicos da sociedade.

Nas palavras de Catenacci (2001, p. 31):

Na maioria dos estudos feitos sobre a cultura, o avanço é considerado como promovido única e exclusivamente pelos setores hegemônicos, já que no tradicional estão arraigados os setores populares. Foi essa a postura assumida pelos iluministas, que viam os processos culturais restritos às elites; pelos românticos que exaltavam os sentimentos e as formas populares de expressá-los, utilizando de forma lírica as tradições populares; e pelos positivistas, que procuravam situar o folclore no espírito científico.

Portanto, as discussões em torno da cultura popular são antigas e diversas, dependendo do ponto de vista dos autores. Nesse sentido, Santos (1987) chama atenção para a questão de que as preocupações com a cultura popular são tentativas de classificar as formas de pensamento e ações das populações mais pobres de uma sociedade, buscando o que é específico nelas, incluindo-se, assim, a sua lógica interna, dinâmica e implicações políticas. Por isso, a cultura popular é pensada sempre em detrimento à cultura erudita, à alta cultura, a qual é associada tanto no passado quanto no presente às classes dominantes.

1.3 MITO E CULTURA

Hoebel e Froste (1981) abordam a cultura como um sistema integrado de padrões de comportamentos aprendidos, os quais são característicos dos membros de uma sociedade e não resultados de uma herança biológica. O que significa que a cultura não é geneticamente predeterminada, e sim é o resultado da invenção social, sendo transmitida e aprendida, somente por meio da comunicação e da aprendizagem.

Sob tal concepção, a linguagem torna-se um elemento primordial para o desenvolvimento da cultura.

A esse respeito, afirma Linton (1972, p. 89-90):

Graças à posse da linguagem os homens podem transmitir, uns aos outros, uma ideia clara de situações não-atuais e do comportamento adequado a essas situações. Com a linguagem, a transmissão do comportamento adquirido deixa de estar sujeita ao acaso. O conhecimento possuído por cada geração pode ser transmitido, como um todo, à geração seguinte. [...] Ao mesmo tempo em que a cultura humana deve à linguagem a riqueza de conteúdo que a distingue da herança social dos animais, a própria linguagem é parte integrante da cultura. [...] A linguagem é, portanto uma forma de comportamento apreendido e transmitido; e o indivíduo precisa adquiri-la da mesma maneira pela qual adquire qualquer outro item da cultura.

Como se observa, a linguagem é um produto cultural sem o qual a cultura fica limitada, e a chave para compreender a natureza da linguagem, de acordo com Hoebel

e Froste (1981), consiste em ver a linguagem como meio essencial para simbolizar. Para os autores, a mitologia e a religião existem como sistemas de símbolos elaborados que impressionam e mantêm o sistema cultural de um povo, ou no dizer de Geertz (1989), “símbolos significantes”, criados para a orientação, a manutenção e o autocontrole. Daí é que a própria maneira, segundo a qual os membros de uma sociedade veem e compreendem o mundo em que vivem, é formada pelo sistema de símbolos que constitui a sua cultura.

Nessa discussão, a cultura é constituída de normas comportamentais ou costumes, sendo desenvolvidas como respostas aos problemas da vida do indivíduo e do grupo ao qual pertence. Muitos dos padrões de comportamento são transmitidos, simbolicamente, aos membros da sociedade. Assim, a cultura de qualquer sociedade “[...] consiste na soma total e organizações de ideias, reações emocionais condicionadas e padrões de comportamento habitual que seus membros adquiriram pela instrução ou pela imitação de que todos, em maior ou menor grau, participam” (LINTON, 1981, p. 279).

É nesse contexto que o mito emerge como um fator determinante para a manifestação da cultura e um importante mecanismo para as relações sociais.

Foucault (1999, p. 492, grifo do autor) escreve:

A região “sociológica” teria encontrado seu lugar lá onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante os quais ela é sustentada ou regulada; enfim naquela região onde reinam as leis e as formas de uma linguagem, mas onde, entretanto, elas permanecem à margem de si mesmas, permitindo ao homem fazer aí passar o jogo de suas representações, lá nascem o estudo das literaturas e do mito.

Castro (2008) ressalta que a cultura, entendida como resultado de experiência históricas de gerações, tornou-se variável determinante do comportamento do homem, condicionando-o a agir de acordo com os padrões vigentes, estimulando a aprendizagem e traçando a identidade do sujeito e da comunidade a que pertence. Assim, é possível dizer que as diversas sociedades possuem traços culturais específicos, construindo uma estrutura, onde o mito aparece como elemento relevante.

Diante disso surge um questionamento: o que é o mito?

Quanto ao conceito de mito, etimologicamente, a palavra vem do grego *mythos* e deriva de dois verbos: do verbo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gre-

gos, o mito é um discurso pronunciado para ouvintes que recebem a narrativa como verdadeira, porque confiam naquele que narra.

Logo, o mito é uma narrativa feita em público, baseado na autoridade e confiabilidade na pessoa do narrador. Enquanto que para Aristóteles, em *A arte poética*, o mito é visto como fábula, sendo entendido como “imitação de uma ação” (1979).

Ao tratar acerca do mito sob a ótica de Sócrates e Platão, Victor Neto (2008, p. 95) explica:

Em Sócrates, o mito passa a ser relegado a uma categoria de verdade deformada, e Platão contrapõe o mito à verdade ou à narrativa verdadeira, mas ao mesmo tempo atribui-lhe a verossimilhança. Sócrates diz que existem dois tipos de logos, um verdadeiro e outro falso, sendo o segundo representado pelo mito. O *mythos* começa a ser diferenciado da noção de logos, ou seja, o mito passa a ser considerado como sendo uma narrativa ficcional, produto de uma forma atenuada de intelectualidade.

Na Antiguidade, o mito era concebido como sinônimo de narrativa verdadeira, pois o homem, preocupado em compreender o mundo e seus mistérios, procurou desde o surgimento das primeiras sociedades, reproduzir em símbolos, algo que escapava a seu entendimento. Mas, a partir de Sócrates, o mito perde seu caráter de verdade e autoridade e passa a ser visto, portanto, como algo fabuloso, ficcional e inventado.

Segundo D’Onófrio (1996, p. 106):

Na sua acepção mais comum, o mito é uma história ficcional sobre divindades, inventada pelos homens para explicar a origem das coisas ou justificar padrões de comportamento. O que há em comum nos dois usos da palavra mito é que se trata sempre de uma história fantástica, inventada ou por um poeta, ou pelo povo.

Ao observar a concepção de mito de D’Onófrio (1996) – que não deixa de ser tendenciosa ou mesmo logocêntrica – percebe-se que ela se fundamenta na concepção de mito evidenciada por Sócrates e Platão, visto como uma espécie de *logos* inferior – verdade deformada.

Contudo, a concepção de mito enquanto história fabulosa, fantástica e, acima de tudo, inventada, com o passar do tempo, ganhou uma nova concepção, por parte das ciências humanas modernas. O mito passou a ser visto a partir do seu significado e relevância para as comunidades tradicionais, como algo verdadeiro e sagrado, com uma função sociológica de extrema importância, por tratar de realidades.

Por isso, o mito passa a ser considerado não um *logos* inferior, e sim uma verdade sagrada, pois era assim que era concebido antes da separação entre *mythos* e *logos*, ocorrida na Antiguidade Clássica, e é assim que, ainda, é concebido pelas comunidades tradicionais, como observa Ribeiro Jr.(1992), visto que o homem primitivo nunca

considerava a narrativa mítica como ficção ou lenda. O mito lhe falava da verdadeira realidade, o evento que lhe conferiu significado e consistência a seu mundo.

Sobre essa nova concepção de mito, Eliade (2004, p. 7) explica:

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta com a do século XIX. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo.

Essa nova concepção de mito assume a existência de uma relação entre mito e contexto social, pois o mito é capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção de existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. “[...] O mito não é uma explicação científica, mas uma narrativa que exprime as profundas aspirações religiosas e necessidades morais e sociais do homem” (RIBEIRO JR., 1992, p.20). O mito, sob essa ótica, é visto enquanto “[...] história sagrada e, portanto, uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades” (ELIADE, 1989, p.12). A presença do mito “vivo” torna-se necessária para equilibrar as relações sociais, onde ele se faz presente.

Um dos maiores estudiosos de mito-poéticas, Eleazar Mielietinski (1987, p. 197) ressalta:

O mito explica e sanciona a ordem social e cósmica vigente numa concepção de mitos, própria de uma dada cultura e explica ao homem o próprio homem e o mundo que o cerca para manter essa ordem; um dos meios dessa manutenção da ordem é a reprodução dos mitos em rituais que se repetem regularmente.

O mito associa-se ao rito porque garante a sua perduração a cada vez que o mito é por ele atualizado, preservando, assim, seu caráter religioso e sagrado o que o torna uma verdadeira decodificação da experiência religiosa e da sabedoria prática, impondo princípios morais, os quais culminam em regras que orientam a vida do homem.

Por estar associado ao imaginário, o mito aproxima-se inevitavelmente da literatura, mas há diferenças que aqui precisam ser consideradas. Roger Caillois (1987) explica que a distinção entre mito e literatura reside na relação entre leitor e obra literária, que ocorre por empatia, por estar associada diretamente ao indivíduo. Enquanto na relação mito e ouvinte, está ocorre por coerção por estar no âmbito do coletivo. Nessa relação mito e literatura, o mito pode se transformar em literatura somente quando este perder seu valor moral “[...] poder-se-ia ir mais longe nessa oposição e afirmar que é precisamente quando o mito perde seu poder moral de constrangimento que se torna literatura e objeto de gozo estético” (CAILLOIS, 1972, p. 114).

Quanto à relação Mito e Literatura, Castro (2008, p. 32) salienta:

As sociedades se transformam através da influência de fatores históricos, econômicos e sociais, levando o homem também a modificar a sua maneira de pensar e de agir o que se reflete na cultura da comunidade. Neste contexto, o mito, visto como traço cultural, vai também apresentar mudanças nas suas concepções, pois deixa de ser um fenômeno religioso e mágico, passando a ser questionado à luz de outras teorias. Baseado nesses elementos há os mitos literários, sugerindo a aproximação mito/ literatura. [...] a arte literária recria as personagens da mitologia, segundo a imaginação do artista, surgindo também um novo texto com sentido e finalidades próprias.

Assim, o mito possui um caráter coercitivo, pois, determina como a pessoa deve viver, interferindo e moldando a conduta social, pois este “[...] explica e sanciona a ordem social [...], e um dos meios práticos para a manutenção da ordem é a reprodução dos mitos em rituais que se repetem regularmente” (MIELIETINSKI, 1987, p. 197).

CAPÍTULO 2

AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO PARÁ

1619

“Da terra negra à terra vermelha
Por noites e dias fundos e escuros,
como os teus olhos de cor embaciados,
atravessaste esse manto de água verde
- estrada de escravatura
Comércio de holandeses
Por noites e dias para ti tão longos
e tantos como as estrelas no céu,
tombava o teu corpo ao peso de grilhetas e chicote
e só ritmo de chape-chape da água
acordava no teu coração a saudade da última réstia de areia quente
e da última palhota que ficou para trás”.

(Manuel Ferreira, 2008)

2.1 A ORIGEM DOS QUILOMBOS

Falar da temática escravidão negra na Amazônia é se deparar com um tema que divide a opinião de especialistas que se dedicam ao caso, porque, para muitos, a escravidão de cativos africanos no Norte do Brasil foi pouco significativa; enquanto que para outros a presença de escravos africanos se fez presente desde os primórdios, sendo significativo na produção econômica da região.

A escravidão negra no Grão-Pará coloca em movimento questões muito amplas presentes na historiografia e que, ultimamente, começou a sair da invisibilidade e do silêncio. Para além de massa escravizada, usada como impulsionadora das classes abastadas, os negros não foram passivos.

Sampaio (2011) afirma que as primeiras referências quanto à presença de escravos africanos na Amazônia remontam ao período de 1862 por holandeses na região do Oiapoque. Há também estudos que afirmam que tal inserção foi decorrente da ação de ingleses que buscavam estabelecer na região, precisamente na costa de Macapá, o plantio da cana-de-açúcar em finais do século XVI e início do XVII. Não se sabe se a presença dos escravos africanos resultou do pioneirismo holandês ou inglês, o certo é que tal pioneirismo não foi seguido de maiores desdobramentos na região acerca da disseminação do uso de escravos. Foi em meados do século XVIII, a partir de reiteradas investidas da Coroa, que a presença de escravos africanos apresentou resultados mais significativos.

A presença da mão de obra africana dava-se em diversos seguimentos, pois, segundo Figueiredo (2008), os escravos eram utilizados para serviços domésticos, nas construções navais, nas olarias, nos serviços urbanos e de transportes, em atividades agrícolas, na pecuária. Enfim, eram utilizados em serviços que lhes eram atribuídos por seus senhores.

Sobre o assunto afirma Sampaio (s/d, p. 6):

Os escravos foram empregados na construção de fortalezas, condução de embarcações para o Mato Grosso, no cultivo da cana, arroz, tabaco, mandioca, milho, nas fazendas de criações de gado. Eram também artesãos, tecelões de chapéus e de redes de algodão. Foram apanhadores de açaí, pescadores, trabalhadores do porto, das obras públicas, calafates, carpinteiros, pedreiros, ferreiros, vendedores de tabaco, garapa e frutas.

O crescimento da mão de obra escrava africana começou a ser impulsionado no contexto do século XVIII, resultante segundo Sampaio (2011) da ascensão de grandes propriedades agrícolas, desenvolvidas aos arredores de Belém e que se destacaram por serem uma zona tradicional de lavoura canavieira com a predominância de engenhos reais e também produtos de exportação.

Ressalto, ainda, que o acesso à propriedade escrava já vinha demarcando outras possibilidades que não diziam respeito somente ao seu uso produtivo, pois “[...] a legislação complementar à Carta Régia, fins do século XVIII, estabelecia que entre aqueles que poderiam isentar-se do alistamento compulsório nos corpos militares de serviço, estavam aqueles que fossem proprietários de escravos” (SAMPALIO, s/d, p.6).

Nesse contexto, ser proprietário de escravos era um negócio extremamente vantajoso, pois significava “garantir a própria liberdade, assegurar a mobilidade espacial com menores restrições e o acesso a postos militares que lhes garantiam honrarias e privilégios” (SAMPALIO, s/d, p.6). Nesse nome, apresento em números a quantidade de negros escravos presentes no Grão-Pará no período de 1680-1841.

Tabela 1 – Cativos ingressados no Grão-Pará (1680-1841).

Período de tempo	Quantidades	Percentual	Média anual de cativos africanos ingressados por período de tempo
1680-1698	846	1.47%	47
1702-1755	1.311	2.23%	24.74
1756-1778 ^a	17.627	29.93%	801.22
1778b-1800	17.970	30.50%	816.82
1801-1810	10.927	18.55%	1.092.70
1811-1820	6.175	10.48%	308.75
1821-1830	3.412	5.79%	341.20
1835-1841	627	1.05%	104.50
Total	58.895	100%	390.03

Fonte: Bezerra Neto (2012, p.204).

É possível observar os dados e mostrar que, no período de 1680 a 1698, o percentual de cativos africanos, ingressados no Grão-Pará, não é tão significativo se comparado ao percentual presente no período de 1755 em diante. Sales (2005) ressalta que a criação da Companhia do Comércio do Maranhão, em 1682, foi a primeira tentativa da Coroa portuguesa em regularizar a mão de obra negra escrava que, devido a certos problemas, deixou de existir em 1684. Mas, a partir de 1755, com a criação da segunda companhia, a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, pelo Marques de Pombal, o monopólio de importação de mão de obra cativa negra ganhou força.

De acordo com Bezerra Neto (2012), antes da criação e atuação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), existiu tráfico de africanos escravizados para a Amazônia, bem como o uso dessa mão de obra, ainda que insipiente. Esses questionamentos são importantes para que se desfça certas posições presentes na historiografia, que dizem que a presença da mão de obra negra africana em terras

amazônicas foi quase nula, sendo possível somente a partir da criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão.

Considero o que diz Pinheiro (1999, p. 149):

É bem verdade que ao longo dos dois primeiros séculos de dominação portuguesa no vale amazônico, tanto a oferta abundante de índios como a frequente licenciosidade jurídica diante das possibilidades de exploração econômica das populações nativas agiram como forças, extremamente inibidoras da extensão do tráfico negreiro na Amazônia. É correto também que a introdução de grandes contingentes de população negra no Grão-Pará jamais alcançou os números elevados que se presenciou no Maranhão e na Bahia. De qualquer forma, cabe salientar que, desde meados do século XVIII, a introdução de negros no Grão-Pará tornou-se uma realidade importante para a sociedade e para a economia da província e, embora os marcos mais importantes desse processo estejam inquestionavelmente localizados no período de administração de Francisco Xavier Mendonça Furtado, seria um erro defender a ideia de que antes do estabelecimento da empresa pombalina não havia escravidão africana na capitania do Pará e Maranhão. O que não ocorreu, até então, foi a introdução de escravos africanos em grande escala, mas mesmo essa já havia sido tentada em fins do século XVII pela Cia. do Comércio do Maranhão e Grão-Pará, sem contudo, lograr o objetivo desejado. Participações esporádicas e mais localizadas vinham de longa data.

É válido ressaltar que a escravidão e o tráfico de negros em toda a região amazônica expandiram-se a partir do século XVIII com o crescimento do processo de colonização, ganhando ainda mais força no século XIX. Pinto (2001) menciona que, já no século XIX, a população negra na Amazônia atingia uma quota bastante considerável, distribuídos na própria capital do Grão-Pará, nas áreas circunvizinhas a Belém e também em áreas mais afastadas.

Considere, em números, como em 1849 estava distribuída a população escrava do Grão-Pará em suas respectivas comarcas.

Tabela 2 – População escrava do Grão-Pará em 1849.

Comarca	Homens	Mulheres	Total
Belém	9.637	9.552	19.189
Cametá	2.637	2.189	4.734
Santarém	2.018	1.865	3.883
Macapá	1.516	1.418	2.934
Bragança	1.416	1.350	2.766
Rio Negro	348	362	710
Total	17.471	16.736	34.216

Fonte: Salles (1971, p. 98).

Ao analisar a tabela, é perceptível que a presença da mão de obra escrava era uma realidade bem presente no Grão-Pará. Diante disso, que ações eram tomadas pelos escravos em relação ao regime de trabalho em que viviam?

De acordo com Salles (1971), o processo tradicional da busca de liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde os negros se reuniam, solidários entre

si, e formavam os quilombos. Pinheiro (1999) ressalta ainda que numa região, onde a presença de recursos naturais tornava relativamente fácil a sobrevivência individual, fugir para as matas, logo, significou para aqueles que foram reduzidos ao cativeiro, o principal meio para conseguir a liberdade.

Assim, o aspecto mais típico da resistência escrava, em todos os lugares, onde a escravidão se instituiu, foi a fuga. “[...] Especialmente ao que concerne às populações negras, a fuga, tendo como destino as matas, consistiu em importante forma de resistência à escravização e uma das primeiras formas de constituição dos quilombos” (SILVA, 2012, p. 6).

No Grão-Pará, as fugas foram frequentes e se instauraram desde os tempos em que a escravidão ainda não era tão expressiva, fatores que fazem afirmar que, onde houve escravidão, houve resistência. Segundo Salles (1971), em pleno século XVIII, quando a crônica da escravidão ainda não havia revelado a existência de numerosa escravidão no Pará já há notícias de quilombos. Em vista disso, “[...] organizada a fuga, os quilombos cresceram rapidamente; pois, eram o principal foco de atração dos negros escapados das cidades e das fazendas” (SALLES, 1971, p. 205). Ainda sobre o assunto, Sampaio (2011) afirma que as fugas e a formação de quilombos e mocambos foram muito mais frequentes do que se poderia fazer crer uma historiografia em silêncio.

Compreendo que o quilombo era o destino dos negros que fugiam do regime de escravidão em que viviam, mas, qual a relação entre quilombo e mocambo?

O quilombo é uma palavra originária de povos africanos trazidos escravizados para o Brasil e constituiu-se como refúgio e forma de resistência ao processo de escravização.

Nas palavras de Munanga (1995; 1996, p. 58):

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (*kilombo*) seja uma palavra de língua umbundu, seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios.

Munanga (1995, 1996) ressalta, ainda, que recuperar a relação do quilombo brasileiro com o quilombo africano reafirma a sua importância como forma de resistência ao escravismo. Nesse sentido, mais que um refúgio para os negros, os quilombos foram reunião de pessoas que se negaram a viver sob o regime de escravidão, pois, escravizados fugiram das senzalas e plantações e ocuparam lugares não habitados,

geralmente de difícil acesso, implantando nesses lugares campos de iniciação à resistência, abertos a todos os oprimidos da sociedade.

Quanto ao significado do termo quilombo e mocambo, utilizado no *Grão-Pará*, Salles (1971) explica que tais termos foram utilizados como sinônimos. Entretanto, há a preferência por mocambo que significa um aldeamento fixo, permanente, ao passo que quilombo era o provisório.

Funes (1999, p. 8) ressalta:

O acampamento, o lugar, o terreiro onde o escravo assumia a sua condição de liberto era o **Mocambo**. Livre, procurou integrar-se ao meio ambiente, à outra cultura ali existente - a indígena -, reestruturar sua vida socioeconômica e estabelecer vínculos com o mundo exterior, forjando uma cultura afro-amazônica, elementos constitutivos da identidade de uma sociedade mocambeira.

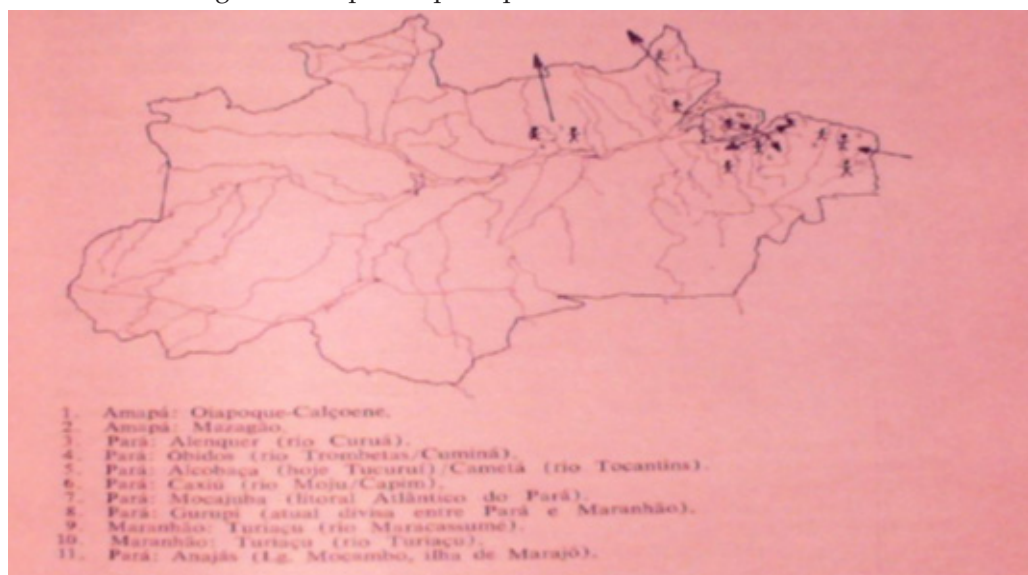
Assim, os mocambos, ao se desenvolverem, agregavam diversos atores sociais, tanto que Cardoso (2014) enfatiza que os mocambos, caracterizados em geral pela presença de escravos fugidos, comportavam, ainda, índios que se esquivavam do trabalho compulsório em obras públicas e do serviço dos aldeamentos, assim como desertores que escapavam dos recrutamentos militares.

De acordo com Pinto (2010,) no meio das florestas, driblando as forças legais, negros fugidos constituíam seus redutos. Nos mocambos ou quilombos, homens e mulheres escravizados tomavam para si a condição de libertos, que na expectativa de que “irmãos fugidos vinham” ao seu encontro, adentravam a mata e lá constituíam suas moradas, onde reconstruíam suas vidas: coletando, pescando, plantando e negociando com regatões.

O fato é que os mocambos estavam bem presentes na região paraense. Figueiredo (2008) menciona que nas adjacências de Belém e no interior da região foram vários os focos de resistência, com destaque para os mocambos do rio Curuá nas proximidades de Alenquer; Trombetas e Cuminá, nas proximidades de Óbidos e Oriximiná; Tocantins, nas proximidades de Tucuruí, Mocajuba e Cametá; Gurupi, na fronteira do Pará e Maranhão.

A Figura 1 mostra os principais formados no território paraense

Figura1 – Mapa dos principais mocambos do Grão-Pará.



Fonte: Salles (1971, p. 219).

É observado, a partir do mapa, que foram vários os focos, onde os mocambos se desenvolveram. Na região banhada pelo rio Tocantins, a exemplo de Cametá, a formação dos “lugares dos fugidos”, justificou-se pelo fato da região do Baixo Tocantins ser “[...] uma área que se expandia com a lavoura canavieira e com a plantação de produtos para exportação desenvolvidas na calha do rio Tocantins, sendo a vila de Cametá, um bom exemplo desse processo de expansão” (SAMPAIO, 2011, p.37).

Nessa região, os focos de resistência se intensificaram “[...] tornando-se um processo constante e incontrollável, cuja vitalidade foi acrescida com a propaganda da Independência, que atraiu os negros na luta pela liberdade” (PINTO, 2010, p. 55). Segundo Pinto (2007), a região do Baixo Tocantins despertava certa sedução, principalmente na localidade de Cametá, por ventilem-se algumas movimentações contra o regime de então, que se estenderam após a adesão do Pará à Independência, mesclando-se aos ideais do movimento cabano.

Muniz apud Pinto (2001, p.333) afirma:

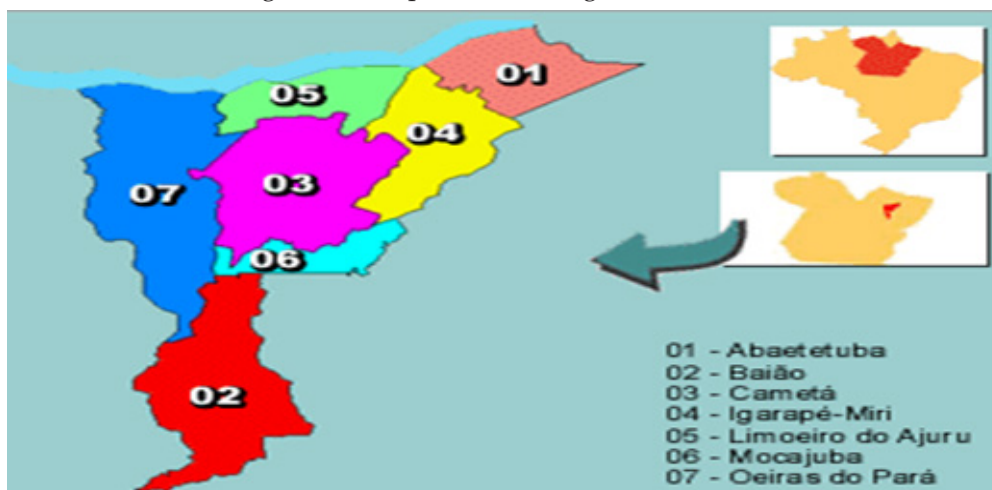
Distrito de Cametá, para onde mais afluíam os escravos fugidos e os próprios desertores das tropas, era uma verdadeira ameaça, por se ter nesse período tornado um foco de desordens, que se prolongaram até depois da adesão à Independência, e para assim dizer, emendando com os lutosos dias da cabanagem, havendo sido uma medida quase que paliativa a ida do Bispo D. Romualdo a Cametá a pedido da Junta de 17 de agosto de 1823, logo depois da proclamação de D. Pedro.

Assim, como forma de resistência ao sistema escravagista, vivido durante o período da escravidão, as fugas se fizeram presentes na região da Amazônia tocantina, estas que proporcionaram a formação de vários quilombos no entorno de Cametá.

2.2 AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA REGIÃO DE CAMETÁ

A microrregião de Cametá é formada por seis municípios: Abaetetuba, Igarapé-Miri, Cametá, Mocajuba, Limoeiro do Ajuru e Oeiras do Pará.

Figura 2 – Mapa da microrregião de Cametá.



Fonte: <http://www.citybrazil.com.br/arquivos/imagens/microreg/pa/mapapa11.gif>. Acesso em: 25 ago.2015.

Pertencente a essa microrregião, Cametá está situada à margem esquerda do rio Tocantins, mesorregião nordeste paraense, norte do Brasil. Possui, segundo dados do IBGE (2014), uma extensão territorial de 3.081,367 km² e uma população estimada de 130. 868 habitantes. Limita-se ao norte com o município de Limoeiro do Ajuru; ao sul com Mocajuba; a leste com Igarapé-Miri e ao oeste com Oeiras do Pará. Com a divisão territorial de 2005, o município é constituído de nove distritos: Cametá (Distrito Sede), Areião, Carapajó, Curuçambaba, Janacoeli, Juaba, Moiraba, Torres de Cupijó e Vila do Carmo do Tocantins.

Figura 3 – Mapa do município de Cametá e seus respectivos distritos.



Fonte: Prefeitura Municipal de Cametá – Secretaria Municipal de Educação.

Segundo Pinto (2010), a Região do Tocantins foi marcada pela existência de vários quilombos, sendo que alguns foram destruídos, enquanto que outros, jamais foram descobertos. Na região de Cametá, a exemplo do que aconteceu em outros lugares, houve resistência ao trabalho escravo, caracterizado dentre outros pela fuga. E assim, muitos escravos adentraram as matas, rios e igarapés e lá organizavam “[...] os lugares dos ‘fugidos’, dos resistentes da escravidão” (PINTO, 2009, p.29, grifo do autor).

2.2.1 O povoado quilombola do Mola

No município de Cametá, especificamente no Distrito de Juaba, está situado a povoação do Mola. Essa povoação localiza-se à margem direita do igarapé Itapocu, afluente do rio Tocantins.

Figura 4 – Entrada do igarapé Itapocu.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

O acesso à comunidade do Mola para quem opta ir pelo rio, só é possível em barcos pequenos, devido ao igarapé ser estreito e possuir curvas “[...] o acesso só é possível de maré alta em pequenos barcos, sendo o igarapé completamente inacessível para embarcações de porte médio. O povoado está situado no alto de uma colina” (DIAS,1997, p.26).

De acordo com Pinto (2010), o quilombo do Mola ou Itapocu foi formado na segunda metade do século XVIII, constituindo-se como um dos principais focos de resistência negra no município de Cametá e na região tocantina, chegando a abrigar mais de trezentos negros, liderados por uma mulher chamada Maria Luíza Piriá, que é lembrada com grande entusiasmo pelos moradores mais velhos da comunidade que ouviram dizer que se tratava de uma mulher brava, forte e guerreira.

Os “resistentes” que constituíam a população do Mola, viveram no lugar por muito tempo sem serem perseguidos pelas forças militares, apesar das autoridades

colônias saberem da existência do quilombo, conforme mostra Pinto (2007, p. 31), uma notícia divulgada no jornal *A Província do Pará*:

Ilmo. Sr. Redator, tendo V. S. tomando em consideração os nossos reclamos sobre o quilombo do Itapocu e por intermédio de quem outros jornais se tem ocupado do mesmo assunto, pelo que muito facilitamos, esperando que o governo tome em consideração o estado grave que de dia para aumenta; levamos a sua presença uma relação dos que existem fugidos somente desta comarca, que de momento lembramos para V. S. ter a bondade de mandar publicar, prometo-lhe ir mandando relação dos mais que formos informados [...] – Cametá, 28 de Julho de 1887.

Segundo Salles (1971), o quilombo do Mola ou Itapocu já era conhecido e foi localizado quando as autoridades coloniais tentaram construir na região de Alcobaça – atualmente município de Tucuruí – um fortim. Com o processo de abolição, a maioria dos negros migrou para a localidade de Juaba, uma povoação que ainda estava se formando (hoje, Juaba é vila).

Com o passar dos tempos, do quilombo que se constituía com mais de 300 negros, restaram poucos moradores, somando atualmente nove famílias que vivem na comunidade. Comunidade essa que tem “[...] um formato semicircular, acompanhando discretamente às margens do igarapé Itapocu” (PINTO, 2010, p. 61).

Figura 5 – Mapa do povoado Mola



Fonte: Pinto (2009, p. 05).

Os moradores da povoação do Mola somam um total de 55 pessoas, contando homens, mulheres e crianças distribuídos, conforme tabela a seguir:

Tabela 3 – População atual do povoado do Mola.

Distribuição da População			
Categoria e Faixa etária	SM (Sexo Masculino)	SF (Sexo Feminino)	Resultado Parcial
Crianças (de 0 a 12 Anos)	14	11	25
Jovens (de 13 a 21 Anos)	5	3	8
Adultos (de 22 a 59 Anos)	11	8	19
Idosos (igual ou superior a 60 Anos)	3	3	6
Total			55

Fonte: Pesquisa de Campo.

No povoado, os moradores contam com a presença de uma Agente Comunitária de Saúde, que uma vez por mês vêm da cidade de Cametá para visitar as casas e os moradores, fazendo agendamento de consultas para as pessoas que necessitem de atendimento médico na cidade de Cametá ou na vila de Juaba. O povoado não conta com um posto de saúde. Este fica na vila de Juaba, onde se faz atendimentos básicos como vacinação, suturas. O posto conta com um médico clínico-geral, um enfermeiro e três técnicos de enfermagem. O médico e o enfermeiro vêm da cidade de Cametá, de segunda à quinta- feira pela parte da manhã para fazer os atendimentos.

Para uma moradora do povoado do Mola:

[...] Olha aqui a gente vive na graça de Deus porque se argüemaduecer e o passar má mesmo, vai morrer. Porque meu amigo até chegar na cidade, nessa lonjura num aguenta. Que nesse Juaba, falo que tem médico, mas num sei porque teve um dia desse que eu tava muito ruim desse meu olho. Meu amigo, inflamou que num podia nem enxergá. Daí meu filho me levou no Juaba. Eh, fiquemo até umas tanta lá esperando pra nada, nem médico nem nada. Intão nós fumo cumpremo uns remédio, eu fiz uns remédio casero aqui, que melhurei. (informação verbal¹).

No campo educacional, os moradores do povoado do Mola contam com uma escola que funciona de forma multisseriada pelo turno matutino.

Figura 6 – Escola Municipal de Ensino Fundamental de Mola.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

1 Entrevista com Isabel Trindade Correa, 80 anos, Mola, Cametá-Pará.

A escola possui uma sala de aula, um banheiro, uma pequena cozinha e uma sala para secretaria. Entretanto, a EMEF necessita de uma reforma urgente, visto que partes desta estão comprometidas. A única sala de aula da escola está com o piso quebrado, as carteiras e lousas também necessitam ser trocadas. Somado a isso, o banheiro da escola encontra-se interditado como se vê na imagem a seguir:

Figura 7 – Imagem interna da única sala de aula e do banheiro da EMEF de Mola.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador

Atualmente, por meio do programa *Luz Para Todos*, do Governo Federal, a comunidade passou a ter energia elétrica, o que possibilitou aos moradores o uso de eletrodomésticos e eletroeletrônicos.

Sobre o assunto Benedito Coelho explica:

[...] Agora tá bom, porque já tem a energia. A gente pode ter uma televisão, uma geladeira pra guardá o alimento. Num precisa ter que salgá a comida como antigamente. Antes se cumia as coisa mais salgado porque num tinha como conservar o alimento. Agora não. Mas isso fui fruto de muita luta. Essa energia veio e parou na Tomázia. Pra chegar aqui neste Mola. Eu me arrumei e fui em Belém. Fui lá com os grande, levei a assinatura do pessoal. Falei! Briguei! Masvê, tai a energia. (informação verbal²).

A principal fonte de renda dos moradores do povoado do Mola, assim como de outros povoados remanescentes de quilombos do município de Cametá, provém da agricultura de subsistência.

² Entrevista realizada com Benedito Coelho, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

Figura 8 – Família fazendo farinha.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

As plantações de mandioca e a produção de seus derivados, como farinha, tapioca, dentre outros são vendidos e comercializados na feira de Juaba, tornando-se assim, a principal fonte de renda do povoado.

2.2.2 O povoado quilombola de Tomázia

O povoado de Tomázia está situado no distrito de Juaba, município de Cametá, no Pará. Esse povoado surgiu, segundo Pinto (2010), no final do século XIX, decorrente de desentendimentos travados entre moradores do Mola com uma mulher conhecida com Juvita.

Maria Juvita Gonçalves, conhecida na oralidade local como Juvita, era uma moradora do povoado do Mola. Ela era filha de uma negra com um ajudante de padre, de quem herdou o sobrenome Gonçalves. Juvita queria que as terras em que viviam no Mola fossem divididas. Para ela, essas terras deveriam ser divididas ao meio, sendo uma parte para os Borges (os que tinham a pele mais escura) e outra para os Gonçalves (os que tinham a pele mais clara).

Insatisfeitos com a ideia de divisão das terras a partir do tom da pele, os moradores do Mola expulsaram Maria Juvita Gonçalves do povoado. Entretanto, Juvita não se deu por vencida. Caminhou mata adentro e construiu uma casa, onde a partir de então surgiu o povoado de Tomázia.

Pinto (2006) esclarece que, no início do século XX, existia no povoado, em torno de oito casas e que com o passar dos tempos, décadas de 20 e 40 do século XX, aumentaram para 20 famílias totalizando uma população de aproximadamente 300 pessoas.

“[...] Em 1993, um primeiro levantamento demográfico contabilizou a existência de 105 pessoas. No final de 2002, uma nova contagem registrou apenas 70 habitantes” (PINTO, 2010, p. 64).

Atualmente, o povoado de Tomázia é constituído por 19 famílias, somando um total de 110 pessoas, distribuídos entre homens, mulheres, idosos e crianças, conforme o quadro a seguir:

Tabela 4 – População atual de Tomázia.

Distribuição da População			
Categoria e Faixa etária	SM (Sexo Masculino)	SF (Sexo Feminino)	Resultado Parcial
Crianças (de 0 a 12 Anos)	17	23	40
Jovens (de 13 a 21 Anos)	9	14	23
Adultos (de 22 a 59 Anos)	23	22	45
Idosos (igual ou superior a 60 Anos)	1	1	02
Total			110

Fonte: Pesquisa de Campo.

O povoado está situado próximo ao igarapé Tomázia, tendo um formato de círculo. No centro, está o barracão de festas e em frente a este, está situada a igreja de Nossa Senhora de Nazaré. Também no centro do povoado tem-se uma caixa d'água, onde se distribui água para os moradores. Aos arredores do barracão estão situadas as casas dos moradores.

Figura 9 – Povoado de Tomázia.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

No campo educacional, os moradores de Tomázia contam com uma escola, inaugurada em agosto de 2014 pela Prefeitura Municipal de Cametá. A EMEF de Tomázia tem duas salas de aulas, dois banheiros, uma secretaria e uma copa.

Figura 10 – Escola Municipal de Ensino Fundamental de Tomázia.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

É válido ressaltar que a Escola Municipal de Ensino Fundamental de Tomázia foi fundada em abril de 1978. Nos primeiros anos, essa escola funcionava na casa de uma professora no povoado, posteriormente, foi construída uma sala de aula, mas com o passar dos tempos se deteriorou e se transformou em ruínas, razões que fizeram a escola passar a funcionar no barracão de festas do povoado. Foi a partir de muitas reivindicações que, em agosto de 2014, os moradores puderam contar com uma escola nova.

[...] Agora sim, tá bom. Tá bem melhor que antigamente quando era aí nesse barracão. A gente tem uma escola boa pro nossos filho estudar, né. A Escola é bonita e bem arrumada. Antes era muito ruim porque eles estudavo aí nesse barracão e era muito quente aí. Agora não, tudo lá na escola é bonito, tem banheiro bom e até ventilador. Tá bom pro nossos filhos estudare né, num tá como era no nosso tempo. (informação verbal³).

A escola tem dois professores e funciona em dois turnos. Com a modalidade de ensino multisseriado, estudam pelo turno da manhã os alunos do Pré I, Pré II e 1º ano com um professor que mora no povoado. E à tarde, estudam os alunos do 2º, 3º, 4º e 5º ano com um professor que vem da Vila de Juaba para ministrar as aulas. No total, estiveram matriculados no ano letivo de 2014 na EMEF de Tomázia 30 alunos.

Se no campo educacional, os moradores do povoado de Tomázia contam com uma escola. Mas, na saúde é bem diferente, pois não há posto de saúde no local. Há apenas uma ACS, que uma vez por mês visita as famílias e encaminha as que necessitam de atendimento médico para acompanhamento em Juaba ou Cametá.

3 Entrevista com Maria da Conceição Borges, Tomázia, Cametá-Pará.

As principais fontes de renda dos moradores de Tomázia vêm da agricultura de subsistência. As plantações de roças de mandiocas e a produção de farinha “d’água”, farinha tapioca, tapioca, tucupi e outros, constituem a fonte de renda dos moradores. Estes produzem a farinha e outros derivados e no domingo dirigem-se a Juaba, para vendê-los na feira.

[...] A gente sobrevive aqui da agricultura. A gente planta a roça e faz a farinha tanto pra gente consumi, quanto pra vender né. Na roça, a gente também planta, arroz, milho, melancia, mas num é muito, é mais pro nosso consumo mesmo. Aí a gente faz a farinha e leva pro Juaba pra vender lá. Vende e já compra aquilo que a gente precisa. E assim vai. (informação verbal⁴).

A feira em Juaba é o centro, onde se reúnem pessoas de diversos lugares para comercializarem produtos. No domingo, pela manhã, pessoas tanto da zona ribeirinha quanto da zona rural de Juaba e localidades vizinhas, dirigem-se a vila para comprar alimentos, principalmente farinha. Na ocasião, os moradores dos povoados de Mola e Tomázia, assim como de outros lugares, dirigem-se a vila para comercializarem seus produtos.

Figura 11 – Feira de Juaba.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

2.2.3 As comunidades negras rurais e a legislação

Como resultado de muitas lutas por reivindicações por políticas públicas que assegurassem os direitos aos povos e comunidades tradicionais, especialmente, no que diz respeito ao processo de territorialização. Termo entendido como “[...] poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida” (SILVA, 2012, p. 3), algumas conquistas foram asseguradas no âmbito jurídico.

Assim, a Constituição Federal de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias garante “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilom-

⁴ Entrevista com Daniel Borges, Tomázia, Cametá-Pará.

bos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (INCRA, 2009, p. 2)⁵.

Essa conquista assegurada pela Constituição de 1988 foi decorrente da militância de diversos movimentos sociais ligados ao movimento negro. Fabiane (2007) ressalta que foi no I Encontro de Comunidades Negras Rurais, realizado no Maranhão, em agosto de 1986, em virtude do encontro que tinha como tema *O negro e a Constituição*, que a questão agrária aos direitos do povo negro foi trazida à tona. Tais debates foram posteriormente fomentados na Iª Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, em Brasília, onde, na ocasião, organizavam o evento o Centro de Cultura Negra do Maranhão e o Centro de Estudos de Defesa do Negro do Pará e o Movimento Negro Unificado.

A partir da convenção foi elaborada uma proposta que garantisse os direitos das comunidades quilombolas. Cardoso e Gomes (2011) explicam que tal proposta foi encaminhada aos deputados constituintes ligados ao movimento, como exemplo, Benedita da Silva (PT/RJ) e Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), que defendiam a questão durante o processo da Constituinte de 1987-1988.

A inclusão do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, sem dúvida, foi um avanço. Entretanto, como chama atenção para o fato, Peres (s/d) esclarece que mesmo sendo um importante ganho legal, nada de efetivo foi realizado durante os primeiros anos por parte dos governos para implementar tal disposição, porque no campo científico, a legislação criada, assim como abre um novo campo de direitos, abre também um vazio conceitual que coincide com um novo campo de investimentos nas ciências sociais.

Sobre os motivos do artigo 68 ter ido parar no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Fabiani (2007, p. 7) afirma:

O art. 68 do ADCT foi parar nas Disposições Constitucionais Transitórias, pois alguns constituintes interpretaram o termo quilombo no sentido histórico, como fora o quilombo de Palmares, o quilombo Malunguinho, o quilombo de Manuel Padeiro e outros. Estes parlamentares imaginavam que restavam apenas algumas comunidades remanescentes para serem atendidas. Com o tempo, estas comunidades teriam suas terras tituladas, tornando-se desnecessário o art. 68 do ADCT, permanecer na Constituição. Ou seja, resolvido o problema das comunidades, não haveria mais necessidade do dispositivo.

Além do mais, Peres (s/d) ressalta que o artigo 68 não fez menção às comunidades negras urbanas e rurais como um todo, e sim diretamente aos remanescentes de quilombos. “[...] Reconheciam-se os direitos à terra de comunidades oriundas dos

⁵ Disponível em: <www.incra.gov.br>. Acesso em: 14 fev. 2015.

antigos quilombos, as quais existiam poucas. Portanto, as demais comunidades negras não estariam contempladas pela Lei” (FABIANI, 2007, p. 09).

Diante de tal situação era necessário “[...] pressionar por extensão da interpretação casuística da lei, através da interpretação arbitrária da categoria quilombo” (FABIANE, 2007, p. 07). Dessa forma, a partir de então, o termo “quilombo” passou a ser reinterpretado, passando a ser visto não mais no sentido “arqueológico”, referindo-se somente aos remanescentes de quilombos, no sentido amplo e geral, isto é, às comunidades negras rurais.

Para Matos (2005; 2006, p. 106):

Tendo em vista o crescimento do movimento quilombola, predominaram as interpretações que consideravam a ressemantização da palavra “quilombo” para efeitos da aplicação da provisão constitucional, valorizando o contexto de resistência cultural que permitiu a viabilização histórica de tais comunidades.

Assim, a partir da década de 1990, o campo jurídico, no que tange aos direitos das comunidades negras rurais, passou por algumas transformações. Em 1995, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) editou a Portaria n. 307 de 22 de novembro de 1995 que regulamentava a coordenação, a demarcação e a titulação das terras dos remanescentes de quilombos. A partir da presente data, o órgão responsável pela demarcação de terras seria responsabilidade do INCRA.

Entretanto, Peres (s/d) ressalta que as terras aptas para a titulação pelo INCRA para as comunidades remanescentes de quilombo só poderiam ser terras públicas ou desapropriadas, ou em outras palavras, às comunidades beneficiadas juridicamente por essa Portaria só poderiam ser aquelas em que estivessem em terras públicas federais ou aquelas obtidas por processos de desapropriação prévios.

Posteriormente, por meio do Decreto n. 3912 de 2001 passou-se a responsabilidade do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) no que concerne às questões quilombolas para a Fundação Palmares. O impasse para titulação de terras às comunidades negras rurais só foi resolvido, mediante a revogação do Decreto n. 3912/2001 e a sanção do Decreto 4887/2003:

Art. 1o Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2o Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1o Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2o São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3o Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental. (INCRA, 2009, p. 52).

A partir desse Decreto, os assuntos que envolviam a titulação das terras das comunidades quilombolas ganharam notoriedade, trazendo esperanças para os quilombolas e preocupação para os grandes proprietários de Terras. Isso porque a partir do Decreto 4887/2003, as comunidades dos quilombos estariam amparadas pelo critério de auto-identificação, o que passou a ser contestado, especialmente pelos grandes proprietários de terras.

Peres, (s/d, p. 6, grifos do autor) esclarece:

Uma das principais contestações se refere ao princípio da auto-identificação presente no Decreto 4887/2003. “A campanha “anti-quilombola” promovida pela TV Globo em 47 reportagens tendenciosas, desenrolou-se também no Congresso Nacional. Em 17 de maio de 2007, o deputado Valdir Colatto (PMDB – SC) apresentou o projeto de Decreto Legislativo 44/2007 que visa sustar a aplicação do Decreto nº4887/2003. Outra ação parlamentar contra o Decreto Presidencial foi a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) n. 3239 propostas perante o Supremo Tribunal Federal (STF), pelo PFL (atual DEM) ainda em 2004. A contestação dos direitos das comunidades remanescentes de Quilombo, assim como do Decreto 4887/2003, são fundamentais na negação do princípio da auto-identificação.

Em 2009, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) baixou a Instrução Normativa n. 57, em 20 de outubro de 2009, regulamentando o procedimento para demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Sociais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e do Decreto n. 4448, de 20 de novembro de 2003.

A Instrução Normativa detalha os procedimentos da seguinte forma:

CONCEITUAÇÕES

Art. 3º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º. Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

COMPETÊNCIA

Art. 5º. Compete ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desintrusão, a titulação e o registro imobiliário das terras ocupadas pelos remanescentes das comunida-

des dos quilombos, sem prejuízo da competência comum e concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

CERTIFICAÇÃO

Art. 6º. A caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombos será atestada mediante auto-definição da comunidade.

Como comenta Matos (2005;2006), o processo de emergência das novas comunidades quilombolas se apresenta como uma realidade social sem escapatória. Com a sanção de leis que amparam os direitos às comunidades quilombolas vários avanços foram possíveis. Essas conquistas são importantes, pois como ressalta Monte Alto (2012), os territórios tradicionais asseguram para as comunidades que dela sobrevivem a base para a sua produção e reprodução. Assegurar esse território significa manter vivos aspectos relacionados não somente ao material, e sim simbólico, principalmente.

CAPÍTULO 3

QUILOMBOS: NÚCLEOS DE NARRATIVAS

“Falar é antes de tudo deter o poder de falar. Ou, ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra: só os senhores podem falar. Quanto aos súditos, estão submetidos ao silêncio do respeito, da veneração”.

(CLASTRES, 1978)

No cotidiano social dos moradores dos povoados de Mola e de Tomázia, região de Cametá, nordeste paraense, crenças e ritos vão sendo repassados oralmente e assimilados pelos moradores os quais vivem, repassam e renovam tais conhecimentos às novas gerações. Esses conhecimentos, expressos em narrativas míticas, estão enraizados nos remanescentes de quilombolas, integrando o mundo que os cercam.

Tais fatos se realizam devido às narrativas, enquanto meio de interação humana, como produto cultural de um determinado grupo social carrega em si, aspectos que são referentes a este, afirmando valores que dizem respeito aos saberes construídos, ao longo dos tempos, os quais são reelaborados e ressignificados, permitindo, dessa forma, sua vitalidade e permanência.

Daí o fato das narrativas estarem presentes desde os primórdios dos tempos em todas as sociedades.

Barthes (1973, p. 19) explica que:

A narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm suas narrativas e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes e mesmo opostas.

Quanto ao conceito de narrativa, é importante mencionar que esta não se concretiza apenas no campo literário, mas em diversas situações e com textos comunicacionais, como exemplo, a narrativa de imprensa, as telenovelas, dentre outros. Nunes (2006) chama de narrativa a títulos diferentes, iniciando com as formas simples, literariamente fecundas, como exemplo, o mito, a lenda e o caso, as propriamente literárias, como: o conto, a novela e o romance, as várias espécies de relatos orais e, por fim, as formas visuais ou obtidas com meio gráficos.

As narrativas orais atravessam o tempo, sendo repassadas de geração em geração por meio da vocalidade. Daí a importância da voz, visto que a oralidade se faz por meio das diversas vozes dos narradores. Dessa maneira, “[...] ninguém sonharia em negar a importância que desempenharam na história da humanidade as tradições orais. As civilizações arcaicas e muitas das culturas das margens se mantêm graças a ela” (ZUMTHOR, 1997, p.10). Vozes que são de extrema importância à sociedade por terem valores culturais.

Nas palavras de Zumthor (2005, p. 61):

Eu gostaria de enfatizar que dentro da existência de uma sociedade humana, a voz é verdadeiramente um objeto central, um poder, representa um conjunto de valores

que não são comparáveis verdadeiramente a nenhum outro, valores fundadores de uma cultura, criadores de inumeráveis formas de arte.

Segundo essa concepção, a cultura é constituída de normas comportamentais ou costumes, sendo desenvolvidas como respostas aos problemas da vida do indivíduo e do grupo ao qual pertence. E muitos dos padrões de comportamento vêm a ser transmitidos simbolicamente aos membros da sociedade. É nesse contexto que o mito emerge como um fator determinante para a manifestação da cultura e um importante mecanismo para as relações sociais.

Foucault (1999, p. 492, grifo do autor) escreve:

A região “sociológica” teria encontrado seu lugar lá onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante os quais ela é sustentada ou regulada; enfim naquela região onde reinam as leis e as formas de uma linguagem, mas onde, entretanto, elas permanecem à margem de si mesmas, permitindo ao homem fazer aí passar o jogo de suas representações, lá nascem o estudo das literaturas e do mito.(FOUCAULT, 1999, p. 492)

Como se vê, as narrativas, especialmente às míticas, transmitem e refletem saberes. Estes presentes nas histórias contadas, pois, como assegura Culler (1991), as histórias têm a função de ensinar como o mundo funciona, vendo as coisas sobre outros pontos de vistas, entendendo, principalmente, as motivações e as explicações dos outros que, no geral, são opacas a nós. Assim, adentro nas narrativas míticas da calça molhada.

3.1 O MITO DA CALÇA MOLHADA

O mito que se manifesta no povoado quilombola do Mola e de Tomázia foi denominado “calça molhada” porque, ao andar, faz um barulho semelhante ao de alguém usando uma calça molhada. Assim, conforme os passos, o barulho é ouvido. Dessa forma, o mito da “calça molhada” – onomatopeia representando o ruído da “calça molhada” – é conhecido por todos os moradores dos povoados, que fazem questão de falar do mito aos que visitam ou passam pelos povoados.

A presença do mito da “calça molhada” faz parte do dia a dia dos moradores do Mola e Tomázia. Tais moradores já ouviram ou presenciaram situações em que o mito se manifestou: “[...] essa visagi é muito antigo aqui neste Mola, os velhos mesmo daqui me cuntavo dessa visagi, ele passa de cima pra baxo, cofó, cofó [...] pareceu quando tá com a ropamulhada” (informação verbal⁶). “[...] Olha aqui tem o calça mulhada, a gente não via, mas ouvia, quando passava parece que era uma calça cumprida assim

⁶ Entrevista com Isabel Trindade, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

mulhada. Era uma visagem que muito tempo vive aqui desde quando eu era criança” (informação verbal⁷).

O mito da Calça molhada circula nas comunidades através dos relatos das pessoas que viveram situações em que o mito apareceu. Os moradores sabem que se trata da “calça molhada” pelo barulho que ela faz: “[...] olha essa visagi num adianta quere vê, vê o quê? Que num tem como vê, que ele só faz o barulho, mas ele existe e num mexa com ele [...]” (informação verbal⁸).

Os moradores da comunidade não hesitam em afirmar que se trata de algo verdadeiro e, portanto, “sagrado”, fazendo parte do cotidiano e confundindo-se à própria maneira de viver dos moradores. “[...] É tem gente que num acredita, mas essa visagi existe e ainda passa aqui e agente tem que ter cuidado e respeita porque se não alguma coisa vai acontecer” (informação verbal⁹).

Ainda sobre o poder de coerção do mito da calça molhada, Dalva Maria aconselha:

[...] O conselho é que é preciso respeitar sim porque tem horário. Porque isso é assim, anda de noite quem num pode andar de dia né, sempre a vovó falava isso pra gente, então tem que respeitar né. A gente pode andar de noite quando é muito de precisão, pra gente andar de dia, não de noite né. Sempre a vovó falava, olha quem anda de noite é quem num pode andar de dia. Aí ela falava que era as visagi que tinha que andar de noite e nós de dia. Esse pessoal que caça num pode ser todo dia, sempre essas pessoas que vão todo dia pro mato, lá chega uma hora que eles vêm corrido do mato porque num pode, porque a vovó fala que o mato tem luz. Aí num pode ir pro mato, aí esse pessoal que caça toda noite, que vai toda noite pro mato, ela falava pra gente que num podia porque algum problema tinha né, acuntecia, né. (informação verbal¹⁰).

Os moradores respeitam o mito porque, segundo eles, o “calça molhada” está andando em um espaço e horário que é seu, cabendo aos moradores, apenas, o dever de aceitar e respeitar, como se percebe nos relatos a seguir:

[...] A nuti é feita pra quem num pode andar de dia, quem num pode andar de dia, anda de nuti, mas nós queremos andar de nuti, intão vamo se encontra com essa pessoa que num anda de dia, num tem jeito, são as coisas invisíveis e viventes que precisa anda e se movimenta, intão, a gente tem que respeita e não tá no caminho deles, porque se nós invadi a área deles alguma coisa vai acontecer. (informação verbal¹¹).

[...] Olha, muita das vezes, pode haver um desrespeito aí, sabe que a noite ficou pros mortos e o dia, cumo é, o dia claro, o dia pro viventes. Então, se eu abusar pelo meno uma noti que eu queira abusar, é porque eu vou e num vou ver nada pode de acuntecer pra arespeitar um pouco, pra arespeitar um pouco, porque num é porque a noite ficou pros animal, nós enxergamo no escuro? Pois é, então, num vamu levar às 24 horas iguá um bicho enxergando de dia, enxergando de noite. Por que nós

7 Entrevista com Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, Tomázia, Cametá-Pará.

8 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

9 Entrevista com José Domingos Borges, 59 anos, Mola, Cametá-Pará.

10 Entrevista com Dalva Maria Rodrigues Borges, 52, Tomázia, Cametá-Pará.

11 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

num enxergamo de noite? Por que Deus num deixa pra nós tá cum a nossa vista pra enxerga iguá um animal qualquer coisa por aí. Então, por que fico a noite? Fico pros animais, é éiracional e nós fiquemo pra olhar, enxergar nossa vista, quem num é cego, de dia. Você enxerga de noite? No escuro? Mas ficou a noite pra nós enxerga?(informação verbal¹²).

Observa-se, assim, que os moradores dos povoados se organizam em torno do mito. Os trabalhos e atividades são feitos somente nos horários em que a “calça molhada” não aparece. Isso permite que se afirme: “[...] Nas sociedades onde os mitos ainda estão vivos estes fundamentam todo o comportamento e as atividades quotidianas do homem, ou seja, o mito se confunde à própria maneira de viver e conceber a realidade e o mundo” (VICTOR NETO, 2008, p. 96).

Assim, no momento em que o mito passa, “[...] é melhor ficar em casa, quando ouvir o barulho cofó, cofó, num mexa, num fale que ele vai imhora, agora se mexe elevai revida” (informação verbal¹³). “[...] A gente fica quieto na casa, a gente fica cum medo de ir pra beira da estrada e ver ela passá, a gente fica só ouvindo” (informação verbal¹⁴).

Observa-se que a presença da calça molhada torna-se um mito no local e passa a ser visto como “verdade sagrada”, afinal, “[...] não se conhece nenhuma sociedade humana sem seus mitos ou mitologias; o homem aparentemente não pode se manter no universo sem alguma crença em temáticas herdadas da mitologia” (RIBEIRO JR., 1992, p. 9).

Os moradores dos povoados têm hábitos e costumes em consonância com a presença do mito, pelo fato de que, para os que não acreditaram e desrespeitaram, ou seja, transgrediram as ordens, alguma coisa irá acontecer, ou seja, a punição torna-se algo inevitável:

[...] O Bena, irmão de Nazi, essa aí do Juaba, ele num acredito nessa visagi, disse que tudo isso era uma grande bubagi, ai uma nutiintão ele levo uma surra, quando dero com ele, ele tava má, porque ele abuso, num respeito, intão é melhor num mexer, ele tá na vida dele e num te incomoda, num tem é que mexe. (informação verbal¹⁵).

É perceptível no relato, o poder coercitivo do mito, pois para quem não acredita algo irá acontecer. Essa forma de punição pode ir de penas mais leves, como uma surra, até as mais graves, como o enlouquecimento. O poder coercitivo do mito age de modo direto na realidade cotidiana dos moradores da comunidade. Assim,

[...] Olha, aqui passa essa visagi que faz o barulho de ropamulhada. Tem um rapaz, o Glen, esse que perambulava aí pelo Juaba, olha ele era um rapaz bonito que andava bem vestido, os pai dele tinha dinheiro né, aí ele falava que esse negócio dessa visagi era só mentira e ele disfazia e falava. Ai um dia ele saiu e foi caçá só ele aí pra esse

12 Entrevista com Benedito do Espírito Santo, 70 anos, Mola, Cametá-Pará.

13 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

14 Entrevista com Daniel Rodrigues Borges, 50, Tomázia, Cametá-Pará.

15 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola.

mato, aí a visagi apareceu e assombro ele, ele ficou doido, doido, num teve o que desse jeito nele, ele num fico bom e desde lá, ele anda perambulando por aí, porque com essas coisas a gente num brinca. (informação verbal¹⁶).

Ao tomar por base o relato, é perceptível que as histórias acerca do mito se dão sempre com pessoas conhecidas que não respeitaram ou não acreditaram e, por isso, foram punidas. Victor Neto (2008) ressalta o fato de que no caso dos relatos de natureza mítica, onde, na maioria das vezes, se conta uma narrativa que figuram seres míticos da Amazônia, o relato envolve na ocorrência algum morador local, vizinho, parente ou, como tem sido comum, o próprio narrador, deflagrando não só a veracidade do relato e também a proximidade intimidadora deste. Logo,

[...] Olha cumigo mesmo não, mas cum meu filho a visagi assombrou ele. Um dia, ele fui caçar, ele mais dois rapazes que moravo aqui. Daí ele enxergo um pássaro e mirou pra atirar nele. Hum, nem fale ele num conseguiu atirar porque deu um negócio nele. Ele chegou aqui em casa cum uma febre e passando muito mal. Aí noutro dia, nós fumo chamar o curador e ele falou que foi a visage que assombrou ele. Aqui também tem a visagi da calça molhada que passa aí na estrada cofó, cofó. Olha, essa eu já ouvi. Antes passava direto mesmo e a gente tinha medo porque a gente sempre ouvia o barulho dela. (informação verbal¹⁷).

[...] Até cumigo acunteceu, aconteceu cumigo e uma cumadre minha, mas assim ninguém chegou ver, mas a gente acreditu que era porque na hora que nós vinha do Itapocu pra cá, na hora que nós saímos no caminho, aí eu senti aquilo parece que passu tipo me adormecendo, quando cumeçou a adormecer meu corpo passou a desequilibrar e a minha cumadre que vinha atrás de mim, quando eu vi ela se amulecer eu tive que voltar e jogar o braço assim pra sustentar senão ela ia cair. Aquilo a modo que queria adormecer a gente quase cai na estrada. Aí nós cumeço a rezar, rezando, rezando, aí depois nós paremo na casa da Guimoar lá no Itapocú. Aí lá que a filha dela me deu um pouco de água, que eu até que sustentei, mas ela minha cumadre Conceição que mora bem ali naquela casa velha, aí ninguém veio de lá cum nós, aí quando lá no Porto Grande nós pidimo pro Róbson vim cum a gente até aqui. Aí ninguém veio só, aquilo quiria nos paralizar. (informação verbal¹⁸).

No horário em que o mito passa pelos povoados, os moradores evitam sair de suas casas. E o período de manifestação do mito da calça molhada é sempre à noite. “[...] Olha o horário dela era da meia-nuti, cedo da nuti podia estar, até 4 horas da manhã a gente escutava o movimento, quando o galo cantava a gente parava de escutar” (informação verbal¹⁹).

“[...] Olha é só de nuti, é só da meia-nuti em diante é que ela passa, esse horário da madrugada é que ela passa, as vezes uma hora pras duas horas” (informação verbal²⁰).

16 Entrevista com José Domingos Borges, 59 anos, Mola.

17 Entrevista com Dinália de Fátima Cardoso, 59 anos, Mola, Cametá-Pará.

18 Entrevista com Dalva Maria Rodrigues Borges, 52, Tomázia, Cametá-Pará.

19 Entrevista com Durvalina Borges Batista, 59 anos, Mola, Cametá-Pará.

20 Entrevista com Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, Tomázia, Cametá-Pará.

“[...] Olha era próximo a meia nuti, ela passava pra cá pra cima e vortava já tarde. A gente já tava tudo agasalhado, naquele horário em que ele passava já num tinha mais cristão andando (informação verbal²¹).

Como se vê, o mito da “calça molhada”, passa na estrada por volta da meia noite, ou seja, “durante as ‘horas grandes’ (6h, 12h, 18h e 24h), horários reservados aos ‘encantados’, entes sobrenaturais” (VICTOR NETO, 2008, p.99, grifos do autor).

O respeito a “calça molhada” é praticado por todos os moradores. Assim, no horário em que ela vai passar, eles evitam estar na estrada ou na mata “[...] quando vamo caçá a gente sempre vai uns três, porque é muito perigoso ir só e tem que voltá sempre antes da meia noite porque nesse horário é complicado” (informação verbal²²). Ainda sobre o assunto:

[...] Eu digo que quanto mais evitar é melhor porque olha o dia ficou pros cristão né, à noite fico pro que num pode se misturar cum a gente, vagar né. Da minha vontade de meus filho num caçavo, não, num caçavo não, porque é a hora que a coisa tão andando né. Agora nem tuda vez ele vê, ele escuta, mas tem uma vez que ele [...] Cumo exemplo né, cumo quem diz num vem aqui que aqui num é teu lugar. Agora eu aconselho que quando ouvi um assoviu não mexa, não mexa porque se mexer, ele vai ter o que ele merece porque cada quata no seu rumo. Eu aconselho não mexa! (informação verbal²³).

Observa-se que no horário em que o mito vai passar na estrada os moradores evitam sair de suas casas. A “calça molhada”, assim, acaba contribuindo para um equilíbrio social no povoado, pois estando em casa, os moradores estão livres de serem atacados por animais silvestres, principalmente por cobras, já que a estrada é escura. Nesse sentido, compreende-se que “o mito é uma narrativa que exprime as profundas aspirações religiosas e necessidades morais e sociais do homem” (RIBEIRO JÚNIOR, 1992, p. 20).

As relações sociais nos povoados são construídas e alteradas em virtude do mito da “calça molhada”. Este faz com que os moradores tenham suas relações com a natureza equilibradas. Tanto que nos locais onde o mito da calça molhada passa e circula, esses lugares estão isentos de sofrerem qualquer tipo de devastação.

21 Entrevista com Isabel Trindade Correia, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

22 Entrevista com Benedito do Carmo, 41 anos, Mola.

23 Entrevista com Nazaré Coelho, 67 anos, Mola, Cametá-Pará.

Figura12 – Castanheiros à margem da estrada no povoado do Mola.



Fonte: Acervo fotográfico de pesquisador.

A natureza possui uma relação íntima com os moradores porque é dela que estes encontram a principal forma de subsistência, plantando, colhendo e retirando parte daquilo que necessitam para se alimentarem. Daí, a contribuição do mito para a preservação ambiental nos povoados. “[...] Um dia essa visagi aí perto do cemitério asombro um homem que morava aqui, porque ele queria tátudanuti matando bicho no mato” (informação verbal²⁴). “[...] É como eu falei, se num mexe com ele num acontece nada, agora quiere tá matando bicho teteé, alguma coisa vai acontece porque a noiti é dele” (informação verbal²⁵).

Diante desses questionamentos, entendo que “[...] o mito 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” (ELIADE, 2004, p. 23).

As histórias do mito da “calça molhada” circulam por meio das narrativas orais. São elas que se tornam o meio por onde esses valores são repassados e transmitidos: “[...] A vovó Madalena, ela morreu cum 94 anos, ela nos contava história de visagi, ai quando ela acabava nós já tava tudo junto dela na rede [risos], hoje eu conto já pra esses [netos]” (informação verbal²⁶).

Clastres (1978) ressalta o fato de que o cômico dos mitos, não extingue o seu lado sério, pois, no riso provocado aparece uma intenção pedagógica. Nesse sentido, as narrativas míticas “[...] nos obrigam a voltar ao homem que as fabrica, ao seu comportamento, ao seu mundo, refletindo uma intencionalidade própria, sem a qual o mito fica ininteligível” (RIBEIRO JÚNIOR, 1992, p. 21).

24 Entrevista com Holandina Borges, 49, Mola

25 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola.

26 Entrevista com Durvalina Borges, 59 anos, Mola.

As histórias acerca do mito da “calça molhada” são ouvidas e aceitas pelos moradores dos povoados quilombolas de Mola e Tomázia, que acreditam e veem o mito como algo sagrado. Para eles, a maneira de viver está relacionada à presença da visagem, que se torna um mito “vivo”, visto que é o “calça molhada” quem influencia os hábitos e costumes nos povoados.

Segundo Eliade (2004, p. 23):

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, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática.

No entanto, para que o mito da “calça molhada” tenha esse significado, há a necessidade de ser ouvido, respeitado e praticado: “[...] para poder penetrar e tomar seu lugar na tradição oral, uma narrativa, uma história ou qualquer obra falada deve ser entendida e aceita pela comunidade a quem se destina” (DETIENNE, 1998, p. 81).

Em vista disso, diante de todos os questionamentos expostos, pode se aferir que os moradores das comunidades quilombolas de Mola e Tomázia tornam o mito da “calça molhada” um mito “vivo”, uma verdade “sagrada” e um símbolo do lugar, influenciando o cotidiano social dos moradores por determinar hábitos, costumes e o modo de viver dos sujeitos envolvidos na comunidade, contribuindo decisivamente para equilibrar as relações sociais travadas entre moradores, natureza e comunidade.

3.2 ASPECTOS CONVERGENTES E DIVERGENTES ACERCA DAS RECORRÊNCIAS MÍTICAS EM MOLA E TOMÁZIA

Durante a coleta das narrativas míticas em Mola e Tomázia, algo me chamou atenção. Deparei, em ambas os povoados, com a mesma narrativa mítica: a da “calça molhada”.

No povoado do Mola, todas as narrativas versavam sobre o mito, que denominavam calça molhada. Assim, tenho os seguintes relatos: “[...] Aí esse que passava que ia zuando o pessoal falavo é o homem da calça molhada, era parece que tava com a calça molhada mermo [...] [risos]” (informação verbal²⁷). “[...] Cumu já lhe cuntei da carça que, do homem que passava cofó, cofó, cofó que isso passava cunstante. Quando eu cheguei pra cá usvelhufalavu” (informação verbal²⁸). “[...] Quando era mais tarde a gente ouvia o barulho de volta, aquele barulho de uma calça parece quando tamulhada” (informação verbal²⁹).

Em Tomázia, os relatos evidenciam também as mesmas características do mito presente em Mola, em alguns relatos surgem palavras sinônimas ou com sentidos muito próximos, a exemplo calça x roupa. Por exemplo: “[...] Olha aqui é muito, tinha um

27 Entrevista com Durvalina Borges Batista, 59 anos, Mola.

28 Entrevista com Isabel Trindade Correa, 77 anos, Mola.

29 Entrevista com Dinália de Fátima Cardoso, 59 anos, Mola.

calça molhada que passa aqui, a gente não via, mas ouvia quando passava parece que era uma calça cumprida assim molhada, aí a gente falava calça molhada” (informação verbal³⁰). “[...] Ela faz o barulho, é calça molhada que a gente chama, já sabe porque a gente ouvi o barulho né, quando a gente ta assim na casa sentado, deitado que fica quito aqui agente ouvi quando ela passa, foc, foc, foc, foc, foc” (informação verbal³¹). “[...] Aqui passava um homem que sempre eles viro, o pessoal do antigo que viu que passava muito que parece que tava cum a calça molhada, aí quando passava ia barulhando aquela ropa no corpo” (informação verbal³²).

O quadro a seguir evidência o assunto.

Quadro 1 – Divergências quanto ao horário de manifestação do mito da Calça Molhada.

RELATOS DO POVOADO DE MOLA	RELATOS DO POVOADO DE TOMÁZIA
“[...] Aí esse que passava que ia zuando o pessoal falavo é o homem da calça molhada, era parece que tava com a calça molhada mermo...[risos]” (Durvalina Borges Batista, 59 anos, Mola). “[...] Cumu já lhe cuntei da carça que, do homem que passava cofó, cofó, cofó que isso passava cunstante. Quando eu cheguei pra cá usvelhufalavu” (Isabel Trindade Correa, 77 anos, Mola). “[...] Quando era mais tarde a gente ouvia o barulho de volta, aquele barulho de uma calça parece quando tá molhada” (Dinália de Fátima Cardoso, 59 anos, Mola).	“[...] Olha aqui é muito, tinha um calça molhada que passa aqui, a gente não via, mas ouvia quando passava parece que era uma calça cumprida assim molhada, aí a gente falava calça molhada” (Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, Tomázia). “[...] Ela faz o barulho, é calça molhada que a gente chama, já sabe porque a gente ouvi o barulho né, quando a gente ta assim na casa sentado, deitado que fica quito aqui agente ouvi quando ela passa, foc, foc, foc, foc, foc” (Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, Tomázia). “[...] Aqui passava um homem que sempre eles viro, o pessoal do antigo que viu que passava muito que parece que tava cum a calça molhada, aí quando passava ia barulhando aquela ropa no corpo” (Maria da Conceição Borges dos Santos, 50 anos, Tomázia).

Fonte: Pesquisa de Campo.

Observa-se nos relatos que os narradores convergem para o mesmo assunto. Trata-se de um mito que ao andar faz um barulho semelhante ao de alguém usando uma

30 Entrevista com Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, Tomázia.

31 Entrevista com Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, Tomázia.

32 Entrevista com Maria da Conceição Borges dos Santos, 50 anos, Tomázia.

calça quando está molhada. Daí o nome: Calça Molhada. Outra questão que converge em ambos os povoados e que fica explícito nos relatos evidenciados, é que o mito no local diz respeito a um homem.

Quanto ao horário de manifestação e passagem do mito nos referidos povoados há algumas divergências. No povoado do Mola, por exemplo, a Calça Molhada passa principalmente a partir da meia-noite, como se pode comprovar: “[...] Olha o horário dela era da meia-nuti em diante, cedo da nuti podia estar, até 4 horas da manhã a gente escutava o movimento, quando o galo cantava a gente parava de escutar” (informação verbal³³). “[...] Olha era próximo a meia nuti, ela passava pra cá pra cima e vortava já tarde, pra quem tava acordado, quem se acordava aquela hora ouvia” (informação verbal³⁴). “Olha é nas horas morta. É meia nuti e daí pra frente” (informação verbal³⁵).

Mas, em Tomázia, o mito da calça molhada tem um horário de manifestação diferente ao do Mola: “Era de noite, era negócio assim de 10 horas que ela passava” (informação verbal³⁶). “[...] Olha é só de nuti, é só das dez em diante é que passa. É nesse horário que passa” (informação verbal³⁷). “[...] Era a noite, só a noite. Era a noite que ele passava, num demurava muito pra passar” (informação verbal³⁸).

Agora os relatos em termos comparativos:

33 Entrevista com Durvalina Borges Batista, 59 anos, Mola.

34 Entrevista com Isabel Trindade Correa, 77 anos, Mola.

35 Entrevista com Nazaré Coelho, 67 anos, Mola.

36 Entrevista com Maria da Conceição Borges dos Santos, 50 anos, Tomázia.

37 Entrevista com Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, Tomázia.

38 Entrevista com Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, Tomázia.

Quadro 2 – Divergências quanto ao horário de manifestação do mito da Calça Molhada.

RELATOS DO POVOADO DE MOLA	RELATOS DO POVOADO DE TOMÁZIA
“[...] Olha o horário dela era da meia-nuti em diante, cedo da nuti podia estar, até 4 horas da manhã a gente escutava o movimento, quando o galo cantava a gente parava de escutar” (Durvalina Borges Batista, 59 anos, Mola). “[...] Olha, era próximo a meia nuti, ela passava pra cá pra cima e vortava já tarde, pra quem tava acordado, quem se acordava aquela hora ouvia” (Isabel Trindade Correa, 77 anos, Mola). “[...] Olha é nas horas morta. É meia nuti e daí pra frente” (Nazaré Coelho, 67 anos, Mola).	“[...] Era de noite, era negócio assim de 10 horas que ela passava” (Maria da Conceição Borges dos Santos, 50 anos, Tomázia). “[...] Olha é só de nuti, é só das dez em diante é que passa. É nesse horário que passa” (Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, Tomázia). “[...] Era a noite, só a noite. Era a noite que ele passava, num demurava muito pra passar” (Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, Tomázia).

Fonte: Pesquisa de Campo.

As narrativas míticas, como atestam os relatos, convergem em muitos aspectos. A explicação está no fato de que o povoado de Tomázia é oriundo do povoado de Mola. Assim, com a migração de algumas famílias de Mola para Tomázia, estas levaram as narrativas míticas da calça molhada, além de outras práticas culturais. Práticas que posteriormente foram migradas para outros lugares. Fato que aconteceu com o Bambaê do Rosário, que era praticado nos povoados e que migrou pra o povoado de Juaba. Assim é necessário conhecer um pouco mais acerca dessa manifestação cultural de matriz negra africana como forma de manifestação de uma cultura que, ressignificada, mantém vivos os costumes, saberes e fazeres ao longo de gerações.

CAPÍTULO 4

JUABA: NÚCLEO DE RESISTÊNCIA

4.1 VERSÕES SOBRE A ORIGEM DE JUABA

Situado à margem esquerda do rio Tocantins, com uma população, segundo o censo do IBGE (2010) de 14.772 habitantes, sendo que 2.250 concentram-se na zona urbana e 12.522 nas demais localidades da zona rural que compõem o distrito, está Juaba, um dos distritos que compõem o município de Cametá, nordeste paraense.

Figura 13 – Vista frontal da vila de Juaba.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

A origem do nome provém de uma planta chamada Juá. Sobre a origem que deu nome ao povoado, João Lima explica:

[...] Olha o nome daqui fico Juaba por causa duma planta que tinha muito aqui. Ela era pequena e tinha muito ispinho, o Juá. Aqui era cheio disso, na bera desse baxão aqui, perto do igarapé, mais pra li, perto da bera do rio a gente via essa planta. Foi por isso que ficou o nome da vila de Juaba, por causa da planta que tinha muito por aqui. (informação verbal³⁹).

Quanto à origem da povoação de Juaba, Pinto (2007) menciona duas versões. A primeira estaria relacionada à atuação da família Mendonça, onde os irmãos Coronel Basílio Mendonça e Canuto Alves de Mendonça receberam a terra dos antigos moradores do lugar, José Barroso, Domingos Ramos e Mateus Alves. A segunda versão quanto à cessão das terras para a construção da povoação reside no fato de que tais terras pertenceriam aos frades Jesuítas da Companhia de Jesus, na pessoa do padre José Ignácio, administrador da igreja Nossa Senhora das Mercês em Cametá, sede do município.

Se a povoação de Juaba foi decorrente da atuação dos irmãos Mendonça ou da atuação dos religiosos jesuítas não se sabe de fato, o certo é que o surgimento da povoação data de meados do século XIX, por meio da Lei 557 de 1898.

39 Entrevista com João de Souza Lima, 80 anos, Juaba, Cametá-Pará.

Conforme ressalta Pinto (2007, p. 30):

Juaba foi elevado à condição de “vila” através da Lei 557, de 07 de junho de 1898, e do Decreto nº819, de 08 de fevereiro de 1900, tendo sua devida instalação no dia 19 de março de 1900, e passou a condição de vila distrital através da lei nº1530 de 05 de outubro de 1916. Na ata da instalação, consta que a solenidade aconteceu na residência do senhor, Tomé do Espírito Santo. Participaram do ato da instalação, alguns populares e os seguintes senhores: Tenente Coronel Joaquim Felipe de Si-queira Mendes, intendente de Cametá; José Heitor de Mendonça, representante do governador; Antônio Henrique Lopes de Barros, promotor público de Cametá, que representava o juiz de direito; Antônio Franco Sá, inspetor de ensino de Cametá, representante do juiz substituto do 1º distrito judiciário; Coronel Basílio Lopes de Mendonça, 1º suplente do juiz substituo; Coronel José Miguel Belfort Lisboa; Benedito Machado e Silva; e Antônio Machado e Silva.

Os primeiros moradores do povoado de Juaba vinham da influente família Mendonça. Somados a estes, integravam, ainda, a povoação, homens livres sem terra, negros forros e ex-quilombolas que migraram para o lugar, após o processo de abolição da escravidão, tal como aconteceu principalmente como os “resistentes” que compunham o quilombo do Mola os quais dirigiram-se para Juaba, trazendo muito das práticas culturais que eram praticadas mata a dentro.

4.2 O BAMBAÊ DO ROSÁRIO

Com o processo de exploração da mão de obra negra escrava, os cativos não possuíam o direito de praticar seus cultos, práticas culturais que realizavam do outro lado do Atlântico. Havia, então, a necessidade de encontrar uma forma de fazer tais práticas se realizarem. A saída, segundo Reis (2005), foi aproveitar o calendário de festas católicas para produzir suas próprias comemorações paralelas que, aliás, podiam ser também católicas.

Sobre o assunto esclarece Soares (2005, p. 288):

As festas durante a escravidão refletiam uma leitura política, construída a partir dos “folguedos” e festas do calendário religioso da sociedade colonial. O coração das festas escravas pulsava nas irmandades. As ordens terceiras, ou ordem de leigos, divididas em pretos e pardos, eram as únicas entidades associativas de libertos e escravos reconhecidas pelo Estado colonial e sua elite dirigente.

Dessa forma, com a inserção destes em irmandades, especialmente em confrarias, como a de Nossa Senhora do Rosário, suas práticas culturais foram ressignificadas. “[...] A irmandade funcionou como um espaço em que os negros puderam preservar algumas das suas tradições, como a eleição de reis e rainhas, personagens de grandes prestígios, aos quais se rendiam homenagens especiais” (FIGUEIREDO apud PINTO, 2007, p.70).

Sobre a importância da irmandade, Oliveira (2009, p. 35-36) esclarece:

As irmandades – instituições leigas devocionais e assistenciais – feitas para cultuar esses santos também tiveram grande importância na divulgação das histórias e foram inúmeras que se formaram em toda a colônia. No Rio de Janeiro, em 1740, os pretos mina organizaram a irmandade em louvor a Elesbão e à Efigênia. Na mesma cidade, desde o início, os pretos angolos cultuavam São Benedito junto com Nossa Senhora do Rosário. [...] Em Minas Gerais, desde o início do século XVIII, Santa Efigênia, Santo Elesbão, São Benedito e Santo Antônio de Categeró eram cultuados nas duas irmandades do Rosário dos Pretos existentes em Vila Rica. Em Olinda, os negros da irmandade do Rosário também cultuavam Santo Elesbão. Na Bahia, o culto à Santa Efigênia tinha lugar na irmandade do Rosário dos Pretos de Salvador.

A partir dos estudos de Figueiredo (1991), Pinto (2007) explica que no Pará, a organização à devoção a Nossa Senhora do Rosário foi decorrente da ação do grupo de escravos Mina, os quais organizaram as homenagens, construindo uma ermida na periferia da freguesia da Sé. Logo após, esses negros organizaram-se em irmandade. Durante o período de festas e homenagens a Nossa Senhora do Rosário havia muita música, bebidas e quitutes, chamando muita atenção à apresentação do casal de reis.

Assim, de acordo com os estudos de Pinto (2007), o Bambaê do Rosário é originário dos cultos africanos, praticados por negros escravos que resistiam ao regime da escravidão e que se refugiaram no quilombo do Mola ou Itapocu, região da Amazônia tocantina, município de Cametá, no Pará.

O Bambaê do Rosário, passou a ser evidenciado em Juaba, após o processo de Abolição, momento em que muitos ex-escravos migraram do quilombo do Mola para a povoação Juaba, inclusive a líder do quilombo mencionado, Maria Luiza Piriá, fundadora e líder do Bambê no povoado.

A respeito do assunto Benedito Coelho explica:

[...] Olha aqui o Mola, foi a origem de tudo. Tudo começo quando uma escrava apareceu fugida aqui com uma imagem da Santa no meio das roupa dela. Então aquilo foi um milagre porque pra escrava ter chegado aqui foi obra da Santa. Então a partir daí teve uma grande festa pra homenagear a santa e a homenagem foi o Bambaê, que a partir disso passou a ser festejado todo ano. Aí passou o tempo da escravidão e muitos que moravo aqui furo pro Juaba, inclusive a mulher que comandava aqui de nome Maria Luiza Piriá. Ela fui pro Juaba e lá comandava o Bambaê na festa do Rosário, que até hoje tem. (informação verbal⁴⁰).

Dessa forma, o Bambaê do Rosário praticado em Juaba, consiste em uma homenagem a Nossa Senhora do Rosário, acontecendo todo mês de outubro, em virtude da festividade da referida santa, quando se canta, reza e fazem-se homenagens. Tais homenagens giram em torno da saudação, coroação e descoroação do(s) rei(s) e rainha(s).

Atualmente, o grupo de pessoas que compõem o Bambaê, contando homens, mulheres e crianças somam um total de aproximadamente 100 pessoas. Essas pessoas, na maioria, são promesseiros, moradores da vila e localidades pertencentes ao distrito

40 Entrevista com Benedito Coelho, 79 anos, Mola, Cametá-Pará.

que, após um pedido e a graça alcançada, somam-se ao grupo para prestar homenagem a Nossa Senhora do Rosário:

[...] Eu morava em Umariteua e fiquei muito doente, passei por problema de saúde. Daí pedi pra Nossa Senhora do Rosário que me curasse que eu ia dançar no Bambaê, fiquei boa. Desde lá passei a participar do Bambaê. Todo ano durante a festividade eu participo dançando no Bambaê, já danço faz 5 anos. (informação verbal⁴¹).

Ainda sobre o assunto:

[...] Eu comecei a dançar no Bambaê já faz muito tempo, nós nem morava aqui no Juaba. O papai fez uma promessa pra Nossa Senhora do Rosário. Quando eu comecei a dançar eu ainda era solteiro. Isso já faz muito tempo. Eu tô com essa idade, mas num paro, prometi que vou dançar até quando Deus permitir. Quando eu num der conta mais eu paro. (informação verbal⁴²).

Na véspera do dia em que começa a festividade de Nossa Senhora do Rosário, os devotos que participam do Bambaê se dirigem a Juaba para prestar suas homenagens. Muitos destes moram em localidades próximas, tanto ribeirinhas quanto rurais, mas que ficam na vila durante as nove noites para cantar e louvar em honra a virgem do Rosário. A maioria, já nos últimos dias, encontra-se fatigado e sem voz, entretanto não deixam o grupo, antes que se encerrem todos os compromissos a que se propuseram.

Assim, à tarde os integrantes do Bambaê se reúnem e saem à rua da vila de Juaba cantando louvores à Virgem do Rosário em direção à igreja matriz.

Nessa ocasião cantam:

Bambaê do Rosário

Bambaê, Bambaê, Bambaê meu Deus (2x)

Bambaê do Rosário (2x)

Refrão: Aí que viva o Rosário

Viva com toda pureza

Filho da Virgem Maria (2x)

A Rainha convidou

Cidade nascida de Uruania(2x)

Cadê tua beleza do nosso Brasil(2x)

Refrão: Foi ei, ei que nos chamou (2x)

Foi nossa rainha que nos convidou (2x)

No decorrer do caminho, cheio de fé e fervor, acompanhado ao som de tambores, sanfonas e atabaques, chega-se ao interior da igreja onde se presta mais homenagens, entoando a seguinte canção:

41 Entrevista com Édina Pinto, 45 anos, Juaba, Cametá-Pará.

42 Entrevista com João de Souza Lima, 80 anos, Juaba, Cametá-Pará.

Ave Maria do Bambaê***I***

*Ave Maria vai dando
Contrito em oração
Minha virgem do Rosário Que nos dê sua benção (2x)
Refrão: Glória da Virgem Pura
Mãe do Redentor
Bendito Louvado seja
Para nossa salvação.*

II

*Lá se vai o claro dia
Lá se vem as trevas noite
Minha Virgem do Rosário
Que nos dê muito boa noite (2x)
Refrão: Glória da Virgem Pura
Mãe do Redentor
Bendito Louvado seja
Para nossa salvação.*

III

*Minha Virgem do Rosário
Adora o onipotente
Mandai vim um milagre
A todos que está presente (2x)
Refrão: Glória da Virgem Pura
Mãe do Redentor
Bendito Louvado seja
Para nossa salvação.*

Viva a Coroa

*Viva a coroa, viva a coroa
Viva a coroa do Rosário
Viva a coroa
Viva a coroa do Rosário (2x)*

Figura 14 – Integrantes do Bambaê do Rosário no interior da igreja.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

Em seguida, já ao anoitecer, os componentes do Bambaê saem do interior da igreja e retornam à rua novamente, agora em direção à casa do rei. Esse trajeto é acompanhado de muita animação:

Cadê nosso Rei
Cadê nosso rei (2x)
Cadê nosso rei
Que eu não sei onde está
Refrão: Cadê nosso
Cadê nosso rei
do nosso lugar.

Figura 15 – Integrantes do Bambaê no trajeto para a casa do Rei.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

Ao se chegar à casa do rei, estes se reúnem novamente para dançar e cantar. Durante tal reverenciação, dançam em círculos. Após tal realização, guardam seus instrumentos e parte das vestes que usam como os chapéus.

Figura 16 – Ritual de coroação do rei.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

Por volta das 19h30m, os integrantes do Bambaê do Rosário se reúnem na casa do rei para mais homenagens, isso porque, nesse momento, é a coroação do rei e das rainhas. É um momento de muita importância, onde os mestres-salas, sendo um homem para o rei e uma mulher para a rainha, se tiver mais de uma rainha, o número de mestre-sala feminino aumenta conforme o número de rainhas. Nessa ocasião, se canta com muito fervor e se dança em círculos, fazendo reverências todas as vezes que se passa diante do altar em que estão o rei e as rainhas.

Nesse momento é cantado:

Coroação da Rainha

*Senhora mestre-sala
Cuide na sua obrigação
Para coroar nossa rainha
Ponha o ramo em sua mão (2x).*

Coroação do Rei

*Senhor mestre-sala
Cuide na sua obrigação
Para coroar nosso rei
Ponha o cetro em sua mão (2x).*

Após a coroação do Rei e Rainhas, os componentes do Bambaê do Rosário saem à rua em direção à igreja matriz de Nossa Senhora do Rosário. No trajeto, Rei e Rainhas são escoltados pelos guardas que seguram seus mantos e mestres-salas que seguram sombrinhas para protegê-los. Na ocasião cantam:

Acompanhamento do Bambaê

*A rainha meu Deus (2x)
Vai saindo do Palácio (2x)
Refrão: Com todo acompanhamento (2x)
Com seus dançantes no lado (2x)*

Figura 17 – Rei e Rainhas acompanhados dos mestres-salas.



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

A presença de Rei e Rainhas em festas de origem africanas sempre se fizeram presentes e constituíam peças chaves.

A esse respeito, Reis (2005, p. 132) afirma:

Desde os tempos coloniais, no Brasil, as irmandades de pretos organizavam reinados ou congadas para celebrar santos padroeiros, com desfiles de reis e rainhas africanos, seguidos de seus súditos, todos devidamente aparatados, frequentemente mascarados, dançando, cantando, canções em línguas nativas, ao som de tambores e outros instrumentos.

Rei e rainhas são personagens de grande destaque no Bambaê do Rosário. Para sair no grupo com tal função é preciso um agendamento prévio conforme ressalta o líder do grupo Leocádio Tavares:

[...] Pra sair de rei ou rainha é preciso falar bem antes, de um ano pra outro. A pessoa fez uma promessa e prometeu que o filho ou a filha ia sair de rei ou rainha, aí vem com a gente e a gente confirma essa pessoa no grupo, mas isso de um ano pra outro. Porque assim já fica certo né. Aí a pessoa que sai de rei ou rainha sai só uma vez, só num ano. No ano que vem, já é outro que vai ser. (informação verbal⁴³).

Para sair de rei ou rainha, os promesseiros já têm a consciência de que terão gastos mais elevados do que outros participantes do grupo. Isso porque as vestes usadas por essas pessoas são reais, de pompas. Logo, mais caras. E essas roupas são usadas somente durante as nove noites de apresentação, durante a festividade de Nossa Senhora do Rosário, não podendo ser repetida por outra pessoa no ano seguinte.

Figura 18 – Rei e Rainhas no trono real.



Fonte: Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

Além do rei e das rainhas, outros personagens relevantes no Bambaê dizem respeito aos Chefes e Alferes. O Chefe é aquele que lidera e organiza o grupo, além de ter a função de sustentar os cantos, que são cantados sempre em duas vozes. Assim, os chefes cantam as estrofes e os demais participantes, respondem cantando apenas o refrão.

43 Entrevista com Leocádio José Rodrigues Tavares, 69, Juaba, Cametá-Pará.

A primeira líder do Bambaê do Rosário em Juaba foi Maria Luiza Piriá, antiga líder do quilombo do Mola. Era ela quem organizava e liderava o grupo, segundo a oralidade local, com mãos de ferro. Com a morte desta, assumiu a liderança Maria Aragão. Após a liderança por vários anos ser feita por mulheres, assumiu o senhor Raimundo Aragão, que após anos passou a liderança para João Procópio Aragão. Sucedeu este e atualmente lidera o grupo Leucádio José Rodrigues Tavares (Loló) e João de Souza Lima (Sapateiro).

A respeito do papel de coordenar o Bambaê, Leocádio Tavares afirma:

[...] Eu já tô na frente do Bambaê já faz muito tempo. Primeiro, eu só dançava, depois comecei a ser o ajudante do João, até que cheguei a liderar junto com o João Lima. Aceitei e tô até hoje por que não pudemo deixar a história do nosso lugar acabar. O Bambaê já existia antes do Juaba lá no Mola. O Juaba sem Bambaê num é Juaba. Teve um tempo aí que o Bambaê ficou meio fraco. Intão convidamo outras pessoas e alevantemo de novo. Esse ano foi o ano que mais tivemo brincante, 104 contando homem, mulher e criança. Vou ficar no Bambaê até quando num der conta mais, aí eu paro. (informação verbal⁴⁴).

Quanto ao papel dos Alferes, a função destes consiste em organizar a linha de frente do grupo – os participantes do Bambaê se dividem em três filas – segurando os estandartes e acompanhando os demais participantes na dança e cantos. Outra função similar à dos Alferes diz respeito à do organizador. Essa função foi, segundo a coordenação do Bambaê, criada recentemente devido à necessidade que se tinha de alguém que estivesse fazendo a parte de supervisão e administração do grupo durante as apresentações. Isso porque, o Bambaê do Rosário possui normas que devem ser cumpridas.

Assim, os participantes do grupo devem apresentar-se uniformizados no horário devidamente marcado pelos organizadores, manter durante a apresentação seriedade e compromisso, não ingerir bebida alcoólica e prestar respeito e obediência ao chefe e organizadores do grupo.

A respeito da função esclarece o supervisor do grupo:

[...] O Bambaê do Rosário sempre teve normas. No tempo em que começou, a líder e fundadora Maria Luiza Piriá, castigava aqueles que desobedeciam a essas normas. Quem por exemplo, viesse para se apresentar no Bambaê e estivesse bêbado, era punido com umas lambadas, que eram dadas com a própria saia que ela usava. Era um gesto simbólico para mostrar que aquilo não deveria ser feito. Mas com o passar dos tempos, as pessoas começaram a não cumprir mais essas normas. Tinha alguns que já vinham alcoolizados, chegavam atrasados. Então me fizeram o convite pra que fizesse esse papel de organizar o grupo e fazer com que as normas fossem cumpridas. Aceitei e deu tudo certo, tanto que esse ano foi o ano que mais tivemos o número de participante, 104 no total. (informação verbal⁴⁵).

44 Entrevista com Leocádio José Rodrigues Tavares, 69, Juaba, Cametá-Pará.

45 Entrevista com Elthon Jimmy Costa dos Santos, 34, Juaba, Cametá-Pará.

Assim, O Bambaê do Rosário é uma prática cultural que vem atravessando gerações na história de Juaba. Com ressignificações ao longo dos tempos, entretanto, não perde a essência, de ser uma prática cultural que tem por raiz a matriz africana.

Pinto (2007, p. 32) ressalta que:

[...] O Bambaê do Rosário, desde sua origem, representa uma espécie de culto que os negros prestavam ao rei e à rainha para reverenciar suas condições de membros integrantes de grupos tribais africanos. [...] Na simbologia da coroação do rei e da rainha de folguedos de origem africana, como a dança do Bambaê do Rosário, no Pará, surgem indícios da existência de alguns tipos de impérios em grupos africanos.

Assim, apesar do regime de escravidão a que foram submetidos, negros cativos não se deixaram dominar em diferentes situações. A resistência destes se fazia em diversos aspectos, dentre eles, no aspecto cultural. Na mata adentro, nos quilombos, nas senzalas e nas irmandades, essas práticas culturais foram recriadas e ressignificadas, tal como ocorreu com o Bambaê do Rosário, uma dança de origem negra escrava, oriunda do quilombo do Mola e, atualmente, evidenciada em Juaba, município de Cametá, no Pará.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A participação negra na formação e construção do Brasil foi essencial. Essa contribuição fez-se em aspectos, políticos, históricos, econômicos e sociais. Para além da visão de “massa escravizada”, os negros lutaram e ainda lutam por seus direitos e pelo exercício da cidadania e igualdade em tempos pós-modernos.

A “resistência negra”, no que diz aos remanescentes de quilombos, na atualidade relaciona-se ao direito à educação, à saúde e às leis que amparem aquilo que lhes são considerados sagrados: a posse da terra.

Dessa forma, os remanescentes de quilombolas dos povoados negros rurais de Mola e Tomázia, em Cametá, no Pará, sujeitos da presente pesquisa, têm um modo de vida e expressões culturais que lhes são próprios. Tais remanescentes, a exemplos de outros espalhados pelo mundo afora, lutam para que os direitos que lhes são assegurados constitucionalmente sejam cumpridos.

O conhecimento desses direitos e deveres resulta em um fortalecimento comunitário, essencial para a continuidade para suas práticas econômicas, sociais e culturais. Práticas culturais que atravessam gerações e que no decorrer dos tempos são reelaboradas e ressignificadas, sem, entretanto, perder a sua essência tal como acontece com o Bambaê do Rosário em Juaba, prática cultural, oriunda do antigo quilombo do Mola e que no pós-abolição migrou para Juaba. Longe de ser uma “cultura de espetáculo”, torna-se um canal de transmissão de saberes, significados e resistência.

Saberes, crenças e ritos que são passados a gerações em uma cultura, onde há o predomínio da oralidade. Isso porque as narrativas estão presentes desde os primórdios dos tempos, desde que o homem começou a se comunicar no mundo. Por intermédio das narrativas, os sujeitos impõem aspectos culturais que lhes são próprios, valorizando o espaço em que estão inseridos, preservando suas tradições, seus costumes, sua cultura. É a oralidade que contribuiu para uma memória cultural, oriunda de conhecimentos e sabedorias populares.

Muitos desses saberes e poderes, transmitidos por meio da arte de falar e olhar, servem de meios para que os sujeitos assegurem um equilíbrio entre os indivíduos, criando valores que além de controlar os diferentes comportamentos humanos, ainda delimitam as atitudes, impedindo os sujeitos de agirem por conta própria, mas de acordo com que seja melhor pra a coletividade.

Nesse sentido, as narrativas míticas da Calça Molhada, evidenciadas nos povoados de Mola e Tomázia evidenciam aspectos moralizantes, que servem de meio para assegurar as relações entre os moradores dos referidos povoados, refletindo os valores que os homens criam historicamente, tendo como meta uma representação social e

individual, contida no espaço envolvido. São essas histórias uma versão da vontade de sobreviver as violências advindas com o tempo. Elas são convicções de pessoas que acreditam que poderão sempre viver num local não delimitado por cercas e arames, justamente porque existe um ser mítico que ronda a área tomando conta das espécies de árvores raras, dos animais e das plantações, elementos essenciais para a sobrevivência nos povoados.

E quais as razões para a presença de um mesmo mito nos povoados? A resposta está no processo de formação e consolidação do povoado de Tomázia. Esta se originou a partir do povoado do Mola. Assim, com a migração de algumas pessoas para Tomázia, junto delas vieram também as narrativas que, assim como eram transmitidas no Mola, passaram a ser transmitidas em Tomázia.

As narrativas do mito da Calça Molhada se materializam e se concretizam por meio da imaginação humana criada a partir das necessidades da vida, visto que esta pressupõe constantemente a busca de meios que levem as pessoas a solucionarem problemas, respondendo sempre os anseios sociais da comunidade.

Não sem alguma lógica, a vontade de construir espaços de preservação ambiental e moral, os narradores do Mola e Tomázia tornam o mito da calça molhada um símbolo do lugar. Ninguém entra e ninguém sai desses povoados sem ter, pelo menos, escutado algo a respeito do vigia incansável que, desde os tempos em que o local servia de esconderijo e abrigo para os “negros fugidos”, protege da violência o lugar e aqueles que respeitam as tradições locais.

Assim, diante de todos os questionamentos expostos, pode se aferir que os moradores dos povoados do Mola e Tomázia tornam o mito da “calça molhada” um mito “vivo”, uma verdade “sagrada” e um símbolo do lugar, influenciando o cotidiano social dos moradores por determinar hábitos, costumes e o modo de viver dos sujeitos envolvidos na comunidade, contribuindo decisivamente para equilibrar as relações sociais travadas entre moradores, natureza e comunidade.

Portanto, a presente pesquisa não se encerra aqui e pode ser aprofundada por outros pesquisadores, inclusive de outras áreas do conhecimento. Espero que sirva de suporte para uma caminhada em busca de maiores diálogos e reflexões sobre a temática. Esta que visa contribuir para os estudos acerca da oralidade e deixa clara a importância e o significado do mito sob a ótica de quem o vive e o vê: como algo verdadeiro e sagrado.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, A. A. **O que é cultura popular?** 11. ed. Editora Brasiliense. 1986.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica e Arte poética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1979.
- BARTHES, R. **Introdução à análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BEZERRA-NETO, J. M. **Escravidão negra no Pará (séculos XVII-XIX)**. 2. ed. Belém: Paka Tatu, 2012.
- _____. Ousados e insubordinados: protesto e fuga de escravos na província do Grão-Pará- 1840/1860. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 73-112, mar. 2001.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Legislação referente à política pública de regularização de territórios quilombolas**. 20 de out de 2009. Disponível em: <www.incra.gov.br/.../politica.../Quilombolas/legislacao_quilombola_condensada>. Acesso em: 10 dez. 2015.
- CAILLOIS, R. **O mito e o homem**. Lisboa: Edições 70, 1972.
- CARDOSO, A. A. I. Negros e índios sob suspeita: dimensões da escravidão e do trabalho compulsório no território amazônico (1850-1860). **Revista Litteres**, São Paulo, v. 1, n. 14, p. 31-52, set. 2014. (Dossiê História Social do Trabalho na Amazônia).
- CARDOSO, L.; GOMES, L. Movimento social negro e Movimento Quilombola: para uma teoria da tradução. In: CONGRESSO LUSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DIVERSIDADES (DES) IGUALDADE, 9., 2011, Bahia. **Anais...** Bahia: UFBA, 2011. p. 1-18.
- CASTRO, J. G. de O. **As aventuras míticas de Miguel dos Santos**. Belém: Unama, 2008.
- CATENACCI, V. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. **Revista São Paulo em perspectiva**. 2001. Disponível em: <www.seade.gov.br/revista-sao-paulo-em-perspectiva>. Acesso em: 14 fev. 2015.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- CULLER, J. **Teoria literária**: uma introdução. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.
- D'ONOFRIO, S. **Teoria do texto 1**: prolegômenos e teoria da narrativa. São Paulo: Ática, 1999.
- DETIENNE, Ml. **A invenção da mitologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.
- DIAS, A. M. C. Fé e Devoção: o poder do misticismo nas comunidades negras rurais no município de Cametá. In: ÁLVARES, M. L. M.; SANTOS, E. F. dos. (Org.). **Desa-**
-

fios de identidade: espaço, tempo de mulher. Belém: Editora Cejup, 1997.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

.FIABANI, A. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007. **Anais...** Disponível em: <snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Adelmir_Fiabani.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2015.

FIGUEIREDO, A. M. Presença africana na Amazônia. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 3, n. 1, p. 125-144, 2008.

_____. “Os Reis da Mina”: a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos no Pará, Século XVIII ao XIX. In: PINTO, B. C. de M. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico**. Cametá: BCMP Editora, 2007. p. 31-52.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FUNES, E. A. **Áreas das cabeceiras – Terras de remanescentes:** Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuccé, Apuí e São José. Comissão pró-índio de São Paulo. São Paulo, agosto de 1999. Disponível em: <www.idesp.pa.gov.br/pdf/cachoeiraPorteira/FunesMocambosAltoTr...>. Acesso em: 14 fev. 2015.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GOLOVATY, R. V. **Cultura popular:** saberes e práticas de intelectuais, imprensa e devotos de Santos Reis, 1945-2002. Uberlândia: UFU, 2005.

HALL, S. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HOEBEL, E. A.; FROST, E. L. Antropologia: o estudo da humanidade. Homem, cultura e sociedade. In:_____; _____. **Antropologia**. São Paulo: Cultrix, 1981. p. 1-55.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LINTON, R. O background da cultura. In:_____. **O homem:** uma introdução à antropologia. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 77-114.

_____. As qualidades e os problemas da cultura. In:_____. **Antropologia cultural e social**. São Paulo: Cultrix, 1981. p. 279-436.

MATOS, H. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 1, n. 68, p. 104-11, dez./fev. 2005-2006.

MIELIETINSKI, E. M. **A poética do mito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MONTE ALTO, R. L. **Saberes e fazeres quilombolas:** diálogos com a educação do campo. Uberaba: UNIUBE, 2012.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo,

v. 1, n. 28, p.53-63, dez./ fev. 1995/1996.

MUNIZ, P. Adesão do Grão-Pará à Independência. In:_____. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia tocantina**. Belém: Ed. Açai, 2010. p. 31-52.

NAPOLITANO, M. Cultura. In: PINSKY, C. B. (Org.). **Novos temas nas aulas de história**. 2. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010. p. 73-94.

NUNES, B. **O tempo na narrativa**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, A. J. de. Negra Devoção. In:_____. **Raízes africanas**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p. 31-52. 6 v. (Coleção Revista História no Bolso; Biblioteca Nacional).

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PERES, A. D. Movimento quilombola e capitalismo no Brasil. Disponível em: <www.uel.br/grupo-pesquisa/gepa/angeladomingos.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2015.

PINHEIRO, L. B. S. P. De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. **Terra das águas, Revista de Estudos Amazônicos**, Brasília, UnB, v. 1, n. 1, p. 148-172, 1999.

PINTO, B. C. de M. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia tocantina**. Belém: Ed. Açai, 2010.

_____. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico**. Cametá: BCMP Editora, 2007.

_____. **O livro que vó Madá escreveu na memória: histórias do antigo quilombo do Mola**. Cametá: BCMP Editora, 2009.

_____. Os remanescentes de quilombolas da região do Tocantins (PA): história, cultura, educação e lutas por melhores condições de vida. In:_____. **Dimensões da inclusão do ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de educação continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 271-302.

_____. Escravidão, fuga e memória de quilombos na região do Tocantins-Pará. **Revista Projeto História**, São Paulo, PUC, v. 1, n. 22, p. 31-52, 2001.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. _____. **Projeto história**. São Paulo: EDUC, 1997. p. 31-52.

REIS, J. J. Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In:_____. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaio de história social as culturas**. Campinas: UNICAMP, 2005. p. 281-307.

RIBEIRO JR., J. **As perspectivas do mito**. São Paulo: Pancast, 1992.

SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime de escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, P. M. Africanos e índios na Amazônia: experiências de precarização de liberdade. Boletim de Associação Espanhola Americanista. **América: poder, conflicto y política**, s/d, p. 1-16.

_____. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In:_____. SAMPAIO, P. M. (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011. p. 13-42.

SANTOS, J. L. dos. **O que é cultura**. 6. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SILVA, S. R. da. Quilombos do Brasil: A memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. COLÓQUIO DE INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 12., 2012, Bogotá. **Anais...** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

SOARES, C. E. L. Festa e violência: os capoeiras e as festas populares na Corte do Rio de Janeiro no Século XIX. In:_____. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaio de história social as culturas**. Campinas: UNICAMP, 2005. p. 281-307.

THOMPSON, E. P. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, J. B. O conceito de cultura In:_____. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 31-52.

TYLOR, E. B. A ciência da cultura (1871). In:_____. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 68-127.

VICTOR NETO, J. **Narrativas orais de Castanhal: migração, resignificação e contra discursos à homogeneização cultural**. 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal do Pará, Belém.

ZUMTHOR, Pl. **Escritura e nomadismo: entrevista e ensaios**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro para entrevista (semiestruturada)

Questões Norteadoras

- Olá seu/dona... Eu estou fazendo um levantamento sobre as histórias de visagem aqui do lugar e gostaria que o senhor (a) me desse algumas informações a respeito... Vamos conversar um pouco.
 - Seu/ dona... Me fale um pouco da sua história de vida?
 - Há quanto tempo o senhor/a já mora aqui?
 - Aqui na comunidade o/a senhor/a já vivenciou uma situação em que uma visagem apareceu?
 - O/a senhor/a quando chegou aqui na comunidade ouviu outras pessoas falarem dessas histórias de visagem?
 - Seu/ dona... Por que o/a senhor/a acha que essa visagem passa aqui?
 - Qual é o horário que a visagem passa/aparece?
 - E quando ela passa o que vocês fazem?
 - Seu/dona se não respeitar a visagem o que acontece?
 - O/a senhor/a sabe alguma história de alguém que não acreditou na visagem? O que aconteceu com ela?
 - Seu/dona... O que o/a senhor/a acha sobre a vivência desses seres encantados que aparecem aqui no lugar? Que conselho o/a senhor/a daria aos moradores a respeito dessa visagem?
-

APÊNDICE B – Termo de consentimento

Título do projeto: **VOZES DO PODER: A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS RURAIS DA AMAZÔNIA TOCANTINA, EM CAMETÁ-PARÁ**

Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa em desenvolvimento, da linha Linguagem e Análise Discursiva de Processos Culturais, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da UNAMA/Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura (2014-2015), tendo como orientador o Prof. Dr. José Guilherme de Oliveira Castro, cujo objetivo é estudar as influências e recorrências míticas no cotidiano social dos moradores dos povoados negros rurais do município de Cametá-Pará.

Ciente disso, venho convidá-lo(a) a participar desta pesquisa de dissertação, esclarecendo que a sua participação será através de uma entrevista semiestruturada, cujo instrumento foi elaborado por nós a respeito do tema em estudo. Para o registro, usarei uma transcrição da entrevista, ou se você concordar, uma gravação em áudio. Poderei utilizar, também, as suas imagens fotográficas, obtidas durante a gravação, a fim de evidenciar aspectos sobre o assunto tratado.

Conforme previamente solicitado, informo que os nomes verdadeiros dos sujeitos da entrevista serão utilizados na dissertação, além da utilização, divulgação e publicação para fins culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, segundo as suas normas, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

A qualquer momento você pode desautorizar os pesquisadores de fazer uso das informações utilizadas. Não há despesas pessoais para você em qualquer fase do estudo.

Mix de Leão Moia (Pesquisador)

José Guilherme de Oliveira Castro (Orientador)

Eu, _____, declaro que compreendi as informações que li, ficando claro para mim, quais são os propósitos da pesquisa, os procedimentos a serem realizados, as garantias e os esclarecimentos permanentes. Ficou claro, também que minha participação não tem despesas e inclusive se optar por desistir de participar da pesquisa. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e posso retirar o meu consentimento a qualquer momento,

antes ou durante o mesmo, sem penalidades, prejuízos ou perda de qualquer benefício que possa ter adquirido, ou no meu atendimento neste projeto.

Cametá-Pará ____/____/____

Assinatura do participante da pesquisa

APÊNDICE C – Termo de cessão gratuita de direitos sobre depoimento oral

CEDENTE: _____,
nacionalidade _____, estado civil _____, profissão
_____, portador do RG _____,
domiciliado na localidade de _____.

CESSIONÁRIO:

Mix de Leão Moia, discente do curso de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia/UNAMA, residente na Rua Paraná, nº33, Caripé, Tucuruí-Pará, domiciliado na localidade de Mutuacá de Baixo, Interior, Cametá-Pará.

OBJETO:

Entrevista gravada exclusivamente para o registro da narrativa oral e posterior transcrição.

DO USO:

Declaro ceder a Mix de Leão Moia a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico, cultural e social que prestei ao pesquisador, na cidade de Cametá-Pará, em ____/____/____.

O pesquisador fica autorizado a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso a este para fins idênticos, segundo suas normas, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

_____, ____ de _____ de 2014.

Assinatura do cedente

APÊNDICE D – Termo de compromisso de uso

AUTORIZADO:

Mix de Leão Moia

Formação Acadêmica: Especialista

Endereço: Rua Paraná, nº33, Tucuruí-Pará.

Telefone: (91)991283424

Tipo de trabalho: Dissertação de Mestrado

Título provisório do trabalho: **VOZES DO PODER: A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS RURAIS DA AMAZÔNIA TOCANTINA, EM CAMETÁ-PARÁ**

Instituição responsável: Universidade da Amazônia (UNAMA)

Comprometo-me a utilizar a cópia do depoimento do Sr.(a) _____ ao pesquisador _____, em _____, constando de entrevistas gravadas, exclusivamente para a finalidade aqui declarada e de acordo com as normas de citação estabelecidas pela ABNT.

Declaro estar ciente de que a utilização indevida dos depoimentos, transgredindo, dessa forma, as normas de consulta e utilização do qual tenho conhecimento e das disposições de direitos autorais (Lei n. 9.610 de 19.02.1998), ficando, portanto, sujeito às penalidades previstas pela lei em destaque.

Quaisquer outras formas de utilização e divulgação não previstas, nas mencionadas normas, necessitam de autorização expressa do depoente ou herdeiro, sendo a UNAMA/Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura o intermediário entre o solicitante e o depoente.

_____, ____ de _____ de 2015.

Assinatura: _____

APÊNDICE E – Fontes orais

- Benedito Coelho, (Bina), 79 anos, morava no povoado do Mola e era o líder desse povoado, era aposentado, separado, morava sozinho. Faleceu dia 08/12/2015 no referido povoado.
 - Benedito do Carmo, 41 anos, mora no povoado do Mola com a família e trabalha no cultivo de mandioca.
 - Benedito do Espírito Santo, 70 anos, morador do povoado do Mola, aposentado como trabalhador rural, separado, mora sozinho.
 - Durvalina Borges Batista, 59 anos, mora no povoado do Mola, é aposentada como trabalhadora rural e trabalha na roça para ajudar na manutenção de sua família.
 - Dalva Maria Rodrigues Borges, 52 anos, moradora do povoado de Tomázia, chefe de casa, trabalha na lavoura de mandioca.
 - Daniel Rodrigues Borges, 50 anos, morador da povoação de Tomázia, trabalha no cultivo de mandioca para sustentar a família.
 - Dinália de Fátima Cardoso, 59 anos, moradora do povoado do Mola, aposentada como trabalhadora rural, continua trabalhando no cultivo de mandioca.
 - Elthon Jimmy Costa dos Santos, 34 anos, casado, servidor público, é um dos coordenadores do Bambaê do Rosário, mora em Juaba.
 - Édina Pinto, 45 anos, casada, é integrante do Bambaê do Rosário, trabalha na lavoura na zona rural de Juaba.
 - Isabel Trindade Correa, 77 anos, aposentada, viúva, mora na companhia do filho no povoado do Mola.
 - João de Souza Lima (Sapateiro), 80 anos, é aposentado como trabalhador rural, casado, é uma das lideranças do Bambaê do Rosário, vive com a família em Juaba.
 - José Domingos Batista, 59 anos, casado, trabalha no cultivo de mandioca no povoado do Mola.
-

- Leocádio José Tavares, 69 anos. Casado, aposentado como trabalhador rural é líder do Bambaê do Rosário, mora em Juaba.
 - Maria da Conceição Borges dos Santos, 50 anos, habitante do povoado de Tomázia, chefe de casa, trabalha no cultivo de mandioca.
 - Nazaré Coelho, 67 anos, é viúva, aposentada como trabalhadora rural, vive na companhia da família no povoado do Mola.
-

SOBRE O AUTOR

Mix de Leão Moia

Possui Licenciatura Plena em Letras - Português pela Universidade Federal do Pará, Especialização em Literatura e Leitura pela Universidade Federal do Pará, Especialização em Educação Infantil pela Universidade Cruzeiro do Sul e Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura pela Universidade da Amazônia, linha de pesquisa: Linguagem e análise discursiva de processos culturais. Foi professor efetivo da rede Municipal de Ensino de Breu Branco e Tucuruí-PA, professor colaborador da Faculdade de Linguagem da UFPA - CUTINS e professor do Curso de Pedagogia, modalidade EaD, da Faculdade Gamaliel - FATEFIG. Atualmente é professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - Campus Altamira, ministrando a disciplina de Língua Portuguesa (Português, Literatura e Redação). Coordenou o Centro de Idiomas do Campus Altamira e presidiu a comissão de Especialização em Educação, Cultura e Saberes na Amazônia - IFPA Altamira. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura, Cultura e Oralidade, atuando nos temas: Narrativas Orais, Identidade, Mito e Memória.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Amazônia 16, 18, 34, 35, 36, 39, 58, 68, 80, 81, 82, 83, 91

B

Bambaê 16, 18, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78

C

Cametá-PA 3

Civilização 20, 21, 22, 61

Comunidades 18, 49, 81

Cultura 9, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 38, 55, 64, 78, 80, 81, 82, 83

E

Escravidão 16, 18, 34, 36, 37, 39, 41, 67, 68, 75, 80, 82, 83

G

Grupo 17, 22, 29, 54, 55, 68, 69, 73, 74, 82

H

Homem 18, 81

I

Influência 3

J

Juaba 8, 16, 18, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 57, 64, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 78

M

Mito 11, 28, 55

N

Negros 4, 13, 16, 17, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 67, 68, 75, 78, 79

Negros 3

P

Poder 3, 13

Povoado 11, 16, 18, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 55, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 79, 81, 82

Práticas 16, 17, 25, 26, 60, 64, 67, 75, 78, 81, 82

Q

Quilombo 51

Quilombolas 13, 16, 18, 49, 50, 51, 52, 54, 61, 67, 78, 80, 81, 82

R

Remanescentes 44, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 78, 81, 82

Resistência 16, 18, 37, 38, 39, 41, 50, 51, 75, 78

Rurais 4, 11, 13, 16, 17, 18, 48, 49, 50, 69, 78, 80

S

Social 13, 16, 17, 18, 21, 24, 25, 27, 28, 31, 32, 51, 52, 54, 59, 61, 78, 79, 80, 81, 82, 83

Sociedade 18, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 36, 38, 54, 55, 57, 67, 80, 81

V

Vozes 3, 13

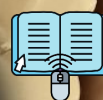
VOZES DO PODER

A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO
DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS
RURAIS DO MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA



VOZES DO PODER

A INFLUÊNCIA DOS MITOS NO MODO
DE VIVER DOS POVOADOS NEGROS
RURAIS DO MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA



Rfb
Editora