

Narrativas míticas na Ilha do Marajó: o caso da Cobra Norato ou Tupinambá

Ivone Maria Xavier de Amorim ALMEIDA*

José Guilherme de Oliveira CASTRO**

Lucilinda Ribeiro TEIXEIRA***

Resumo: Este artigo analisa o mito da Cobra Norato ou Tupinambá, existente no município de Melgaço, localizado na ilha do Marajó, região insular do estado do Pará. A análise apreendida encontra amparo nos estudos estruturais de Lévi-Strauss e Eliade, além de dialogar com outros autores contemporâneos que investigam a temática em questão. O artigo está dividido em duas seções: na primeira – Homem, cultura e mito – são estabelecidas conexões entre essas categorias e o método como elas são trabalhadas nas ciências das humanidades; e, na segunda, é indicado um pequeno histórico da cidade de Melgaço, caracterizando-a como um celeiro de mitos, momento em que também é apresentada a estrutura da narrativa do mito da Cobra Norato, bem como são analisados os elementos que compõem a estrutura da narrativa, a personagem central e os acontecimentos trágicos presentes na história.

Palavras-chave: Cultura. Ilha. Mito. Narrativas.

Narrative in the mythical Marajó Island: The case of Cobra Norato or Tupinambá

Abstract: This article looks into the myth of *Cobra Norato* or *Tupinambás*, existing in the town of *Melgaço*, located in *Marajó* island, insulated region of *Pará* State. The comprehensive analysis finds support in the structural studies by Levi-Strauss and Eliade, besides a cross dialogue with other contemporary authors who investigate the issue under discussion. The organizational structure comprises two sections: the first, *Man, culture and myth*, where connections are established between these categories and how they are worked in the human sciences and the second, *Melgaço*, a real barn for plenty of Myths, when it is also presented the myth of the narrative structure of *Cobra Norato*, as well as the elements

* Doutora em História Social pela PUC/SP. Professora-pesquisadora da Universidade da Amazônia – Unama/PGCLC. E-mail: xavierivone@yahoo.com.br

** Doutor em Letras pela PUC/RS. Professor-pesquisador da Universidade de Amazônia- Unama/PGCLC. E-mail: zevone@superig.com.br

*** Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP. Professora-pesquisadora da Universidade da Amazônia – Unama/PGCLC. E-mail: lucilind@uol.com.br

that make up the structure of the narrative are analyzes, the central character and the tragic events present in history.

Keywords: Culture. Island. Myth. Narratives.

1 Introdução

A região amazônica, por possuir uma geografia peculiar, entrecortada por várias bacias hidrográficas, compostas por diversas ilhas, rios, igarapés, várzeas e mangues, possibilita a seus habitantes um fértil diálogo com esses espaços, convergindo em vários mitos e lendas que, na maioria das vezes, passam a ordenar o mundo social.

Particularmente, na região das ilhas, com destaque para a Ilha do Marajó, é muito recorrente a existência de mitos e de lendas relativos às serpentes descomunais. Segundo Câmara Cascudo (1973), na tradição das cobras encantadas, uma princesa é condenada a viver num corpo de serpente, até que um homem de coragem quebre o encanto, restituindo-lhe a forma humana. Neste sentido, a cobra encantada é guardiã dos grandes tesouros que passarão para a propriedade do vencedor.

Esses fatos narrados, no cotidiano das comunidades, remetem a vários “causos” maravilhosos contados pelo povo e que, em muitos aspectos, se assemelham quanto ao assunto. Mas ainda lembram a teoria de Campbell (1994) sobre a viagem mágica dos heróis míticos, homens fortes e corajosos, prontos para enfrentar grandes perigos. No início da história, essa personagem se encontra em seu castelo, em sua cabana ou na lida do dia a dia, quando é atraído para o limiar da aventura, por algum encantamento ou por vontade própria. Neste momento, encontra a primeira barreira para se interpor aos seus objetivos, representada pelo guarda da passagem – um anão, uma feiticeira ou um dragão. Esse inimigo poderá ser derrotado ou estabelecer um acordo com o herói. Só assim a personagem poderá penetrar no reino das trevas, lugar desconhecido e misterioso, onde vai enfrentar as forças sobrenaturais, conhecidas ou ocultas, profundamente ameaçadoras. É o “caminho de provas” que poderão ser vencidas com a ajuda dos objetos mágicos – armas, bebidas e outros instrumentos a que se atribuem fortes poderes. Quando chega ao ponto culminante da sua trajetória mítica, o herói passa pela provação extrema, que vai exigir o máximo de sua força e de sua coragem – a prova glorificante. Após o cumprimento das tarefas, o protagonista se transforma, pois se liberta de todas as forças hostis, ressuscitado para uma nova vida e pronto para fazer parte de outro mundo, mitizado pelo relato de suas façanhas. A última fase da viagem é o retorno, tempo de meditar acerca de sua essência e das modificações sofridas. É quando também vai receber o prêmio por ter cumprido todos

os trabalhos, podendo ser o tesouro guardado pela serpente, ou até mesmo o casamento com a princesa desencantada.

O processo de desencantamento, em quase a totalidade dos casos, obriga o sacrifício de um cristão, que dá o seu sangue para untar a cobra. Em outras narrativas, bastará ferir o animal, geralmente na cabeça, para que se quebre o encanto.

Segundo Barroso (1954),

A ilha do Marajó é um punhado de terra liberta do Continente; mas o nome de von Martius à planura Amazônica, de *Naiades* (deus mitológico) estende-se também a ela. Marajó tem mesmo um encanto, uma sedução, pela sua paisagem, pelo seu clima, pela sua terra fecunda, pelos seus rios piscosos e belos de mulher linda como Naiades. As paisagens marajoaras são de uma indiscutível e inigualável beleza. Elas empolgam, deslumbram, seduzem quem as vê [...] (BARROSO, 1954, p. 107).

Neste mundo paradisíaco das ilhas amazônicas, segundo o autor, existem mitos e lendas, alguns dos quais passa a relatar:

Um pouco abaixo da cidade de Soure, numa ponta que tem o nome de Meu Sossego, numa curva do rio Paraquari, dizem os nativos que, nas noites de lua, lá pela meia-noite, aparece vindo descendo o rio um navio completamente iluminado, e ao chegar nessa ponta *encanta-se*. Atribuem à *cobra-grande*. Também dizem e afirmam que nas noites de lua, também pela banda da madrugada, avistam no rio um vulto grande, com dois faróis. Vem fazendo um *banzeiro* e quando chega no poção bem defronte de Meu Sossego para, leva horas olhando a lua e em dado momento mergulha no seio líquido do rio. Para o nativo, a *cobra-grande* ou *boiuna*, semelhante à própria água polimórfica em que vive, transmuda-se comumente num navio fantasma, e, de velas pandas, cruzeiro sinistro por noites fechadas, singra assombrando os roceiros das beiradas, os pescadores na baía, os mariscadores nos lagos. De sua magnética fosforescência ficam *mundeados* quantos a enxergam transvertida nos múltiplos aspectos em que se encanta. (BARROSO, 1954, p. 202).

O mito da cobra-grande e suas variações é muito presente em comunidades ribeirinhas, sobretudo naquelas localizadas em regiões insulares. Todavia, os mitos e lendas existentes na região amazônica não se limitam a seres míticos oriundos das águas. Eles também estão presentes em representações míticas e sobrenaturais sobre o mundo da terra e do ar e são conhecidos como encantados.

De acordo com Maués & Villacorta (2001), os encantados são considerados normalmente invisíveis aos olhos das pessoas comuns. Entretanto, podem manifestar-se aos seres humanos comuns de formas diversas.

Assim, este artigo pretende analisar o mito do encantado Cobra Norato ou Tupinambá existente na cidade de Melgaço, localizada na ilha do Marajó (PA). A análise

apreendida encontra amparo em teóricos da antropologia e da psicologia em seus estudos sobre mito.

2 O homem, a cultura e o mito

O homem, dentro da comunidade em que vive, recebe uma série de costumes, hábitos, comportamentos e tabus existentes no grupo social, que foram recebidos como herança de gerações anteriores e recriados pela população atual. Esses traços marcam a fisionomia das sociedades em que se desenvolvem e se modificam, considerando o aspecto geográfico da região em que aparecem, como também sofrem influências de variáveis histórico-sociais que agem sobre os habitantes do lugar.

Neste caso, não se pode negar que a cultura é uma variável determinante de comportamento do homem, que o condiciona a pensar, agir e sentir de acordo com os padrões vigentes, além de desenhar a identidade do sujeito e da comunidade como um todo. Então, constata-se que as diferentes sociedades possuem traços culturais específicos, formando uma estrutura na qual o mito aparece como elemento relevante.

O mito, no decorrer da história, se faz presente na vida do homem, manifestando-se nas diferentes crenças da existência de uma realidade absoluta contida no sagrado, isto é, na origem divina das coisas ou na imitação do exemplo dos deuses, quando se reatualizam as ações da divindade na terra.

Nos estudos antropológicos, o mito tem papel de destaque, sobretudo nos ensaios de Claude Lévi-Strauss. Tais ensaios são conhecidos como “*Mitológicas*”, publicados no período de 1964 a 1971. O próprio autor dividiu estes escritos em “*grandes mitológicas*” e “*pequenas mitológicas*”. Na construção destes ensaios, o autor utiliza inúmeras fontes de mitos, em sua maioria coletados por etnógrafos em estudos sobre diferentes sociedades.

A tese elaborada por Lévi-Strauss acerca do mito pode ser considerada atual, uma vez que sua análise rompe com visões que impõem relações fixas entre o binômio *natureza* e *cultura*. A respeito das similitudes entre fatos narrados por diferentes sociedades, Lévi-Strauss (1978) declara:

Assim, se o mesmo absurdo se viesse a repetir uma e outra vez, e outro tipo de absurdo também noutro local, então isso seria uma coisa que nada teria de absurdo; se fosse absurdo não voltaria a aparecer. Esta foi a minha primeira orientação, e cifrou-se em descobrir a ordem por detrás desta aparente desordem. E quando, depois de ter trabalhado nos sistemas de parentesco e nas regras de matrimônio, voltei a minha atenção, também por acaso e não por opção, para a mitologia, o problema demonstrou ser o mesmo. As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser arbitrarias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem

um pouco por toda parte. Uma criação “fantasiosa” da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única – não se espera encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente. O meu problema era tentar descobrir se havia algum tipo de ordem por detrás desta desordem aparente – e era tudo. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 15).

A abordagem estruturalista proposta por Lévi-Strauss em seus estudos antropológicos parte da elaboração de modelos investigativos, os chamados modelos estruturais. O pesquisador toma as relações sociais como matéria-prima na elaboração desses modelos. Neste sentido, os modelos são construídos obedecendo a uma posição binária. Nos estudos sobre Mito, Lévi-Strauss considera as variações de narrativas não como desconexas ou desencontradas, mas como variantes que irradiam em torno do próprio mito, posto que:

[...] seja qual for o mito tomado por centro, suas variantes irradiam-se em torno dele, formando uma rosácea que se expande progressivamente e se complica. E emenda: seja qual for a variante colocada na periferia que escolhermos como novo centro, o mesmo fenômeno se reproduz, dando origem a uma segunda rosácea, que em parte mistura-se a ela e a transpõe. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 78).

Mircea Eliade (1992), por sua vez, cria distinção entre a humanidade religiosa e não religiosa, com base na percepção do tempo como heterogêneo e homogêneo, respectivamente. Este autor defende que a percepção do tempo como homogêneo, linear e não repetível é uma forma moderna de não religião da humanidade. Para ele, o homem arcaico, ou a humanidade religiosa (*homo religiosus*), em comparação, percebe o tempo como heterogêneo; isto é, divide-o em tempo profano – linear – e tempo sagrado – cíclico e reatualizável. Por meio de mitos e rituais que permitem o acesso a este tempo sagrado, a humanidade religiosa protege-se contra o terror da história, ou seja, uma condição de impotência diante dos dados históricos registrados no tempo, uma forma de existência aflitiva.

No processo de estabelecimento desta distinção, Eliade não esquece que a humanidade não religiosa é um fenômeno muito raro. Mitos e *illud tempus* estão ainda em operação, embora dissimulados no mundo da moderna humanidade. O autor considera a tentativa de restringir o tempo real ao tempo histórico linear como um caminho que leva a humanidade ao desespero ou à fé cristã como única salvação. Pois o relativismo, o existencialismo e o historicismo modernos não são capazes de criar mecanismos para fazer com que a humanidade suporte os sofrimentos causados pela consciência da “história”, consciência dos “acontecimentos” sem um sentido trans-histórico escatológico, cíclico e arquetípico.

Ainda de acordo com Eliade,

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no ‘princípio’. Mas após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos e o homem, tal qual é hoje, é resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. (ELIADE, 1954, p. 16).

O mito é tão presente na vida do homem, que Sébastian Joachim (2010, p. 119), fundamentado nas teorias de Mircea Eliade e de Gilbert Durand, define-o como “Uma história sagrada que permeia a vida do homem sob todas as facetas [...]”. De fato, pode-se afirmar que o pensamento mítico sempre marcou o comportamento do ser humano, como também a sua maneira de ver e sentir a vida. Essas considerações remetem às ideias de Gusdorf (1953), de que os povos da Antiguidade paravam para pensar e para sentir, quando recebiam um castigo de Deus. Após a reflexão sobre a desgraça recebida, alcançavam a causa daquele sofrimento e, conseqüentemente, o peso das dores se tornava mais leve, havendo conformação e promessa de mudança. Isso comprova a presença de forças ocultas, de crenças nas divindades que, naquele momento, conduziam a conduta daquela gente.

No entanto, analisando os diferentes períodos da história do homem, constata-se que o predomínio do mito não é uniforme, podendo ser alterado em momentos de grande aceitação, como nos tempos pré-históricos da Filosofia, e em fases de dessacralização, quando os ritos são considerados entraves para a liberdade e para a ciência, como acontece em muitas sociedades, levando Eliade (1992) a considerar uma nova queda do homem, semelhante ao pecado de Adão.

Segundo Joachim (2010), qualquer coisa pode se tornar mito, bem como um objeto, uma situação, um fato ou um ser histórico, um fato ou um ser científico ou ainda um herói ou um anti-herói. É necessário que esse elemento provoque forte impressão ou emoção na comunidade e também entre em sintonia com a expectativa ou com a vivência consciente e, principalmente, inconsciente de um grande número de pessoas. Com isso, o elemento ganha sacralidade ou distanciamento banal dos outros componentes do grupo social, isto é, fica hierofanizado, como se refere Eliade (1992).

No estudo do mito, não se pode deixar de citar o pensamento de Mielietinski (1987), que o considera um fator responsável pelas relações mútuas da sociedade com o meio, tomando por base os interesses do grupo. O teórico enfatiza que o homem mítico se torna definidor, pois explica ao homem, o próprio homem e o mundo que o cerca, a fim de manter a ordem. Também destaca que um dos meios práticos para que se efetive tal manutenção da ordem é a ritualização repetida regularmente. Isso comprova que os mitos são constantemente reiterados pelas comunidades, por meio dos ritos.

Joseph Campbell (1992) considera o mito uma abertura secreta que se torna condutora de energias do cosmo para as diferentes manifestações culturais humanas. Para o escritor, o amplo conjunto de traços da cultura, como religiões, filosofias, artes, descobertas científicas e tecnológicas, tem a sua origem no círculo básico e mágico do elemento mítico.

As ideias de Mielietinski, de Joachim, de Eliade e de Campbell vêm se associar ao pensamento de Frazer (1956), não somente no que se refere ao mito como traço identificador da sociedade, mas também como elemento repleto de magia, mistério e constantes indagações. Isso envolve os elementos da comunidade e controla a sua conduta e a maneira de ver a vida.

Portanto, pode-se dizer que as sociedades sobrevivem à sombra do mito, comemorando festas; observando crenças; cultuando ídolos políticos, artísticos e esportistas e, até mesmo, as lutas partidárias, quando pleiteiam dias melhores, semelhantes aos povos da Antiguidade; ou ainda vivam à espera de um salvador.

Todas essas teorias apontam que o mito se manifesta nos grandes centros, onde a cultura é marcada pelo refinamento e pela influência da mídia e da tecnologia, mas também pode se manifestar em lugares afastados, nas cidades do interior, como Melgaço, no Pará.

3 Melgaço – celeiro de mitos

Melgaço é um município brasileiro situado na Amazônia Legal do Estado do Pará, especificamente no arquipélago do Marajó. O processo histórico de povoamento do lugar tem forte influência portuguesa, sobretudo a partir de 1635, com a chegada da Companhia de Jesus. De acordo com fontes consultadas, os Jesuítas começaram um trabalho de catequização das comunidades aborígenes, fundando as aldeias Guaricurus ou Aricurus, compostas por índios Nungaibas. A partir desse processo tiveram início os aldeamentos e o consequente povoamento desse espaço.

De acordo com Leonel (2002), três versões estão registradas na memória dos moradores para justificar o nome de Melgaço, atribuído ao município. A primeira narra que

vários colonos vieram trabalhar na vila e entre eles se destacou o personagem chamado Miguel de Bulhões, morador de uma freguesia de Portugal chamada de “Barão de Melgaço”. Este personagem, provocado por sentimentos de amor e saudade de sua terra natal, resolveu batizar o lugar com o nome de Melgaço.

A segunda versão reporta-se à nomenclatura da palavra Melgaço, ou seja, *mel* de cana e *gaço*, do bagaço da própria cana. Segundo Leonel (2002), alguns moradores fazem alusão à existência de um grande engenho de cana-de-açúcar, que teria sido propriedade do coronel Francisco Severino de Moura, dono de enormes extensões de terras, gado e patrão de grande número de trabalhadores envolvidos nas atividades de engenho. Comenta-se que este engenho estava localizado em *Moconha*, atualmente transformado em porto, ligado ao município de Melgaço por uma estrada de 1.500 metros.

A terceira narrativa aborda a disputa entre índios e jesuítas. Os primeiros queriam que o nome do aldeamento fosse Aricuru e os segundos, Relgaço. Houve um conflito entre as partes e os índios, matando dois religiosos para impedir que ambos fugissem do lugar. Os colonos portugueses recém-chegados acabaram mudando o nome de Relgaço para Melgaço.

A cidade de Melgaço, situada na Ilha do Marajó, cresceu e cresce de frente para o rio. Por pertencer a uma ilha, o imaginário local é circundado por elementos míticos. No Dicionário dos Símbolos (1992), a *ilha* é símbolo, por excelência, de um centro espiritual primordial. Para Chevalier e Gheerbrant (1992), a ilha é um *mundo em miniatura*, uma imagem completa e perfeita do cosmos, pois apresenta um valor sacral concentrado. A ilha é simbolicamente o lugar de eleição, de silêncio e paz. Baseado nesta ideia, Augé (1992) afirma que a escolha das ilhas para muitos dos trabalhos clássicos de etnografia está relacionada à ideia do espaço insular como *lugar por excelência*, onde cultura, sociedade e espaço coincidem. Nas ilhas marajoaras, existiam contornos bem definidos que desenham uma fronteira clara entre a cultura local e a dos outros.

4 O mito de Tupinambá

De acordo com Diegues (1998), em algumas correntes da Psicologia as representações e imagens que o homem tem do mar-rio e das ilhas parecem remontar ao inconsciente coletivo da humanidade, sob a forma de imagens primordiais ou arquetípicas, complexos referentes à relação mãe/filho, ao mito do paraíso perdido e constantemente procurado pelo ser humano. O mar-rio é então relacionado com a figura materna, o líquido amniótico, o útero protetor. Inúmeros mitos e lendas atestam a presença do mar-rio e da ilha na constituição do mundo e na criação da cultura.

Para Chevalier e Gheerbrant (1992), o mar-rio, água em movimento, é o lugar das transformações e do renascimento, simbolizando, também, um estado transitório, ambivalente, de onde surgem os monstros; e, nesse sentido, é a imagem do subconsciente, fonte de correntes que podem ser mortais e vivificadoras. Neste aspecto, os escritores se aproximam da teoria de Bachelar (1989), que também considera a água um elemento ambivalente, visto que, dependendo do contexto, poderá remeter à vida ou à morte.

Em Melgaço surgem vários mitos, contados pelos membros da comunidade como se fossem verdade. Esses relatos não somente controlam a vida das pessoas, mas também enfeitam sua vida, pois têm como tônica o maravilhoso presente nos episódios. É o caso do encantado Tupinambá:

Às proximidades de Melgaço, existia um local, uma espécie de ilha conhecida como Moconga, onde havia uma casa de comércio, um lugar onde ocorriam grandes festas. Naquela época, existia um encantado conhecido como Norato, o Cobra Norato. Num dia em que estava acontecendo uma grande festa, nessa casa de comércio, Cobra Norato passou pelo rio e viu no trapiche da casa uma mocinha, a filha do dono do comércio. Aí Norato se engraçou da moça e então ele saiu pra terra, bem vestido como um rapaz e a moça se encantou do rapaz e eles namoraram. Então, quando foi de madrugada, a Cobra Norato disse para sua namorada: eu queria que você me desse um reservado para eu tirar um cochilo, porque eu moro longe e preciso me preparar para a viagem de volta. Então, a moça falou com seu pai que cedeu o depósito e o rapaz foi descansar. Passou muito tempo e a moça começou a se incomodar com a falta de seu namorado e resolveu olhar pela fechadura se tudo ia bem com o rapaz. Quando ela olhou para dentro do recinto, viu uma enorme cobra toda enrolada. A moça desesperada começou a gritar, pedindo ajuda para salvar o rapaz, pois imaginava que a cobra tinha comido seu namorado. Neste momento, Norato que estava sob a forma de encantado, se assusta com os gritos e nisso que se espantou, ele se mexeu e derrubou tudo para o fundo[...]" (LEONELA et al, 2002, p. 46).

Neste início da narrativa da origem do encantado Tupinambá, nota-se uma semelhança com o prólogo das epopeias, quando o narrador prepara o espírito do leitor ou do ouvinte para a recepção dos fatos fantásticos que irão acontecer. Segundo Zumthor (2000), é uma característica própria da *performance* de um narrador que precisa convencer quem o está escutando. Por isso mesmo, a pessoa que narra deverá argumentar de forma incisiva, para que os acontecimentos se tornem mais próximos do sujeito que a escuta.

Por outro lado, um traço que merece destaque quanto ao tempo da narrativa é a indefinição – “naquela época, existia um encantado”. Isso é uma característica do tempo em que acontecem os episódios míticos. Neste caso, o narrador fala diferente dos evangelistas que, quando narram, dizem – naquele tempo – “Jesus falou a seus discípulos”, mas o

caboclo paraense sempre fala em época: época da juta, época da castanha. Nota-se, então, um traço de regionalismo na linguagem do contador do “causo”.

Algo que também chama atenção de quem lê o relato é o nome da ilha onde se desenrola a trama – Moconga. Ela é referida, em outros relatos, como Moconha. É provável que essa aproximação do nome do lugar com de uma erva alucinógena esteja relacionada ao fantástico, ao envolvimento fascinante presente nos episódios.

Analisando mais detalhadamente as palavras do narrador, nesta introdução à origem do Tupinambá, observa-se:

1 - A presença do mito da Cobra Norato, conhecido na Amazônia por relatar o drama dos irmãos Honorato e Maria Caninana que nunca foram desencantados porque a mãe teve medo de golpear as duas cobras. Esse sentimento da mãe só fez perpetuar o encantamento dos filhos. Porém, em muitos relatos, Honorato aparece como uma entidade calma, boa; e Maria Caninana é má e agressiva. Neste relato, apresenta-se furioso, a ponto de levar parte da ilha para o fundo do rio. Também considerando esse aspecto, mais uma vez se confirma a presença da ambivalência, nos mitos da Amazônia, pela concomitância do bem e do mal. Tal fato ratifica a teoria de Bachelar, mencionada anteriormente neste artigo.

Esse acontecimento remete à teoria de Jean Suberville (1948), no que se refere ao maravilhoso épico. O teórico afirma que um dos tipos de maravilhoso é o fantástico – relacionado aos licores mágicos, às magias dos feiticeiros e aos poderes dos dragões orientais. No caso da narrativa, foi a força da Cobra Norato que levou tudo para o fundo do rio. Neste caso, houve uma inversão no aspecto da personagem, visto que aquele rapaz romântico se transformou em um monstro cheio de poderes sobrenaturais.

2 - O outro ponto que merece destaque é que estava acontecendo uma festa na cidade e Norato, tomando a forma humana, chegou bem vestido para conquistar a mocinha. Essa metamorfose do animal em ser humano remete:

2.1 - Ao boto – transforma-se em jovem de boa aparência, bem vestido com roupa branca. Vai às festas, de preferência nas noites de lua cheia. Seduz as caboclinhas donzelas para engravidá-las ou encantá-las, no fundo dos rios.

2.2 - A Júpiter, que também se metamorfoseava para seduzir as ninfas e as terráqueas. Foi assim que o deus se transfigurou em chuva de fogo para fecundar Dânae e em touro para fugir com Europa. Neste caso, Norato também se mostra astucioso para conquistar a mocinha de Melgaço. Com isso, esse herói se aproxima de outros heróis mitológicos.

3 – A cobra é outro elemento simbólico dentro da narrativa. Neste caso, as serpentes podem ser interpretadas como espíritos do mal – uma espécie de Satanás que tentou Eva, no Jardim do Éden, mas também podem estar ligadas à fecundidade, ao princípio da vida.

Na Psicanálise, aparece relacionada à libido, à manifestação renovada da vida (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1992). No texto analisado, a serpente está representando forças maléficas e destruidoras. A narrativa ainda aponta para a teoria de Campbell (1994) sobre a viagem mítica do herói, pois se depreende que o Tupinambá ganhou a jovem como prêmio, mas não a desencantou. Pelo contrário, provocou tragédia, levou-a para um mundo desconhecido, para o universo da encantaria. Fica a interrogação, na mente da população: para onde a levou? Isso aumenta o grau de mistério em torno da narrativa.

No relato de Melgaço, a cobra evidencia uma aproximação com a libido, com a atração do homem pela mulher: Norato e a mocinha. Mas, ao se assustar, tem uma crise de cólera, como se quisesse possuir todo mundo, satisfazer um desejo, levando o ambiente para o fundo do rio, de uma só vez. Também pode ser associado ao sexo que se apodera do homem de uma hora para outra, sufocando-lhe a razão.

No relato, o romance entre Cobra Norato e a jovem da cidade de Melgaço foi apenas um pretexto para que se originasse um novo herói, um novo encantado, conforme as palavras do narrador:

O Tupinambá, o nome dele era Ricardo... Ricardo era o nome dele em pessoa, agora, depois de se encantar, passou para Tupinambá. Ricardo estava na festa e quando Norato se assustou, levou todos pro fundo, a moça, a casa, tudo foi pro fundo... tudo ficou encantado. Nós aqui, quando ficamos só nós em Melgaço, as duas famílias Nogueira e Mamede, a gente via quando ele vinha aqui no trapiche... ele dava aquele assovio fino, ele vinha pelo igarapé passando. A gente só via o redemoinho na água e ouvia aquele assovio... e os cachorros se danavam a latir. Mas o Tupinambá, ele gosta muito de judiar, ele já levou muita gente para o fundo. (LEONEL et al, 2002, p. 67).

A narrativa sugere que a origem do Tupinambá está marcada por uma característica também presente, a origem de outros mitos, de outros encantados – a tragédia. Como exemplo, destaca-se o Guaraná que, segundo a mitologia, foi originado do encantamento de um pequeno índio, pelos poderes maléficos de Jurupari, o espírito do mal; ou ainda o Açaí, que teria vindo do sacrifício da índia laçá, depois de ver a filha sacrificada, visto que a fome estava acabando com a tribo. Esses acontecimentos trágicos marcam o surgimento dos seres encantados da Amazônia. Essa tragicidade se faz presente, nas palavras do narrador do “causo”, pois o jovem Ricardo foi levado para o fundo do rio, pois o Norato embravecido destruiu parte da cidade, levando-a para o fundo das águas. A raiva da entidade constituiu-se num ritual da passagem do rapaz da vida real para o mundo mítico.

Outro detalhe que caracteriza o mito do Tupinambá é que Ricardo perdeu a forma humana e não tem uma representação material. Tornou-se um fluído, pois se acredita que a entidade emite um assovio e forma um redemoinho nas águas. Esses traços ratificam o

caráter sobrenatural do encantado, como também o associam com outros seres misteriosos que também soltam assobios, como é o caso da “Matinta”.

Essa aproximação do Tupinambá com a Matinta também pode estar ligada ao seu caráter maléfico, pois o narrador a ele se refere – “Ele gosta muito de judiar, ele já levou muita gente pro fundo”. Acredita-se que a própria origem tumultuada do encantado tenha provocado essa negatividade, na sua essência.

Esse caráter negativo do Tupinambá provoca mudanças no ambiente, pois há o redemoinho nas águas, como uma revolução e os cachorros se “danam” a latir. Esses indícios deixam a população de sobreaviso de algo ruim que está para acontecer; é um prenúncio de desgraças semelhantes à que levou Ricardo para o fundo do rio. Outro detalhe é que, se Tupinambá já levou muita gente para o fundo, é porque está havendo uma reatualização da metamorfose do ser humano em encantado. Isso prova que podem surgir outros “causos”, no imaginário da população de Melgaço, em torno da figura de Tupiambá.

O nome de Tupinambá está ligado, este relato, ao mal e à negatividade. No entanto, existe um caboclo que baixa nos terreiros de Umbanda para fazer o bem e para combater as injustiças:

Lá no meio do oceano
Tem uma pedra que nunca
Vai ao fundo
Quem está sentado é José Tupinambá
Combatendo a maldade do mundo
Quem faz o que Deus não quer
Um dia tem que apanhar
Eu sou caboclo
Eu sou flecheiro
Eu sou José Tupinambá (Ponto de Umbanda)

Neste caso, pode haver apenas uma coincidência de nomes, pois um trabalha para o bem e o outro, para o mal; um está relacionado ao combate, à luta para que a vida de uma pessoa se estruture, mas o outro destrói, pois, em momento de fúria, fez a cidade desaparecer. Tal fato faz com que as duas entidades sejam percebidas dentro da oposição caos/cosmo. No entanto, ambos estão relacionados ao reino das águas, ao mundo da encantaria.

5 Considerações finais

O imaginário humano está repleto de imagens referentes às ilhas, manifestando-se em forma de mitos, símbolos e imagens. Alguns mitos são lembrados e ressignificados apenas em momentos ritualísticos, outros ainda permanecem vivos no imaginário coletivo, como é o caso do mito da Cobra Norato ou Tupinambá.

Todavia, o mito da Cobra Norato ou Tupinambá encontrado na cidade de Melgaço – localizada em uma região insular – pode ser considerado uma variação do mito da serpente, descrito por Câmara Cascudo (1973), na ilha de São Luís/MA. Na mesma proporção, é possível afirmar que ele possui a mesma estrutura mítica observada em diversas narrativas que trazem a serpente como elemento fundante. Esta tese encontra amparo nos estudos de Lévi-Strauss (1978), quando afirma a relação entre um mito – seja ele qual for – e suas variantes. Neste caso, os mitos, por estarem inseridos nos modelos inconscientes – formas – universais do pensamento humano apresentam variações nos modelos conscientes – conteúdos – que se tornam particulares em cada cultura.

Especificamente na narrativa de Melgaço, a serpente, personificada em Cobra Norato ou Tupinambá, é a personificação da força da água, uma força destrutiva. Ela leva tudo para o fundo, desestabiliza. Mas essa força destrutiva só vem à tona quando seu estado de liminaridade é revelado, descoberto pelo homem. Neste sentido, homem e serpente são opostos, porém complementares, já que são colocados em lados opostos na narrativa. Isso, ainda, mostra a força das crenças nos mitos, influenciando o comportamento do caboclo da Amazônia, visto que, em muitos municípios, o caboclo acredita que a queda da terra, por motivo de erosão, é astúcia da cobra-grande.

Pode-se remeter, também, partindo dessas considerações de Jeanneret (1995), ao fato de que o mito injeta, na paisagem contemporânea, vestígios do mundo primitivo, como se o passado mítico se infiltrasse no presente. Neste caso, ninguém pode afirmar quando houve o encantamento do Tupinambá, mas a verdade é que ele está vivo, cheio de poderes, no seio da comunidade de Melgaço.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 1992.

BARROSO, V. *Marajó: estudo etnográfico, geológico e histórico sobre grandiosa ilha da foz do Amazonas*. Rio de Janeiro: Companhia Edit. Americana, 1954.

BACHELAR, Gaston. *A Psicanálise do fogo*. Tradução de Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral, 1989.

CAMPBELL, Joseph. *O voo do pássaro selvagem: ensaio sobre a universidade dos meios*. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

_____. *O herói das mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobrel. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1994.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ediouro, 1973.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Tradução de Vera Conta e Solva; Raul Sá Barbosa; Ângela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

DIEGUES, A. C. *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec, 1998.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FRAZER, James George. *La rama dorada: magia y religión*. Versão espanhola de Elizabeth y Tadeo I, Campuzano, México: Fundo de Cultura Econômica, 1956.

GUSDORF, Geoges. *Mythe e metaphysique*. Introduction à La Philosophie. Paris: Flammarion, 1953.

JEANNERET, Michel. *Rabelais: une poétique de la métamorphose*. In: Poétique: Paris: Seuil, v. 103, setembro/1995, p. 259-267.

JOACHIN, Sébastien. *Poética do imaginário – leitura do mito*. Ecife: Editora Universitária UFPE/EdUFPE, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *Myto y Significado*. Madrid: Alianza Cultural, 1994.

_____. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEONEL, C. et al. *Entre homens, arcanjos e encantados: revisitando Melgaço*. Belém: Universidade da Amazônia, 2002.

MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica*. In: Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

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

SUBERVILLE, Jean. *Théorie de l'art e des genres littéraires*. Paris: L'école, 1948.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.