

Narrativas indígenas Potiguara: literatura oral, seres encantados, história e tradição/

Potiguara Indigenous Narratives: Oral Literature, Enchanted Beings, History, and Tradition

Milena Veríssimo Barbosa *

Graduada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Possui mestrado em Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFPB), com ênfase na memória, história e narrativas de Tradição Oral Potiguara. Atualmente é doutoranda em Educação, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFPB) na linha de Políticas Educacionais, com foco na educação escolar indígena no território Potiguara. De modo geral, desenvolve pesquisas acerca da memória, história, cultura, educação e contemporaneidade desse povo.

 <https://orcid.org/0000-0002-2857-7472>

Recebido em: 16 jul. 2024. **Aprovado** em: 15 dez. 2024.

Como citar este artigo:

BARBOSA, Milena Veríssimo. Narrativas indígenas Potiguara: literatura oral, seres encantados, história e tradição. *Revista Letras Raras*. Campina Grande, v. 13, n. 1, p. e-3091, dez. 2024. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14579689>.

RESUMO

A arte de narrar, contar histórias fabulosas e de grandes feitos, descrever entes sobrenaturais e suas ações, são tarefas inerentes aos sujeitos nas diversas sociedades, desde os tempos remotos até a atualidade (Benjamim, 1994). Os povos indígenas, assim também os Potiguara, por meio dos anciãos, utilizam a contação de histórias para comunicar sua cultura, sua identidade e suas tradições. Contudo, são poucos os trabalhos publicados reunindo a diversidade das narrativas compartilhadas através da oralidade. Nesse contexto, este trabalho busca analisar as narrativas do Pai do Manguê e das Bruxas Potiguara presentes no imaginário coletivo do povo Potiguara, localizado no Litoral Norte paraibano, a fim de compartilhar narrativas da tradição oral que permeiam o cotidiano indígena dessa região, a fim de compartilhar narrativas da tradição oral que permeiam o cotidiano indígena dessa região, identificando os temas e as estruturas em comum, na comparação com outros mitos e outras histórias herdadas de outras culturas. Autores como Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Cardoso e Guimarães (2012), Benjamin (1994), entre outros, fundamentaram esta pesquisa. Sob o ponto de vista metodológico, realizou-se uma pesquisa bibliográfica, a partir do livro *É história viva, num é história morta: narrativas do Litoral Norte*, de Barbosa et al (2020)–sob três perspectivas: tradição oral, memória e identidade.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura indígena; Seres encantados; Potiguara da Paraíba; Memória; Identidade.

*

 milahverissimo@gmail.com

ABSTRACT

The art of narrating, telling fabulous stories of great deeds, and describing supernatural beings and their actions are inherent tasks for individuals in various societies from ancient times to the present. Indigenous peoples, including the Potiguara, use storytelling through elders to communicate their culture, identity, and traditions. However, few published works gather the diversity of narratives shared through oral tradition. In this context, this work aims to analyze the narratives of the Mangrove Father and the Potiguara Witches, present in the collective imagination of the Potiguara people, located on the Northern Coast of Paraíba, to share narratives of the oral tradition that permeate the indigenous daily life of this region, in order to share narratives from the oral tradition that permeate the daily life of the indigenous people of this region, identifying common themes and structures, in comparison with other myths and stories inherited from other cultures. Authors such as Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Cardoso and Guimarães (2012), Benjamin (1994), among others, theoretically founded this research. From a methodological point of view, a bibliographic research was conducted based on the book "É história viva, num é história morta: narrativas do Litoral Norte" by Barbosa et al (2020). The reports were analyzed from three perspectives: oral tradition, memory, and identity. This analysis identified the presence of structures and themes that circulate other myths and stories of the Portuguese oral tradition manifested in the narratives analyzed in the research.

KEYWORDS: Oral literature; Enchanted beings; Potiguara of Paraíba; Memory; Identity.

1 Introdução

A arte de narrar ou contar sobre algo nasceu há muito tempo e é parte fundamental na história da humanidade. Para Walter Benjamin (1994), é impossível datar quando e como surgiu essa arte, pois no mundo inteiro os seres humanos narravam suas histórias do cotidiano ou de grandes lutas, principalmente por meio da oralidade, além de grafismos e, posteriormente, através da escrita.

A contação de histórias sempre foi uma ferramenta de manutenção e perpetuação da cultura e faz parte da configuração dos povos originários indígenas, sobretudo através da oralidade. Esses povos originários tiveram recentemente contato com a escrita e, até pouco tempo atrás, suas narrativas eram passadas de geração a geração a partir da oralidade. Com o povo indígena potiguara também foi assim durante muito tempo.

Com o processo de colonização e todas as formas de opressão e destruição inerentes a este momento da invasão do território brasileiro, partindo de uma visão integracionista dos povos originários à cultura europeia, foi desencadeada uma série de interferências na cultura, na memória e nas tradições indígenas. A imposição da religião cristã provocou algumas transformações, dentre elas as referentes à crença nos mitos, lendas e causos, que carregam aspectos culturais significativos e

ajudam as comunidades a reafirmar e fortalecer a memória e a identidade dentro da organização de cada povo.

A memória, que guarda os ensinamentos e tradições, também foi afetada pelo contato com outras culturas. Nessa perspectiva, destaca-se a figura dos anciãos como guardiões dessa arte milenar de narrar as histórias, dotadas de enredos sobrenaturais e seres encantados. A partir desse contexto, buscamos analisar os relatos publicados por Barbosa et al (2020), na obra intitulada “*É história viva, num é história morta*”: *narrativas do Litoral Norte da Paraíba*, pela Editora UFPB.

Esta pesquisa é classificada como qualitativa, uma vez que esse tipo de abordagem considera que “[...] há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números” (Kuart et al. 2010). Quanto ao procedimento, a pesquisa será de cunho bibliográfico, pois será realizada uma análise de textos publicados em livro, abrindo espaço para construção de discussão das narrativas ora analisadas. Analisar os seres encantados, a história e os fatos da região do litoral norte paraibano é também oferecer espaço para que sejam ecoados as vozes destes sujeitos antes silenciados.

Neste sentido, analisaremos as narrativas sobrenaturais com base na relação entre literatura de tradição oral, memória e identidade, bem como as manifestações literárias presentes nas narrativas contadas pelos anciãos potiguaras. Neste trabalho buscamos fazer um apanhado teórico que possibilitou a utilização de alguns destes autores (em sentido amplo), são elas as contribuições de Cascudo (2007), Munduruku (2009), Le Goff (1990), Cardoso e Guimarães (2012), Benjamin (1994), entre outros.

2 Cultura, resistência e identidade

O povo Potiguar costuma ser rotulado como um povo cujo símbolo é a resistência. Esta compreensão não ocorre de modo aleatório, uma vez que na história da chegada da coroa portuguesa ao Brasil, os potiguaras aparecem como um povo que resistiu desde os primeiros anos de colonização às investidas de dominação e, anos mais tarde, a fazendeiros e empresários, aos usineiros e a todos os desafios que poderiam ter dizimado este povo ou fazê-lo fugir para outro local. Ainda hoje este povo continua lutando em busca de melhorias na saúde, na educação e em tantos outros espaços. Tudo

isso é fortalecido com o conhecimento dos “troncos velhos”¹, que lutaram para que os seus parentes pudessem viver e continuar a lutar na terra e pela terra.

Os estereótipos criados pelos não indígenas acerca dos nativos brasileiros são inúmeros e de diversos gêneros. Isto se deu com base – também – no relacionamento dos povos com a sociedade que se desenvolvia à luz da cultura europeia e com o contato e a mistura, nos termos discutidos por Darcy Ribeiro (2015), que começou a ocorrer a partir dos anos de 1501. Conforme todo o contexto territorial e histórico-cultural deste povo vemos que as narrativas contadas em toda extensão do território potiguara corresponde à construção da sua história territorial, cultural e sagrada até a contemporaneidade. As tradições, a cultura e a identidade também foram e são construídas por meio desses processos pelos quais a sociedade potiguara passou. A identidade potiguara sofreu mudanças em diversos aspectos: como na religião, na cultura, e em suas tradições.

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

A identidade não é algo predestinado, ao contrário, conforme acredita Zigmunt Bauman, a identidade é construída por meio das ações e decisões que são tomadas pelos membros de uma comunidade. Para Bauman (2005), a identidade só apareceria a partir do entendimento da diferença, ou seja, mediante o contato com uma segunda comunidade, e é exatamente pela presença de uma outra comunidade que surge a necessidade de comparar, fazer escolhas e deliberar sobre algo, para depois rever as escolhas e tomar novas decisões. Sobre a definição acerca da identidade, Bauman acredita que:

A ideia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi naturalmente gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” auto-evidente. Essa ideia foi forçada a entrar na Lebenswelt de homens e mulheres modernos – e chegou como uma ficção. [...] A ideia de identidade nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a

¹ A expressão “troncos velhos” remete-se a maneira pela qual são chamados os anciãos e os narradores indígenas do povo potiguara, na região do Litoral Norte da Paraíba.

realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia. (Bauman, 2005, p. 26).

Neste aspecto, os potiguaras não podem ser correlacionados diretamente à ideia de identidade nacional, pois ela requer uma exclusividade que não é possível de se obter no contexto não só nordestino ou paraibano, mas no contexto brasileiro, marcado profundamente pela mistura racial. Para Antonio Cavalcanti Maia em *Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional* (2020), a identidade diz respeito à compreensão de quem somos, representa as nossas características essenciais como seres humanos. Ela corresponde a uma discussão que trabalha com uma questão relativa à auto-percepção de um grupo dele próprio, da construção de sua história, de seu destino e de suas possibilidades.

No livro *Culturas Híbridas*, García Canclini (1998) parte de estudos sobre a identidade na América Latina e, segundo ele, a identidade foi historicamente marcada por processos colonizadores praticados pelos europeus. Nesse contexto, a sociedade latino-americana foi formada pela junção, ou hibridação de várias marcas sociais dicotômicas, como: o urbano e o rural, riqueza e pobreza, entre outros. Esse processo gerou a ideia de que a linha é tênue entre cada uma dessas partes, uma vez que em alguns casos esta distância não é tão acentuada, fazendo com que as culturas sofressem uma simbiose.

Canclini (1998) acredita que a identidade é construída e reconstruída continuamente, ao contrário do pensamento de que ela tem uma natureza absoluta sem que haja outras modificações posteriores. Nessa perspectiva, quando analisamos o contexto da formação da nação brasileira e, em particular, pela histórica constituição do povo potiguara da Paraíba, a nação brasileira começou a ser construída com base em uma mistura étnica desde que os portugueses chegaram ao Brasil, realizando-se “um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista” (Ribeiro, 2015, p. 19).

Para Daniel Munduruku (2009), “a cultura nunca é estática. Ela está em permanente transformação. Mesmo os povos indígenas tiveram sua cultura alterada pelo contato com outros povos com os quais comercializavam, guerreavam e casavam” (Munduruku, 2009, p. 44). Essa perspectiva

sublinha a complexidade e o diálogo entre as culturas, mostrando que a identidade cultural dos povos indígenas, assim como de qualquer outro grupo, não é algo fixo, mas um processo em constante adaptação e reinterpretação diante de novos contextos históricos e sociais.

Neste sentido, a identidade “é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento” (Escosteguy, 2010, p. 148). Nesse contexto de interculturalidade, a cultura e os costumes dos ancestrais são para o povo potiguara ainda a referência de sua identidade. No entanto, com a longa história de contato e conflitos com a população branca, com os negros, além de outros povos indígenas, as crenças e costumes não permaneceram intactos ao passar do tempo. Então, a identidade indígena não pode ser observada de maneira isolada, uma vez que ela é formada por suas crenças, por suas ações e por suas relações dentro da sociedade. É a consolidação da identidade que faz com que um povo continue sempre fortalecido e que também o faça se renovar ao final de ciclos.

3 Memória e ancestralidade indígena

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

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

Esta posição quanto ao homem, sujeito construtor de sua história, caminha para a afirmação cada vez mais forte da identidade e da autonomia indígena, mostrando seu protagonismo crescente na sociedade. Alguns destes autores “contadores de sua(s) história(s)” são Daniel Munduruku, Ailton

Krenak, Kaká Werá Jecupé, Iguarê Yamã, entre outros. Além de escritores, são também ativistas e suas falas têm forte impacto dentro da política indigenista brasileira. Como escritores, eles misturam contação e (re)contação de mitos, teorias e histórias literárias ficcionais e representam uma significativa produção indígena com publicações de livros sobre seus povos, suas histórias e lutas. Nesse sentido, Munduruku fala sobre a relevância da ancestralidade e da memória para a vida em comunidade. Segundo ele, os indígenas são

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

Nessa passagem podemos destacar o quão necessários são os “trancos velhos” para as comunidades indígenas. Apesar de não obterem a tecnologia da escrita, isto não os impedem de ensinar através da fala, da palavra oral; presentificam as memórias e as tradições fincadas com raízes profundas dentro das comunidades. Para Ailton Krenak, em *Antes, o mundo não existia*, os sábios da cultura ocidental têm atividades diferentes dos anciãos dos povos tradicionais. Estes sábios ocidentais geralmente dão palestras, conferências e aulas em escolas e universidades. Enquanto isso, os intelectuais indígenas não têm tantas atividades institucionalizadas como a dos intelectuais do ocidente, mas possuem uma responsabilidade permanente de estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural (Krenak, 1992, p. 201).

Neste sentido, observamos o quanto a sociedade indígena necessita do exercício da memória e de mecanismos de compartilhamento de seus saberes e conhecimentos, que são transmitidos de geração a geração pelos anciãos pela oralidade e por grafismos. No ensaio *Literatura indígena – a voz da ancestralidade*, o escritor indígena do povo indígena Sateré- Mawé, Tiago Hakiy afirma que:

O contador de histórias sempre ocupou um papel primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Foi desta forma que parte do conhecimento dos nossos antepassados chegou até nós,

mostrando-nos um caleidoscópio ímpar, fortalecendo em nós o sentido de ser indígena. Em sua essência o indígena brasileiro sempre usou a oralidade para transmitir seus saberes, e agora ele pode usar outras tecnologias como mecanismos de transmissão. (Hakiy, 2018, p. 38).

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

A partir das ideias de Walter Benjamin sobre o papel do narrador, podemos refletir sobre a importância da tradição oral nos povos originários e seu papel fundamental na construção de um lugar relacional com o outro, o passado e a memória ancestral. Benjamin argumenta que o narrador não é apenas um contador de histórias, mas um mediador de experiências que estabelece uma conexão profunda entre o indivíduo e a coletividade, transmitindo não apenas informações, mas também sabedoria vivida e valores compartilhados. Benjamin é enfático ao dizer que “o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida” (Benjamin, 1994, p. 221,).

Nos povos originários, a narrativa e o narrador possuem um caráter fundamental, pois eles servem para preservar a memória ancestral, consolidando a identidade coletiva e criando um espaço de pertencimento e continuidade entre diferentes gerações. O narrador, nesse contexto, desempenha um papel crucial, não apenas como transmissor de histórias, mas como tecedor de relações, que mantém viva a conexão entre o povo e suas tradições, rituais e saberes.

Para que novas produções literárias indígenas brasileiras sejam recontadas na contemporaneidade é preciso que as mais diversas narrativas das comunidades indígenas continuem sendo difundidas no máximo de espaços possíveis, seja por meio da oralidade ou por meio da escrita. Então, no próximo capítulo apresentaremos algumas das narrativas indígenas potiguaras que continuam sendo transmitidas no território do litoral norte paraibano há várias gerações. Elas

representam o cuidado com a terra, com os ambientes e com a religiosidade sincrética que, ao longo do tempo, foi construída entre os potiguaras.

4 Seres e espaços sobrenaturais: os encantados potiguaras

No contexto das narrativas literárias ficcionais, Marisa Martins Gama-Khalil em *As teorias do fantástico e a sua relação com a construção do espaço ficcional* (2012), a espacialidade é um dos componentes fundamentais para formação de sentido dentro da narrativa fantástica, pois os acontecimentos ficcionais só conseguem se estruturar através de uma localização que proporcione o suporte e o sentido necessários.

Nesse contexto, se considerarmos estas ideias apontadas por Gama-Khalil para as narrativas contadas no território indígena Potiguara, é notável o quanto os espaços territoriais das matas, dos rios e das marés são capazes de produzir o clima propício à manifestação do sobrenatural. Além do espaço favorável, destaca-se também a presença dos seres anormais nesses locais. Estes rondam as matas, rios e marés no território potiguara e são entes que provocam temor e respeito, pois são vistos como protetores e ordenadores dos locais onde costumam surgir.

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

Os seres fantásticos, que estão presentes em “lugares” específicos dos ambientes naturais, segundo os anciãos, na pesquisa realizada por Glebson Vieira (2010, p. 170), não são “gente como a

gente”, mas já foram “gente como a gente”. Para Antonio Carlos Diegues, em *A etnoconservação da natureza*, nas cosmologias indígenas amazônicas não se faz distinções ontológicas entre humanos, vegetais e animais. Então, há uma relação entre essas espécies, interligadas umas às outras pelo que pode se chamar de *continuum*, ordenado pelo princípio da sociabilidade, “em que a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações” (Diegues, 2000, p. 30).

Com base nessas concepções, não é possível compreender as interrelações da cosmologia indígena como são concebidas pela ciência ocidental, uma vez que a “natureza” e outras definições como “ecossistema” não são campos com autonomia e independência, pelo contrário, fazem parte do mesmo grupo. Estes seres encantados também podem ser considerados uma transfiguração. Eles podem transfigurar suas aparências e comportamentos e são responsáveis por regular e afetar o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva. Nessa conjuntura, “algumas qualidades de seres – animais, humanos, objetos, espíritos e instituições – são apreendidas como pessoas com quem se pode estabelecer relações sociais, particularmente “acordos” (Wawzyniak, 2011, p. 19).

Algumas pessoas também acreditam que eles são “seres” resultantes de transformações humanas, geralmente crianças não batizadas (pagãs), após capturadas por animais ou por encantamentos ocorridos com parentes dentro de algum dos espaços sagrados. Eles podem proteger os humanos com os quais eles têm afeição ou colocar em perigo os humanos que os desagradem. Estes são reconhecidos por suas ações como protetores ou cuidadores dos animais sob seus domínios, com os quais as pessoas podem estabelecer relações de troca e simpatia (Cardoso; Guimarães, 2012, p. 57). Para Vieira,

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

Os encantados fazem, assim, parte das relações sociais de reciprocidade que permeiam a economia potiguara e são gestores de “recursos” em ambientes mais “distantes” do ambiente

doméstico, representado pela casa e seus espaços. Na visão de Wawzyniak (2011, p. 20), os “donos” desses lugares são seres espiritualizados, encarados como pessoas, “entidades morais”, com quem os homens podem estabelecer relações sociais. Dentre suas principais características estão a de definir normas, com base em seus próprios regulamentos, a fim de reger as condutas convenientes para a sociabilidade dos humanos entre si e dos humanos com estes entes fantásticos.

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

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

No livro de Barbosa et al (2020), os depoentes narram as aparições destes seres como entes visíveis e invisíveis. Segundo os anciãos, esses seres não aparecem aleatoriamente em qualquer espaço, pelo contrário, eles só aparecem em situações específicas, o que faz com que os indígenas pratiquem rituais quando necessitam ir a esses espaços. O Pai do Mangue, como o seu próprio nome anuncia, costuma aparecer nos manguezais que percorre as aldeias localizadas na cidade de Rio Tinto e Marcação. Assim também costuma ocorrer com os demais seres: possuem cada qual seu espaço de aparições e seus “momentos”, como a hora da pesca no mangue, a hora da caça, ou seja, de acordo com circunstâncias predefinidas.

Com base no depoimento de Orlando Soares, o Pai do Mangue utiliza “um chapuzão assim vermelho, o Pai do Mangue, um homão, negão assim GRANde. Aquele bicho vermelho, um chapéu

vermelho”. Para Sr. Orlando, o Pai do Mangue aparenta ser um humano, ideia que é ratificada pela expressão “homão” e logo em seguida também especificada pela cor de sua pele negra. Para o cacique Cí, da aldeia Três Rios, o Pai do Mangue tem o poder de aparecer ou não conforme sua vontade, além disso é necessário que a pessoa preencha determinados requisitos para estar naquele ambiente:

não é pra todo mundo que ele aparece, mas pra aquelas pessoas que não acredita, que num tem... Que aquilo é história do povo, mas tem que porque eu digo pra você que tem, porque eu já vi e num foi nem no mangue, eu vi aqui óie, aqui na ladeira do porto, meu pai falava, minha avô falava, disse que existia uma tochinha e de uma tochinha ia crescendo, ia crescendo e você... se você fosse pra o lado dele cada vez ia aumentando e o brilho [...] (Barbosa et al, 2020, p. 61)

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

ele tem um grande facho de fogo na cabeça, viu? Isso aí eu já vi, eu e várias pessoas naquele alto ali da Boa vista. A gente acha de noite já, ele tava lá. Aí lá vem aquele facho de fogo começou assim bem pequenininho aí subiaaaa.... Quando descia, era pequenininho, que, quando subia, era grande. Eu, menino, olha um negócio ali, dizia: ave Maria, vâmo simhora, é o Pai do Mangue! (Barbosa et al, 2020, p. 68).

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

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

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

contação de histórias as descrições apresentadas por seu Orlando sobre o Batatão fazendo referência ao Pai do Mangue:

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

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

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

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

O trabalho de Eliade está concentrado na concepção do mito que, longe de ser uma história falsa como foi disseminado erroneamente na sociedade, é uma realidade cultural que dá sentido e ajuda na compreensão de um passado distante e desconhecido, ou mesmo algo que possa explicar

o considerado sobrenatural e anormal. Este tipo de narrativa é muito presente na cultura dos povos indígenas brasileiros e responde as indagações que estes indivíduos têm sobre sua formação cultural, territorial e identitária. Nos mitos os povos buscam explicações para fenômenos que não são possíveis de ser explicados de forma lógica, emergindo dessa forma o sobrenatural.

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

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

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

Assim como os mitos fazem parte tradição oral dos povos tradicionais, as lendas também são muito presentes nas narrativas indígenas e refletem a combinação de uma produção coletiva dessa sociedade. Elas possuem um papel essencial para a manutenção da cultura dos povos indígenas, pois se referem a histórias fictícias e são um elemento de fixação que determina um valor local. Ainda que não seja considerado como um documento histórico que assegure sua veracidade, “o povo ressuscita

o passado, indicando as passagens, mostrando, como referências indiscutíveis para a verificação racionalista, os lugares onde o fato ocorreu” (Cascardo, 2006, p. 56).

Desprovida da tradição ritualística, a lenda em algumas circunstâncias pode servir, por exemplo, para ensinar as crianças temerem o desconhecido, como uma rua, um homem, a que é revelado algum perigo do qual elas devem se proteger. Dessa forma, podemos assinalar o “mito de ação constante e a lenda de ação remota, inatural ou potencial. Uma ação em suspensão. O mito acusa-se pela função. A lenda explica qualquer origem e forma local” (Cascardo, 2006, p. 112), indicando muitas vezes a criação de um hábito ou superstição. Diferente do mito, a lenda tem um cunho profano, seu objetivo é apenas o de transmitir um valor moral e/ou um ensinamento. Em sua composição, ela também apresenta seres sobrenaturais, santos e humanos, seu caráter local, circunstancial e individual diferem notadamente do mito, já que ele é universal, atemporal e coletivo (Cascardo, 2006).

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

Estes relatos, colhidos de forma oral, são realizados através da performance oral. Essas histórias reveladas a cada gravação não são apenas leituras (de maneira codificadas) ou uma “simples” contação de histórias. São gestos, expressões que se repetem e que se destacam no discurso realizado por quem narra cada uma dessas histórias. A sociedade indígena, como já dissemos anteriormente, é de tradição oral. Daniel Munduruku ratifica dizendo que:

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

Nesse contexto, as narrativas não se encerram no momento em que são contadas, elas duram um tempo maior e mais profundo do que aquele recorte temporal da narração. Le Goff afirma que

nestas sociedades tradicionais sem escrita ou com recente contato com ela há especialistas da memória, “homens-memória”, que preservam em sua memória acontecimentos importantes de uma dada sociedade. Eles são os guardiões de uma memória dupla: “a memória da sociedade” e são simultaneamente os depositários da história “objetiva” e da história “ideológica” (Le Goff, 1990, p. 429). Então, estes “homens-memória” potiguara são imprescindíveis para que as narrativas do encantados continuem a ecoar e se perpetuar, mesmo com o passar do tempo e das gerações.

4.1 O Pai do Mangue

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

(Era) um chapeuzão assim vermelho, o Pai do Mangue, um homão, negão assim GRANde. Aquele bicho vermelho, um chapéu vermelho. Mas é assim... O Pai do Mangue é o bicho mais perigoso que tem! Se você chegar no mangue pra pescar e dizer assim... Falar no nome dele, o Pai do Mangue, você num pega um (peixe) (Orlando Soares) (Barbosa et al, 2020, p. 43).

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

Aí a mãe começou a chamar nome, chamar nome. Aí eu disse: – Ói, mãe, num chame nome não, que mãe num gostava de chamar nome. Mãe disse: – Esse bichiguento tava por aqui tangendo os peixes da gente pescar. (Eles) jogava a puçar e nenhum (peixe). Pegava nenhum, aí quando a gente botava o colvo lá, era uma

zuada de peixe no colvo, vai lascar o colvo, quando ia lá ne-nhum. - Eu num disse a senhora que num chamasse nome com o Pai do Mangue. E agora a gente num vâmo sair daqui não. Vâmo amanhecer o dia! E amanhecêmo o dia lá mermo, que era nós sair dali e se perder. Aí quando nós vâmo saindo de manhãzinha, aí mãe olhou e disse: - Óia o fêla da mãe onde tá...(Orlando Soares) (Barbosa et al, 2020, p. 42).

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

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

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

aqueles que o ocupam ou extraem dele seus meios de subsistência e/ou comercialização” (Silva, 2011, p. 37).

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

A posse, privação, domínio e autoridade são palavras-chave acerca das características próprias do Pai do Mangue. Considerado-as sob o ponto de vista mitológico, essas narrativas, podem apresentar funções como as definidas por Campbell, em *O poder do Mito*, uma delas seria a sociológica, que atua como suporte e validação de determinada ordem social, regendo os princípios éticos e as leis da vida. Para ele, o mito tem a função de promover a perpetuação da homogeneidade de uma cultura por algum tempo, “há uma quantidade de regras subentendidas, não escritas, pelas quais as pessoas se guiam. Há um ethos ali, um costume, um entendimento segundo o qual ‘não o fazemos dessa maneira’” (Campbell, 1990, p. 21).

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

Então, para que certas punições não sejam efetuadas, é necessário que a normatividade estabelecida seja seguida por aqueles que convivem com este ser sobrenatural. Os rituais realizados com essas entidades sobrenaturais como o Pai do Mangue e a Cumade Fulozinha levam em consideração atitudes morais, como o respeito à sacralidade do manguezal e da mata, bem como aos seus agentes reguladores realizando oferendas como o fumo de rolo, a cachaça ou água ardente, que

são alguns dos elementos dos rituais realizados. O cumprimento dessas regras colabora para que os entes possam “abençoar” aqueles que buscam alimentos dentro da mata e do manguezal.

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

4.2 As Bruxas potiguaras

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

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

Então, conforme Chevalier, bruxas são seres considerados diabólicos, hostis e horríveis, perante as ideias e influências disseminadas pelo cristianismo. Em *Paisagens do medo*, Yi-Fu Tuan discorre sobre um dos medos ocasionados pela natureza: o medo de bruxas. Para Tuan (2005, p. 168), uma “bruxa é uma pessoa que lança injúria por meio da prática de poderes excepcionais. Esses

poderes podem ser considerados sobrenaturais porque operam de uma maneira que não pode ser detectada; a causa é reconhecível somente quando o dano torna-se conhecido” (Tuan, 2005, p. 168).

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

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

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

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

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

Pessoas de aparência comum podem, em lugares secretos e escuros, subverter as crenças mais profundamente assumidas pela sociedade. No mundo todo os traços antissociais das bruxas são muito semelhantes porque em todas as comunidades duradouras os valores sociais básicos são quase iguais. Entre os mais importantes estão o respeito pela vida, pela propriedade e pelas regras de conduta sexual. As bruxas não somente mutilam, matam e destroem, mas parecem escolher indiscriminadamente suas vítimas, que podem ser um estrangeiro, um vizinho, um irmão ou irmã. As bruxas são luxuriosas e incestuosas, têm relações com cadáveres e demônios, não têm controle sobre seus impulsos. As bruxas são uma força para o caos total, e estão fortemente associadas com outras forças ou manifestações de caos, tais como noites escuras, animais selvagens, campos indômitos, montanhas e tempestades. As noites escuras diminuem a visão humana. As pessoas perdem a habilidade de manipular o meio ambiente e sentem-se vulneráveis. A medida que diminui a luz do dia, também diminui o seu mundo. Os poderes nefandos assumem o controle. Bruxas e fantasmas ocupam um lugar de destaque nas tradições do mundo ocidental (Tuan, 2005, p. 170).

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

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

Aí a cumade era cumpade do cara... Aí o caba disse: – Tá cum a bixiga, meus bote amanhece todo dia cheio de flor, que em coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, que ainda é do tempo de mãe Nenem véia. Aí lá vai, lá vai... Aí disse toda noite ela pegava o bote, três, quatro, e ganhava a cidade, que aquilo vai beber na cidade, farrar. Aí ele disse: – Tá cum a bichiga, eu lavo o bote todo dia e não sei que bicho é esse! Aí quando foi um dia, todo pescador tem um samburá GRANde, aquele

samburá bem grande de butar peixe. Aí ele foi pra dentro. Eles num mataram ele, porque ela era a cumade dele e as outras. Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim: – Aqui fede a sangue riá. Aí a cumade disse: – Não, não fede a sangue de riá não. Aí começou... Uma rema pra terra e outra rema pra o mar. Cada remada (era de) vinte cinco léguas, aí era pra dentro, aí disse: – Olha, pra dentro do samburá. Aí quando chegou em uma cidade, elas ganharam a cidade, né? Ele saiu pra fora e ficou no convés do barco e ficou só olhando. Aí chegou um parceiro, era meia noite, né? E disse assim: – O senhor é da onde? Ele disse: – Eu sou daqui da Paraíba, né. Ele disse: – Eu sei que o senhor tá aí, agora... O senhor não saia daí não, porque senão o senhor fica na cidade perdido por aí. Ele saiu e voltou de novo, quando deu fé, elas chegaram tudo BEBA. Cacho de flor, bebida só da boa, aí pronto... Aí a outra só dizendo: – Aqui fede a sangue riá! Era pegar o samburá e jogar dentro do mar. Aí vieram pra cá, aí quando amanheceu o dia, chegaram antes do galo canTAR, antes do galo cantar tem que chegar. Ora, vinte cinco légua em uma remada, vai muito longe. Aí quando chegou ele saiu, elas saiu tudinho. Aí quando foi, no outro dia, a cumade foi na casa dele, foi na casa dele e disse assim: – Você nunca mais faça aquilo que você fez, se você fizer... elas num deram fim a você, porquê eu tava. Senão você morre, viu? E nem diga que eu tô dizendo isso a você, num diga que existe não, porque se coisar nós vem aqui. Aí ele num foi pra dentro do coisa mais não. Mas o bote amanhecia todo sujo, todo vomitado, a bichiga delas beberem. E entram pelo buraco duma fechadura... Entra pelo buraco da fechadura. Orlando Soares (Barbosa et al. 2020, p. 45).

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

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

Há, nas narrativas apresentadas, uma proximidade com aqueles que estão ao redor das bruxas, bem como foi relatado nas bruxas da aldeia São Miguel: “Aí pai disse: – Hoje eu vou carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela! Mas deixa que era a cumade dele. Era a cumade de Baía que virava”. O relacionamento de compadrio também se mantém com as Bruxas de Coqueirinho, quando o narrador inicia a contação de história com a revelação deste fato: “Aí a cumade era cumpade do cara... Aí o caba disse: – Tá cum a bixiga, meus bote amanhece todo dia cheio de flor, que em coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, que ainda é do tempo de mãe Nenem véia”. E continua em outros trechos: “Eles num mataram ele, porque ela era a cumade dele e as outras. Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim: – Aqui fede a sangue riá”.

Na obra de Barbosa et al (2020) foi realizada a observação acerca da expressão “sangue riá” evocada quando foi narrada a história das Bruxas de Coqueirinho. Esta expressão já teria aparecido na “Secção primeira: contos de proveniencia europea” dos Contos Tradicionais do Brazil (1885), Sílvio Romero registrou: “– Aqui me fede a sangue real, aqui me fede a sangue real!...” em “O Bicho Manjaléo” e “O Papagaio do Limo Verde”, narrativas originárias do Estado de Sergipe, onde Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 265) coletou “Os Três Coroados” para Literatura Oral no Brasil (1952), com expressão praticamente idêntica: “Fum... aqui me fede a sangue real!... aqui me fede a sangue real...”. “Aqui me fede a sangue riá!” aparece em um dos contos populares de Pernambuco, na coletânea do Prof. Roberto Benjamin (1994, p. 156).

Neste sentido, tais narrativas associam a expressão ao motivo da situação de risco, na qual o herói se esconde do antagonista com a cumplicidade de outro personagem, assim como sucede na história contada por Orlando Soares. Note-se o mesmo uso e motivo nos contos amazônicos registrados na língua indígena Nhegatu, traduzidos e comentados pelo etnógrafo João Barbosa Rodrigues (1890, p. 18, grifo do autor): “Uma prova dos contos da imigração portugueza na região amazônica (...) aquelle aqui fede a sangue real é um enxerto portuguez feito no conto indígena”. Estes elementos denotam a existência do sincretismo que houve com o passar do tempo na cultura indígena, ainda que estes tenham preservado grande parte de suas tradições e de sua cultura após a invasão europeia.

Considerações Finais

Conforme foi analisado, observamos que as narrativas da tradição oral são um dos meios de compartilhamento de saberes ancestrais difundidos dentro do território indígena potiguara e, para além disso, estas narrativas apresentam elementos também observados em outras culturas, as quais a cultura indígena interagiu após a chegada dos portugueses, em 1500.

Neste sentido, é necessário destacar o importante papel dos narradores, pois somente com a transmissão dessas tradições, das crenças e dos ritos aos mais novos que os ensinamentos ancestrais dos troncos velhos possibilitarão às novas gerações continuar perpetuando a cultura potiguara. Os narradores, ainda que muitas vezes de forma inconsciente, são os responsáveis diretos para que essas tradições sejam lembradas e vivas na sociedade potiguara.

Além disso, a narrativa oral torna-se um ato de resistência, contra o apagamento cultural e a homogeneização imposta pela colonização. Através da narração, os povos originários, assim como o povo Potiguara, não só preservam seu passado, mas também reconstróem seu presente, afirmando seu lugar no mundo e sua responsabilidade com a natureza e com os outros seres. Assim, a importância do narrador na cultura dos povos originários vai além do simples contar de histórias. Ele é um agente de preservação, resistência e reconstrução cultural, que mantém viva a memória ancestral e estabelece um lugar relacional de profunda conexão entre o povo, seus antepassados e o futuro.

A partir da memória coletiva compartilhada, tendo como base a identidade cultural do povo, será possível construir e fortalecer os traços identitários daqueles que estão inseridos e fazem parte da etnia potiguara, pois como abordamos anteriormente sobre a identidade, ela possui um conjunto de traços partilhados com o qual comunidades humanas se reconhecem, criam hábitos e definem comportamentos.

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

As histórias cheias de elementos e seres sobrenaturais como o Pai do Manguê, a Cumade Fulorzinha, o Batatão, Sopinha e Cu de Fogo, como também outras histórias autobiográficas que foram

narradas na pesquisa publicada por Barbosa et al (2020), fazem parte da tradição oral há um tempo distante que não sabemos quando e como surgiu, mas são compartilhadas até a atualidade.

CRediT
Reconhecimentos: Não é aplicável.
Financiamento: Não é aplicável.
Conflitos de interesse: Os autores certificam que não têm interesse comercial ou associativo que represente um conflito de interesses em relação ao manuscrito.
Aprovação ética: Não é aplicável.
Contribuições dos autores: BARBOSA, Milena Veríssimo. Conceitualização, Curadoria de dados, Análise formal, Investigação, Metodologia, Administração do projeto, Recursos, Supervisão, Validação, Visualização, Escrita - rascunho original, Escrita - revisão e edição.

Referências

- BARBOSA, Milena Veríssimo; SANTOS, Luciane Alves; GABRIEL, Maria Alice Ribeiro; DANTAS, Michelle Bianca. *“É história viva, num é história morta”*: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.
- BAUMAN, Zigmunn. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. In: Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- CANCLINI, Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Trad. Heloisa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriela Casimiro. (Orgs.). *Etnomapeamento dos Potiguaras da Paraíba*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, (Série Experiências Indígenas), 2012.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. São Paulo: Global Editora, 2006.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. RJ: José Olympio, 1986.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. *Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos*. In: *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FRANÇA, Júlio. *Monstros reais, monstros insólitos: aspectos da literatura do medo no Brasil*. In: GARCIA, Flávio; Batalha, Maria Cristina (Orgs). *Vertentes teóricas e ficcionais do insólito*. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2012.

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

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

KRENAK, Ailton. *Antes, o mundo não existia*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

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

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

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

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

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

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

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

WAWZYNIAK, João Valentin. *Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós/Pará*. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27, 2010, Belém, 2010.