



AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
UEA - ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
CIÊNCIAS HUMANAS - PPGICH**

Carla Raiane de Souza Rangel

Memórias Encantadas: Narrativas Oraís sobre o Mito do Anselmo em Maués-AM

Manaus-AM

2025

Universidade do Estado do Amazonas - UEA
Escola Superior de Artes e Turismo - ESAT
Programa Interdisciplinar de Ciências Humanas - PPGICH

Carla Raiane de Souza Rangel

Memórias Encantadas: Narrativas Oraís sobre o Mito do Anselmo em Maués-AM

Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas - PPGICH, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Humanas (Teoria, História e Crítica da Cultura)

Orientador: Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto

Manaus-AM

2025

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

| | |
|-------|---|
| R196m | <p>Rangel, Carla Raiane de Souza Memórias Encantadas: Narrativas Oraís sobre o Mito do Anselmo em Maués-AM / Carla Raiane de Souza Rangel. Manaus : [s.n], 2025.</p> <p>101 f.: il., color.; 21.0 cm.</p> <p>Dissertação - Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas- Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2025. Inclui Bibliografia. Inclui Apêndice. Orientador: Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto.</p> <p>1. Mito do Anselmo. 2. Memória Coletiva. 3. História Oral. 4. Encantados. 5. Cultura Amazônica. I. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (Orient.) II. Universidade do Estado do Amazonas. III. Título</p> <p>CDU(1997)168.522(043.3)</p> |
|-------|---|

TERMO DE APROVAÇÃO

Carla Raiane de Souza Rangel

Memórias Encantadas: Narrativas Orais sobre o Mito do Anselmo em Maués-AM


Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas - PPGICH, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Humanas (Teoria, História e Crítica da Cultura)

Orientador: Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto


Data: 30/05/2025

Banca Examinadora

Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (UEA) – Presidente da Banca

Documento assinado digitalmente
 **TATIANA DE LIMA PEDROSA SANTOS**
Data: 16/03/2026 09:43:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. (UEA) Tatiana Pedrosa – Membro Interno

Documento assinado digitalmente
 **ARCANGELO DA SILVA FERREIRA**
Data: 19/03/2026 16:34:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr Arcângelo da Silva Ferreira – Membro Interno

Prof. Dr. Wendel de Holanda P. Campelo (IFPA-PA) – Membro Externo

Manaus-AM

2025

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus. Em muitos momentos de dificuldade, era nele que me refugiava para encontrar forças e concluir este trabalho, enfrentando o cansaço da rotina de trabalho, das disciplinas e da escrita da dissertação. Aos meus guias, que me deram força e conselhos, permitindo que eu continuasse firme nesta jornada.

Aos meus pais, **Carlos Sérgio de Lima Rangel** e **Margarethe Calixto de Souza**, que sempre se esforçaram para que eu pudesse estudar, mesmo diante das dificuldades que vivemos, e que se empenharam para que eu chegasse até aqui. Sempre serei profundamente grata por tudo. Aos meus irmãos, **Lucas, Verônica, João e Leonel**, que estiveram ao meu lado nos momentos mais necessários, oferecendo amor e apoio — minha família é a minha base.

À minha amiga **Adria Pantaleão**, que sempre me ouviu nos momentos de dificuldade e colaborou na realização de algumas entrevistas. Ao seu Esmael, Dona Odila, Dona Maria do Rosário Macedo e Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa, por abrirem as portas de suas casas, oferecerem um café e contarem suas memórias sobre Anselmo.

Aos meus colegas de turma, sou grata pela paciência, acolhimento e companheirismo durante este percurso. Deixo um agradecimento especial ao professor Alfredo Wagner, por ser uma referência como pesquisador e ser humano.

Agradeço também ao professor Ernesto Renan, meu orientador, e aos membros da banca, professores Tatiana Pedrosa, Arcangelo Ferreira, Wendel de Holanda e ao professor Theo Fellows, que participou da minha qualificação e me sugeriu a leitura de Loureiro, pelas contribuições e pelo tempo dedicado à avaliação deste trabalho.

Ao **Carlos Gabriel**, que me incentivou a continuar escrevendo a dissertação nos momentos em que pensei em parar, que esteve comigo no dia da defesa e em muitos momentos em que precisei de apoio.

Em memória dos meus avós, **Sérgio Lacerda Rangel** e **Ivanete Queiroz de Lima**, que perdi durante o primeiro ano do mestrado. Foi a dor mais profunda que já senti na vida, mas a lembrança da minha avó, que sempre me incentivou a investir na minha carreira, foi fundamental para que eu concluísse este trabalho. Sentirei saudades para sempre.

“O Anselmo está presente em todos nós, mauesenses, nas nossas crenças, na nossa credence, no nosso jeito maroto de crer, de mostrar, de resistir. O Anselmo é resistência.”

— Seu Esmael, entrevista concedida à autora,
Maués, 2025.

Resumo

O presente trabalho analisa o mito do Anselmo a partir das narrativas orais de moradores da cidade de Maués, no Amazonas, compreendendo-o como um elemento fundamental da memória coletiva e da identidade cultural local. O Anselmo é um personagem que circula na oralidade e nas lembranças dos mauesenses, transitando entre o humano e o encantado. Segundo as narrativas apresentadas ao longo da pesquisa, ele teria vivido na década de 1920, exercendo atividades como pescador, curador e benzedor. Em determinado momento, saiu para pescar e não retornou; sua canoa e seu remo foram encontrados na ponta da Maresia, marcando o episódio de seu encantamento e sua transformação em Cobra Grande. Após o encantamento, o Anselmo continuou presente nas narrativas locais, aparecendo em relatos que falam de pedidos de desencantamento e de sua atuação como entidade protetora. A pesquisa utiliza a história oral como metodologia central, articulando entrevistas, escuta e interpretação das narrativas, a fim de compreender como o mito se constrói, se transforma e se mantém vivo ao longo do tempo. Para a análise, mobilizam-se conceitos como cultura, mito, memória coletiva, encantados e tradição. Ao longo da dissertação, defende-se que o mito do Anselmo é um personagem importante para a identidade cultural de Maués, existindo e resistindo à passagem do tempo por meio da oralidade e da transmissão de saberes entre gerações. A história do Anselmo se reinventa nas práticas culturais, religiosas e educativas da cidade, revelando formas próprias de compreender o passado, o sagrado e a relação entre memória e tradição no contexto amazônico.

Palavras-chave: Mito do Anselmo; Memória coletiva; História oral; Encantados; Cultura amazônica.

Abstract

This study analyzes the myth of Anselmo based on oral narratives collected from residents of the city of Maués, in the state of Amazonas, understanding it as a fundamental element of local collective memory and cultural identity. Anselmo is a character who circulates through oral tradition and shared memories, moving between the human and the enchanted realms. According to the narratives presented in this research, he lived during the 1920s and worked as a fisherman, healer, and blessing practitioner. On one occasion, he went fishing and did not return; his canoe and paddle were later found at Ponta da Maresia, marking the episode of his enchantment and transformation into a Great Serpent (Cobra Grande). After his enchantment, Anselmo continued to appear in local narratives, including accounts of requests for disenchantment and descriptions of his role as a protective entity. Oral history is adopted as the central methodology of the research, combining interviews, attentive listening, and interpretation of narratives in order to understand how the myth is constructed, transformed, and maintained over time. The analysis draws on concepts such as culture, myth, collective memory, enchanted beings, and tradition. Throughout the dissertation, it is argued that the myth of Anselmo plays an important role in the cultural identity of Maués, existing and resisting the passage of time through oral transmission and the intergenerational circulation of knowledge. The story of Anselmo is continuously reinvented in the city's cultural, religious, and educational practices, revealing specific ways of understanding the past, the sacred, and the relationship between memory and tradition in the Amazonian context.

Keywords: Anselmo myth; Collective memory; Oral history; Enchanted beings; Amazonian culture.

LISTA DE IMAGENS

| | |
|---|----|
| FIGURA 1 – Mapa da localização da cidade de Maués..... | 14 |
| FIGURA 2 – Seu Esmael junto com a imagem do Anselmo | 53 |
| FIGURA 3 – Dona Odila em frente à casa dela na ilha de Veracruz | 62 |
| FIGURA 4 – Tema do carnaval de 2005 da escola de samba..... | 83 |
| FIGURA 5 – Apresentação da escola de samba Unidos do Ramalho Júnior: Anselmo do Encantador Encantado..... | 84 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| CAPÍTULO 1: Cultura, Mito e Narrativa: Entre Memória e Identidade..... | 12 |
| 1.1 O território e seus habitantes: trajetos geográficos e aspectos sociais | 13 |
| 1.2 Fragmentos de uma história: quem foi Anselmo?..... | 15 |
| 1.3 Cultura como ponto de partida: bases para a compreensão simbólica..... | 16 |
| 1.4 Narrativa Oral e História Oral..... | 18 |
| 1.5 As tramas da memória: entre o individual e o coletivo..... | 21 |
| 1.5.1 A memória histórica na perspectiva de Le Goff..... | 25 |
| 1.5.2 A memória na perspectiva sociológica: Maurice Halbwachs..... | 28 |
| 1.6 O mito entre o sagrado e a estrutura..... | 32 |
| 1.7. Perspectivas sobre Encantados..... | 35 |
| CAPÍTULO 2: O mito do Anselmo: Entre o homem e a Cobra Grande | 50 |
| 2.1 narrativas orais sobre o mito | 51 |
| 2.2 NARRATIVA DO SENHOR ESMAEL..... | 53 |
| 2.2.1 ANSELMO E A PAJELANÇA CABOCLA | 58 |
| 2.3 Entrevista com Dona Maria do Rosário – [12/04/2025] | 60 |
| 2.4 Entrevista com Dona Odila – [13/04/2025]..... | 61 |
| 2.4.1 Anselmo como guardião do Maués-Açu | 64 |
| 2.5 Rastros do imaginário: a arqueologia da Cobra Grande | 67 |
| CAPÍTULO 3: O passado que sobrevive e se reinventa: por que o mito do Anselmo sobrevive?..... | 79 |
| 3.1 Tradições vivas, memórias insurgentes: Benjamin e Hobsbawan em diálogo ... | 80 |
| 3.2 Narrar para lembrar: tempo, memória e sobrevivência do mito | 85 |
| 3.3 A Transmissão e a Sobrevivência do Mito entre Saberes Formais e Informais.. | 88 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 93 |
| REFERÊNCIAS..... | 98 |
| APÊNDICE 1..... | 101 |

INTRODUÇÃO

Moro em Maués desde fevereiro de 2020, quando vim atuar como professora de Filosofia na Secretaria de Educação do Estado do Amazonas. Meu primeiro contato com a sala de aula no município foi na modalidade da Educação de Jovens e Adultos (EJA), que possibilita a conclusão dos estudos a pessoas que não puderam finalizá-los no tempo regular. Nessa modalidade, é comum encontrar alunos de idades diversas, entre vinte e cinquenta anos, compartilhando o mesmo espaço educativo.

Nos primeiros anos letivos, o ensino de Filosofia teve início com a abordagem da Mitologia Grega. No entanto, o contexto amazônico logo convidou a uma imersão no imaginário local. Os mitos indígenas, profundamente presentes no cotidiano das comunidades, são fundamentais para compreender a formação cultural do homem amazônico. Em diferentes municípios da região, é comum ouvir histórias sobre encantados — seres que transitam entre o humano e o sobrenatural —, como o boto ou a cobra que se transforma em gente. Esse universo transformacional aponta para uma mitologia própria, enraizada na experiência amazônica.

Próximo a Maués localiza-se a Terra Indígena Andirá-Marau, território do povo Saterê-Mawé, com população aproximada de quinze mil pessoas e área de 789 km². Muitos Saterê migram para a cidade em busca de estudo, trabalho e novas formas de vida. O próprio nome “Maués” tem origem nessa etnia e significa “terra do papagaio falante”. Apesar da forte presença de grupos missionários — sobretudo evangélicos — que exercem influência nas terras indígenas, os mitos continuam desempenhando papel central na preservação da memória e da identidade Saterê. No Seyhapóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé (2015), Yaguaré Yamã registra narrativas fundamentais, como a da Cobra Grande, símbolo ancestral da criação.

Foi nesse contexto que surgiu o interesse por esta pesquisa. Em 2021, ao trabalhar com alunos Saterê na EJA e aproximar mitologias gregas e indígenas, especialmente a mitologia Saterê, ouvi pela primeira vez sobre o mito do Anselmo — uma figura local que teria se transformado em Cobra Grande. Embora alguns alunos o reconhecessem como um personagem mítico, outros afirmavam que ele havia existido de fato e sido encantado. Desde então, essa narrativa passou a fazer parte do meu cotidiano. Ao longo desses anos em Maués, escutei diferentes versões da história do Anselmo, que permanece viva na memória coletiva e, inclusive, já foi homenageada no Carnaval popular da cidade.

Esta dissertação tem como objetivo analisar o mito do Anselmo a partir das narrativas orais de moradores da cidade de Maués, no Amazonas, compreendendo-o como um elemento fundamental da memória coletiva e da identidade cultural local. O Anselmo é um personagem que circula na oralidade, nas lembranças e nas experiências narradas, transitando entre o humano e o encantado, entre a história e o mito. Ao longo do trabalho, busco compreender como essa narrativa se constrói, se transforma e sobrevive ao tempo, mantendo-se viva nas práticas culturais, religiosas e educativas da cidade.

Parte-se da compreensão de que a cultura amazônica é marcada pela oralidade, pela transmissão de saberes entre gerações e pela convivência entre diferentes sistemas simbólicos. Nesse contexto, o mito não é entendido como uma narrativa fixa ou fechada, mas como uma construção dinâmica, que se atualiza a cada contação, a cada memória evocada e a cada nova experiência compartilhada. A história do Anselmo, encantado em Cobra Grande, revela não apenas uma narrativa sobrenatural, mas uma forma específica de compreender o mundo, a natureza, o sagrado e a própria história local.

No primeiro capítulo, discuto as relações entre cultura, mito e narrativa, tomando a memória e a identidade como eixos centrais da análise. Apresento o território de Maués, seus habitantes e aspectos históricos e culturais que ajudam a compreender o lugar onde o mito circula. O capítulo também aborda a história oral como metodologia e como forma de preservação da memória coletiva, destacando a importância das narrativas orais na manutenção das tradições e na construção das identidades ribeirinhas. Além disso, são discutidas as dimensões simbólicas do mito, sua relação com o sagrado, com os encantados e com as diferentes formas de religiosidade presentes na Amazônia.

O segundo capítulo é dedicado ao mito do Anselmo a partir das narrativas orais recolhidas em campo. Nele, apresento os interlocutores, os contextos das entrevistas e as experiências que deram forma ao trabalho de campo, destacando a relação entre pesquisadora e narradores. As falas evidenciam o Anselmo como um personagem múltiplo, que aparece ora como homem, ora como encantado, ora como Cobra Grande, revelando um mito que se constrói na fala e na experiência de quem narra. O capítulo explora temas como a pajelança cabocla, o encantamento, a atuação do Anselmo como entidade protetora e sua inserção em um imaginário amazônico mais amplo, marcado por permanências e variações.

No terceiro capítulo, busco compreender por que o mito do Anselmo sobrevive. A análise parte da ideia de que o passado não desaparece, mas se reinventa, permanecendo vivo na memória coletiva, nas tradições e nas práticas cotidianas. Dialogando com autores que discutem história viva, tradição e memória, o capítulo investiga os mecanismos sociais e

culturais que garantem a continuidade da narrativa do Anselmo. Também são analisados os processos de transmissão do mito entre saberes formais e informais, destacando o papel da educação não formal, das práticas culturais e dos eventos públicos na manutenção e atualização dessa história no cotidiano de Maués.

Ao longo da dissertação, defendo que o mito do Anselmo é um elemento central da identidade cultural mauesense, existindo e resistindo à passagem do tempo por meio da oralidade, da memória e da tradição. Mais do que uma história sobre encantamento, o mito revela formas de viver, lembrar e narrar o passado, mostrando como a cultura se constrói na experiência, na palavra e na continuidade das narrativas.

CAPÍTULO 1: CULTURA, MITO E NARRATIVA: ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE

INTRODUÇÃO

Este capítulo explora a relação entre cultura, mito e narrativa na Amazônia, com foco na memória e na identidade das comunidades ribeirinhas, tomando como referência o mito do Anselmo em Maués. O objetivo é compreender como as histórias orais, os relatos coletivos e as experiências individuais se articulam para preservar tradições e fortalecer a coesão social. Para tanto, considera-se a complexidade cultural do território, incluindo aspectos geográficos, sociais, econômicos e religiosos, bem como a interação entre espaços urbanos e rurais e a presença de elementos étnicos, culturais e naturais que moldam a experiência dos habitantes.

O capítulo se apoia em diferentes perspectivas sobre memória, história, cultura e narrativa, considerando como essas categorias se articulam para a preservação da tradição e da identidade cultural. A memória é compreendida como socialmente construída e transmitida entre gerações, permitindo que experiências e saberes locais sejam compartilhados e reinterpretados ao longo do tempo. Nesse contexto, a história oral é apresentada como metodologia central, articulando experiência, escuta e documentação, e contribuindo para a manutenção das memórias coletivas e da identidade das comunidades estudadas.

O capítulo está organizado em sete seções. A primeira apresenta os territórios e seus habitantes, explorando trajetos geográficos, aspectos sociais e a história local, incluindo a cultura do guaraná e a relação entre Maués e Manaus. A segunda discute fragmentos da história de Anselmo, abordando seu encantamento, o desejo de se desencantar e a influência

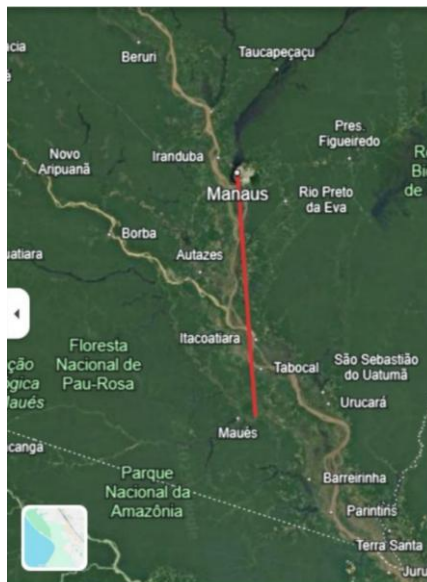
de sua narrativa na comunidade, com base nas entrevistas realizadas. A terceira seção trata da cultura como ponto de partida para a compreensão simbólica, examinando a complexidade cultural da Amazônia e o encontro entre negros, europeus e povos indígenas, além das interações entre natureza, cultura e sociedade. A quarta seção aborda a narrativa oral e a história oral, considerando-as fontes documentais e metodológicas para a preservação da memória e da identidade comunitária. Na quinta seção, são analisadas as tramas da memória individual e coletiva, destacando a historicidade, a transmissão oral, os relatos públicos e privados e o papel da escolha do que deve ser preservado do passado. A sexta seção investiga o mito entre o sagrado e a estrutura, articulando a lógica das narrativas e suas variações. Finalmente, a sétima seção apresenta a perspectiva dos encantados, incluindo o catolicismo popular e outras formas de religiosidade presentes na Amazônia, evidenciando a relação entre crença, mito e identidade cultural.

Ao longo do capítulo, busca-se demonstrar que, por meio da memória coletiva e da transmissão oral, as narrativas sobre o mito do Anselmo permanecem vivas, garantindo a continuidade do conhecimento e da tradição cultural. Essa abordagem permite compreender não apenas o conteúdo das histórias, mas também os processos sociais e simbólicos que tornam possível a preservação da identidade e da memória das comunidades ribeirinhas.

1.1 O território e seus habitantes: trajetos geográficos e aspectos sociais

Maués é um município brasileiro localizado no interior do Estado do Amazonas, na região Norte. Segundo dados do IBGE, a estimativa populacional era de 65.714 habitantes em 2024. Com uma área territorial de 39.991,07 km² (2023), Maués ocupa a posição 15 entre os 62 municípios do Estado e a posição 23 de 5.570 entre todos os municípios brasileiros. A cidade está próxima aos municípios de Boa Vista do Ramos, Barreirinha, Nova Olinda do Norte, Parintins e Itacoatiara, e é banhada pelas águas dos rios Maués-Açu, Paraná do Urária e Apocuitua.

Figura 1 – Mapa localização de Maués – AM



Elaboração: a autora (2025)

A economia de Maués é caracterizada pela agricultura, pesca e extrativismo, sendo a maior produtora de guaraná do Amazonas e uma das maiores do Brasil. O guaraná, além de ser uma importante fonte econômica, é também um símbolo da identidade cultural da população local. A pesca, por sua vez, abastece tanto a população urbana quanto a rural, principalmente os ribeirinhos.

A Ambev tem uma forte relação com o município, sendo responsável pela produção do Guaraná Antártica, que tem como logo o símbolo do guaraná. Além dessa produção, a empresa idealizou a Aliança Guaraná Maués (AGM), responsável pelo desenvolvimento de projetos que promovem a cultura do guaraná e fortalecem a identidade cultural da população.

A cidade de Maués recebeu seu nome devido ao rio que a banha, embora inicialmente fosse chamada de Luséa. A história de seu povoamento remonta ao século XVIII, quando se estabeleceu a região de Munducurânia, entre os rios Madeira e Amazonas. No entanto, o desenvolvimento da cidade foi dificultado pela resistência dos Mundurucus, que travaram conflitos com os colonizadores. Para lidar com isso, o governador da província, Lobo D'Almada, utilizou um conflito entre soldados e indígenas como estratégia para fundar três aldeias: Canatuma, Juruti e Luséa (atual Maués). Em 1798, Luséa foi oficialmente fundada por Luís Pereira da Cruz e José Rodrigues, e, em 1832, a cidade sofreu um grande conflito entre soldados e indígenas. Durante a Cabana, em 1835, os cabanos tomaram a cidade, que só foi pacificada com a decretação da Anistia em 1840.

Em 1850, Maués foi um dos quatro municípios que integraram a província do Amazonas, ao lado de Manaus, Barcelos e Tefé, e sua importância histórica e econômica

creceu ao longo dos anos. O território de Maués, com suas águas abundantes e terras férteis, foi essencial para a formação das dinâmicas sociais e culturais que moldaram a cidade, influenciando as práticas agrícolas, pesqueiras e culturais que ainda são essenciais à identidade dos habitantes locais.

Esse é o cenário em que Anselmo, o encantado que será o centro desta dissertação, morou durante grande parte de sua vida, antes de se tornar encantado. Maués, com suas ruas, rios e a cultura do guaraná, oferece o pano de fundo para a vida de Anselmo e para as histórias que o tornaram uma figura viva na memória da cidade. É nesse contexto que se desenvolvem as narrativas que vamos explorar a seguir.

1.2 Fragmentos de uma história: quem foi Anselmo?¹

Anselmo Macedo dos Santos foi um homem que viveu durante a década de 1920. Era filho do boto Dom Carlo Bararuá, um encantado já conhecido na época, e da lavadeira Iaiá Macedo. Dona Iaiá residia na Avenida Doutor Pereira Barreto, no centro de Maués — hoje urbanizada, mas, à época, ainda carente de infraestrutura. Como lavadeira, trabalhava às margens do rio Maués-Açu, lavando as roupas das famílias mais abastadas da cidade. Em uma de suas idas à praia, Iaiá foi encantada por Don Carlo, que a engravidou de Anselmo.

Diz-se que, aos sete meses de gestação, Anselmo chorou dentro do ventre da mãe. Ele nasceu à meia-noite, durante uma noite de temporal, já com dentes. Poucos meses depois, começou a engatinhar, deslizando pelo chão como uma cobra.

Anselmo teve duas profissões amplamente conhecidas pela população de Maués: pescador e benzedor. Por ser filho de um encantado, nasceu sacaca — ou seja, dotado de dons espirituais. Sabia costurar, benzer, manipular ervas e transitar pelo mundo místico. Utilizava um maracá em seus rituais, com o qual invocava os espíritos. Nas noites de luar, promovia corridas entre cobras, desafiando-as para ver qual chegava primeiro. Costumava andar com um cigarro no bolso, mas, quando alguém lhe pedia um, ele surpreendia ao tirar uma cobra dali. Seu trabalho envolvia a ilusão e o encantamento com serpentes.

Moradores da Ilha de Vera Cruz — localizada em frente a Maués — cruzavam o rio para procurá-lo em busca de benzimentos, puxamentos, costuras e remédios naturais. Próxima a essa ilha está a chamada “Ilha das Conversas”, conhecida como o portal dos encantados: é

¹ Este resumo inicial, em que descrevo quem foi Anselmo, é fruto das quatro entrevistas realizadas ao longo desta pesquisa. Destaca-se, em especial, a entrevista do senhor Esmael, que se mostrou mais rica em detalhes e que, de certa forma, foi citado por todos os entrevistados como a pessoa “que mais conhecia a história de Anselmo”.

de lá que os encantados partem e para onde retornam. Como Anselmo também nasceu encantado, seu destino seria regressar à encantaria.

Conta-se que uma boto fêmea apaixonou-se por Anselmo e o levou para viver no encanto. Após esse encantamento, ele se transformou na Cobra Grande, assumindo a guarda espiritual da Ponta da Maresia. Retornando à encantaria sob a forma de serpente gigante, tornou-se protetor dos pescadores e das pessoas que atravessam o rio à noite para comercializar peixe e farinha. A Ilha das Conversas e a Praia da Maresia passaram, assim, a ser consideradas suas moradas sagradas.

Depois do encantamento, Anselmo continuou aparecendo para algumas pessoas na cidade. Ele surgia pedindo para ser desencantado, oferecendo riquezas ou pedindo favores em troca do seu desencantamento. Para algumas pessoas, Anselmo representa a natureza viva e a proteção necessária aos pescadores; para outras, ele funciona como um agente que regula a relação entre cultura e meio ambiente, entre homem e natureza. Embora não tenha conseguido se desencantar, Anselmo permanece vivo nas tradições de Maués.

Para analisar o mito, é necessário compreender alguns conceitos teóricos fundamentais: o conceito de cultura; a diferenciação entre narrativa oral e história oral; memória coletiva e memória individual; mito e encantados. Esses conceitos permitem compreender as narrativas sobre Anselmo a partir de diferentes perspectivas, servindo como base para a análise teórica que se segue.

1.3 Cultura como ponto de partida: bases para a compreensão simbólica

Segundo Silva e Paulino (2019), a complexidade cultural amazônica resulta dos processos históricos vivenciados durante os períodos colonial e republicano, nos quais ocorreu o encontro — nem sempre pacífico — entre negros, europeus e povos indígenas. Essa interação gerou uma cultura marcada pela mescla de elementos étnicos e religiosos oriundos desses três grupos, além de influências externas. Essa diversidade também se deve à adaptação dos povos locais ao ecossistema da floresta, moldando práticas sociais, econômicas e simbólicas específicas da região:

“Esse fator é ainda mais complexo quando transportamos para o universo da Amazônia brasileira, com seu povo e suas manifestações culturais adaptadas à diversidade florestal com seus diferentes ecossistemas, que desafia suas populações e exige delas perspicácia, inovações técnicas e tecnológicas para lidar com tanta diversidade” (SILVA; PAULINO, 2019, p. 12).

Para refletir sobre a cultura na Amazônia, Loureiro (2015) propõe uma análise a partir dos fenômenos presentes no contexto regional, retomando a problemática filosófica da relação entre natureza e cultura e examinando o dilema entre domínio e submissão. O homem amazônico constrói um sistema cultural vivo, fundamentado na observação do cotidiano, que é essencial para sua integração com a natureza e para a formação de sua identidade. A natureza, com sua riqueza de atributos, serve como pano de fundo para o imaginário amazônico, constituindo fonte de crenças e práticas culturais regionais. *“O homem amazônico domina a natureza, mas também é dominado por ela, como forma imaginal motivadora”* (LOUREIRO, 2015, p. 31).

Loureiro (2015) propõe que a cultura se expressa em três níveis de abrangência: individual, social e histórico. A cultura é o meio pelo qual se transmite e preservam bens materiais e imateriais. O ser humano, inserido nessa realidade, é o responsável por atribuir sentido ao mundo.

“[...] conceitua a cultura como constituída do conjunto formado pelas expressões intelectuais, artísticas e morais concernentes a uma determinada civilização e mesmo a um povo, construído no processo de sua história como um todo ou num determinado período” (LOUREIRO, 2015, p. 76–77).

Na Amazônia, a cultura pode ser pensada a partir de dois espaços sociais distintos — o urbano e o rural — que se entrelaçam. A cultura urbana está relacionada à vida nas cidades, à velocidade das mudanças, à presença das tecnologias e à estrutura das instituições formais, como escolas e universidades. Já a cultura rural se ambienta em áreas interioranas, ribeirinhas, marcadas pela oralidade como forma de transmissão de saberes tradicionais. Essa relação entre homem e natureza, presente no meio rural, colabora para a construção do imaginário amazônico. Apesar das distinções, ambas as culturas se mesclam. Para Loureiro, as raízes indígenas e caboclas são o “tipificador de originalidade” da cultura amazônica. A junção entre os modos de vida urbano e rural produz a singularidade da Cultura Amazônica. (LOUREIRO, 2015, p. 78).

A história de Anselmo circula principalmente pela oralidade. Trata-se de uma narrativa transmitida de geração em geração por meio da contação de histórias, reforçando o conceito de cultura ribeirinha proposto por Loureiro (2015). Mesmo com a população majoritariamente católica, o catolicismo popular contribui para a riqueza da crença, tanto nos santos quanto nos encantados². Essa forma de transmissão constitui uma das características culturais mais importantes da cidade de Maués, sustentando um aspecto singular da identidade local. Ao

² Retomo essa discussão no final do capítulo 1, na seção “perspectivas sobre encantados”.

mesmo tempo, revela uma dimensão que articula cultura oral e espiritualidade, expressa na crença nos encantados. Nesse sentido, a narrativa oral se mostra um elemento central para compreender a trajetória de Anselmo.

1.4 Narrativa Oral e História Oral

A história oral tem se apresentado como uma fonte documental importante para a preservação de narrativas orais sobre a vida social de uma comunidade. Por meio do uso de recursos eletrônicos e de uma escuta atenta, é possível transcrever as narrativas que compõem a memória social, contribuindo para a continuidade e o fortalecimento da identidade cultural e para a preservação das tradições.

Essa metodologia é essencial para a construção de uma consciência comunitária, na medida em que possibilita a escuta de uma pluralidade de vozes, com o objetivo de consolidar documentos que abriguem memórias individuais interconectadas, capazes de gerar uma consciência histórica coletiva.

Para que a história de Anselmo se torne um documento, foram ouvidas narrativas que contam aspectos de sua trajetória, desde o nascimento até o encantamento. Essas narrativas consolidam uma imagem sobre o próprio Anselmo, tecendo uma caracterização do que ele foi e do que representa para a cidade. Por meio da história oral, tornam-se uma contribuição significativa para a preservação da memória coletiva da comunidade.

Gattaz, Meihy e Seawright (2019) observam que a história oral floresceu no Brasil na década de 1990, ganhando destaque dentro e fora das universidades. No entanto, sua chegada ao país ocorreu com atraso em relação a outros contextos, em decorrência da ditadura militar, período marcado pelo silenciamento da palavra, sustentado por atos de violência e tortura.

A história oral encontrou espaço para discussão no Brasil a partir da década de 1970, momento em que o país inicia um processo de redemocratização. A partir daí, essa metodologia passou a circular nos meios acadêmicos, ganhando espaço e consolidando-se como abordagem válida para o estudo de histórias de vida. No contexto brasileiro, a história oral surge como uma forma de luta pela democratização das vozes:

A história oral tem o poder de estabelecer a convivência de quando se pode escutar os mais variados grupos humanos, em diferentes redes verbalizadas; além disso, na multiplicidade das ideias, no âmbito do pluralismo, deve-se ver a mediação da história oral como gesto empático, que não prescinde, é claro, da análise dos questionamentos (GATTAZ; MEIHY; SEAWRIGHT, 2019, p. 13).

Para Meihy (2015), a história oral não serve como “tapa-buracos” documentais: as narrações possuem valor em si mesmas. A materialização das narrativas contribui para que a história de uma comunidade não “morra”. Ao se converter em documento, a narrativa entra em uma esfera de objetividade, mas deve ser lida sob os critérios subjetivos que a originaram.

O objetivo da história oral, na construção de narrativas coletivas, é articular experiências pessoais, promovendo um diálogo entre memórias individuais que, ao interagirem, expressam uma identidade comum. A experiência de cada sujeito é única, mas se constrói em meio à coletividade. As semelhanças entre as histórias permitem a construção de uma memória coletiva.

Essa possibilidade, que surge com a história oral, é fundamental para que um grupo possa narrar sua própria história. No caso de Anselmo, a própria comunidade preserva essa narrativa por meio da transmissão de memórias e da troca de saberes. Trata-se de uma narrativa fluída, que atravessa a temporalidade à medida que se torna partilhada pelos indivíduos que integram esse grupo.

Portelli (2010) afirma que há uma profunda relação entre oralidade e democracia. A partir de sua análise, é possível perceber que o Brasil vivenciou um silenciamento de vozes durante a ditadura militar. A palavra foi silenciada, e o poder concentrou-se nas mãos de uma elite. Nesse contexto, as fontes orais cumprem o papel de devolver o discurso àqueles que foram marginalizados, silenciados ou excluídos da mídia e do debate público.

Ainda segundo Portelli (2016), as narrativas orais constituem uma das fontes possíveis para o trabalho do historiador, exigindo, contudo, análise crítica quanto à sua confiabilidade. Ele estabelece uma distinção entre “fonte oral” e “tradição oral”: a fonte oral corresponde às narrativas individuais produzidas a partir do encontro entre historiador e narrador; já a tradição oral refere-se a elementos verbais compartilhados e transmitidos coletivamente. As fontes orais são cocriadas pelo historiador, por meio da escuta, da memória, da subjetividade e do diálogo. Elas só existem a partir do momento em que se estabelece um vínculo entre o entrevistador e o entrevistado, sendo frutos do campo e do encontro entre ambos.

Para que essa relação seja possível, é fundamental atentar-se à fala do outro. Por isso, a história oral, na perspectiva de Portelli, é uma “arte da escuta” (PORTELLI, 2016, p. 10). Essa escuta envolve respeito e atenção a todos os elementos que emergem durante a entrevista. O diálogo entre entrevistador e entrevistado pressupõe a ausência de hierarquia e a construção de um espaço de troca e aprendizagem: *Uma troca de conhecimento só tem significado se esse conhecimento não está previamente compartilhado, isto é, se entre os*

sujeitos envolvidos existe uma diferença significativa e um deles está em situação de aprendizagem (PORTELLI, 2016, p. 13).

Durante as entrevistas, procurei enfatizar uma postura de escuta. Não me coloquei no campo como alguém que já sabia, mas como alguém que precisava ouvir para aprender e compreender a história de Anselmo. Embora já tivesse ouvido falar sobre ele no trabalho, durante as aulas de mito e filosofia, ele ainda era um personagem muito distante para mim. À medida que escutava as narrativas sobre sua história, senti uma aproximação maior com o relato e, conseqüentemente, com o próprio espaço.

Nas narrativas orais são recolhidas histórias de vida acessadas por meio da memória individual. Ainda que, à primeira vista, a memória pareça um fenômeno individual, ela é profundamente coletiva e social, estando sujeita a “*flutuações, transformações, mudanças constantes*” (POLLAK, 1992, p. 2).

Durante uma das entrevistas, com dona Odila³, ela me disse algo que ficou marcado em minha memória: “*Essa história já tem muito tempo; tem muitas coisas que já esqueci e não sei narrar tão bem.*” O tempo é um elemento crucial para a preservação dessas histórias. Se não ouvirmos, elas deixam de existir junto com aqueles que as conheceram ou viveram próximos aos fatos. No caso de dona Odila, sua família era próxima de Anselmo, e ela cresceu ouvindo seus pais contarem sua história. Hoje, o que restam são essas flutuações de memória.

A narrativa desempenha papel essencial na construção da memória coletiva. Walter Benjamin (2012), em *O narrador*, afirma que a arte de narrar encontra-se em extinção. Para ele, poucos são os que ainda sabem narrar e compartilhar suas experiências. A comunicação, empobrecida especialmente após as guerras, perdeu a riqueza da experiência vivida.

Benjamin diferencia dois tipos de narradores: (1) o viajante, que traz consigo histórias de suas viagens, e (2) aquele que permanece em seu lugar de origem, conhecedor das tradições locais. Esses dois tipos correspondem, segundo ele, ao camponês sedentário e ao comerciante itinerante — figuras simbólicas da arte de narrar:

O mestre sedentário e os artífices viajantes trabalhavam juntos na mesma oficina; e cada mestre tinha sido um artífice viajante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro. Se os camponeses e os marujos foram os decanos da arte de narrar, foram os artífices a sua escola mais afortunada (BENJAMIN, 2012, p. 215).

Uma das principais características do narrador é o senso prático: a capacidade de, além de contar uma história, transmitir um conselho, uma lição, um provérbio ou uma sabedoria de

³ Dona Odila me concedeu essa entrevista em 13 de abril 2025, na ilha de vera cruz, na cidade Maués (AM)

vida. A narrativa possui, assim, uma utilidade, pois o narrador é alguém que sabe orientar os outros com base em sua própria experiência ou na experiência alheia.

Portanto, a narrativa é fundamental para a preservação da história oral de uma comunidade. Por meio da escuta de memórias individuais, realizadas durante as entrevistas, torna-se possível preservar as memórias coletivas. A história de Anselmo, que será desenvolvida ao longo desta dissertação, só é viável graças às narrativas que sobrevivem, preservadas pela memória ao longo dos anos.

1.5 As tramas da memória: entre o individual e o coletivo

A memória é constituída por pessoas e lugares. Ela pode ser uma lembrança pessoal, mas, em muitos casos, não está necessariamente vinculada ao tempo cronológico. Para Pollak (1992), existem três critérios fundamentais para a constituição da memória: acontecimentos, personagens e lugares, que podem ser apresentados de forma direta ou indireta, dependendo da relação estabelecida pelo indivíduo. Algumas memórias podem ser empiricamente fundadas, enquanto outras podem ser produto de uma projeção do sujeito.

Pollak distingue dois tipos de elementos constitutivos da memória individual ou coletiva. O primeiro são aqueles vivenciados pessoalmente, nos quais o sujeito tem contato direto com o acontecimento, formando, assim, uma memória vivida. O segundo tipo refere-se aos acontecimentos vividos “por tabela”, ou seja, aqueles nos quais a pessoa não participou diretamente, mas o grupo de pertencimento sim. Nesse caso, devido à repetição do relato, torna-se difícil afirmar se a pessoa realmente participou do evento ou não.

No caso da história do Anselmo, todas as narrativas apresentadas ao longo deste trabalho estão relacionadas a acontecimentos conhecidos por tabela, ou seja, mediadas pela transmissão oral. Anselmo teria vivido em Maués durante a década de 1920, como já mencionado anteriormente. Durante a entrevista com Dona Maria do Rosário Macedo⁴, ela relatou que Anselmo era parente de terceiro grau de sua mãe. A narrativa que Dona Maria conhece sobre ele foi vivenciada por seu tio, o finado Renato. Dona Maria do Rosário era uma criança quando o Anselmo tentou encantar seu tio. Segundo Maria do Rosário Macedo:

Ele era parente da mamãe de terceiro grau. O que eu ouvi foi do nosso tio, o finado tio Renato. Que ele viajava para o pupunhal e voltava, viajava e voltava. Eles moravam aqui no Ramalho Junior, né, na época. Ele ia para beira e ele falou com ele, né. Aí ele ficou assim, fora dele. Ele disse que o Anselmo tinha falado com ele e que ele queria que ele fosse desencantar ele. Pra isso ele ia precisar de um litro de leite da vaca preta, um ovo de uma galinha preta, que é o primeiro ovo e quando ele

⁴ Entrevista concedida em abril de 2025, na cidade de Maués (AM)

chegasse lá, ele ia jogar o leite em cima da cobra, do Anselmo, que ele ia ficar em cima da praia.”

O Anselmo não era um desconhecido para a família Macedo; ele próprio pertencia a essa família, ainda que de grau mais distante. Procurou o finado Renato com a intenção de encantá-lo. Durante a entrevista, dona Maria do Rosário relatou que ele desejava ter alguém da família sanguínea junto a ele no encanto⁵. Na época dos fatos, dona Maria do Rosário era criança, mas ainda hoje relembra essa história e continua transmitindo essa memória oralmente, seja aos filhos, aos sobrinhos ou a mim.

Ademais, Pollak realiza uma distinção entre relatos públicos e relatos privados. Os relatos públicos constituem a memória familiar oculta, enquanto os relatos privados correspondem à memória familiar predominante. Nesse contexto, os relatos públicos enfocam as datas e eventos que são importantes para a vida pública, sem se preocupar com os aspectos da vida familiar. Já os relatos privados, por sua vez, são construídos a partir das datas e acontecimentos da vida familiar, que possuem um caráter mais íntimo.

Esses relatos públicos podem ser relacionados às memórias conhecidas de forma geral pela comunidade de Maués. Um exemplo é a narrativa sobre o encantamento de Anselmo: todos conhecem a história de que ele foi encantado enquanto pescava. Já os relatos privados correspondem a histórias mais íntimas, geralmente compartilhadas apenas entre familiares. Dona Maria do Rosário, por exemplo, não viveu no mesmo período em que Anselmo existiu, mas ouvia de seu tio, Renato, narrativas que são conhecidas apenas pela família. Essas histórias tornam-se públicas apenas quando a família decide compartilhar essas memórias com outras pessoas.

Em consequência disso, a memória se revela como um fenômeno seletivo: “*Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado*” (POLLAK, 1992, p. 4). Ela é, portanto, um processo de construção, resultante de uma dinâmica complexa de organização, que pode ser tanto consciente quanto inconsciente.

Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (Pollak, 1992, p.4-5)

A memória tem uma forte ligação com a identidade e o sentimento de pertencimento. Ela é um elemento constitutivo do sentimento de identidade e de pertencimento cultural à

⁵Encante é conhecido como a morada dos encantados.

comunidade à qual a pessoa pertence. A memória pode ser entendida como uma imagem de si mesma e do outro. Funciona, portanto, como um elemento que constrói e reconstrói a identidade de um grupo social. É através da memória que a identidade social de um grupo é preservada e transmitida dentro desse espaço de pertencimento.

Quando cheguei a Maués, em 2020, fui avisada diversas vezes para ter cuidado ao ir até a ponta da Maresia, pois diziam que o Anselmo morava naquele local. Com o tempo, esses avisos foram se transformando em conversas e relatos sobre o Anselmo, inclusive nas salas de aula. Naquele período, Maués ainda era um território inexplorado para mim. Além do guaraná — símbolo maior da identidade da cidade —, o nome de Anselmo surgia em praticamente todos os lugares por onde eu passava. Mas logo percebi que não existia qualquer documento que relatasse a história do Anselmo. Todos os registros sobre ele permaneciam na oralidade, transmitidos por meio das narrativas contadas pelos moradores de Maués.

A formação da memória coletiva, enquanto objeto de estudo científico, se insere no campo de análise da historiografia. Existem dois tipos de materiais que constituem a memória: 1) o documento e 2) o monumento. Le Goff (1990) destaca que as memórias que temos do passado sobrevivem graças àqueles que se dedicam à história. O monumento, dentro dessa perspectiva, é uma herança do passado, enquanto o documento é uma escolha do historiador sobre o que ele deseja preservar do passado.

Do ponto de vista linguístico, a palavra “monumento” vem do latim *monumentum*, que se refere a tudo aquilo que pode evocar o passado. O historiador observa que, na Antiguidade Romana, o *monumentum* cumpria duas funções: 1) uma obra arquitetônica e 2) um monumento funerário, que preservava a recordação daqueles que se foram. O documento, por sua vez, vem do latim *documentum*, relacionado à ideia de prova, como uma forma de atestar algo.

A partir do século XVII, a palavra “documento” passa a ser utilizada na linguagem jurídica. No final do século XIX e início do século XX, o documento assume um sentido moderno de testemunho histórico. A escola positivista, no século XX, utiliza o documento como prova histórica, com a objetividade como sua principal característica. Já o monumento tem como objetivo a intencionalidade. No século XIX, tanto o monumento quanto o documento passam por um processo de transformação na historiografia (LE GOFF, 1990, p. 537).

O documento se diferencia pelo seu aspecto textual, com provas e testemunhos escritos, que, além da necessidade de preservar as memórias coletivas e a história, também

servem como uma forma de provar cientificamente, com a objetividade como finalidade. Desse modo, ele se sobressai ao monumento.

Nos países europeus, no século XVIII, a historiografia apresenta o momento como um declínio dos monumentos e uma ascensão plena dos documentos (LE GOFF, 1990, p. 539). A partir disso, o documento se torna um elemento essencial dentro da historiografia. Não há história sem documentos. Ele não se refere exclusivamente ao documento escrito, mas pode abranger outros instrumentos, como o documento ilustrado, o som, o audiovisual e qualquer outra forma (LE GOFF, 1990, p. 540). Na década de 1960, ocorre uma revolução documental, que consiste em uma mudança no interesse pelo uso da memória coletiva e da história.

O interesse da memória coletiva e da história já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos, a história que avança depressa, a história política, diplomática, militar. Interessa-se por todos os homens, suscita uma nova hierarquia mais ou menos implícita dos documentos; por exemplo, coloca em primeiro plano, para a história moderna, o registro paroquial que conserva para a memória todos os homens. (Le Goff, 1990, p. 541)

A história inicia uma era de documentação em massa, na qual são registrados nascimento, matrimônio e morte. Esse avanço documental só foi possível devido à revolução tecnológica, que inseriu um instrumento crucial: o computador. Ele atuou, naquele contexto, como um aliado na periodização da memória histórica, com os documentos sendo armazenados em bancos de dados. A memória coletiva se institui, assim, como patrimônio cultural.

Le Goff direciona a discussão para uma análise crítica dos documentos e monumentos. Para ele, o documento deve ser submetido a uma crítica radical (LE GOFF, 1990, p. 543). A crítica do documento tradicional busca a autenticidade, investigando os documentos falsos e a importância da datação. Durante o período medieval, houve a falsificação de diversos documentos, incluindo os textos canônicos. A Igreja Católica e a Cúria Romana, no século XVII, empreenderam uma luta contra os falsários e os documentos falsificados.

O documento se torna um monumento no contexto em que é utilizado pelo poder. Le Goff apresenta essa discussão para ressaltar a importância do papel do historiador, especialmente no que diz respeito à crítica do documento enquanto monumento. Para ele, o documento não é um mero reflexo do passado, mas um produto das sociedades, oriundo das relações de forças daqueles que detêm o poder. *“Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa”* (LE GOFF, 1990, p. 545).

O documento é a preservação da memória. Ele permanece, perdura, abriga testemunhos e ensinamentos. O documento é também um monumento, o que exige reflexão sobre as formulações que possibilitem a transferência “*do campo da memória para o da ciência histórica*” (LE GOFF, 1990, p. 549).

O papel que desenvolvo no campo, atualmente, é fundamental para a consolidação de um registro documental sobre a história de Anselmo. Mesmo que a narrativa permaneça sendo transmitida pela oralidade, o documento assume um caráter objetivo e científico. A história de Anselmo continuará circulando no campo oral enquanto houver pessoas dispostas a narrá-la. Contudo, o registro escrito permitirá que essas narrativas também sejam reconhecidas dentro do campo da objetividade discursiva, preservando-as como parte da memória e da história local.

Nos próximos dois tópicos, aprofundarei os conceitos de memória a partir de uma perspectiva teórica, compreendendo-a sob duas abordagens distintas: a conceituação histórica, segundo o pensamento de Le Goff (1990), e a conceituação sociológica, conforme o pensamento de Halbwachs (2024).

1.5.1 A MEMÓRIA HISTÓRICA NA PERSPECTIVA DE LE GOFF

O estudo da memória, historicamente, evoluiu desde sua primeira preocupação enquanto campo da psicofisiologia, neurofisiologia, biologia, entre outros. Os primeiros estudos relacionados à memória estavam inseridos no conjunto de funções psíquicas, nas quais o homem atualizaria suas impressões ou informações do passado. Durante esse período, não havia apenas uma preocupação com a constituição da memória, mas também a psiquiatria se interessava pela amnésia, enquanto um fenômeno de perturbação da memória. A amnésia, nesse contexto, não é vista apenas como uma questão individual, mas também coletiva, podendo ser involuntária ou voluntária, afetando a identidade coletiva (LE GOFF, 1990, p. 423).

Le Goff distingue três tipos de memória: a memória específica, a memória étnica e a memória artificial. A memória específica está relacionada à definição da fixação de comportamentos da memória dos animais; a memória étnica diz respeito à reprodução dos comportamentos das sociedades humanas; e a memória artificial está ligada ao uso dos eletrônicos. Com o avanço da biologia e da cibernética, a memória foi estendida ao uso dos computadores (LE GOFF, 1990, p. 426).

A memória coletiva serve como um instrumento na luta das forças sociais pelo poder. O esquecimento e o silenciamento estão diretamente relacionados ao uso da manipulação das memórias coletivas. É importante distinguir a memória social da memória histórica. A memória social tem como objetivo compreender os problemas do tempo e da história, enquanto a memória histórica apresenta as diferenças entre sociedades em que a memória era oral e aquelas em que a memória era escrita. Apesar dessa distinção, o caminho histórico até a escrita atravessa o campo da oralidade. As sociedades evoluem da narrativa até a necessidade de escrita das memórias coletivas.

Para Le Goff, a memória étnica é a “*designação de memória coletiva para os povos sem escrita*” (LE GOFF, 1990, p. 427). A atividade mnésica consiste na acumulação de elementos da memória no cotidiano. Assim, a cultura oral e a cultura escrita se distinguem. O domínio mais antigo da memória coletiva estava nas mãos dos povos sem escrita. Esses povos utilizavam o mito de origem como forma de explicação da criação do mundo, transmitindo-o através da oralidade. A memória coletiva das sociedades antigas se interessava pelos conhecimentos práticos, técnicos e pelo saber profissional (LE GOFF, 1990, p. 428).

Nas sociedades sem escrita, existiam especialistas em memória. Os homens-memórias eram responsáveis pela genealogia da sociedade, sendo considerados a memória coletiva daquele tempo. A importância dos homens-memórias era manter a coesão e coerência do grupo social. A memória coletiva era transmitida por meio da aprendizagem nas sociedades antigas, sem a existência de uma técnica mecânica responsável pela transmissão desse conhecimento. A memória estava intimamente ligada à liberdade e ao exercício da criatividade. Nas sociedades sem escrita, ela funcionava como uma forma de transmissão de conhecimento, sendo uma necessidade criadora de preservação, sem recorrer ao uso da repetição (LE GOFF, 1990, p. 430).

As sociedades sem escrita estabeleciam seu interesse na memória coletiva em torno de três interesses principais: 1) a idade coletiva de fundação dos mitos de origem; 2) o prestígio das famílias dominantes, expresso pela genealogia; e 3) o saber técnico, transmitido pelas fórmulas mágicas religiosas. O surgimento da escrita possibilitou uma transformação da memória coletiva. Com a escrita, a memória passou por um progresso, desenvolvendo duas formas de memória: as comemorações e os documentos escritos em suportes materiais (LE GOFF, 1990, p. 432).

Os documentos escritos em suporte, como os papiros, tinham como função armazenar informações e reexaminar as palavras. As grandes civilizações utilizaram inicialmente os calendários. Os reis foram responsáveis pelo surgimento da memória real, produzindo

registros de seus feitos e ordenando que escrevessem sobre o que faziam durante seu reinado. A memória se transformou em história. Contudo, a escrita estava longe de ser apenas uma técnica; sua produção estava associada a uma aptidão intelectual. A história ocupa um lugar importante nessa transformação social, à medida que a oralidade se torna escrita, e a história substitui a memória coletiva, transformando-a, sem destruí-la (LE GOFF, 1990, p. 436).

A memória social se desenvolveu no século XX, especialmente nos campos da filosofia e da literatura. Em 1950, a memória coletiva foi consolidada enquanto conceito no campo da sociologia. A antropologia, por sua vez, desenvolveu esse conceito não apenas na memória enquanto texto, mas também nas palavras, nas imagens, nos gestos, nos ritos e nas festas. Os lugares da memória coletiva são os arquivos, bibliotecas, museus, cemitérios, comemorações e peregrinações. Os criadores da memória coletiva são os meios sociais e políticos, assim como as comunidades (LE GOFF, 1990, p. 472).

O silenciamento ou o esquecimento de determinadas vozes resulta em um apagamento histórico de memórias importantes para a coletividade. Em um escopo mais amplo, é possível pensar que aspectos essenciais da história da humanidade poderiam sofrer lacunas devido ao esquecimento ou à invisibilização de diferentes experiências e narrativas. Ainda mais problemático é o fato de que, se apenas algumas vozes são ouvidas, apenas um lado da história será contado.

A história oral foi, por muito tempo, um dos únicos meios de preservação da memória. Somente com o surgimento da escrita tornou-se possível consolidar essas memórias coletivas de forma mais duradoura. Os especialistas em memória — os chamados “homens-memórias” — garantiam a coesão e a coerência do grupo social, preservando as histórias coletivas na memória. A escrita surge, então, como um artifício para evitar que essas histórias fossem esquecidas. Mais uma vez, o documento revela-se essencial para a preservação dessas memórias.

A cultura ribeirinha respira a oralidade. Nas rodas de conversa ou nos causos, as histórias são transmitidas oralmente. Os mais velhos compartilham narrativas com os mais jovens, marcando a memória daquela família. Às vezes, relatam experiências que viveram ou que ouviram de terceiros. Fiquei sabendo sobre dona Maria do Rosário por meio de uma aluna do ensino médio. Ela me contou que sua tia contava muitas histórias sobre Anselmo, pois ele era um parente distante da família. Mesmo não tendo conhecido Anselmo pessoalmente, a fala de dona Maria do Rosário remeteu-me à infância, evocando uma memória histórica do passado.

1.5.2 A MEMÓRIA NA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA: MAURICE HALBWACHS

Em *A memória coletiva* (1990), Halbwachs afirma que o primeiro testemunho ao qual podemos recorrer será sempre o nosso. É como se, em nossa mente, ocorresse um confronto entre diversos depoimentos: memórias e percepções antigas se chocando com percepções recentes. Essas percepções e memórias do passado são significativas para a reconstrução de uma lembrança. A memória individual não está apoiada apenas em experiências próprias, mas também nas vivências compartilhadas no interior de uma coletividade.

Para o sociólogo, as memórias coletivas apresentam maior precisão, pois não se trata de um único depoimento, mas de vários, capazes de confirmar uma experiência vivida em grupo. A importância das memórias coletivas reside justamente no fato de endossarem nossas lembranças individuais. À medida que acumulamos eventos e experiências, algumas dessas situações podem ser esquecidas, deixando lacunas que o testemunho de outras pessoas ajuda a preencher (HALBWACHS, 2024, p. 6).

A importância de ouvir diversas vozes está em preencher as lacunas da memória e da história. Além disso, os discursos contribuem para dar veracidade e consistência à narrativa. Às vezes, uma pessoa pode esquecer detalhes importantes de um acontecimento; contudo, ao ouvirmos diferentes narradores, as versões se complementam, resultando em uma história mais complexa, coerente e próxima da realidade coletiva.

O testemunho de terceiros pode, por vezes, constituir a única fonte precisa capaz de corrigir e reorganizar as lembranças que temos. Por isso, não é necessário que uma testemunha tenha presenciado diretamente determinado evento, pois é possível recordar por meio da narrativa de outros (HALBWACHS, 2024, p. 11).

O único meio de registrar a história de Anselmo é por meio das narrativas daqueles que ouviram sua trajetória contada por outras pessoas. Devido à longa passagem do tempo, não há mais moradores vivos que o tenham conhecido pessoalmente enquanto estava vivo. Entretanto, os filhos e netos dessas pessoas ouviram suas histórias e, hoje, recontam as lembranças que possuem dessas narrativas.

A necessidade de pertencimento a um grupo e a identificação com uma comunidade também contribuem para a preservação das memórias coletivas. Quando esquecemos um período de nossa vida, perdemos, simultaneamente, o vínculo com as pessoas que nos cercavam naquele tempo. Lembranças individuais que não são inseridas em um contexto coletivo correm maior risco de serem apagadas da memória.

Para que nossa memória se apoie na dos outros, não basta que eles nos tragam seu testemunhos: é preciso também que ela não tenha deicado de se alinhar com a deles que haja pontos de contati suficientes entre elas para que a lembrança que eles nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum. (Halbwachs, 2024, p.16)

Para que a reconstrução das lembranças ocorra, é necessário que os dados e noções comuns presentes tanto em nossa mente quanto na dos outros sejam transmitidos por meio da convivência. Isso só é possível se os indivíduos continuarem pertencendo à mesma comunidade, à mesma sociedade. “Nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais têm sua origem em ambientes sociais definidos” (HALBWACHS, 2024, p. 18).

Quando cheguei à comunidade, não tinha ainda um sentimento de pertencimento. Eu não conhecia a história do Anselmo. Sabia apenas da existência de relatos sobre a Cobra Grande, uma narrativa amplamente presente no imaginário amazônico. Essa história, porém, só se tornou significativa para mim a partir do momento em que comecei a conviver com os moradores da cidade. Em Maués, o mito do Anselmo está profundamente enraizado na identidade local. Se eu entrar em uma sala de aula com alunos entre 15 e 18 anos e perguntar se conhecem essa história, a maioria responderá afirmativamente. Isso ocorre porque ela é constantemente transmitida dentro da comunidade, possuindo uma relevância social e identitária marcante.

A memória de um grupo pode ser compreendida em dois planos. No primeiro, estão as lembranças, eventos e experiências compartilhadas pela maioria dos membros, resultado das relações estabelecidas no convívio cotidiano do grupo. No segundo, encontram-se as memórias dos subgrupos, formados a partir de interesses particulares ou até de um único indivíduo. Embora inserida no contexto social, essa memória possui um papel secundário no coletivo (HALBWACHS, 2024, p. 30).

Outro ponto destacado por Halbwachs é que nossos pensamentos, ações, expressões e modo de ser não são formados de maneira isolada. Ou seja, não construímos nossa personalidade apenas com base em nós mesmos, mas como resultado das influências do grupo social. Estamos inseridos em uma cadeia relacional que molda nossa complexidade enquanto indivíduos. Nossas memórias mais íntimas são, portanto, mais difíceis de acessar do que aquelas compartilhadas coletivamente (HALBWACHS, 2024, p. 35).

Trata-se de uma rede, uma teia que conecta nossa memória individual à memória coletiva. Durante a entrevista realizada na casa da senhora Maria do Rosário Macedo, estava presente o irmão dela. Enquanto me contava a história que seu tio Renato teria vivido com Anselmo, ela, por vezes, recorria ao auxílio do irmão para relembrar determinados eventos

que também havia presenciado, mas que necessitavam de um suporte para serem recordados. Em alguns momentos, ela narrava um episódio e ele a corrigia, fazendo-a perceber que se tratava de outra situação. A memória do irmão foi fundamental para que ela conseguisse reconstruir e transmitir a narrativa com mais precisão.

A memória dos outros funciona como um suporte que auxilia na recordação de eventos vivenciados em comum. Já as memórias individuais, por não pertencerem a mais ninguém, são mais vulneráveis ao esquecimento e mais difíceis de serem evocadas. A memória coletiva é, ao mesmo tempo, individual, por estar ligada à experiência de cada sujeito, e coletiva, quando compartilhada e reforçada pelo grupo. A memória, assim, se constrói na relação entre unicidade e multiplicidade (HALBWACHS, 2024, p. 37).

O indivíduo participa da memória tanto individual quanto coletivamente. A memória pessoal pode se apoiar na memória coletiva, na medida em que esta incorpora experiências individuais, mas sem que ambas se confundam. A memória individual não é isolada, pois, em diversas situações, para que alguém se recorde de um acontecimento próprio, é necessário recorrer à lembrança de outro. Isso só é possível porque vivemos, sentimos e pensamos em grupo. Ainda assim, nossa memória individual não se funde com a de outrem (HALBWACHS, 2024, p. 41).

No caso de eventos dos quais não participamos, precisamos recorrer à memória de outras pessoas. A memória histórica é uma das formas de conhecimento do passado. Podemos compreender acontecimentos não vivenciados por meio de leituras ou relatos de quem os presenciou ou os ouviu por meio de narrativas. A reconstrução da memória coletiva consiste justamente nessa reunião das memórias dos outros (HALBWACHS, 2024, p. 42).

A memória pode ser classificada da seguinte forma:

Memória Interna → Memória Pessoal → Memória Autobiográfica: relacionada às lembranças individuais, à experiência própria de um sujeito que, embora inserido na sociedade, possui uma trajetória única.

Memória Externa → Memória Social → Memória Histórica: ligada ao grupo ou à sociedade como um todo, sendo mais ampla e complexa. Representa a reunião das múltiplas memórias individuais de um coletivo (HALBWACHS, 2024, p. 42).

Para Halbwachs, a relevância de um evento histórico só adquire significado com o passar do tempo. No entanto, a história que permanece viva em nós é a mais recente, denominada por ele como “história contemporânea”. São essas as narrativas transmitidas pelos avós e pais. Já as histórias de séculos passados assumem uma importância nacional, mas não possuem o mesmo grau de familiaridade (HALBWACHS, 2024, p. 46).

Nossa memória apoia-se na vivência, embora certas lembranças, especialmente da infância, possam ser frágeis. Situações vividas na infância são frequentemente esquecidas, mas, quando relembradas em grupo, sustentam-se pela memória compartilhada de outros indivíduos. “É na memória histórica que devemos nos apoiar” (HALBWACHS, 2024, p. 50).

A criança, durante a infância, recebe informações sobre eventos que ocorrem ao seu redor, mas só com o tempo será capaz de assimilá-los e compreender seu valor histórico. A transmissão de tradições e costumes pelos avós é fundamental na formação do modo de ser e pensar da criança. Os avós, pertencentes a uma época anterior, transmitem histórias, valores e tradições aos netos. Esse “elo geracional” é imprescindível para a formação identitária. Pais e avós representam duas épocas distintas (HALBWACHS, 2024, p. 61).

Dona Maria do Rosário relatou que houve situações que ela presenciou, mas só compreendeu anos mais tarde. Ainda assim, cresceu ouvindo essa narrativa, embora muitas partes já tivessem se perdido com o tempo. Situação semelhante é observada no relato de Dona Odila. Ela não conheceu Anselmo pessoalmente — foram seus pais que o conheceram — e demonstrou certa dificuldade em recordar algumas das histórias associadas a ele. Embora tenha vivenciado determinadas situações relacionadas ao mito após o encantamento de Anselmo, parte das narrativas transmitidas por seus pais foi esquecida, pois, na época, ela ainda era criança.

Mas o que seriam memórias? E o que seriam lembranças? A memória é uma reconstrução do passado a partir de elementos do presente. Já a lembrança é uma representação baseada em testemunhos e raciocínio. Mesmo que duas pessoas vivam a mesma situação, é impossível que, ao reconstruírem o passado, o façam de maneira idêntica. “É impossível que duas pessoas que vivam o mesmo fato, quando relatam algum tempo depois, o reproduzam com traço idêntico” (HALBWACHS, 2024, p. 69).

Importa destacar que memória coletiva não se confunde com história. A história só é escrita após certo distanciamento temporal. As lembranças se perpetuam por meio da escrita, pois apenas o que é registrado permanece. A memória coletiva difere da história em dois aspectos principais: é um fluxo contínuo de pensamento e retém apenas aquilo que permanece vivo na consciência do grupo. A história, ao contrário, segmenta o tempo em períodos com características distintas. A memória coletiva não se organiza em linhas divisórias, mas se estende até onde alcançam as memórias dos grupos (HALBWACHS, 2024, p. 80).

Em todo caso, uma vez que a memória de uma sociedade se desgasta lentamente nas bordas que marcam seus limites, à medida que seus membros individuais, especialmente os mais velhos desaparecem ou se isolam, ela não deixa de se

transformar, e o grupo em si mesmo muda constantemente (HALBWACHS, 2024, p. 80).

Outras distinções entre história e memória podem ser descritas da seguinte forma: existem múltiplas memórias coletivas, mas a história é uma só, assumindo o todo a partir de uma parte. A história busca a totalidade e a comparação entre eventos; não privilegia o olhar de um grupo específico. É uma memória universal da humanidade. Já a memória coletiva é sustentada por um grupo limitado, em um espaço delimitado. A história é vista de fora, enquanto a memória coletiva é a perspectiva interna do grupo (HALBWACHS, 2024, p. 81–84)

Durante a entrevista com dona Odíla ela comentou sobre o desinteresse das pessoas em ouvir as narrativas dos mais velhos, observando que, quando essas histórias não são escutadas, morrem junto com quem as carrega. A história oral, nesse contexto, desempenha o papel de documentar tais narrativas, transformando-as em registros científicos que atestam a legitimidade e a relevância desses saberes. A memória, por sua vez, é o recurso ao qual recorreremos para lembrar de eventos e situações do passado, podendo ser de natureza interna ou pessoal, bem como externa e social.

Os relatos de dona Maria do Rosário e de dona Odila mostram como a memória coletiva e a memória histórica se articulam na cultura ribeirinha. Conforme Halbwachs (2024), a memória é socialmente construída e sustentada pelos grupos, enquanto Le Goff (1990) destaca que a memória histórica mantém vivos os acontecimentos do passado por meio da transmissão entre gerações. A partir dessas perspectivas, percebe-se que a transmissão oral das histórias sobre Anselmo cumpre um papel crucial: ao compartilhar o que ouviram de seus pais ou vivenciaram na infância, as entrevistadas asseguram que as narrativas continuem vivas, perpetuando o conhecimento e a tradição dentro da comunidade

1.6 O mito entre o sagrado e a estrutura

A definição de mito comumente utilizada é a de uma narrativa sagrada que relata a criação do mundo. No entanto, o mito também pode narrar como os deuses criaram certos elementos da realidade e até mesmo ser utilizado como instrumento pedagógico, transmitindo valores às novas gerações. De modo geral, o mito pode ser classificado em duas categorias principais: mitos cosmogônicos e mitos de origem. Ele surge como uma tentativa de responder às inquietações humanas sobre a própria existência e sobre a origem do universo.

Atualmente, o mito é frequentemente associado a elementos de fábula, ilusão ou lenda. Contudo, para as sociedades que ainda preservam o mito como forma de explicação do real, essas narrativas possuem um caráter religioso, no sentido de que explicam os acontecimentos primordiais que deram origem à realidade tal como é conhecida. Essas histórias tratam dos heróis, deuses e suas intervenções no mundo, e são transmitidas oralmente, de geração em geração (Brandão, 1986, p. 36).

Além disso, tais sociedades apresentam o mito como justificativa e fundamento para determinados comportamentos humanos. Mírcea Eliade, em sua obra *Mito e Realidade* (2010), realiza uma investigação conceitual a respeito do mito nas sociedades que ele denomina “arcaicas”, como é o caso de muitos povos indígenas. A definição ampla que Eliade propõe é a de que:

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como graças as façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. (...) Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no mundo. (ELIADE, 2010, p. 11)

Nessa acepção, o mito narra os atos dos entes sobrenaturais e sua intervenção no mundo, transformando-o naquilo que é hoje. Trata-se, portanto, de uma narrativa com caráter sagrado, o que a torna verdadeira para aqueles que a compartilham. O mito não se limita necessariamente à criação do mundo, podendo também explicar como algo que antes não existia passou a existir.

Ademais, quando o indivíduo de determinada sociedade conhece o seu mito — ou seja, sua história de origem —, ele também tem a possibilidade de “retornar” ao tempo primordial e aproximar-se dos entes sobrenaturais. Esse retorno simbólico é possibilitado pelos ritos. Os ritos, nesse contexto, funcionam como uma recriação do tempo mítico, permitindo ao participante reviver e tomar parte dos acontecimentos fundadores. Assim, o tempo mítico distingue-se do tempo profano por sua natureza cíclica e sagrada.

Ao analisar o mito numa perspectiva estrutural, Lévi-Strauss (2008) propõe uma leitura que vai além da narrativa em si. Para ele, o mito não deve ser visto só como uma história cheia de acontecimentos fantásticos, mas como uma forma simbólica de organizar contradições profundas do pensamento humano. O pensamento mítico não segue uma lógica linear ou causal, como é comum na tradição ocidental. A sequência dos eventos pode parecer confusa ou até contraditória, mas essa aparente desordem obedece a uma lógica própria,

baseada em repetições, inversões e transformações simbólicas. Por isso, mitos de culturas diferentes podem ter estruturas parecidas, mesmo que sejam contados em lugares bem distantes entre si (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 223).

Segundo o autor, o mito faz parte da linguagem, mas vai além dela. Ele se ancora num sistema simbólico que dialoga com o tempo — passado, presente e futuro —, ao mesmo tempo em que cria uma estrutura atemporal. Isso faz com que o mito continue fazendo sentido mesmo quando é traduzido para outra língua. Diferente da poesia, que muitas vezes perde força na tradução, o mito mantém seu poder simbólico porque seu sentido está menos ligado às palavras e mais às relações estruturais que carrega (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225).

Lévi-Strauss também mostra que, para entender um mito de verdade, é preciso olhar para suas variações. Mesmo quando a narrativa muda, certos núcleos simbólicos se mantêm e formam o que ele chama de unidades significantes. É esse conjunto de relações que dá sentido ao mito. Por isso, ele não pode ser interpretado isoladamente — é necessário observar suas diferentes versões para captar sua lógica mais profunda (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 227).

Ele propõe uma leitura em duas dimensões, baseada em oposições, como um primeiro passo para entender essas relações. Mas é com a leitura tridimensional que o mito ganha vida como um sistema em constante transformação. Essa abordagem ajuda a enxergar o mito como uma estrutura universal do pensamento, capaz de expressar conflitos sociais, dilemas humanos e valores coletivos por meio de formas narrativas que se repetem (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 234).

A história da Cobra Grande ocupa um papel central no pensamento mítico amazônico. Embora cada cidade apresente uma versão própria, essas narrativas compartilham uma mesma estrutura simbólica. No capítulo 2, apresento diferentes histórias sobre a Cobra Grande e observo que alguns elementos se repetem, como o uso do leite no ritual de desencante. Esse detalhe aparece tanto na narrativa registrada por Câmara Cascudo, envolvendo o desencante de Norato, quanto na narrativa compartilhada por Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa⁶ e Maria do Rosário Macedo – apresentada anteriormente, na seção 1.4.

Na entrevista que me concedeu sobre o Anselmo, Nelcliane lembrou que sua tia teve um encontro com ele na década de 1980. Segundo o relato, elas estavam saindo de uma festa quando encontraram um homem próximo à Avenida Antártica. Ele leu a sorte das duas, e tudo o que dizia correspondia à realidade que vivenciavam. Em seguida, perguntou se desejavam

⁶ Entrevista cedida em dezembro de 2025, na cidade de Maués (AM)

dinheiro e se gostariam de se tornar as duas pessoas mais ricas da cidade. O homem afirmou que havia muita riqueza sob a cidade e que ele poderia oferecê-la a ambas.

Desconfiadas da proposta, responderam que não precisavam, pois já trabalhavam. Apesar disso, ele insistiu e afirmou que precisava de um favor; caso não fosse atendido, iria amedrontá-las. O pedido consistia em levar, na noite seguinte, à meia-noite, um litro de leite de vaca fresco, uma agulha, um jarro de barro e um balde. Disse que as aguardaria e que viria em sua verdadeira forma — a Cobra Grande. Quando se aproximasse, formaria uma onda que chegaria até a metade da coxa. Elas não poderiam abrir os olhos, pois ele viria na direção do meio delas. No momento em que abrisse a boca, deveriam lançar os objetos em seu interior. Após isso, ele se transformaria em homem e lhes entregaria o jarro de barro cheio de diamantes e barras de ouro.

No entanto, elas não realizaram o ritual. O medo residia na possibilidade de errar a boca da cobra: caso isso ocorresse, a água subiria até os ombros e elas não poderiam mais retornar. Além disso, o ritual só poderia ser realizado pelas duas, sem a presença de acompanhantes. No dia seguinte, no horário marcado, uma delas enlouqueceu, quebrando móveis e batendo na casa. Enquanto isso, a tia de Nelcliane ouviu três assobios e, em seguida, a casa de madeira começou a tremer, assustando todos os moradores.

Essa recorrência de elementos simbólicos confirma o que Lévi-Strauss aponta ao afirmar que o mito se organiza por meio de estruturas que permanecem, mesmo quando seus elementos se rearranjam em diferentes variações. Assim, o mito sobrevive e se transforma, mantendo uma lógica interna que transcende as versões específicas de cada localidade.

1.7. Perspectivas sobre Encantados

Um século antes, no século XVII, o catolicismo foi introduzido na Amazônia. Entre os séculos XVII e XIX, a Igreja Católica atuou quase que exclusivamente na região, com pouca interferência de outras vertentes cristãs, como o protestantismo. Durante o processo de colonização, missionários adentravam as florestas com o objetivo de evangelizar os povos ribeirinhos. Como a maioria das comunidades estava localizada às margens dos rios, os missionários dependiam dos indígenas para guiá-los pelos igarapés e igapós em canoas, levando consigo a palavra de Deus (OLIVEIRA, 2012, p. 24).

Ainda que a população amazônica seja majoritariamente católica e mantenha prática associadas ao catolicismo, suas crenças estão profundamente marcadas pela cosmovisão indígena. Um exemplo trazido por Liliane Oliveira (2012) é a associação feita entre Tupã,

ente sobrenatural tupi, e o Deus cristão, assim como a identificação de Jurupari com o diabo. Isso demonstra que, embora as crenças originárias tenham sido transformadas pela ação missionária, elas não foram apagadas. Permanecem vivas, adaptando-se ao novo contexto social por meio de reconfigurações religiosas (OLIVEIRA, 2012, p. 28).

O cenário amazônico continua permeado por mitos e lendas dos povos originários. A religiosidade do homem amazônico está fortemente ligada às influências indígenas. Eduardo Galvão, em *Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia* (1953), afirma que a Amazônia, mais do que qualquer outra região do país, carrega a marca dos povos indígenas tanto nos traços físicos da população quanto em sua cultura.

A formação religiosa do homem amazônico deriva de múltiplas concepções religiosas: catolicismo, protestantismo, judaísmo (presente em alguns centros urbanos), além das influências africanas nas regiões onde a presença negra foi mais expressiva. No entanto, nas zonas rurais, essa influência afrodescendente tende a ser secundária, predominando práticas e crenças de origem ameríndia e ibérica.

O caboclo amazônico é católico. Recentemente, outras concepções religiosas se têm difundido pelo vale, tais como o espiritismo, o protestantismo e, em poucos centros, o judaísmo. Nos centros urbanos, onde foi maior a importação de escravos negros, transparecem influências africanas como a “casa de minas” (1), os cultos caboclos, certas práticas de feitiçaria etc. Na zona rural, essa influência secundária é bastante atenuada, predominando crenças e práticas de origem ameríndia e ibérica (GALVÃO, 1953, p.2)

Eduardo Galvão realiza um estudo sobre os aspectos da vida religiosa do homem amazônico. Segundo ele, a religiosidade nessa região se expressa sobretudo por meio do catolicismo popular, com ênfase no culto aos santos. Cada comunidade possui um santo padroeiro, e as festas em sua homenagem funcionam como momentos importantes de sociabilidade. Essas festividades costumam durar o período de uma novena, reunindo os moradores em celebrações que podem envolver missas, procissões e festas comunitárias. Em algumas localidades, há capelas dedicadas exclusivamente à adoração desses santos.

A relação com os santos, no entanto, não está centrada em preocupações com o além-túmulo. O que predomina é a busca por ajuda concreta, em vida, por meio de promessas e pedidos de intercessão. Os santos funcionam como entidades domésticas, protetoras do indivíduo e da coletividade, responsáveis por garantir o bem-estar cotidiano.

Contudo, o homem amazônico também recorre a outras entidades sobrenaturais, ligadas à floresta e aos rios. Essas crenças têm origem indígena, especialmente tupi-guarani, e foram difundidas desde o período colonial. Assim, a religiosidade amazônica articula

elementos do catolicismo com um universo mítico de matriz indígena, refletindo uma forma própria de compreender e lidar com o sagrado.

Esse culto dos santos, a crença em sua interferência direta, não responde ao total das necessidades do ambiente local. O indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças e práticas que, reunidas às católicas, constituem a sua religião. O catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe a idéias locais, cuja origem é, mas que dependem, sobretudo, de influências ameríndias, absorvidas na moderna cultura do caboclo amazônico. (GALVÃO, 1953, p. 4-5)

Influenciado pelo trabalho de Eduardo Galvão, o historiador e antropólogo Raymundo Heraldo Maués (2005) realizou uma pesquisa sobre a diversidade cultural do caboclo amazônico, com foco na religiosidade. Em seu artigo *Um Aspecto da Diversidade Cultural do Caboclo Amazônico: A Religião*, Maués relata sua pesquisa de campo na região do Salgado, no estado do Pará. Inicialmente, seu estudo estava centrado nos hábitos alimentares e nas ideologias em torno das doenças, mas, ao visitar casa por casa, ele descobriu que toda a população da região se declarava católica. Além disso, os moradores demonstravam aversão ao protestantismo.

Apesar de sua pesquisa ter como foco as doenças, Maués também investigou a medicina popular local. Durante um mês de convivência com os habitantes, ele soube da existência de pajés na região, prática que, até então, ele desconhecia. Essa descoberta demorou, pois, a pajelança foi severamente reprimida na Amazônia durante o século XVIII, o que dificultou a manutenção e a visibilidade dessa prática.

Não obstante, acabei percebendo que não estavam erradas as pessoas em se declararem católicas, sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas as crenças e práticas do catolicismo popular que praticam. (MAUÉS, 2005, p.260)

Segundo o autor, os santos são entidades protetoras da população, situadas em uma posição elevada, enquanto os encantados representam outra forma de recorrer ao sagrado, mas localizados em um espaço inferior, geralmente no fundo dos rios. Essa distinção, segundo Maués, está presente em toda a Amazônia, não se limitando apenas à ilha em que sua investigação foi conduzida.

Os encantados são figuras centrais no imaginário religioso amazônico, especialmente no contexto da pajelança rural. Embora tenham origem em concepções europeias, como as histórias de princesas e príncipes do mundo ocidental, também carregam influências indígenas, relacionadas a lugares situados abaixo da superfície terrestre, e elementos de

origem africana, como os orixás. Dessa forma, os encantados representam uma síntese de diferentes tradições culturais que se entrelaçam na formação da religiosidade amazônica (Maués, 2012, p. 262).

Os encantados são normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, ao podarem provocar mal olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso, eles freqüentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças. (MAUÉS, 2005, p.262)

Os encantados não são pessoas que morreram, o que os diferencia dos santos. Eles são indivíduos que passaram por um processo de encantamento. Para ser encantada, uma pessoa precisa ser “agraciada” por um ser que habita no fundo dos rios, que então a leva para o encante, o lugar onde esses seres residem. Existem três formas principais de manifestação dos encantados:

1. Bichos do fundo: Seres que moram nos rios e igarapés, freqüentemente se apresentando na forma de cobra, boto ou jacaré.
2. Oiara: Encantados que se apresentam sob forma humana, geralmente em manguezais, aparecendo como uma pessoa conhecida.
3. Caraúnas: Seres invisíveis que se incorporam em indivíduos com o dom de nascença para serem xamãs, transmitindo-lhes conhecimentos espirituais.

Os encantados fazem parte das crenças brasileiras em seres espirituais e são descritos como seres que não morreram, mas passaram por uma transformação. Para Maués e Villacorta (2002), esses seres são invisíveis para as pessoas comuns e habitam o fundo de rios, lagos ou cidades subterrâneas e subaquáticas, áreas conhecidas como o “encante”. A origem dos encantados remonta a concepções e lendas de origem europeia, sendo também influenciados por visões indígenas e africanas, como os orixás.

O processo de encantamento não leva a morte, mas transforma o ser humano em uma figura que habita o fundo dos rios ou da mata. Quando um encantado se interessa por uma pessoa, ele a atrai para o encante, onde ela não deve consumir os alimentos oferecidos, caso

contrário, pode nunca mais retornar ao seu mundo original. Os pajés, ou sacacas, também podem ser levados ao fundo dos rios, onde aprendem sua arte e retornam como xamãs. (Maués e Villacorta, 2002, p. 21)

De acordo com os autores, os encantados se dividem em duas espécies principais: os encantados do fundo e os encantados da mata. Os primeiros são invisíveis aos olhos comuns, manifestando-se nos rios e igarapés, geralmente na forma de serpentes, peixes, botos ou jacarés. As Oiaras, por sua vez, aparecem nos manguezais ou praias como pessoas ou conhecidos. E nas incorporações, os encantados se mantêm invisíveis, assumindo o controle de indivíduos com o dom de nascença ou dos xamãs, podendo se manifestar como caruanas, guias ou cavalheiros.

Essa ambiguidade dos encantados surge a partir do fato que se trata de entidades que não são pensadas como espírito, mas como ser humano de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem manifestar-se sob a forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns - apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Não é a alma ou o espírito do caruana que se incorpora nos pajés, mas é o encantado completo (espírito e matéria). (MAUÉS; VILLACORTA, 2002 p.22)

Os encantados não são espíritos, mas seres humanos de carne e osso, que possuem poderes e podem se manifestar tanto na forma humana quanto animal. Eles também têm a capacidade de incorporar em pessoas com dons mediúnicos. Embora possam se apresentar de maneira visível, os encantados são vistos como perigosos, capazes de provocar doenças nas pessoas comuns, como dor de cabeça e enjojo. Além disso, podem encantar outros seres humanos, levando-os para sua morada e impedindo seu retorno, transformando-os em encantados.

Segundo Ferreti (2008), os encantados fazem parte da mitologia brasileira, incluindo figuras como os botos e outros seres encantados. São pessoas que viveram na Terra e desapareceram para outro plano. A pesquisa de Ferreti foca no Tambor de Mina, dentro dos terreiros do Maranhão, onde os encantados são considerados seres invisíveis para a maioria das pessoas, mas visíveis para uma parte específica da população, como os médiuns. O local onde os encantados habitam é a encantaria, que se encontra entre a Terra e o céu, distante dos seres humanos. Esses seres, após a morte, não seguem o processo tradicional de falecimento, mas desaparecem ou nunca tiveram uma existência material. Eles podem se manifestar em sonhos, rituais mediúnicos ou onde forem chamados, estabelecendo comunicação com as pessoas que possuem o dom mediúnico (Ferreti, 2008, p. 01):

Apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, os encantados tomam-se "visíveis" quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade, a de um determinado encantado, o que geralmente ocorre durante a realização de rituais. Esses encantados apresentam-se geralmente à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e desapareceu misteriosamente, tornando-se invisível, ou como seres que nunca tiveram matéria, mas podem também se comunicar com as pessoas incorporando em médiuns. Os encantados não são considerados espíritos de mortos, como os "eguns" do candomblé e os espíritos que se comunicam com as pessoas em centros espíritas e em seções de mesa branca, nem mesmo quando se acredita que tiveram vida terrena. Pertencem a outra categoria de seres espirituais (FERRETI, 2008, p. 02)

Os encantados não se encaixam na concepção de assombração ou visagens, mas são vistos como seres espirituais com poderes mágicos. Eles são comparados aos anjos da guarda, atuando como protetores, mas, ao mesmo tempo, têm a capacidade de castigar aqueles que desobedecem a suas ordens ou agem de maneira que lhes desagrade.

Os encantados habitam um local conhecido como encantaria. No entanto, não é qualquer pessoa que pode se aproximar da encantaria, pois ela é um espaço carregado de energia e força, além de ser a morada dos encantados. Indivíduos comuns, que não possuem o dom da vidência, correm o risco de pisar inadvertidamente nesse território sagrado, desrespeitando a morada dos encantados. Apenas aqueles que são receptivos aos encantados ou que receberam autorização podem transitar por essa região. A encantaria pode ser encontrada em lugares como encontros das águas (onde o rio encontra o mar), rios, matas e pedreiras.

Para o senhor Esmael "*Maués é um portal que se abre*". Em frente a cidade existe uma ilha conhecida como "*ilha da conversa*". Ela é considerada, pelo senhor Esmael, a encantaria:

"Então Maués é um portal que se abre. Aqui as coisas desaparecem e acontecem que a gente fica surpreso de saber. Porque se tu olhar a ilha da conversa, ela forma uma ponta assim e a ponta da maresia forma outra ponta assim. É um confronto de pontas, formando o Yang: o bem e o mal. Então o Anselmo era esse homem, que o pessoal da Vera Cruz vinha atrás dele: 'Seu Anselmo, viemos aqui com o senhor. Meu filho tá lá doente com febre'. 'Pode ir, pode ir pra lá que eu vou já pra lá'. Aí a pessoa saía de canoa, quando chegava na casa, ele já estava lá. Rápido, se teletransportava. O que que é a encantaria? A encantaria é esse lugar encantado, onde a gente vai voltar. E ele voltou para esse mundo encantado, que fica debaixo da ilha das conversas, em frente da cidade de Maués. Há um mundo subterrâneo lá, debaixo das águas. Aqui é um portal, Maués é um portal imenso.

A concepção de encantado, inserida em um mundo de transformações, pode ser explicada por meio de uma categoria ontológica descrita por Viveiros de Castro (1996), no conceito de "pensamento ameríndio", ou mais especificamente, da "perspectiva". O perspectivismo é uma ideia comum a vários povos indígenas da América, que afirma que o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos, humanos e não humanos, e que a

percepção da realidade por essas espécies varia de acordo com a forma como elas enxergam o mundo.

O perspectivismo surge como uma crítica à ideia de que a cosmologia ameríndia pode ser interpretada através do modelo de pensamento ocidental. A distinção entre Natureza e Cultura, comumente utilizada no ocidente, não se aplica da mesma maneira aos povos ameríndios e, portanto, não pode ser usada para descrever as dimensões das cosmologias não-ocidentais. Esse conceito estabelece uma diferença entre “multinaturalismo” e “multiculturalismo”. O multinaturalismo defende que há uma unidade no espírito e uma diversidade nos corpos, enquanto o multiculturalismo moderno afirma que existe uma única natureza, mas uma multiplicidade de culturas.

O perspectivismo, portanto, propõe que a maneira como os humanos percebem os animais e outras subjetividades é distinta da forma como esses seres percebem os humanos e a si mesmos. Viveiros de Castro identifica quatro condições de percepção dessas subjetividades: a condição normal, a condição dos animais predadores ou espíritos, a condição dos animais de presa, e a condição dos animais e espíritos.

| Humanos (Normal) | Animais Predadores e Espíritos | Animais de Presa | Animais e Espíritos |
|---|---------------------------------------|---|--------------------------------------|
| Se veem como humanos; animais como animais; espíritos como espíritos. | Veem humanos como animais de presa | Veem humanos como espíritos ou animais (predadores) | Se veem como humanos (antropomorfia) |

O que chama atenção nessa teoria é a percepção ontológica que cada ser tem de si mesmo e dos outros. Os animais se percebem como pessoas, e esse atributo, que é atribuído de maneira fixa ao ser, é entendido como um “envelope” ou “roupa”. Assim, existe uma distinção entre uma essência antropomórfica de tipo espiritual, comum a todos os seres animados, e uma aparência corporal variável, que caracteriza cada espécie. Essa aparência não é fixa, como um atributo permanente, mas sim como uma roupa que pode ser trocada e descartada. Essa concepção de Viveiros de Castro pode ser interpretada na narrativa do senhor Esmael, quando ele diz que, *“Mas eu também posso ser uma cobra, eu também posso ser uma onça, também posso ser um macaco, também posso ser um papagaio.”* Significa dizer que essa concepção é comumente aceita pelos povos ameríndios.

“O centro de toda crença amazônica é ‘eu não sou dono da natureza, eu faço parte dela’. Quando eu tô gripado, o que que vou fazer? Meu filho, você vai tomar chá disso, vai tomar chá daquilo. O que que é? Você vai ver que no limão, você vai encontrar vitamina C, porque você precisa do limão, há um pedaço do limão dentro de você, você faz parte do limão. Então se você ver, você não pode pegar a natureza e ser dono dela, você faz parte dela.”

Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117)

Essa noção de “roupa” é uma expressão proposta pelas ontologias amazônicas, inseridas em um mundo transformacional. Nessa perspectiva, espíritos, mortos e xamãs assumem formas de animais; os bichos se transformam em outros bichos, e os humanos se tornam animais. No entanto, essa teoria perspectivista não abrange todos os animais. Ela se aplica principalmente aos animais simbólicos e práticos, ou seja, aqueles que se destacam dentro do universo das representações culturais. Nem sempre se atribui almas ou subjetividades a cada animal individualmente, mas sim a certas espécies com significado especial.

Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118)

Descola (1998) busca compreender a relação ética que se estabelece com os animais no contexto amazônico. Sua pesquisa etnográfica com o povo Achuar, da Amazônia equatorial, explora não apenas o tratamento que os humanos destinam a diferentes tipos de animais, mas também as concepções cosmológicas indígenas. Para o antropólogo, o dualismo moderno separa humanos e não humanos em dois domínios ontológicos distintos. Já as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferenciação de grau entre humanos, plantas e animais. Na concepção dos Achuar, a maioria dos animais e plantas possui alma, consciência reflexiva e intencionalidade semelhantes às dos humanos, sendo capazes de experimentar emoções e compartilhar mensagens com seus semelhantes, com outras espécies e com os próprios humanos.

Essa comunicação extralinguística é possibilitada pela aptidão atribuída à *wakan* de transmitir, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário, modificando assim, por vezes à sua revelia, seu estado de espírito e seu comportamento. Para esse fim, os humanos dispõem de uma vasta gama de

encantamentos mágicos, os *anent*, graças aos quais podem agir à distância sobre seus congêneres, e também sobre as plantas, os animais, assim como sobre os seres sobrenaturais e alguns artefatos. (DESCOLA, 1998, p. 26)

Dentro desse contexto, o êxito que os Achuar alcançam em diversas atividades — como caça, pesca e cerâmica — está relacionado à comunicação estabelecida entre humanos e não humanos, por meio de encantamentos mágicos conhecidos como *anent*. A comunicação é o principal critério de distinção entre as entidades que habitam o mundo, servindo como base para a hierarquização elaborada pelos Achuar. Essa comunicação ocorre por meio de modos específicos de interação simbólica. A categoria “pessoas” inclui espíritos, animais, plantas e humanos, todos dotados de alma, não havendo, portanto, uma distinção ontológica rígida entre humanos e não humanos.

As “pessoas” aptas a se comunicarem são igualmente hierarquizadas em função do grau de perfeição das normas sociais supostas de regerem as diferentes comunidades nas quais elas se acham distribuídas. Alguns não-humanos são muito próximos dos Achuar por serem reputados de respeitar regras matrimoniais idênticas: é esse o caso dos Tsunki, espíritos do rio; de várias espécies de caça (macacos barrigudos, tucanos...); e de plantas cultivadas (a mandioca e o amendoim...). Em contrapartida, há seres que se comprazem na promiscuidade sexual e assim, constantemente, violam o princípio da exogamia; este é o caso do guariba ou do cão. (DESCOLA, 1998, p.27)

O mundo do caboclo amazônico, diferentemente das concepções ocidentais, é regido por relações sociais que permitem a interação entre humanos e não humanos na vida cotidiana. Além disso, essa relação possibilita transformações ontológicas: humanos podem se tornar animais, animais podem se tornar humanos, e espíritos podem incorporar-se em humanos, sem que haja um “antagonismo nas dimensões naturais, sobrenaturais e culturais” (WAWZYNIAK, 2012, p. 19).

De acordo com Wawzyniak (2012), os ribeirinhos possuem uma cosmologia que reconhece a existência de seres capazes de se transfigurarem, presentes no cotidiano e nas relações sociais dessas populações. A atribuição dada a tais entidades vai além do domínio metafísico: elas influenciam diretamente a vida cotidiana, a natureza, as relações humanas e até mesmo a saúde física e psíquica dos indivíduos. Esses seres podem causar doenças e distúrbios psicológicos.

No contexto da vida ribeirinha, esses seres habitam as matas e os rios, sendo considerados os donos desses espaços. Florestas e rios são concebidos como moradas de potências capazes de interferir nas práticas de vida cotidiana, estabelecendo uma relação moral entre humanos e o meio ambiente. Como entidades dotadas de agência e autoridade,

são capazes de impor proibições, causar adoecimentos e punir aqueles que transgridem suas regras. Por outro lado, quando invocados por pajés, também podem auxiliar na cura de doenças e em tratamentos terapêuticos (WAWZYNIAK, 2012, p. 20).

Os ribeirinhos utilizam a categoria “engerar” para indicar o caráter transformacional desses seres, que podem alterar sua aparência física e comportamental. Contudo, sua presença nem sempre é visível ou materializável: muitas vezes, são percebidos por meio de sons, assobios, odores específicos (pitiú) ou sensações subjetivas, como a misura (WAWZYNIAK, 2012, p. 24). Quando os humanos quebram as regras ou assumem comportamentos desaprovados por essas entidades, ocorre o que chamam de “mau-olhado de bicho”.

O “mau-olhado de bicho” é uma forma de perturbação físico-moral que afeta indivíduos ou grupos como consequência de comportamentos que desagradam os seres que guardam os rios ou as matas. Quando uma atitude considerada condenável é tomada — prejudicando o ambiente ou desrespeitando o território sagrado e os demais seres que ali habitam —, os encantados podem punir os responsáveis. A pessoa afetada pode apresentar dificuldades nas relações sociais, nas atividades cotidianas ou sinais de confusão mental. Caso não seja tratada por um pajé, rezador ou curandeiro, essa condição pode levar à perda da consciência.

Dentro das narrativas orais amazônicas, os encantados exercem uma influência significativa na vida social. O catolicismo molda a conduta do homem amazônico — especialmente dos ribeirinhos, que vivem em estreita relação com os rios, espaços nos quais muitos encantados habitam. Apesar de professar a fé católica, o homem amazônico também acredita na presença e na atuação dos encantados. Entre essas figuras míticas, destaca-se a Cobra Grande, amplamente presente no imaginário da região. Essa entidade transita entre os domínios humanos e não humanos: pode assumir a forma de um homem ou transformar-se em um navio, como relatado por dona Odila no primeiro capítulo.

Após o processo de encantamento, alguns personagens continuam a influenciar o mundo dos vivos, manifestando-se por meio de figuras como pajés, pais e filhos de santo, que atuam como guias espirituais nos terreiros. O encantado possui poderes sobrenaturais, os quais podem ser utilizados tanto para auxiliar quanto para prejudicar. Quando agem em benefício dos outros, são capazes de curar doenças, proteger pescadores e oferecer alívio espiritual. Por outro lado, quando seus dons são empregados com intenções negativas, podem causar enfermidades, lançar mau-olhado, provocar perturbações e prejudicar aqueles que se aproximam de suas moradas.

Essas crenças coexistem em um universo ontológico perspectivista, característica do pensamento ameríndio, que permite a transição entre o mundo humano e o mundo sobrenatural. Esse mundo transformacional admite a troca de “roupas” — isto é, formas —, possibilitando que uma entidade assuma corpos humanos ou animais. Não há, nesse contexto, uma distinção ética rígida entre humanos e não humanos que inviabilize suas interações. Pelo contrário, muitas situações do cotidiano são compreendidas justamente a partir das relações entre esses dois domínio.

Para mostrar como essas crenças realmente se manifestam no dia a dia e no imaginário das pessoas, trago o relato de Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa, que me contou sua experiência com o Anselmo em entrevista realizada em 2025, em Maués (AM).

Acho que isso aconteceu há uns 20 anos. Eu tinha cerca de 16 anos, se não me engano. Minha mãe tinha brigado comigo naquele dia — ela sempre me ralhava — e eu, cheia de raiva, peguei minha bicicletinha velha para sair de casa. O tempo estava fechando, formando um temporal daqueles que parecem furacão. Minha mãe ainda gritou: “Não vai, menina, pra onde tu vai?”, mas eu saí sem responder.

Quando cheguei na frente da matriz, parei a bicicleta embaixo da mangueira principal — aquela que existe até hoje. Naquela época não havia aquele turbinado, nada moderno, tudo era bem pacato. Era tempo da cheia grande, e o vento batia na escadaria, levantava ondas, e voltava. Eu sentei na garupa da bicicleta, chorando, esperando a raiva passar para poder voltar para casa.

Foi quando vi um velhinho subindo a escadaria. Não tinha nenhum barco ali naquele dia, só alguns bem ao longe. A frente da igreja estava vazia, só o vento, a escuridão e o barulho da água. Esse homem vinha subindo devagar, apoiado no murinho da escada. Eu nem liguei — achei que fosse um bêbado ou um mendigo.

Quando ele chegou perto de mim, falou meu nome completo: “Oi, minha filha... Nelcliane Maria dos Santos.” Naquele tempo eu usava apenas “dos Santos”. Fiquei olhando para ele. Ele estava descalço, usando uma calça cinza com a barra dobrada, deixando as pernas brancas à mostra, cheias de pintas de idade. A camisa era branca, fininha, de linho, com botões, dobrada até parecer três-quartos. Ele usava um chapéu preto, grande.

Eu não conseguia olhar direito para o rosto dele, porque fiquei com medo depois do que ele disse:

“Pega na minha mão, que eu quero te mostrar umas coisas.”

Respondi que não, que eu não pegava na mão de estranho. Tentei puxar a bicicleta para sair, mas ele segurou o meu braço e falou:

“Eu te conheço desde quando tu estava na barriga da tua mãe. Eu te acompanho. Tu é uma das minhas filhas, e eu gosto muito de ti.”

Quando olhei para o braço dele, reparei que por cima era branco, com pelos brancos, e por dentro era manchado, como pelagem de surubim. Isso me arrepiou inteira. Tentei empurrar a bicicleta, mas eu não saía do lugar — fiquei imóvel.

Ele continuou falando:

“Eu tenho três filhos. A mais velha é Sivó. A do meio é Sica. O caçula é Alexandre, conhecido como Alexandrinho. Ele é um boto muito grande e muito bonito como homem. Quando você completar 18 anos, você vai conhecer meu filho.”

E realmente, quando fiz 18 anos, eu conheci.

O homem disse ainda:

“Eu sou dono dessa praia.”

Eu ri, achando absurdo. Aí ele completou:

“Eu sou o Anselmo, o dono dessa frente toda. Mas eu não moro mais aqui. Venho só de passeio, fico dois dias e volto para o lugar onde moro agora. Aqui ficou pequeno pra mim. Quem mora aqui é minha filha. E um dia ela vai levar essa praia inteira.”

Explicou que as pessoas desrespeitavam, entravam “menstruadas” na água, e que a filha dele — diferente da outra, que era mansa — era má e não tinha dó. Disse que metade do corpo dela ficava embaixo da igreja e a outra metade ia em direção ao lado da escadaria.

Ele contou também onde vivia agora: em um rio profundo entre a região de Parintins e outra água que ele citou, porque aqui já não comportava mais seu tamanho.

Depois de dizer tudo isso, ele virou-se e disse:

“Eu já vou, porque eles estão me esperando ali.”

Olhei, e vi vários botos pulando. Quando olhei de novo para o lado dele, ele tinha desaparecido. Voltei para casa quase maluca, dirigindo a bicicleta toda torta. Conte para a minha mãe, e ela ficou preocupada. O homem tinha dito:

“ Quando você chegar em casa, eu vou te dar um oi.”

Dias depois, passaram os anos, e quando completei 18, na Festa do Guaraná, eu estava com duas amigas: Edilane e Keila. Perto das barracas de comida, vimos quatro homens lindos, parecendo turistas, todos brancos, louros ou ruivos, de olhos azuis, com roupas de praia. Eles vieram em nossa direção. Um deles, o mais bonito, chegou para mim e disse:

“Você sabe quem eu sou? Eu sou o Alexandre. O Alexandrinho. Sou filho do Anselmo.”

Quando ele pegou na minha mão, senti um gelo e um adormecimento. A Edilane, que sempre teve corpo aberto, ficou tonta e quase desmaiou. Ele disse que me conhecia, e que conhecia a Edilane também. Depois disso, quando eles se afastaram para trás das barracas, simplesmente sumiram diante dos nossos olhos. Minha amiga pegou o santo na praia e começou a se bater, caiu dura. Levaram-na ao hospital.

Mais tarde, conheci a outra filha, a Julielza, mas em sonho. Era como se eu estivesse desperta e dormindo ao mesmo tempo. Ela me buscou vestida de branco, muito linda, com roupas verdes e azuis, joias de esmeralda e rubi. Disse que queria me mostrar onde morava.

Entramos por um “portal” na frente da igreja, exatamente onde o Anselmo tinha aparecido para mim. Mergulhamos e saímos em outro lugar, lindo, com casas, crianças, cachorros, gente andando e conversando. A casa dela era enorme, como um castelo, cheia de couros de cobra nas paredes, tapetes e móveis decorados com cristais e diamantes.

Ela me mostrou tudo e disse:

“Aqui é minha casa, embaixo da tua cidade. A casa da minha irmã fica mais perto da igreja. Papai mandou eu te trazer pra tu conhecer.”

Depois, disse que o pai queria me ver. Voltamos pelo mesmo caminho e chegamos ao portal do SAAI, onde a água estava cheia. Muitas entidades estavam lá: mulheres de roupa de baiana, espíritos que pisavam na água.

Quando ele veio, parecia um barco em velocidade. A água abriu dos lados, com dois botos gigantes acompanhando. Ele chegou perto da escadaria e a água acalmou. A Julielza disse:

“Se tu gritar, tu não volta. Tu morre no sonho e fica presa no nosso mundo.”

O Anselmo apareceu, mas desta vez como cobra. Uma cobra gigantesca, branca, com dentes enormes, como presas viradas. Ele piscou para mim duas vezes. O olhar dele era profundo, assustador, parecia fogo por dentro. As escamas brilhavam dourado.

Para eu voltar, ela disse que eu precisava tocar a cabeça dele. Eu fechei os olhos e coloquei a mão. Senti um choque. Quando acordei, estava na minha rede cheia de folhas, arranhões, marcas como de mato, até com uma conchinha dentro da rede. Minha mãe viu e se assustou.

Depois disso, não vi mais o Anselmo, mas por muito tempo, sempre que eu viajava, aparecia um boto grande acompanhando a voadeira. Eu sabia que era o Alexandrinho.

O universo amazônico está cheio de histórias onde o humano e o não humano se entrelaçam, e os encantados aparecem como mediadores desse mundo transformacional. Nesse contexto, não existe uma separação rígida entre o que é natural e o que é sobrenatural: seres podem mudar de forma, assumir corpos humanos ou animais, e interagir com as pessoas de maneiras que parecem impossíveis, mas que fazem sentido dentro da lógica do mito. É nesse espaço que o cotidiano e o extraordinário se encontram, e é justamente nele que se revela a força das tradições vivas. O relato de Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa mostra isso de forma intensa: sua experiência com Anselmo, o Alexandrinho e Julielza materializa essas relações, revelando um mundo em que mitos não estão apenas na memória, mas se manifestam na vida e nas vivências das pessoas.

CONCLUSÃO

Ao longo deste capítulo, buscou-se compreender o mito de Anselmo a partir das relações entre cultura, memória e narrativa, situando-o no contexto sociocultural de Maués e das experiências vividas por seus habitantes. Ao apresentar os territórios, os trajetos geográficos e os aspectos sociais da vida ribeirinha, evidenciou-se que o espaço amazônico não funciona apenas como pano de fundo das narrativas, mas como parte constitutiva das

formas de viver, lembrar e contar histórias. A distância geográfica, os modos de circulação e as práticas do cotidiano influenciam diretamente a maneira como essas memórias são preservadas e transmitidas.

A construção dos fragmentos da história de Anselmo, elaborada a partir da leitura das entrevistas, mostrou que o mito não se organiza de forma linear ou fixa. Trata-se de uma narrativa marcada por versões, lembranças e lacunas, que se articulam principalmente por meio da oralidade. Esses fragmentos revelam não apenas a história de Anselmo, mas também valores, crenças e formas de interpretação do mundo compartilhadas pela comunidade, demonstrando que o mito permanece vivo justamente por sua capacidade de ser narrado, lembrado e reinterpretado ao longo do tempo.

A cultura, compreendida como um campo complexo e historicamente construído, mostrou-se fundamental para a compreensão simbólica do mito. Na Amazônia, o encontro entre povos indígenas, populações negras e influências europeias, aliado à relação intensa com a natureza, produz formas específicas de significar o sagrado, o tempo e a memória. Nesse contexto, o mito de Anselmo se insere como expressão de uma cultura que não estabelece separações rígidas entre natureza e cultura, nem entre passado e presente.

As discussões sobre narrativa oral e história oral evidenciaram a centralidade dessas práticas para a preservação das memórias e das identidades locais. Ao valorizar a escuta, a experiência vivida e a transmissão entre gerações, a narrativa oral permite que acontecimentos do passado continuem circulando no presente. A memória, entendida tanto em sua dimensão individual quanto coletiva, aparece como um processo social, marcado por escolhas, esquecimentos e reelaborações. É por meio dela que a história de Anselmo continua sendo transmitida, mesmo sem o contato direto com o personagem histórico.

Ao tratar do mito entre o sagrado e a estrutura simbólica, foi possível compreender que as diferentes versões da narrativa não devem ser vistas como contradições, mas como formas diversas de organizar e dar sentido à experiência social. As variações do mito revelam uma lógica própria, na qual o encantamento, o desejo de desencantamento e a permanência no mundo dos encantados expressam concepções locais sobre a vida, a morte e a continuidade da existência.

Por fim, ao abordar a perspectiva dos encantados, destacou-se a importância dessas entidades na cultura amazônica e, especialmente, no cotidiano ribeirinho. Os encantados fazem parte de um sistema simbólico que orienta práticas, comportamentos e modos de relação com o território. Os relatos sobre Anselmo, enquanto encantado, reforçam essa lógica

perspectivista, na qual diferentes pontos de vista coexistem e produzem sentidos diversos sobre a mesma narrativa.

Dessa forma, este capítulo procurou demonstrar que o mito de Anselmo não pode ser compreendido de maneira isolada, mas como parte de uma trama que envolve cultura, memória, oralidade e encantamento. Essa base teórica e contextual é fundamental para o desenvolvimento das análises apresentadas nos capítulos seguintes, nos quais o mito será aprofundado a partir de suas narrativas, de sua permanência na memória coletiva e de suas constantes reelaborações.

CAPÍTULO 2: O MITO DO ANSELMO: ENTRE O HOMEM E A COBRA GRANDE

INTRODUÇÃO

Este capítulo apresenta o mito do Anselmo a partir das narrativas orais recolhidas durante o trabalho de campo, considerando a oralidade como o principal meio de transmissão e permanência dessa história. Trata-se de um mito construído na fala, na lembrança e na experiência daqueles que narram, e que se movimenta entre diferentes planos: o humano e o encantado. Ao longo do capítulo, o Anselmo aparece ora como homem, ora como encantado, ora como Cobra Grande, revelando um mito que não se fixa, mas se transforma conforme quem narra e a situação da narrativa.

O ponto de partida do capítulo é a apresentação do campo e dos interlocutores, destacando como se deram os encontros, as entrevistas e as relações estabelecidas com cada narrador. Mais do que contextualizar as falas, esse movimento busca mostrar que o mito se constrói também na relação entre pesquisadora e interlocutores, no tempo do campo e na forma como cada pessoa escolhe narrar o Anselmo.

Na sequência, as entrevistas são apresentadas de forma mais aprofundada, evidenciando temas centrais como a pajelança cabocla, o encantamento, a transformação de Anselmo em Cobra Grande e sua atuação como entidade protetora. Esses elementos revelam práticas religiosas, concepções de mundo e formas específicas de compreender a relação entre o humano, a natureza e o universo encantado. Por fim, o capítulo amplia o olhar para os rastros do imaginário da Cobra Grande na literatura e em outras narrativas amazônicas, situando o mito do Anselmo em um campo simbólico mais amplo, marcado por variações, permanências e ressignificações.

2.1 narrativas orais sobre o mito

Tive quatro conversas que marcaram o caminho desta dissertação: com o senhor Esmael, dona Maria do Rosário Macedo, dona Odila e Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa. O relato de Nelcliane foi apresentado na íntegra no primeiro capítulo, como forma de interpretação das narrativas sobre os encantados. No primeiro capítulo, utilizei a descrição analítica dos depoimentos. Observei, escutei, anotei e interpretei os dados a partir das entrevistas realizadas. No segundo capítulo, início a apresentação dos relatos na íntegra.

O senhor Esmael é uma das pessoas mais importantes para a cultura e a religiosidade de Maués. Ele é curador e integra a diretoria da Festa do Divino Espírito Santo, uma das celebrações mais significativas do catolicismo popular no município de Maués (AM). Além dessas atribuições, o senhor Esmael foi mencionado em todas as minhas tentativas de entrevistas como alguém que detém um conhecimento profundo sobre a história de Anselmo.

Durante a entrevista, ele afirmou não ter conhecido Anselmo diretamente, uma vez que este provavelmente viveu em Maués por volta da década de 1920. No entanto, enquanto curador e sacaca, esteve próximo de uma mãe de santo que recebia o Anselmo. Em uma das ocasiões em que Anselmo se manifestou em sua mesa de consulta, ele teria narrado a própria história.

Dona Odila é a pessoa mais idosa entre as entrevistadas, com idade estimada entre oitenta e noventa anos, e foi indicada pelo senhor Esmael. No dia em que fui entrevistá-la, passei a manhã aguardando a procissão do Domingo de Ramos, da qual ela participava. Trata-se de uma católica fervorosa. Em sua sala, observei a presença de elementos religiosos como terço, Bíblia e velas.

Apesar da idade, dona Odila não conheceu Anselmo pessoalmente. Seus pais, no entanto, eram amigos de Anselmo. Eles moravam na ilha de Vera Cruz, comunidade localizada em frente à cidade de Maués, onde dona Odila reside até os dias atuais. Durante sua infância, Anselmo já havia sido encantado, mas ela relembra os diálogos que mantinha com seus pais sobre ele. Segundo seus relatos, seus pais desenvolveram uma amizade com Anselmo, que se tornou frequentador de sua casa. Após o encantamento, o que permaneceu foram as lembranças dessas conversas.

Dona Odila também relatou ter vivido experiências com Anselmo por um período. Segundo ela, chegou a vê-lo em forma de barco, foi arrastada por ele no Pará e ouvia seus sussurros ao ouvido. Durante algum tempo, ela afirmou ter alimentado Anselmo, prática que

posteriormente deixou de realizar. Ainda assim, sua fala revela respeito e sensibilidade na forma como compreende Anselmo, reconhecendo-o como um guardião do rio Maués-Açu.

Dona Maria do Rosário é tia de uma de minhas alunas. Durante uma aula que ministrei sobre mitos regionais, ao citar a história de Anselmo, uma aluna do primeiro ano do ensino médio compartilhou comigo algumas narrativas que ouvia em sua família. Ela relatou que sua tia costumava contar essas histórias por ser uma prima distante de Anselmo. Segundo a aluna, cresceu ouvindo relatos sobre o seu tio, Renato, que quase teria sido encantado. Foi a própria aluna quem me apresentou à sua tia.

Dona Maria do Rosário Macedo possui residência fixa na cidade de Maués, mas também mora em comunidade. Durante a visita, observei a presença de diversos sacos de farinha em sua casa, produto comum na região e associado àqueles que mantêm atividades ligadas ao campo.

Durante a entrevista, seu irmão esteve presente, auxiliando-a a reconstituir memórias da infância. Foi nesse período que dona Maria do Rosário presenciou a tentativa de encantamento de seu tio Renato por Anselmo. Seu relato aponta para um vínculo sanguíneo, ainda que distante, com Anselmo, atestando a existência desse personagem na memória familiar. Anselmo, segundo ela, também era um Macedo.

Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa é irmã de uma amiga minha. Em uma conversa sobre as dificuldades de realizar o trabalho de campo e de encontrar pessoas dispostas a falar sobre a história de Anselmo, Adria mencionou que sua irmã havia vivenciado algumas situações envolvendo Anselmo. Eu já conhecia Nelcliane, pois ela também realiza trabalhos de cura, prepara banhos, joga cartas e, em algumas ocasiões, eu mesma buscava orientações espirituais com ela, uma vez que recebe entidades tanto da esquerda quanto da direita. No entanto, até então, nunca havíamos conversado especificamente sobre Anselmo.

Durante a entrevista, Nelcliane narrou as experiências que viveu e aquelas vivenciadas por sua tia em relação a Anselmo, trazendo relatos que evidenciam sua atuação enquanto encantado e a forma como essas experiências são compreendidas no âmbito familiar e espiritual.

As conversas com o senhor Esmael, dona Odila, dona Maria do Rosário Macedo e Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa compõem o conjunto de vozes que orientam esta pesquisa. Cada uma dessas narrativas revela formas distintas de relação com Anselmo, atravessadas pela memória, pela experiência vivida, pelos vínculos familiares e pelas práticas religiosas. Ao reunir esses relatos, busquei respeitar as singularidades de cada fala, bem como os contextos sociais e simbólicos nos quais foram construídas. A seguir, apresento as

entrevistas na íntegra⁷, preservando a oralidade e permitindo que as vozes dos interlocutores conduzam a narrativa sobre Anselmo a partir de suas próprias experiências.

2.2 NARRATIVA DO SENHOR ESMAEL

Figura 2: Seu Esmael junto com a imagem do Anselmo, uma vertebra de cobra e dois Maraca.



Fonte: Carla Rangel, Maués, 2025.

Entrevista com o Sr. Esmael – [01/04/2025]

O Sr. Esmael contou que a imagem que possuía havia sido doada a ele por outro benzedor. Ele descreveu o momento da entrega da imagem:

“Essa imagenzinha me foi doada por um outro benzedor, segundo ele me falou foi encontrado no rio Abacaxi, quando a entidade baixou nele disse que era uma imagem em homenagem ao Anselmo. Ele me deu de presente. Aí eles mandaram pintar. Segundo o que a gente sabe o Anselmo não era dessa cor, ele era moreno. Ele é descendente de família quilombola, que segundo o relato, eles vieram do estado do Pará. Os avós e bisavós dele fugiram de uma senzala.”

Esmael continuou falando sobre a origem e vida de Anselmo:

⁷ A entrevista com Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa foi a última realizada no trabalho de campo. Em razão disso, e pela densidade narrativa de seu relato, optei por apresentá-la na íntegra no primeiro capítulo. As demais entrevistas, realizadas em momentos anteriores, foram trabalhadas neste capítulo a partir de uma abordagem analítica, organizada por temáticas.

“E ele é da família Macedo dos Santos, o Anselmo. Ainda tem muitos da família dele vivos. Mas que conheceu ele não tem ninguém. Porque o Anselmo deve ter vivido nos idos de 20 para 30, período que o cangaço estava muito forte no Brasil. Nós não temos registro. A não ser que fossemos no Cartório ou na Casa Paroquial, procurar, porque provavelmente o Anselmo foi batizado, foi registrado, teve família.”

Ele também mencionou a mãe de Anselmo, Dona Iaiá Macedo:

“Ninguém sabe quem foi o pai do Anselmo no mundo natural, biologicamente falando, se fala muito da mãe dele, a Dona Iaiá Macedo. Ela era mãe dele, era lavadeira, morava na rua doutor Pereira Barreto, na rua da frente. Na época não tinha aquelas casas na frente, era só as casas para o lado daqui. Ela descia para lavar as roupas.”

A história de Anselmo, segundo Esmael, envolve o boto Don Carlo Bararuá, um encantado que teria engravidado Dona Iaiá. Esmael detalhou a natureza sobrenatural de Anselmo:

“Mas na cidade já havia um grande homem, antes dele, que era o boto Don Carlo Bararuá, ele que supõe ser o pai encantado do Anselmo. Em uma das idas dela na praia, para lavar roupa, ele engravidou ela. Então ele já nasce sobrenatural, ele já nasce encantado.”

O Sr. Esmael ainda relatou os sinais de que Anselmo não seria uma pessoa comum:

“Com sete meses ele chorou no ventre da mãe dele, quando ele nasceu, deu um grande temporal. Ele nasceu na hora entre nem noite e nem dia. Ele nasceu à meia noite. Já nasceu com dente. Com alguns meses ele já engatinhava, mas não deslizava como uma criança comum. Ele deslizava como uma cobra.”

O entrevistado explicou que Anselmo era considerado encantado desde o nascimento, com dons especiais devido à sua linhagem, e falou sobre o destino de Anselmo:

“O que é alguém encantado? É alguém que volta, porque já foi escolhido antes do tempo por outros encantados para voltar. Como ele já é filho de um encantado, que é don Carlo Bararuá, provavelmente ele voltaria de qualquer forma.”

Esmael também associou Anselmo ao xamanismo amazônico, utilizando símbolos como a vértebra de cobra e maracas, que são características do universo dos benzedeiros:

“Aí ele começa sua história, por que eu coloquei aqui os símbolos do xamanismo amazônico? Porque ele é uma história do povo amazônida. Aqui tem a vértebra de uma cobra, aqui tem duas maracas, maraca que é símbolo do pajé, do benzedor, que ele usava porque ele era um benzedor.”

O Sr. Esmael relatou sobre a maraca e a sua ligação com o mundo místico, dizendo:

“Nasce com esse dom sobrenatural, de conhecer as ervas, o mundo místico que é representado nessa outra maraca, que representa o mundo místico. Ou seja, um sacaca como eu, ele e outros usam as maracas. Essa maraca chama-se marari, é de cuia, essa daqui é pra benzer, pra invocar os espíritos. Não estamos falando aqui de umbanda, de candomblé, estamos falando de sacaquice. Ele era um sacaca. O que é sacaca? É um sacerdote amazônico que conhece as ervas, que conhece os remédios naturais. Ele já nasceu com essa capacidade de conhecer e aí ele fazia coisas, fazia peripécias. Quando a noite era de luar, ele fazia corrida entre as cobras, qual era a cobra que chegava primeiro. Porque ele tinha um poder de encantar serpentes. Ele andava com cigarro no bolso, com a bolsa dele de cigarro, mas quando ele pedia: ‘tira aqui do meu bolso’. Quando tirava era uma cobra, gritavam. Esse ilusionismo que ele usava, essa arte que é muito antiga, a ilusão ótica que o sacaca usa, é uma autodefesa, que a gente tem para nos autodefender. Ou seja, já cria aquela separação da gente, para as pessoas não se aproximarem muito.”

Esmael continuou detalhando sobre a relação entre os seres humanos e a natureza na crença amazônida:

“Porque a cada momento que vamos falando aqui, vamos adentrando no assunto. Vai chegar um momento que você vai me perguntar como ele se encantou e eu não posso revelar, são mistérios. Como se você perguntar para o padre quem é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, ele vai responder que é o mistério da Santíssima Trindade. Assim pra nós ‘como se encanta?’ é os mistérios da natureza. Quem foi que disse que o homem é um ser humano sozinho? No

começo os animais também falavam, é o que nós acreditamos: que os animais falavam, que os animais têm inteligência, eles são seres vivos também.”

Ele seguiu falando sobre a prática do sacaca e a natureza do ser benzedor:

“O Anselmo era um sacaca, um benzedor. Sacaca é o termo que a gente usa, porque sacaca na realidade é uma planta. Muito usada por nós para benzermos. Então deu-se esse apelido para nós benzedeiros e rezadores, de sacaca. Nós não temos nada a ver com os pais de santo, nós não temos nenhuma ligação com a umbanda, com o candomblé. Nós somos amazônidas, caboclos que herdaram o cruzamento de crenças do branco, do negro e do índio.”

Em seguida, Esmael relatou uma história de uma senhora que procurou Anselmo para ser benzida:

“Conta a história que uma vez uma senhora lá da rua da frente a tucandeira ferrou nela. Aí o pai dela disse assim: ‘Olha minha filha, tem um homem muito famoso que mora ali na frente, vai logo lá com ele, pra ele rezar em ti’. Era a professora Lígia, filha de um italiano, Henrique Mañani. Ela foi, muito católica, mas foi lá com ele, benzer. Enquanto ele estava benzendo, ela observou, ela contava isso, que as unhas dele cresciam. Quando ele terminava de rezar, as unhas dele voltavam ao normal. Então ele era um super benzedor.”

Esmael ainda falou sobre a habilidade de Anselmo com o ilusionismo e como isso fazia parte de sua prática:

“Ele tinha um extremo, a junção de toda pajelança com ele. Porque ele dominava a arte do ilusionismo, da oração, da metamorfose, de por exemplo de se esconder. Ele chegava no bar, dizia assim ‘Eu quero uma dose de cachaça’, que ele gostava de cachaça. Usava um chapéu de palha de murumru, porque ele também era pescador. Quando seu Antônio ia olhar era uma folha de mangueira. Ele transformava, ele iludia, ilusionava.”

Ele também falou sobre a proteção de Anselmo aos ribeirinhos:

“Era uma das façanhas muito conhecidas dele. Ele pegava um pé de cipó, tava rezando contigo, aí quando terminava de olhar, era uma cobra. Essa era uma das peripécias dele. Malinar, que a gente fala. Malino, ele não era mau. Mas ele gostava de brincar com os poderes que ele tinha. Isso não era maldade, ele nunca fez mal pra ninguém. Tanto que ele é o guardião do rio Maués-Açu. Dos ribeirinhos que atravessam de madrugada, pra vender sua farinha, todos eles são protegidos pelo Anselmo.”

Esmael também mencionou sobre o local onde Anselmo mora:

“Tu já pensou se lá na frente de Maués não tivesse aquela ilha? Como não seria o temporal imenso, né. Então sempre o povo diz ‘nessa ilha é a costa da cobra grande nos protegendo. É a mão do guardião’. Ela representa ser uma cobra. Ele mora na ponta, lá é o local de moradia dele. Porque ela é toda na frente da cidade. Mas o local para entrar é na ilha das conversas. Naquele sovaco, naquela curva da ponta, é a casa dele.”

Quando perguntado sobre o maraca Munduruku, Esmael explicou seu significado:

“Esse aqui é a maraca Mundurucu, ela é para avisar sobre coisas mais pesadas. Para tirar assombração, ela simboliza morte e vida, bem e mal. Ela é fincada num cabinho de madeira, ela é a cabeça de um parente nosso, o macaco. Nós somos resultados de primatas, né. É o macaco prego. E daí a gente usa pingente, usa todos aqueles adornos, que na época se usava até hoje a gente usa, porque são das nossas crenças.”

Ele finalizou comentando sobre a conexão com as crenças e práticas tradicionais amazônicas:

“Nós cremos nisso e isso tudo faz parte da nossa vida espiritual, física, da nossa vida normal, porque a gente crê nisso. Embora a religião dominante, que veio dominou, que tomou conta, nós não perdemos a nossa crença. É de nós mesmos. Porque nós somos filhos dessa mata. Nós somos indígenas, mesmo que a gente não queira.”

Esmael também falou sobre a resistência cultural e o retorno do mito de Anselmo:

“A história do Anselmo estava um pouco adormecida. Com o documentário que fizeram aí, esses tempos, ele volta à tona. Porque a gente estava, não digo eu, mas uma boa parte da população da cidade estava perdendo o hábito de contar histórias. Com a internet que veio. Ninguém mais se reúne pra contar história, pra ouvir história. E aí surge de novo, até agora na escola de samba, vai fazer alusão ao Anselmo, depois de muito tempo. Ele está inserido no nosso meio. Porque são vários, são várias coisas que existem. Ele é um dos mais famosos.”

Finalmente, Esmael concluiu:

“O Anselmo está presente em todos nós, mauesenses, nas nossas crenças, na nossa credence, no nosso jeito maroto de crer, de mostrar, de resistir. O Anselmo é resistência.”

2.2.1 ANSELMO E A PAJELANÇA CABOCLA

O relato de seu Esmael apresenta uma visão de Anselmo como filho de um encantado, nascido da união entre o boto Don Carlo Bararuá e dona Iaiá Macedo, uma mulher humana. Por ser fruto dessa união, Anselmo teria nascido com dons naturais, dominando práticas como a domaçoão de cobras, o ilusionismo, a cura e o benzimento.

Há, na narrativa, duas versões complementares sobre sua trajetória: uma que diz respeito a Anselmo antes do encantamento e outra, posterior a esse processo. Antes do encantamento, ele é descrito como um homem comum, semelhante a tantos outros que vivem no interior do Amazonas, exercendo a pajelança. Trata-se de sujeitos que, além de desempenharem ofícios cotidianos, como a pesca, atuam espiritualmente em suas comunidades, utilizando dons espirituais para curar, benzer, “puxar” e orientar.

Seu Esmael enfatiza, em sua entrevista, que também é sacaca, como Anselmo, e esclarece que o trabalho espiritual que realiza não está vinculado à umbanda ou ao candomblé⁸. Trata-se de uma prática de matriz ancestral, que não se enquadra sob o rótulo de uma religião formal, mas que é herdada de tradições indígenas e populares. A pajelança cabocla, nesse sentido, configura-se como uma das formas de medicina popular presentes no contexto amazônico.

⁸ Seu Esmael enfatiza o fato de não ser da umbanda ou candomblé porque sua religião é mais relacionada ao catolicismo popular do que os cultos de matriz africana.

Segundo Maués (1994), a pajelança cabocla tem origem nas práticas e costumes dos povos Tupinambás. É um culto profundamente enraizado nas crenças da população amazônica. Ainda que de origem indígena, a prática da pajelança, atualmente, incorpora também elementos do catolicismo, do espiritismo, de tradições de matriz africana e da umbanda.

A presença dos encantados é central nos rituais de pajelança. São eles que incorporam nos pajés, dando início aos trabalhos espirituais e auxiliando em processos de cura, limpeza e benção (MAUÉS, 1994, p. 74). Entre os instrumentos utilizados nesses rituais, destaca-se o maracá, espécie de chocalho espiritual usado para chamar os guias e cantar os pontos, estabelecendo um elo entre o mundo físico e o mundo espiritual. Os guias fazem uso contínuo do maracá durante as sessões. Outro recurso importante é o tauari, instrumento utilizado nos processos de defumação e limpeza energética. Fumado ao contrário — pela parte da brasa —, o pajé sopra a fumaça sobre objetos, pessoas ou ambientes, promovendo o descarrego e o alívio espiritual (MAUÉS, 1994, p. 74).

Durante a entrevista, o senhor Esmael menciona que Anselmo provavelmente havia sido batizado, pertencendo a uma família católica. Isso é possível porque, na pajelança, o catolicismo não é necessariamente negado. Muitos praticantes se consideram bons católicos. O próprio Esmael, que introduz o relato sobre Anselmo, é um dos curadores mais reconhecidos do município e desempenha papel fundamental na organização e condução da Festa do Divino Espírito Santo, participando da Irmandade do Divino Espírito Santo — como já mencionado anteriormente.

Contudo, há distinções entre os santos e os encantados. Enquanto os santos possuem imagens, estampas e são representados à imagem e semelhança de Deus, os encantados não possuem forma visível nem representação física. A frequência com que se manifestam também difere: os santos aparecem esporadicamente a alguns devotos, enquanto os encantados podem ser avistados com mais regularidade (MAUÉS, 1994, p. 75).

Após passar pelo processo de encante, Anselmo transforma-se na figura da Cobra Grande, manifestando-se como um “bicho do fundo”. Há uma diferenciação entre os encantados da mata e os do fundo. Os encantados do fundo habitam os rios e igarapés, assumindo formas de peixes, cobras e botos. Nos manguezais, aparecem como Oiara — espécie de mãe-d’água — ou como Caruanas, guias ou entidades cavaleiras. Já os encantados da mata habitam as florestas e incluem figuras como o Curupira, reconhecido como protetor da floresta.

2.3 ENTREVISTA COM DONA MARIA DO ROSÁRIO – [12/04/2025]

Dona Maria do Rosário explica a relação da sua família com Anselmo:

“Ele era parente da mamãe de terceiro grau. O que eu ouvi foi do nosso tio, o finado tio Renato. Que ele viajava para o pupunhal e voltava, viajava e voltava. Eles moravam aqui no Ramalho Junior, né, na época. Ele ia para beira e ele falou com ele, né. Aí ele ficou assim, fora dele. Ele disse que o Anselmo tinha falado com ele e que ele queria que ele fosse desencantar ele. Pra isso ele ia precisar de um litro de leite da vaca preta, um ovo de uma galinha preta, que é o primeiro ovo e quando ele chegasse lá, ele ia jogar o leite em cima da cobra, do Anselmo, que ele ia ficar em cima da praia.”

Ela destaca o poder simbólico dos elementos usados no desencantamento e a confiança de Anselmo:

“Mas não era pra ele ter medo não, que ele não ia fazer nada com ele não, ele disse. Era pra ele jogar em cima dele o leite e o ovo, que ele ia quebrar na testa dele, isso era o suficiente pra ele sair do encanto.”

Em outro momento, relata um episódio em que Renato demonstrou poderes fora do comum:

“Aí ele foi para o Pupunhal nessa época, né. Aí quando chegou lá, eles trabalhava em guaraná né, e aí tinha o seu Elias e mais os outros vizinhos que vinha com ele no barco. Aí quando chegou de viagem, tava vento frio assim né. Aí o seu Elias falou assim ‘poxa Renato não tem nem uma dose aí pra gente tomar né, pra esquentar’. Ele disse ‘tu quer, Elias?’. ‘Pô, se tivesse’. Aí ele pegou o copo, disque meteu no rio assim, na água né. Aí mediu lá, mediu e deu pra ele. Cachaça purinha mesmo, forte mesmo, cachaça.”

Segundo ela, Renato havia sido avisado por Anselmo de que partiria:

“Aí ele falou assim olha, por exemplo hoje a noite né, ele vinha pra Maués e ia chegar hoje no caso, né. Ele disse ‘hoje eu vou te dar o valor pra te deixar pra tua família. Que hoje tu vai comigo’.”

Dona Maria descreve os momentos em que Renato começou a mudar fisicamente:

“Aí quando ele chegou aí, ele tava ficando fraco da perna, aí os meninos botaram ele pra cima, ele conversava só ele já. Aí ele viu quando foi jogado atrás dele assim, um coisa de dinheiro assim né. ‘Olha o dinheiro tá aqui, ele já deu o dinheiro. Eles não acreditavam nele né.’”

A transformação de Renato é lembrada com espanto e medo:

“Aí ele foi ficando cada vez pior. Aí, quando foi à noite, que ele tinha marcado de sair meia-noite né pra lá. Ele virou igual uma cobra, ele ficou igual uma cobra lá. Todo mundo ficou com medo né. Fecharam a sala, fecharam para ele não sair, que ele queria sair e não deixaram.”

Ela conta que foi preciso recorrer a alguém com poder espiritual para enfrentá-lo:

“Foi preciso chamar um senhor chamado Xaim pra brigar com ele né, pra tirar esse espírito dele, essa coisa aí. Ele disse que era o Anselmo mesmo que estava com ele.”

Por fim, lembra das palavras de Anselmo sobre o valor da família e a promessa de retorno:

“Ele disse pra ele que ele teve força pra tirar ele de lá. Aí foi quando ele sentou, foi na hora que ele sentou. Eu era pequena mas ainda me lembro. Ele sentou, aí que ele foi dizer né, que ele disse ‘rapaz, tu não pode deixar tua família’. [...] Ele disse que ele vai sair daí do fundo.”

2.4 ENTREVISTA COM DONA ODILA – [13/04/2025]

A entrevistada começou explicando que não conheceu diretamente o Anselmo, mas que seus pais tinham convivência próxima com ele:

“Eu mesma não tive relação com ele, a não ser os meus pais. Meu pai, minha mãe. Que ele vinha pra cá com eles, passava o dia. Sempre quando ele vinha, ele chegava

perguntando da mamãe pelo vinho de bacaba. Aí a mamãe dizia ‘-parece que esse homem até adivinha, né?’. ‘-Tem vinho de bacaba?’. Ele chamava para o meu pai ‘cupido’. ‘-tem sim senhor’. ‘-Então vamos dá-lhe, que eu trouxe pirarucu assado, pra tomar esse vinho de bacaba’. Ele vinha visitar minha família que ele se dava muito com meus pais, né.”

Apesar de não ter convivido diretamente com Anselmo, ela narra que as memórias contadas pelos pais acabaram se tornando lembranças também suas:

“Eu conto porque meu pai, minha mãe, meus pais me contavam. Eu não prestava muito atenção, porque ainda estava nova. Aí de certos tempos que eu fui me lembrando. Muitas vezes a gente perde por isso, né? As histórias que contam.”

Figura 3: Dona Odila na frente da sua casa, na ilha de Vera Cruz – Maués-Am.



Fonte: Carla Rangel, Maués, 2025.

Com o tempo, no entanto, ela própria começou a experimentar situações em que acreditava sentir a presença de Anselmo. Em uma dessas ocasiões, relata que ele a chamava imitando a voz do marido:

“Antes ele frequentava, mesmo eu não conheci ele, mas quando meu marido saía pra caçar, passava dois dias fora, ele vinha, ele me chamava, eu respondia, imitando a voz do

meu marido. Aí eu dizia ‘-por que você não entra? Entra. Eu não gosto que ninguém me chame de noite, tu sabe’. E era ele, né? Aí desde esse dia ele não me chamou mais.’”

Ela também descreve uma aparição de Anselmo em forma de canoa, durante uma travessia com o marido:

“Mas quando eu vou para a cidade eu sempre encontro, eu enxergo a canoa dele rés a ilha. Aí eu pergunto do meu esposo ‘-tu viu o que eu vi?’ Ele diz ‘não, não vi nada. Ah, tu que está insinuando’. Aí eu digo ‘-não, cara. Eu vi a canoa dele, bonita, grande, rés a ilha’.”

Outro episódio marcante foi durante o velório dos pais, quando ela e uma irmã afirmam ter visto um navio sobrenatural:

“Outra vez foi quando meus pais faleceram [...] Eu enxerguei um navio, muito grande, verde, com muitas luzes, verde, amarelo, vermelho. Todas as cores, né? [...] Só quem viu foi eu e minha irmã [...] Somente nós duas da família, né? As outras não enxergaram.”

Segundo ela, depois de um desentendimento, Anselmo deixou de se manifestar com tanta frequência:

“Agora que eu briguei com ele, ele se afastou. Ele não me deu mais sinal. [...] Eu fui brigar com ele e aí ele não veio mais. Porque eu dizia que era o Graciliano que havia chegado da caçada [...] E desde esse dia ele não vem mais.”

No entanto, ela relata que ele continua se manifestando de forma espiritual, especialmente para ensinar remédios:

“Mas ele vem me ensinar remédio. Às vezes eu tô com dor de cabeça, aí passa horas, dá no meu ouvido, pra mim fazer aquele remédio. E eu faço. [...] Ele não aparece, só na voz, quando ele me chamava.”

Ela também contou um episódio ocorrido em Belém, em que Anselmo teria tentado levá-la consigo, transformado em cobra, durante uma festa na praia:

“Aí que quando ele me viu, ele foi em cima de mim, né? Cobra, pra me trazer. [...] Ele disse ‘-por que você casou? Não faz parte da vida, você era tão bonitinha. Agora vai ficar feia’. [...] Foram onze pessoas, para me segurar, pra ele não me trazer. Porque ele queria me trazer de volta. Ele tava no formato de cobra. Isso em Belém, 02 de fevereiro de 77.”

Ela narra ainda como costumava alimentar o encantado com oferendas, prática que com o tempo foi deixando:

“Eu levava o café, a cachaça, o guaraná e o cigarro, eu deixava lá no topo da periquiteira. Eu comecei alimentar. De certos tempos eu fui deixando, né? Eu fui deixando. [...] Mas sempre estão falando as coisas no meu ouvido.”

A entrevistada conclui dizendo que, apesar de não o ter conhecido em vida, acredita que Anselmo a protege nas travessias e continua presente em sua vida espiritual:

“Ele era amigo dos meus pais, mas depois ele me conheceu. Que foi o tempo que ele se encantou. [...] Se não acontece mais algo, porque ele que livra. Assim de morrer afogado, de temporal, ele que acompanha. Acompanhava, agora eu não sei mais. [...] Eu só atravesso rezando, tanto pra lá, quanto pra cá. Quando eu chego aqui eu agradeço.”

2.4.1 ANSELMO COMO GUARDIÃO DO MAUÉS-AÇU

A narrativa de dona Maria do Rosário e dona Odila apresenta um Anselmo cuja principal função é a proteção dos pescadores que atravessam diariamente o rio Maués-Açu em busca de alimento. Esses pescadores são responsáveis pelo sustento de suas famílias, bem como de outras famílias mauesenses. Segundo os relatos, Anselmo também foi pescador em vida e, mesmo após o encantamento, não deixou faltar alimento para sua mãe.

A concepção de uma natureza encantada é comum entre as populações tradicionais da Amazônia, revelando uma conexão entre dois domínios: o mundo humano e o mundo espiritual. A figura de Anselmo permite refletir sobre uma ética ambiental. Na condição de guardião, Anselmo protege os pescadores, as crianças e todos aqueles que utilizam o rio Maués-Açu.

Além de garantir a segurança dos que utilizam o rio, Anselmo, enquanto encantado que habita nas profundezas, estabelece restrições quanto ao uso do rio e da praia, ensinando a população a preservar a biodiversidade local. Dona Odila sempre pede licença ao entrar ou atravessar o rio, pois reconhece que o Maués-Açu possui um morador: é a morada da Cobra Grande, o lar do Anselmo. Essa prática de pedir licença e dialogar com os encantados pode ser compreendida como parte de uma Ecologia Espiritual.

Para Hoefle (2009), a relação entre os espíritos das águas e das florestas funciona como um escudo ideológico que atua contra o desmatamento e a desigualdade social provocada pela agricultura moderna. É o que o autor denomina de “cosmologia encantada do catolicismo ribeirinho” (HOEFLE, 2009, p. 72). Segundo ele, existem dois modelos teóricos que buscam explicar a relação entre transformação social e ética ambiental:

O modelo estruturalista econômico, que inclui o neomarxismo e o neodarwinismo econômico.

2. O modelo da Ecologia Espiritual.

O primeiro modelo opera por meio da tecnoeconomia, provocando transformações ambientais e sociais. Como consequência, áreas florestadas tornam-se espaços produtivos, urbanos ou agrários; cresce a desigualdade social, devido ao surgimento de uma classe inovadora; e há a substituição da visão religiosa – baseada em agentes espirituais – por uma visão científica centrada no controle e domínio da natureza (HOEFLE, 2009, p. 74).

Por outro lado, a Ecologia Espiritual, conforme Hoefle, inspira-se na ética protestante e se constitui como uma prática que transforma o modo de ser e de se relacionar com a natureza. Para Neto (2020), o xamanismo é uma das práticas que influenciaram o desdobramento dessa ecologia espiritual. Nessa perspectiva ancestral, há o entendimento de que todo ser humano mantém uma relação com a natureza, sendo necessário respeitar a Terra. Trata-se de um estado de consciência muito antigo. Outros movimentos, como o ecofeminismo, o bioregionalismo, a ecopsicologia, a medicina herbática natural e a agricultura orgânica, seguem essa perspectiva de uma ecologia profunda (NETO, 2020, p. 15-16).

A ciência, segundo essa abordagem, encontra-se mergulhada em um desencantamento ideológico. Ela elimina a crença nos espíritos da floresta. No contexto da educação formal, especialmente nas disciplinas de Biologia e Ciências Naturais, o modelo mecanicista tende a reduzir os seres da floresta e dos rios ao campo do folclore. A partir disso, Hoefle distingue

dois tipos de ética ambiental: uma ética homocêntrica, que legitima o desmatamento; e uma ética egocêntrica, fundamentada na exploração desenfreada e individualista dos recursos naturais, desconsiderando as relações ancestrais entre humanos e o mundo espiritual (HOEFLE, 2009, p. 74).

A Ecologia Política, por sua vez, engloba movimentos que buscam integrar a ética ambiental às instituições sociais. Dentro dessa abordagem, ambiente e cultura se articulam mutuamente na construção do conceito de paisagem natural, conforme desenvolvido pela Geografia Cultural.

Nessa literatura, a relação sociedade-natureza vai além da mera análise de impactos ambientais e sociais, explorando o significado cultural do ambiente párea definir a identidade humana perante a Natureza e a identidade de diferentes grupos sociais entre si, definindo valores e a ética ambiental na apropriação dos recursos e na convivência com o ambiente. (HOEFLE, 2009, p.76)

O ser humano mantém uma relação íntima com a natureza, que é frequentemente referida como a Mãe Terra, sendo o ser humano considerado seu filho. Ao convivermos com a natureza, aprendemos com ela, que está sempre disposta a nos ensinar. À medida que nos aproximamos da natureza, experimentamos uma conexão profunda com ela. Para os povos indígenas e as comunidades tradicionais, essa relação se caracteriza por um vínculo afetivo com a natureza, que pode ser compreendido como uma perspectiva ontológica de ser e estar no mundo. Nessa visão, todos os seres vivos possuem valor intrínseco, estabelecendo uma relação de interconexão com o Cosmos (NETO, 2020, p. 15).

Essa visão nos direciona para uma etnoecologia, que propõe a ideia de que não há natureza isolada do ser humano. A bioculturalidade, conceito que explora essa interdependência, mostra que não é possível dissociar a conservação da biodiversidade da preservação das culturas (NETO, 2020, p. 19). Dentro de uma cultura, a relação com a natureza é transmitida de geração em geração, sendo parte fundamental da identidade e do modo de vida dos povos. A dimensão espiritual da bioculturalidade, conceito que estamos explorando neste trabalho, coloca os encantados como guardiões espirituais da Mãe Terra, com a função de proteger a natureza daqueles que dela se apropriam de maneira destrutiva.

Manifesta-se nos diversos seres encantados que habitam na natureza. Alguns espíritos vigiam os animais de caça, enquanto outros não tem nenhuma tarefa específica a não ser assediar aqueles que se aventuram nas profundezas da floresta. (NETO, 2020, p.19)

Anselmo, como guardião do rio Maués-Açu, tem ensinado a adotar uma nova postura em relação ao meio ambiente. Ele reprova práticas como jogar lixo na praia, adentrar o rio de forma desrespeitosa e não pedir permissão para acessar sua morada encantada. Em troca de respeito, protege os pescadores e vigia a cidade, como relatado pelo senhor Esmael. Essa forma de relação com o meio ambiente ressoa com as concepções ecológicas dos povos indígenas, que enfatizam a reciprocidade e o cuidado com a natureza.

Krenak (2020) apresenta o conceito ecológico Sumak Kawsay, traduzido como Buen Vivir, que propõe uma harmonia entre todos os seres vivos e a natureza. O autor distingue o Bem Viver do Bem Estar: enquanto o primeiro representa uma visão integral e relacional, o segundo está vinculado à lógica da social-democracia, na qual a natureza é ofertada à sociedade como recurso de consumo. Krenak critica a noção convencional de sustentabilidade, que, embora proponha um consumo consciente, ainda trata a natureza como mercadoria. O Bem Viver, por sua vez, propõe uma aproximação entre ser humano e natureza, baseada no reconhecimento de que todos os organismos estão interconectados no corpo vivo do planeta Terra (KRENAK, 2020, p. 13)

2.5 Rastros do imaginário: a arqueologia da Cobra Grande

A Cobra Grande, ou Cobra Encantada, integra o conjunto de narrativas que compõem o imaginário amazônico. Bessa (2012) realizou um estudo epistemológico sobre esse mito no livro *Cultura e Ontologia no mito da Cobra Encantada*. No primeiro capítulo, a autora propõe uma “oficina dos mitos”, em que apresenta a diversidade de histórias relacionadas à Cobra Grande no pensamento amazônico, destacando as variações que uma mesma narrativa pode assumir, de acordo com a concepção adotada por cada povo. Não se trata de distinguir entre o verdadeiro e o falso, mas de reconhecer diferentes perspectivas sobre um mesmo objeto simbólico.

Essa multiplicidade de versões revela a centralidade da Cobra Grande nas cosmologias indígenas, especialmente nas histórias de criação do mundo. Os mitos explicam, por exemplo, a origem da coloração das aves, os traços das cerâmicas, os peixes e outros elementos da realidade.

É importante ressaltar que os mitos não se restringem ao imaginário amazônico; ao contrário, eles e seus modelos narrativos são universais (BESSA, 2012, p. 31). Inserem-se no campo da oralidade, permitindo explorar possibilidades de novos modelos de pensamento. O

mito se vincula à contemplação e ao devaneio do ser humano diante do mundo, representando uma forma de reflexão sensível, voltada à elaboração de respostas para suas inquietações existenciais. A natureza e o mundo funcionam, nesse contexto, tanto como respostas quanto como campos de investigação e imaginação.

Segundo Loureiro (2012), a cultura amazônica está imbricada em dois mundos: o visível e o imaginal (LOUREIRO, 2012, p. 198). A Amazônia, com seus rios, florestas, mitos e deuses, produz uma atmosfera de mistério. O homem amazônico, nesse contexto, estabelece uma relação contemplativa com a natureza, que favorece o devaneio e a produção de sentido. Para o autor, esse é um conceito fundamental para compreender o ethos do caboclo amazônico.

Além do devaneio, as formas de trabalho que marcam a sociedade amazônica também favorecem esse sentimento estetizante: a pesca e a agricultura. Pescadores e agricultores ribeirinhos vivem em estreita relação com as florestas e os rios, frequentemente em jornadas solitárias e silenciosas, que possibilitam momentos de contemplação e reflexão. A preocupação desses trabalhadores não se limita à subsistência; eles buscam também explicar e compreender o mundo ao seu redor. A contemplação, nesse contexto, constitui o estado de sua existência (LOUREIRO, 2012, p. 199).

A natureza, por sua vez, assume uma dimensão espiritual. É povoada por mitos, seres encantados, superstições, plantas com propriedades curativas, lugares sagrados aos quais os homens evitam acessar, em respeito às entidades e aos espíritos que ali habitam. O homem amazônico atribui à natureza um papel de transcendência, a partir da sensibilidade despertada pela contemplação da vastidão da floresta. Essa relação desperta sua criatividade, fazendo desabrochar a imaginação. Dessa fusão entre contemplação, devaneio e observação sensível, surge o que Loureiro (2012, p. 201) denomina “teogonia do cotidiano”, em que a natureza se torna objeto de um aprofundamento estético.

Os limites da função estética são indemarcáveis unicamente pela realidade variando entre as pessoas, as culturas e as camadas sociais. Ultrapassando o espaço da aparência, penetra profundamente na vida social podendo, muitas vezes, influir num próprio entrelaçamento da vida social, tornando-a um componente formante e vitalista do comportamento humano. (LOUREIRO, 2012, p.201)

O sujeito dessa criação estética é o homem amazônico, em especial o ribeirinho. O homem da zona rural, envolto em sua casa, próximo aos rios e às matas, balançando-se em sua rede, rompe com a realidade. Ele atravessa o mundo do real, sonhando com as possibilidades que a natureza lhe apresenta. A imaginação faz parte dos devaneios do

ribeirinho, que concebe um mundo permeado por seres sobrenaturais. Para Loureiro (2012, p. 202), isso é possível porque a paisagem possui a capacidade de produzir efeitos semelhantes aos de uma obra de arte.

Por essa atitude imaginante o homem amazônico (cuja alma, como de um artista, é aberta ao mundo) se comunica com a natureza de uma forma total, sem as delimitações classificatórias, sentindo-a como um todo, como um cosmo integrado de sentimento. (LOUREIRO, 2012, p.205)

Ponto especificamente o interior do Amazonas, por ser o local onde se desenrola a variação da narrativa da Cobra Grande Anselmo, mas também por ser um território fértil para a emergência de mitos e histórias. Os rios funcionam como suporte para o fluir da imaginação: em suas águas habitam seres encantados, mistérios e narrativas. É nesse cenário que habita a Cobra Grande.

Há, entretanto inúmeras concretizações narrativas da Boiuna, seja como a mãe d'água, seja como recriação das mouras portuguesas, seja como a encarnação de um rapaz de nome Norato. É um ciclo de interesse inesgotável e vasto de transfiguração. (LOUREIRO, 2019, p.224)

A Cobra Grande é uma figura mítica presente no imaginário do homem amazônico. Ela permeia nossas histórias e explica as circunstâncias relacionadas à nossa realidade. Crescemos ouvindo relatos sobre a Boiuna, que é descrita de diversas maneiras: como uma grande serpente que habita os rios, as igrejas, ou que se transforma em um navio encantado; ou, ainda, como um ser encantado que um dia foi humano. As histórias não falam de uma única Cobra Encantada, mas há uma grande variedade de versões sobre a Boiuna em toda a Amazônia, refletindo sua interferência no nosso cotidiano.

Ela representa um traço característico do aprofundamento cultural que estabelecemos com o meio. Resultante da imaginação e do devaneio, a Cobra Grande vai além de ser apenas um animal; ela possui encantos e propriedades sagradas. A intimidade que cultivamos com a natureza dá origem àquilo que Loureiro (2019, p. 225) denomina de “Teogonia Poética dos Encantados”.

Não há somente uma Cobra Grande, habitando os 400 rios da Amazônia. E nem são imortais enquanto répteis. Mas todos se referem à Boiuna e suas transfigurações em Navio Iluminado, como se fosse uma coisa única, um personagem único. Uma espécie de presença total, ritualizada pelas diversas narrativas. E não há necessidade de explicações e nem de justificativa para garantir a “legalidade dessa atitude” (LOUREIRO, 2019, p. 225)

Como pontua Bessa (2012), há uma grande diversidade de histórias na região, transmitidas de geração em geração por meio da narrativa oral. Essas histórias fazem parte da Cosmogonia dos povos indígenas, desempenhando um papel fundamental na criação do mundo. Na narrativa cosmogônica do povo Tukano, a Cobra Grande é Se-Piño. A serpente coloca seu rabo no rio, alagando tudo, exceto as montanhas. Ela se transforma em cobra, mas o rio também se torna cobra. Nesse contexto, a serpente cede seu corpo para povoar o mundo. Ela desempenha dois papéis fundamentais nessa narrativa: o primeiro é o de responsável pelo dilúvio, pela alagação do mundo; o segundo é o de ser o rio, funcionando como o transporte da humanidade recém-criada. Assim, ela se torna a canoa que realizará o transporte da humanidade (Bessa, 2012, p. 34).

Na perspectiva Desana, a cobra também assume a forma de canoa. Nas mitologias das etnias dos povos do Rio Negro, a Cobra Grande tem a função de transportar a população. A jiboia gigante será a “Canoa da Transformação”, encarregada de distribuir as pessoas nas malocas. A maloca da transformação é o local onde as riquezas se tornam gente. Na Maloca da Cobra, está situada a cidade de Manaus. O mito Desana desenvolve a ideia de transformação dos bens culturais em pessoas. Nessa narrativa, os conceitos de natureza e cultura não se opõem, mas se sustentam mutuamente. Trovão (avô do mundo) ensina ao Bisneto do Mundo os ritos para transformar os bens culturais em pessoas. A cobra, nesse contexto, desempenha a função de vida e morte, sendo detentora dos mistérios da existência (Bessa, 2012, p. 36–38).

Assim, a Cobra Grande assume um papel relevante nessas representações míticas. Para além de um simples animal, ela se torna uma figura essencial na civilização da humanidade. Temida, mas também venerada, ela carrega um simbolismo profundo. Loureiro (2019) a descreve como um “gênio do mal”, por seu poder de paralisar outros animais, alagar embarcações e devorar tudo o que cruza seu caminho, além de se manifestar como um navio encantado, sorradeira e silenciosa (Loureiro, 2019, p. 227).

Gera uma contemplação fascinada capaz de atrair as pessoas até a morte, quando mergulham em seu breve clarão nas águas, e penetram no outro lado desse mistério envolto em trevas. O caboclo é atraído pelos olhos luminosos da Boiuna ou pelas luzes do navio em que ela se transformou. (LOUREIRO, 2019, p. 229)

Além de ser importante no transporte da humanidade, a função da Cobra Grande não se restringe ao simbolismo de ser uma canoa encantada. Para o povo Wayana-Apalai, a Cobra Grande Tuluperê representava uma ameaça aos homens, pois alagava embarcações, devorava os indígenas e impossibilitava o contato entre as duas etnias. Essa relação só foi superada

quando a Cobra foi vencida. A partir desse momento, estabeleceu-se o primeiro contato com a outra etnia, configurando uma aliança. Como forma de apropriação do inimigo, a etnia passou a utilizar os trançados decorativos das aldeias, que foram copiados da pele da Cobra (Bessa, 2012, p. 45).

Uma das narrativas mais conhecidas da Cobra Grande no Brasil é a versão da Cobra Norato. No Vale Amazônico, a história conta que uma mulher engravidou no rio, de um boto. Dessa gravidez nasceram dois gêmeos: Honorato e Maria Canina. Como os dois não podiam viver na terra, a mãe os lançou no Paraná do Cachoeiri. Honorato, que era forte e bom, deixava o couro de cobra e se vestia de branco, tornando-se um rapaz muito bonito. Ele salvava as pessoas de afogamentos. Em contrapartida, sua irmã Maria Canina era violenta e má: ela alagava as embarcações, matava os naufragos e atacava os pescadores. Não concordando com as ações de sua irmã e percebendo sua natureza malévola, Cobra Norato mata Maria Canina.

Em tempos de festa, Honorato subia para dançar com as moças, pois desejava ser desencantado. Para alcançar esse objetivo, era necessário seguir um processo, que os encantados costumam ensinar às pessoas dispostas a se aventurar no desencanto. Ele pedia três pingos de leite de mulher e uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra estirada na praia. Norato foi desencantado por um soldado em Cameté (Bessa, 2012, p. 53).

A narrativa de Bessa apoia-se no trabalho de Câmara Cascudo. Em *Geografia do Mito* (2012), o historiador e sociólogo documenta mitos espalhados pelo território brasileiro, dividindo sua pesquisa entre mitos primários e mitos secundários. A história de Cobra Norato é inserida na categoria de mitos secundários ou locais. Para Cascudo, essa história é tradicional das populações paraenses, especialmente da região do Tocantins. Além de documentar a forma como a história é narrada, ele também explora a origem das crenças na boiuna, afirmando que a história da Cobra Grande tem raízes na mestiçagem da população.

Os elementos formadores desse mito são muitos e o tecido, complexo e claro, não esconde as origens conhecidas. As serpentes fluviais tiveram seu ciclo, no Brasil com a Mboi-assu, com a já mestiçada Boi-una, ao norte da América austral, com Bachue, no México com vários deuses que tomavam a forma ofídica. Mas os nossos indígenas não conheciam os mitos antropomórficos, ou melhor, nenhum de seus duendes era homem e animal. Não tinham a ideia do “duplo” como os africanos e orientais. Essa pluralidade corpórea é um índice de influência alienígena. Africanos trouxeram muitos mitos onde as serpentes figuravam, representando fenômeno meteorológicos ou forças subterrâneas, misteriosas e identificadas como sendo o “espírito da Morte”. Mesmo os gênios bons, guia dos homens, ensinadores dos caminhos certos, tomam a forma da serpente, entre outros, ver o padre Dr. C. Tastevin: *Les idées religieuses des Africains, La Géographie*, t. LXII, Paris, 1934. Por esse fator, só havia ajuda para a divulgação. Os portugueses traziam as “Mouras Encantadas”, quase todas em serpentes. O episódio, entretanto, guarda pouquíssimo

da alma indígena do Brasil. É um conto mítico de alta percentagem mestiça. (CASCUDO, 2012, p. 278-279)

Assim como a história de Anselmo, a narrativa de Maria Caninana e Honorato também envolve a união de uma mulher com um encantado, ao descer ao rio. A gravidez é percebida quando ela vai ao rio para se banhar. Contudo, as duas cobras não podem viver em terra, então são atiradas ao rio. Os dois personagens possuem uma natureza antagônica: Caninana é má, enquanto Honorato é bom. A temática dos gêmeos, presente nesta narrativa, reflete a dualidade entre as duas estações climáticas. De maneira mais ampla, ela representa uma dualidade entre o bem e o mal. Como observa Bessa (2012, p. 54), “em todas as tradições, os gêmeos se ajudam ou se desentendem”.

Outra versão conhecida da história é o poema *Cobra Norato* (1931), de Raul Bopp (1898–1984). O poema, dividido em 33 versos, foi escrito durante o período Modernista. Bopp dedica esta obra a Tarsila do Amaral, uma das principais figuras do movimento literário-artístico. *Cobra Norato* é o resultado de suas experiências na Amazônia. Em uma de suas entrevistas, Bopp afirma que há um autor “pré” e “pós-Amazônia” (Bopp, 2016, p. 83). Como fruto desse deslumbramento estético, ele poetiza um dos mitos da região.

O livro apresenta um eu poético em busca de morar nas terras do Sem-fim. Sua epopeia gira em torno do desejo de casar-se com a filha da rainha Luzia. Contudo, para adentrar o universo da mata, ele precisa assumir a personalidade de outra personagem: *Cobra Norato*. Antes de iniciar sua aventura, o eu lírico afirma: “vou andando, caminhando, caminhando. Me misturo no ventre do mato, mordendo raízes” (Bopp, 2016, p. 15). Nos versos seguintes, ele chama a *Cobra Norato* para contar-lhe uma história. Quando chega à noite, o eu lírico amarra uma fita no pescoço da cobra e a estrangula. Ao se infiltrar na pele de *Norato*, ele assume sua forma e sai para percorrer o mundo. Após cair no sono, sua aventura começa, passando por uma série de acontecimentos até encontrar a filha da rainha Luzia.

Mas antes tem que passar por sete portas
Ver sete mulheres brancas de ventres despovoados
guardadas por um jacaré (BOPP, 2016, p. 17)

A insistência do personagem em encontrar a filha da Rainha Luzia faz com que ele atravesse a mata insones, percorrendo a escuridão e encontrando animais e visagens que exigem dele até mesmo sua própria sombra: “Tem que entregar a sombra para o Bicho do Fundo” (Bopp, 2016, p. 21). A mata não dorme, os animais estão à espreita, e o eu lírico caminha exausto de tanto procurar sua amada. Durante esse trajeto, somos convidados a

visualizar a Amazônia de uma forma única. O rio, em determinado momento, assume um papel central, orientando a exigência de trabalho. O cheiro do igarapé, misturado com a mata e o lodo, provoca um enjoo no eu poético, revelando a intensidade sensorial dessa jornada. As árvores obedecem aos ordenamentos do rio, sendo responsáveis por cobrir a floresta com suas folhas e proporcionando sombra aos homens (Bopp, 2016, p. 22).

Ao longo de sua andança, Cobra Norato, em seu movimento sinuoso e rasteiro, aprofunda nosso entendimento sobre o misticismo da mata. Ele apresenta uma visão de totalidade da natureza, em que cada ser e ente têm um papel fundamental na estrutura espiritualizada do ambiente. O personagem está constantemente sendo observado, enquanto, ao mesmo tempo, questiona se está no caminho certo, demonstrando dúvidas sobre sua localização: “- Onde estou?” (Bopp, 2016, p. 25).

Em um dado momento de sua jornada, o personagem se perde e se atola em um útero de lama, ficando preso e aguardando algum acontecimento que permita sua saída. Sua ajuda vem do Tatu-de-bunda-seca, que oferece seu rabo para que Norato possa se libertar daquela armadilha. O anti-herói então busca um rio para tomar banho, na esperança de dormir por três dias e três noites para recuperar suas forças. Após esse descanso, ele relata ao tatu-de-bunda-seca as aventuras que viveu em busca da filha da rainha Luzia.

Atravessei o treme-treme

Passei na casa do Minhocão
Deixei minha sombra para o Bicho do Fundo
Só por causa da filha da rainha Luzia. (BOPP, 2016, p.32)

Apesar de todas as mirongas, o caminho parece conturbado. O eu lírico percorre por dias a floresta em busca das Terras-Sem-Fim. Durante sua jornada, ele atravessa o Lago Onça-Poiema, que é considerado a rua dos animais que habitam a mata. À medida que avança pela floresta, ele poetiza a paisagem ao seu redor, entrando nos rios que cortam e percorrendo os caminhos que se desdobram diante dele. Em determinado momento, ele se questiona se o mar está longe:

-Mar fica longe, compadre?
-Fica
São dez léguas de mato e mais dez léguas

-Então vamos (BOPP, 2016, p. 39)

Mas um dia passa, e a noite se estende pelo caminho de Norato. As raízes, os charcos e os ecos estão à espreita durante sua caminhada. A fome começa a se tornar uma inimiga para o nosso personagem aventureiro. Ele caminha pela escuridão da mata, sob o céu estrelado, sem saber os rastros da filha da rainha Luzia. Quando encontra o mar, ele questiona: “De onde vem tanta água, compadre?” (Bopp, 2016, p. 44). Após conhecer o mar, o personagem continua sua jornada, indo em direção à pororoca. “Vamos rumar pras bandas do Bailique / Para ver chegar a pororoca” (Bopp, 2016, p. 45).

É perceptível que, durante a busca pela filha da rainha Luzia, o eu lírico atravessou a mata e conheceu outros eventos que acontecem na emblemática Floresta Amazônica. Ele se questiona sobre as coisas que ainda não conhece, inclusive sobre as próprias estrelas: “O que haverá lá atrás das estrelas?” (Bopp, 2016, p. 48). Com a fome que o incomoda e inquieta, depois de dias caminhando pela mata, ele decide ir ao Putirum roubar farinha. Para isso, outro personagem é convidado a participar dessa epopeia: o Jabuti (Bopp, 2016, p. 49). O Boto também é um personagem mencionado na história.

Amor chovia
Chuveriscou

Tava lavando roupa maninha
quando boto me pegou

-Ó joaninha Vintém
Boto era feio ou não?
-Ai era um moço loiro, maninha
tocador de violão

Me pegou pela cintura...
-Depois o que aconteceu?

-Gente!
Olhe a tapioca embolando nos tachos

-Mas que Boto Safado!
Putirum Putirum (BOPP, 2016, p. 50)

Ao perceberem que uma festa está acontecendo, Norato sugere que ele e seu compadre, o Tatu-Bunda-Seca, se transformem em gente para poderem participar. Essa transformação, característica das histórias contadas na nossa região, onde homem vira bicho e bicho vira homem, revela o poder místico e a flexibilidade da natureza humana e animal nas lendas amazônicas. Na festa, eles tocam viola, tomam cachaça, dançam e cantam. Mesmo enfeitando outra mulher, o eu lírico permanece obstinado em encontrar a filha da rainha

Luzia. Eles continuam sua busca e, durante o trajeto, encontram um Pajé realizando uma pajelança.

E depois fuma e defuma
Fumaça de mucurana
Gervão com cipó-titica
E favas de cumaru

Em seguida pega uma figa de Angola
Risca uma cruz no chão
e varre o feitiço do corpo com penas de ema (BOPP, 2016. P.58)

Após assistir ao ritual de pajelança, Norato segue seu caminho e encontra um trem. Ao som do barulho do trem, denominado “Maria-fumaça”, o mato se acorda. Em sua jornada, eles avistam um navio, mas, ao observarem melhor, percebem que não se trata de um navio, mas da Cobra Grande. A cobra grande aparece nas noites de lua cheia para buscar mulheres que não conheceram homem (Bopp, 2016, p. 66). Outro personagem mencionado é o Lobisomem, que está em festa no cemitério. Ao levar um anel, um pente de ouro e cachaça para a noiva da Cobra Grande, Matim-tá-pereira recomenda que deixem fumo para o Curupira (Bopp, 2016, p. 67).

A casa da Boiuna, nas Terras da Cobra Grande, fica atrás do pantanal. Nessa busca pela Cobra Grande, Cobra Norato encontra a filha da rainha Luzia, que é a noiva da Cobra Grande. Norato a rapta e foge, partindo para Belém, onde pretende se casar com ela. A Cobra Grande, em sua perseguição, entra no cano da Sé e fica de cabeça enfiada debaixo dos pés de Nossa Senhora. Norato retorna para as terras do Sem-Fim para finalmente se casar com a filha da rainha Luzia (Bopp, 2016, p. 69-74).

Yaguarê Yamã (2007) apresenta o Sehaypóri, a coleção de mitos do povo Saterê Mawé. As histórias tradicionais estão registradas no Puratig ao longo dos séculos. Além de narrar a história dos Saterês, o remo também possui poderes mágicos. Essas histórias são sagradas para esse povo, orientando aqueles que precisam de ajuda. Elas também marcam a identidade cultural e ensinam o que significa ser um Mawé (Yamã, 2007, p. 11). Os mitos explicam a origem dos Saterê através da criação dos deuses Tupana e Yurupary, irmãos que representam a dualidade entre bem e mal, seguidos pelos Paini-Pajés, assim como a origem dos clãs, das águas, do timbó, da castanha e do guaraná. Yamã destaca a importância dos mitos para a preservação da crença cultural: “explicações para sua existência baseadas nas leis da natureza, tratadas com todo o respeito” (Yamã, 2007, p. 13).

No começo só existiam as forças cósmicas (Monã), a classe dos deuses: Tupana, deus do Bem, e Yurupary, o deus do Mal. Eles criaram os seres estelares que vivem espalhados no Atapy (universo) e que são corpos luminosos que só aparecem na escuridão da noite. No universo que Monã criaram havia dois astros muito especiais. Cada um deles feito por um deus e passou a servir como seu símbolo. Tupana criou A'at, o Sol, e Yurupary criou Waty, a Lua. Esses astros representavam o temperamento e a personalidade de cada deus. Porém, os deuses não estavam satisfeitos. Queriam que os dois astros se vissem e conversassem. Mas isso não era possível, pois o Sol só aparecia durante o dia, e a Lua, à noite. Assim, nunca se encontravam. Por isso, Tupana e Yurupary fizeram sair do infinito negro a gigantesca serpente Mói Wató Magkarú Sése – para servir de mediadora entre os dois astros. Assim, a serpente começou a fazer companhia para os dois astros, que logo se apaixonaram por ela, mas a grande serpente não se decidia por nenhum deles. Quando chegava a noite, ela se deitava com a lua e a amava; logo que despontava a primeira claridade da manhã, ela deixava a Lua dormindo e ia deitar-se com o Sol. (YAMÃ, 2007, p.20)

A Cobra Grande, presente nas diferentes narrativas amazônicas, é conhecida como Mói Wató Magkaru Sése na mitologia Saterê. Tupana e Yurupary, com o desejo de que seus astros se encontrassem e conversassem, enviam a serpente do infinito negro para mediar entre a Lua e o Sol. A serpente, por sua vez, faz companhia aos dois astros, que não desconfiam da traição. Um dia, Mói Wató Magkaru Sése engravida, mas sem saber quem é o pai de seu filho, ela recorre aos deuses. Yurupary ignora o ocorrido, argumentando que não havia regra que condenasse tal ação. No entanto, Tupana desaprova a situação, ficando entristecido, e pede que ela descubra quem é o pai (Yamã, 2007, p. 21).

Ao descobrirem a traição, os dois astros se afastam dela, ascendendo ao céu. Tupana anuncia que a serpente terá dois astros, os quais serão habitados por seres. Ela dá à luz dois gêmeos: Y'y'wató, o planeta das Águas, habitado por criaturas fantásticas, e Ywyka'ap, o planeta Terra, habitado por seres minerais. Tupana se dedica a esses dois planetas, colocando em cada um deles os Painí-Pajés, que substituirão Tupana e, com seus poderes mágicos, cuidarão da saúde e bem-estar dos habitantes (Yamã, 2007, p. 21).

Yurupary, por sua vez, começa a invejar as criações de Tupana. Esse comportamento faz com que ele acobertasse as más ações da Cobra Grande. Percebendo que Yurupary apenas atrapalhava, Tupana se afasta dele. Inicia-se, então, um período de oposição entre os dois deuses, representando a divisão entre o bem (Tupana) e o mal (Yurupary) (Yamã, 2007, p. 22).

A Cobra Grande vai morar no planeta Água, enquanto Tupana une os dois planetas: Terra e Água. Embora estivessem unidos, houve uma separação: a água foi distribuída nos rios, cachoeiras, lagos e igarapés, enquanto da Terra surgiram as florestas, campos e cerrados. Da união dos dois planetas, nasceram novas formas de vida. O Sol e a Lua passaram a ser os responsáveis pela iluminação do novo planeta. Esse foi o paraíso sonhado por Tupana, que

incumbiu os Painí-Pajés de cuidar desse local, tornando todos os seres imortais e afastando os seres racionais de lá (Yamã, 2007, p. 23).

Os seres imortais das águas, observando tudo, desejam morar no novo planeta. Pedem aos Pajés que os transformem em seres terrestres. Os Pajés os advertiram de que, se quisessem ir, precisariam se submeter às leis de Tupana. O portal estava aberto, mas não poderiam voltar. Eles ganharam novas formas, evoluíram tanto que passaram a desobedecer a Tupana, unindo-se a Yurupary. Juntaram-se à Cobra Grande, que começou a gerar muitos filhos maus como ela, corrompendo o mundo de Tupana (Yamã, 2007, p. 24).

Observando o que havia ocorrido com sua criação, Tupana decide tirar o planeta Terra de volta para o céu. Isso provoca grandes dilúvios, pois o planeta Terra começa a vazar água. No final, resta apenas o planeta Água, com as criaturas fantásticas e os Painí-Pajés. Os encantados, arrependidos de terem saído do paraíso, colocam a culpa em Mói Wató Magkaru Sése. Um dos Pajés sugere realizar uma pajelança para transformar uma das criaturas em um novo planeta Terra (Yamã, 2007, p. 24-25).

–Se fizermos uma grande pajelança, provavelmente transformaríamos uma das criaturas fantásticas num planeta. Será que alguém está interessado nisso? Um dos espíritos encantados respondeu:

–Sou uma tartaruga grande e tranquila! Por uma boa causa, eu gostaria de fazer esse sacrifício.

– Não! – respondeu o poderoso Pajé. – Bicho de casco duro não dá pra esticar muito, vai arrebentar!

– Eu sou um peixe Grande – disse a outra criatura. – Quem sabe eu sirva?

– Não! – Respondeu o poderoso Pajé. – Peixe de Escamas dá para esticar, mas a terra ficaria pequena como uma ilha.

– Bem, como vocês sabem, sou irmã caçula da Unhumangará, as Cobras-Grandes, e posso junto com minhas irmãs e meus irmãos, os Encantados, forçar a nossa mãe Mói Wató Magkaru Sése a ceder seu corpo para transformá-lo em mundo. Afinal de contas, ela foi a maior culpada por Tupana ternos tirado o mundo perfeito. Merece ser castigada! Magkarú Sése, como vocês sabem, é a maior criatura que existe e, por isso, pode crescer muito e engordar sem parar, e nós, Sukurijús, somos muito tranquilas. Com certeza, ela terá de aceitar ser um planeta tão bonito quanto o primeiro.

– Você está certo, irmã Unhumangará! – disseram os Pajés. – Magkarú terá que ser castigada por todas as coisas ruins que tem feito. Tragam-na para nós, e a transformaremos em Terra.

Então os Encantados buscaram a Magkarú Sése, sua própria mãe, para ser transformada em um novo mundo. (YAMÃ, 2007, p.25)

Após isso, o Paini-Pajé dos Encantados inicia a pajelança, utilizando diversos elementos com funções espirituais específicas dentro da ritualística. Ele emprega as tintas de jenipapo azul (para captar energia do céu), urucum vermelho (para atrair energia do sol), carvão (para atrair as forças telúricas), açafreão amarelo (para despertar a espiritualidade), argila branca (para atrair paz e tranquilidade), penas (para proporcionar liberdade de voo),

marãgká e tambores (usados como pulsar da terra) e flautas (para abrir os portais transcendentais) (Yamã, 2007, p. 28).

Cada elemento utilizado tem uma função espiritual dentro do ritual. A transformação da Cobra Grande em um novo mundo só é possível porque o Todo Poderoso Paini-Pajé dos Encantados detém poderes mágicos e manuseia elementos capazes de abrir portais transcendentais. Na mitologia indígena saterê, a Cobra Grande representa a Mãe Terra. Sua punição por interferir nos intentos de Tupana é ceder seu corpo para que os seres possam viver nele.

Durante a pajelança, os Pajés sentenciam o destino da Cobra Grande, criando um paraíso tão belo quanto o primeiro. Eles afirmam que designarão pessoas para guardar seu corpo, tornando-os guardiões responsáveis por preservar a natureza. No entanto, alertam a Cobra Grande de que, se ela olhar para cima, para o Atapy, seus habitantes serão imortais; se olhar para baixo, seus habitantes se tornarão mortais. Indignada com a transformação de seu corpo em Terra, contra sua vontade, a Cobra Grande vira de bruços, olha para baixo e proclama: “– Vocês me fizeram Terra, está bem, mas eu os chamarei sempre pra mim” (Yamã, 2007, p. 30).

A Cobra Grande é uma figura recorrente em diversas narrativas amazônicas, com variações significativas de acordo com a localidade. No Brasil, destaca-se como protagonista do poema *Cobra Norato*, de Raul Bopp. Essa obra, contudo, só foi possível graças às experiências do autor durante suas andanças pela região amazônica. Luís da Câmara Cascudo, ao mapear mitos regionais, apresenta um *Norato* inserido no contexto da Amazônia brasileira, especialmente na região Norte. Complementarmente, Marilina Bessa identifica diferentes versões do mito da Cobra Encantada, amplamente presente em narrativas indígenas. Um exemplo próximo ao município de Maués é a história contada pelos Saterê-Mawé, cuja presença se concentra, em parte, na zona urbana da cidade.

Anselmo é uma figura marcante no imaginário coletivo de Maués, cuja memória é mantida viva por meio da oralidade. Em vida, Anselmo era conhecido como curador e benzedor, praticando a pajelança. Após o encantamento, ele deixa de ser homem e transforma-se na Cobra Grande do rio Maués-Açu, tornando-se uma entidade protetora dos pescadores e da própria cidade. Além de assumir a forma da Cobra, sua figura adquire um simbolismo de proteção ecológica. Por muito tempo, acreditou-se que Anselmo desejava ser desencantado, sendo o leite apontado como elemento essencial nesse processo.

CONCLUSÃO

As narrativas reunidas neste capítulo mostram que o mito do Anselmo não se sustenta em uma versão única ou fechada. Pelo contrário, ele se constrói a partir de diferentes lembranças, experiências e pontos de vista, que se cruzam, se complementam e, por vezes, se contradizem. É justamente nessa multiplicidade que o mito se mantém vivo, sendo constantemente atualizado na fala dos narradores.

A presença da pajelança cabocla, dos rituais, dos instrumentos e das referências ao catolicismo evidencia que o Anselmo ocupa um lugar híbrido, situado entre diferentes sistemas religiosos e simbólicos. Ele não é apenas um homem que viveu no passado, nem somente um encantado, mas uma figura que transita entre esses mundos, refletindo formas próprias de religiosidade e de compreensão do sagrado na Amazônia.

Quando narrado como guardião do rio Maués-Açu, o Anselmo assume também uma função reguladora da relação entre o homem e a natureza. As histórias que o apresentam como protetor dos pescadores, do rio e da mata apontam para uma ética ambiental na qual a natureza é encantada e dotada de agência. Nesse sentido, o mito estabelece limites, proibições e cuidados, funcionando como um mediador entre o mundo humano e o mundo espiritual.

Ao dialogar com narrativas literárias e com outras histórias da Cobra Grande, o capítulo mostra que o mito do Anselmo se insere em um imaginário amazônico mais amplo, no qual a Cobra Grande aparece como figura recorrente, carregada de sentidos simbólicos e sagrados. Esses rastros do imaginário reforçam que o mito não se restringe a um espaço específico, mas circula, se adapta e ganha novas formas, sem perder sua força narrativa.

Essa leitura do mito como narrativa viva e em constante movimento abre caminho para o capítulo seguinte, no qual a atenção se volta para os processos de sobrevivência, reinvenção e atualização do mito do Anselmo no tempo e no cotidiano social.

CAPÍTULO 3: O PASSADO QUE SOBREVIVE E SE REINVENTA: POR QUE O MITO DO ANSELMO SOBREVIVE?

INTRODUÇÃO

O mito do Anselmo se mantém vivo em Maués porque circula nas memórias, nas histórias e nas práticas culturais da cidade. Este capítulo busca compreender os mecanismos que garantem a sobrevivência dessa narrativa, considerando tanto a dimensão histórica quanto a social e cultural. Para isso, partimos da premissa de que os mitos não existem isoladamente:

eles se alimentam da memória coletiva, da tradição oral e da interação entre diferentes gerações. O passado não desaparece simplesmente; ele se reinventa a cada contação, a cada lembrança, a cada nova apropriação dos elementos que constituem a história do Anselmo.

A análise do mito do Anselmo será organizada em três seções. Na primeira, “Tradições vivas, memórias insurgentes: Benjamin e Hobsbawm em diálogo”, discute-se como fragmentos do passado sobrevivem e se transformam em tradições, a partir de conceitos como história viva, tradição inventada e historicismo crítico. A segunda seção, “Narrar para lembrar: tempo, memória e sobrevivência do mito”, aprofunda a reflexão sobre a função social da narrativa oral e a construção da memória coletiva, abordando como a história de Anselmo é transmitida e ressignificada ao longo do tempo. Por fim, a terceira seção, “Transmissão e sobrevivência do mito entre saberes formais e informais”, explora a relação entre educação, cultura e conhecimento, destacando o papel da educação não formal e das práticas informais na manutenção do mito no cotidiano de Maués.

Dessa forma, o capítulo propõe compreender o mito do Anselmo como um fenômeno cultural dinâmico, que atravessa o tempo, conectando memória, tradição e educação, e se manifesta de maneiras múltiplas, da oralidade popular aos eventos públicos, como o carnaval de 2025.

3.1 Tradições vivas, memórias insurgentes: Benjamin e Hobsbawan em diálogo

Para Walter Benjamin (2012), o passado não está morto: ele continua vivo, deixando marcas que atravessam o tempo. Existe um encontro simbólico entre gerações antigas e novas, onde as experiências vividas, mesmo que fragmentadas, ainda influenciam o presente. A história se debruça sobre esse passado como campo de estudo, mas é preciso refletir sobre quem detém o poder de narrar essa história. Os bens culturais que carregamos hoje — monumentos, livros, tradições — são frutos de lutas de classes. São marcas de um embate em que uns venceram e outros foram derrotados (BENJAMIN, 2012, p. 243).

Na Tese VI do ensaio Sobre o conceito de história, Benjamin propõe uma relação diferente entre sujeito e passado, sob o olhar do materialismo histórico. Para ele, articular o passado significa se apropriar de uma lembrança — um gesto fundamental para manter viva a memória coletiva de um grupo. Isso não quer dizer que o passado seja fixo, intocável, mas sim que seus resquícios precisam ser preservados, pois são fragmentos que escaparam da destruição. Nesse processo, o historiador tem um papel central: ele não conta a história como

ela “realmente aconteceu”, mas com os recursos disponíveis no presente — com os restos, os rastros, os sinais deixados pelo tempo (BENJAMIN, 2012, p. 213–244).

Benjamin critica o lugar de poder ocupado pelos vencedores da história. Herdeiros dos bens culturais, eles moldam a narrativa oficial, enquanto os vencidos são silenciados. Ele questiona inclusive o tipo de empatia que os historiadores cultivam: será que estão realmente comprometidos com os que foram oprimidos? Ao lado dos vencedores, a história corre o risco de se transformar numa celebração do progresso. Mas o materialista histórico, ao olhar para os bens culturais, deve fazê-lo com desconfiança — e até com horror — pois eles também são testemunhos de barbárie: produtos de colonizações, escravizações e silenciamentos (BENJAMIN, 2012, p. 245).

É nesse cenário que surge a figura do Anjo da História, apresentada na Tese IX. O anjo olha para o passado e não vê uma sucessão de conquistas, mas uma única catástrofe acumulada em ruínas. Ele quer parar, recolher os destroços, mas é arrastado por uma tempestade chamada progresso, que o empurra para o futuro. Esse movimento representa o continuum da história: uma narrativa linear, construída pelos dominadores, que apaga os rastros dos vencidos. Romper com esse fluxo contínuo é romper com a ideia de história como neutralidade — é interromper o tempo para escutar o que ficou de fora.

O historicismo busca preservar uma imagem do passado como algo linear e universal, sem abrir espaço para críticas. Já o materialismo histórico, segundo Benjamin, pretende interromper esse tempo contínuo e construir outra relação com o passado: uma história que escute os esquecidos, que recupere fragmentos e que resista à lógica dos que venceram.

A leitura de Walter Benjamin nos impulsiona a compreender o mito do Anselmo como um ponto de encontro entre diferentes gerações. Transmitida pela oralidade, essa narrativa sobrevive como forma de preservação da memória do pescador, mas também como expressão da importância de manter vivas as histórias contadas por sujeitos anônimos — aqueles que, por meio da repetição e da escuta, sustentam a tradição popular em Maués.

Se para Walter Benjamin é necessário romper com o continuum da história, ouvindo as memórias silenciadas, Hobsbawm (1984) nos alerta que muitas tradições que parecem antigas, são respostas modernas a contextos de mudanças. Para ele “*tradições que parecem antigas são recentes, quando não são inventadas*” (HOBSBAWN, 1984, p.9)

A tradição inventada tem um sentido amplo: pode ser as que realmente são inventadas, institucionalizadas ou as que surgem num período, sem que se saiba dizer em que momento foi criada, se estabelecendo com facilidade e rapidez. Estão relacionadas a um conjunto de práticas, regidas por regras aceitas, que podem ser de natureza ritual ou simbólica. Uma das

características que fundamentam as tradições inventadas é o processo de repetição, em que há uma continuidade em relação ao passado, que não precisa ser distante. (HOBSBAWN, 1984, p. 9-10)

A repetição funciona de forma quase que obrigatória. É como uma ponte que liga a tradição inventada, ao passado, como uma referência a situações anteriores. Toda tradição inventada está fadada a uma transformação, passando por constante mudanças, para se inovar ao mundo moderno. Ela utiliza elementos do passado, situações, mas se caracteriza pela mudança que os fatores modernos pedem. (HOBSBAWAN, 1984, p.10)

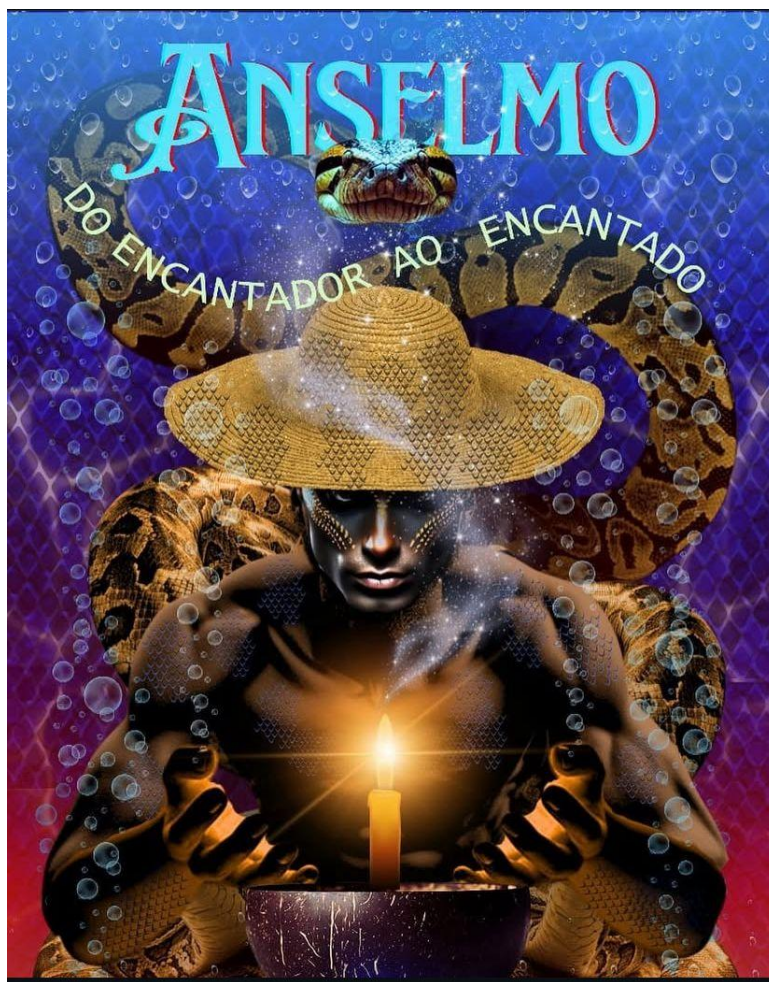
Há uma diferença entre tradição inventada e costume. O costume é informal, criado dentro do cotidiano e transmitido de geração a geração. Quando uma prática é repetida, criam-se convenções ou uma rotina. Ele não é invariável, sua vivência está dentro do hábito. Enquanto a tradição inventada surge como uma forma de legitimação. Ela tem um caráter ideológico, diferente das convenções ou rotinas. Porque as tradições são formalizadas e ritualizadas, geralmente criadas por um único iniciador (HOBSBAWAN, 1984, p.11-12)

O fato de uma única pessoa formalizar uma tradição inventada não quer dizer que sempre saberemos de quem se trata. Às vezes faltam fontes. Outra questão é que às vezes ela é desenvolvida por grupos fechados. Elas ocorrem quando há mudanças amplas e rápidas, de uma maneira que os costumes do passado possam ser preservados. Dessa maneira, é possível preservar elementos antigos, para uma construção simbólica do presente. (HOBSBAWAN, 1984, p. 14).

Em Maués, segundo relato apresentado anteriormente por senhor Esmael, o Anselmo morou na cidade durante os anos de 1920. *“Porque o Anselmo deve ter vivido nos idos de 20 para 30, período que o cangaço estava muito forte no Brasil. Nós não temos registros.”* (entrevista concedida a autora em abril de 2025). É uma história que continua viva até hoje no imaginário da população.

Durante o carnaval deste ano, uma das escolas de samba de Maués — o Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos do Ramalho Júnior — apresentou como tema a história do pescador Anselmo, intitulada “Anselmo: do Encantador à Encantaria”. O samba-enredo inicia pedindo licença aos encantados, em um rito que também se realizou na cidade. Antes de entrar na avenida, os integrantes da Ramalho Júnior pediram licença a Anselmo para contar sua história no carnaval. Na apresentação, a escola levou para a avenida elementos centrais do mito: o choro de Anselmo ainda no ventre de dona Iaiá, sua origem como filho do boto Dom Carlo Bararuá e a cultura do guaraná como fonte de identidade e energia do município.

Figura 4: tema do carnaval 2025 da escola de Samba G.R.E.S Unidos do Ramalho Junior



Fonte: Pagina do instagram da Escola de Samba

O samba-enredo Anselmo: do Encantador à Encantaria, apresentado pela escola de samba Unidos do Ramalho Junior no Carnaval de 2025 foi gentilmente cedido à autora pela presidente da agremiação, em formato de áudio (informação verbal, Maués, 2025). A seguir, apresenta-se a íntegra da letra:

Samba-Enredo: Anselmo — Do Encantador à Encantaria

Ramalho Júnior em alto astral,
Peço licença para abrir o portal.
Toca a sineta, faz a magia,
Do encantador à encantaria.

No ventre de dona Iaiá,
Antes do tempo, Anselmo a chorar.
Misterioso, causando espanto,
Filho do boto Bararuá.

Cresceu com a energia
Do pó do guaraná.

Mestre na pescaria,
Com sua tarrafa vai te encantar.

Aos olhos do mundo, seus mistérios e magias se revelarão.
Arara-azul, boto encantador,
Ramalho Júnior, com Anselmo eu vou!

Tem Cobra Grande, tem encantaria,
Festa na aldeia, na Ponta da Maresia.
Vem tomar o banho — o banho de cheiro —
De cura e de proteção,
Prosperidade o ano inteiro.

Anselmo está presente
Neste pedaço de chão brasileiro.
É uma história viva,
Devoto de São Jorge Guerreiro,
É o senhor das águas
Do Maués-Açu,
Sábio curandeiro.

Com o Ramalho eu vou, tocar forte a bateria,
Vou sambando com Anselmo,
Encantando na avenida!

De azul, vermelho e branco,
Ergo o meu pavilhão,
A Caçulinha é nossa paixão!

Figura 5: Apresentação da escola de samba Unidos do Ramalho Junior, “Anselmo: do Encantador ao Encantado”



Fonte: Saindo de Casa Filme, 2025

Embora seja uma história antiga, os novos elementos e símbolos criados, como o samba-enredo, reforçam a tese de Hobsbawm sobre a tradição inventada. A reinvenção de uma prática antiga não só sustenta a tradição, mas também incorpora novas formas de mantê-

la viva, adaptando-a ao contexto histórico e social em que está sendo reatualizada. Essas transformações funcionam como estratégias de coesão social, permitindo não apenas a preservação da tradição, mas também a afirmação da identidade social de um grupo.

3.2 Narrar para lembrar: tempo, memória e sobrevivência do mito

A sobrevivência do mito também pode ser compreendida a partir de sua relação com a arte da narrativa enquanto expressão da memória social. No capítulo anterior, foram apresentados os conceitos de memória coletiva, memória individual, história oral e narrativa oral. Nesta seção, com base nas reflexões de Bosi (2023) e Ricoeur (1994), propõe-se uma análise da memória como função social, articulada ao papel da narrativa, com o objetivo de justificar os mecanismos que permitem a permanência do mito ao longo do tempo.

No capítulo 2 de Memória e sociedade, Bosi (2023) apresenta a memória como uma função social, influenciada por correntes existencialistas, especialmente por pensadores como Sartre e Beauvoir. Desde a infância, os sujeitos são atravessados por influências externas que não se limitam ao núcleo familiar imediato. A autora chama atenção para a importância da convivência com outras figuras cotidianas, como trabalhadores domésticos e, principalmente, os avós. Nesse contexto, os avós não são concebidos como responsáveis diretos pela educação formal dos netos, mas como agentes que oferecem afeto, escuta e, sobretudo, memória. São aqueles que compartilham experiências vividas, relatos de acontecimentos políticos, transformações sociais e revoluções do passado, funcionando como transmissores da tradição oral (BOSI, 2023, p. 75).

Bosi reconhece nos idosos um papel fundamental para a conservação e transmissão das histórias coletivas. Para ela, os velhos constituem o maior bem social de uma comunidade, pois são os responsáveis por preservar as tradições e relatar os acontecimentos históricos a partir da própria vivência. Essa função, contudo, encontra obstáculos nas estruturas da sociedade moderna. A velhice, enquanto categoria social, impõe limitações simbólicas e práticas aos sujeitos, marcando-os pela marginalização e pelo silenciamento. Nas palavras da autora, a sociedade industrial contribui para o “embrutecimento dos mais velhos”, ao negar-lhes o reconhecimento e a escuta, e ao relegá-los a um lugar de inutilidade social (BOSI, 2023, p. 79).

A sociedade industrial tende a rejeitar o indivíduo na velhice. Enquanto a criança é compreendida como um ser em preparação para o futuro, o idoso representa, para essa lógica, o banimento social. Os adultos frequentemente agem como se a pessoa idosa fosse incapaz,

retirando-lhe direitos, como a aposentadoria, agindo de má-fé ou controlando sua rotina. Em outros casos, assumem uma postura de mera tolerância, marcada por uma abdicação do diálogo. Essa situação se agrava quando o idoso não dispõe de recursos financeiros. Aqueles que possuem algum acúmulo de bens ainda conseguem se defender por meio do capital simbólico; no entanto, na ausência de recursos, até mesmo os dispositivos que possibilitam sua comunicação tornam-se inacessíveis. Dessa forma, não conseguem transmitir seus saberes (BOSI, 2023, p. 80–82).

A função social da memória é a evocação do passado, o que exige uma consciência do presente. A lembrança não se confunde com repetição, mas com reaparição, sendo necessário que ela seja lapidada pelo espírito (BOSI, 2023, p. 84). Em sociedades que respeitam a tradição, o idoso é compreendido como o guardião da memória coletiva, pois é ele quem constantemente interroga o passado. Por meio da oralidade e da narrativa, transmite aquilo que a sociedade viveu em tempos considerados melhores.

Quando a sociedade esvazia seu tempo de experiência significativa, empurrando-o para margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento. O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância. (BOSI, 2023, p.85)

A evocação do passado, por meio da narrativa, tem como função reatualizar e reinterpretar as experiências vividas, à luz dos símbolos e significados do presente. Nesse processo, o idoso atua como sujeito ativo da memória, conferindo novos sentidos àquilo que viveu. A escuta ativa, por parte do outro, é essencial para que essa troca aconteça, pois é através do diálogo que a memória ganha valor coletivo e fortalece os vínculos sociais.

Dona Odila foi a pessoa mais idosa que entrevistei, com idade estimada entre oitenta e noventa anos. Ela foi indicada pelo senhor Esmael como alguém que preserva as memórias da família, guardando as lembranças das histórias que seus pais contavam sobre Anselmo. A história de Anselmo permanece viva em Maués graças às narrativas dos mais velhos, que transmitem suas memórias para os mais jovens. Como observa Bosi (2023), a memória coletiva se mantém e se transforma justamente por meio dessa transmissão oral, nas conversas, nos relatos familiares e nas experiências compartilhadas, permitindo que o passado continue presente na vida das comunidades.

Ricoeur (1994) analisa a relação entre tempo e narrativa com o objetivo de construir uma mediação entre esses dois conceitos. O tempo, segundo o autor, adquire a função de se

tornar tempo humano à medida que é articulado por meio da narrativa. Para isso, ele recorre à argumentação de dois pensadores principais: Aristóteles (Poética) e Agostinho (Confissões). O conceito central que ele elabora para intermediar tempo e narrativa é o da tessitura da intriga. Esta é uma construção, um fio condutor, que organiza os eventos de maneira que a narrativa faça sentido, independentemente do momento histórico em que ela é resgatada.

Ricoeur utiliza as categorias da Mímesis I, Mímesis II e Mímesis III para formular sua análise. Na Mímesis I, ele aborda o conceito de ação, ressaltando a importância da ação para a narrativa. A ação está sempre relacionada a um agente que realiza algo, mas também às motivações desse agente. O ato de agir é sempre conectado ao outro, por meio de uma interação. Todo resultado de uma ação gera uma consequência, que pode ser positiva ou negativa. Toda narrativa, portanto, será construída com base nesses elementos: um agente, uma ação, uma motivação e um desfecho. A escuta do narrador, por sua vez, não exige que ouvinte tenha familiaridade com o tema tratado. A intriga reside na disposição dos fatos, na capacidade de articular a narrativa de forma que ela faça sentido. (RICOEUR, 1994, p. 89)

Para que o desfecho da narrativa seja possível, Ricoeur recorre ao conceito de Simbolismo. O símbolo confere legibilidade a uma ação, funcionando como um meio de justificá-la. Quando o narrador inicia uma história, ele utiliza símbolos socialmente aceitos para embasar a justificativa das ações do agente que está sendo apresentado. A mediação simbólica age como uma regra de descrição, observando os valores, normas e condutas já conhecidos pela cultura. A partir disso, podem ser atribuídos juízos de valor, determinando se a ação é boa ou má. (RICOEUR, 1994, p. 93)

Na Mímesis I, o tempo aparece como a estrutura temporal que está intrinsecamente vinculada à ação. Trata-se da temporalidade da ação, que pode ser explicada pela dialética heideggeriana, particularmente pela noção de intratemporalidade. Esse conceito, que Heidegger chama de Dasein (Ser-aí), descreve como o passado, o presente e o futuro se dessubstancializam, formando uma unidade de tempo. A intratemporalidade permite entender a temporalidade da ação, pois, ao narrar, não seguimos sempre um curso linear e fixo. A inquietação, base dessa intratemporalidade, possibilita a narrativa fluir por diferentes extases temporais. A preocupação em localizar a narrativa no tempo é essencial: “O tempo só é percebido, ou ele só se torna tempo, através de uma preocupação, trazida pela inquietação, em que ele deixa de ser uma abstração para se tornar tempo.” (RICOEUR, 1994, p. 100)

No início do texto, Ricoeur afirma que a mimesis II constitui o pivô de sua análise, uma vez que busca compreender a função da mediação na estrutura narrativa. A intriga surge como elemento mediador, pois estabelece conexões entre acontecimentos, incidentes isolados

e a totalidade da história. Dessa forma, exerce o papel de intermediária entre o acontecimento e a narrativa histórica. A intriga é capaz de construir uma estrutura heterogênea, articulando os elementos necessários para que a narrativa se torne inteligível. Assim, observa-se uma transição da narrativa para a produção da história (RICOEUR, 1994, p. 103).

A partir do momento em que uma história é bem conhecida – e é o caso da maioria das narrativas tradicionais ou populares, assim como das crônicas nacionais relatando os acontecimentos fundadores de uma comunidade –, seguir uma história é menos encerrar em surpresas ou as descobertas no reconhecimento do sentido vinculado à história considerada como um todo do que apreender os próprios episódios bem conhecidos como conduzidos a este fim (RICOEUR, 1994, p.106)

A recapitulação, a possibilidade de recontar, constitui uma alternativa à representação linear do tempo. Nesse sentido, ocorre uma alteração no tempo original todas as vezes que uma história é recapitulada. Para Ricoeur, isso está relacionado a um esquematismo: sempre que uma narrativa é recontada, não se trata de reviver uma história morta do passado, mas de reativar uma tradição, continuamente renovada por um retorno ao momento criador do fazer poético. A tradição enriquece a intriga com um tempo novo (RICOEUR, 1994, p. 106).

A mimese III refere-se à aplicação do tempo da ação. Toda narrativa tem como finalidade um destinatário — alguém que escuta ou lê. Nesse sentido, a história só adquire sua plena significação quando atinge o ouvinte ou o leitor. Trata-se de uma temporalidade que marca tanto o mundo da narrativa quanto o mundo de quem a recebe (RICOEUR, 1994, p. 110).

A perspectiva de Ricoeur, ao explorar essa intermediação entre tempo e narrativa, permite compreender que o mito de Anselmo, transmitido de geração em geração, só sobrevive graças à capacidade dessa intratemporalidade. À medida que uma narrativa é recontada, uma ação é recriada — como no caso do samba-enredo da Unidos do Ramalho Júnior. A narrativa ressignifica a ação; ela não se perde no tempo, pois, sempre que recontada, insere-se em um tempo dessubstancializado. O caminho para essa narração está disponível na memória como uma função social, conforme aponta Bosi. À medida que a geração mais velha compartilha suas histórias, a geração mais nova — empática e atenta — escuta, guarda e preserva a narrativa, mantendo viva a história contada.

3.3 A Transmissão e a Sobrevivência do Mito entre Saberes Formais e Informais

O mito mantém-se vivo por meio da dinâmica de transmissão de seu conteúdo, especialmente pela oralidade. A educação desempenha papel relevante no fortalecimento da identidade cultural de um povo, mas não pode ser concebida como um modelo fechado, no qual os saberes são transmitidos exclusivamente pelos conteúdos escolares. Freire (1987) critica o modelo de educação em que o professor “deposita” o conhecimento no aluno, sem estabelecer uma prática dialógica. Nesse formato de ensino, os conteúdos são previamente definidos e repassados sem considerar a realidade concreta em que o aluno está inserido. Essa concepção, que o autor denomina “educação bancária”, ainda está presente nos sistemas formais de ensino e atua como instrumento de reprodução das estruturas sociais.

Puiggrós (2003) reflete sobre o desenvolvimento da educação popular na América Latina, destacando-a como uma posição política e pedagógica comprometida com os interesses das classes populares, que não se reduz a uma simples modalidade educativa. A história da educação no continente passou por um processo de intensas transformações, marcado por disputas ideológicas que ofereceram diferentes discursos e práticas educacionais. Durante a primeira metade do século XX, o discurso pedagógico liberal-moderno estruturou os sistemas escolares, com a escolarização sendo adotada pelos Estados nacionais como principal estratégia de formação das massas. A educação básica, pública e universal tornou-se o modelo predominante (PUIGGRÓS, 2003, p. 20).

Esse projeto, embora voltado à ampliação do acesso à educação, foi muitas vezes apropriado por iniciativas estatais que visavam à padronização e ao controle. Um exemplo disso é o Sistema de Instrução Pública Centralizada (SIPCE), construído com base no liberalismo pedagógico moderno, cujo objetivo era moldar os indivíduos para que se adequassem ao modelo social e político dominante. Nesse modelo, o Estado centraliza as políticas educacionais e define os conteúdos a serem transmitidos à população, buscando a uniformização do ensino.

Em contraste, a educação popular ultrapassa a noção de acesso e propõe uma transformação efetiva das relações sociais. Valorizando as realidades locais, a participação ativa dos sujeitos e a pluralidade de saberes, ela atua como contraponto ao projeto homogeneizador do Estado. Para Puiggrós (2003), uma educação verdadeiramente transformadora exige uma mudança nas relações político-pedagógicas e a construção de uma produção simbólica revolucionária, capaz de questionar e subverter as estruturas de poder e conhecimento (PUIGGRÓS, 2003, p. 23).

A teoria de Paulo Freire propõe uma educação libertadora como instrumento de transformação social. Nesse sentido, Puiggrós (2003) o reconhece como um dos principais

educadores vinculados às propostas revolucionárias de educação na América Latina. Sua concepção dialógica se opõe aos discursos da classe dominante, ao questionar o papel tradicionalmente atribuído à educação na manutenção das desigualdades sociais.

A dialogicidade, para Paulo Freire, refere-se à construção do conhecimento de forma coletiva entre educador e educando, em um processo baseado na troca, no respeito e na escuta mútua. Para que o diálogo aconteça, Freire aponta alguns elementos fundamentais. Em primeiro lugar, destaca que toda ação precisa estar acompanhada de reflexão — é essa articulação que constitui a práxis, entendida como um modo de fazer consciente e transformador. Além disso, três princípios éticos devem orientar o diálogo entre educador e educando: o amor à humanidade, que leva o educador a tratar o outro com compromisso ético; a humildade, necessária para reconhecer que os sujeitos partem de diferentes níveis de conhecimento; e a fé nos homens, que torna possível enfrentar os desafios do processo educativo sem recorrer à manipulação (FREIRE, 1987, p. 44-46).

Esse conjunto de práticas favorece a superação do modelo de educação bancária, no qual o aluno é visto apenas como depositário de informações, sem espaço para o desenvolvimento crítico do conhecimento. A dialogicidade é fundamental porque a escola tradicional, muitas vezes, funciona como um espaço de reprodução ideológica, no qual se seguem conteúdos impostos pelo Estado, sem considerar as realidades concretas dos estudantes. O diálogo permite que o educador compreenda o contexto em que o educando está inserido, tornando o processo educativo mais significativo, crítico e transformador.

Para Gohn (2014), a participação é um fator fundamental na prática educativa. Ela tem um sentido de socialização; quanto mais o cidadão participa, mais ele toma parte no contexto em que está inserido. Há outras formas de aquisição de conhecimento que não necessariamente se dão pela educação formal. A participação dos cidadãos em práticas educativas não formais também contribui para a construção do conhecimento. A educação formal, nessa perspectiva, não é suficiente para a construção do conhecimento, pois os conteúdos do currículo são rígidos, e há novos saberes fora das instituições escolares (GOHN, 2014, p. 36-38).

A pedagogia tradicional preocupava-se apenas com o ato de aprender, fazendo com que a aprendizagem fosse um resultado. Esse modelo de aprendizagem instrucionista passa por uma série de críticas. Atualmente, a aprendizagem é vista num plano de horizontes e perspectivas, entrelaçando a educação, a cultura e a formação dos indivíduos. O contexto é importante tanto para a educação formal quanto para a educação não formal (GOHN, 2014, p. 38).

A cultura é vista como um processo vivo e dinâmico, fazendo com que o conteúdo transmitido nunca seja o mesmo para todos, pois precisa estar adaptado ao contexto em que o indivíduo que irá recebê-lo está inserido. A educação não formal apresenta uma autonomia

relativa aos sujeitos que buscam conhecimento. Em momento algum, Gohn pretende criticar o papel da escola no campo da transmissão de conteúdo, mas enfatizar a importância da educação não formal nos processos de aprendizagem.

Mas o que seria a educação não formal e seus campos de atuação? É importante diferenciá-la da educação popular, que tem um sentido ideológico. A educação não formal está articulada ao campo da educação cidadã. É uma democratização do conhecimento. Pretende diversificar e ampliar a formação do indivíduo. Não se trata de um aprendizado espontâneo, mas há uma intencionalidade e condicionalidade na sua proposta de educação. É um processo sociopolítico, cultural e pedagógico (GOHN, 2014, p. 40).

É uma educação intramuros, muitas vezes questionada pela mídia e não considerada como educação. Gohn apresenta alguns exemplos de como essa educação pode ser observada. Ela está presente em ONGs, movimentos sociais, programas de formação em direitos humanos, que se desenvolvem no exercício da participação. Ela não anula a educação formal; complementa esse campo. Porque não é possível que o ser humano se eduque somente com a educação não formal. Mas ela é importante para a construção do processo de aprendizagem e autoaprendizagem do cidadão. Ela tem seu próprio campo de atuação, assim como a educação formal (GOHN, 2014, p. 41).

A partir dessa discussão, o mito do Anselmo se revela como um conhecimento popular, que se mantém vivo por meio da oralidade. O diálogo constante entre as gerações assegura que essa história permaneça no imaginário coletivo da cultura mauesense. Sendo a cultura um processo dinâmico e vivo, esse saber resiste ao tempo, sendo transmitido pela população como uma forma de resistência. Embora o mito não tenha uma presença formalizada nos conteúdos escolares, ele se faz presente nas escolas como uma expressão da identidade cultural local. O mito do Anselmo é transmitido como uma representação identitária, refletindo a importância dos saberes não formais, que, em sua forma coletiva, desempenham um papel crucial na manutenção e renovação das tradições culturais.

CONCLUSÃO

O presente capítulo evidenciou como o mito do Anselmo se mantém vivo e se reinventa no contexto cultural de Maués. A análise das tradições vivas e das memórias

insurgentes revelou que fragmentos do passado, preservados por meio da oralidade e da transmissão intergeracional, constituem elementos centrais para a continuidade da narrativa do Anselmo. Ao dialogar com Benjamin e Hobsbawm, foi possível compreender que a história de Anselmo não é apenas memória individual, mas um ponto de encontro entre diferentes gerações, no qual práticas culturais e tradições inventadas se articulam para reforçar a identidade local.

A reflexão sobre tempo, memória e narrativa demonstrou que o mito sobrevive não apenas como lembrança, mas como ação social e simbólica, moldada pelo contexto histórico, social e cultural da cidade. As reconstruções e reinterpretações da história — como as trazidas pelo carnaval de 2025 ou pelas lembranças dos moradores — evidenciam a natureza dinâmica do mito, que se adapta e se reinventa sem perder sua essência.

Por fim, ao analisar a transmissão do mito entre saberes formais e não formais, ficou claro que a cultura ribeirinha e os conhecimentos tradicionais possuem uma força educativa própria, capaz de complementar ou mesmo contrabalançar a educação institucionalizada. A narrativa do Anselmo circula tanto no cotidiano quanto nas práticas coletivas, garantindo a resistência cultural e a preservação de saberes populares. Dessa forma, o mito permanece como um elemento vivo da identidade de Maués, exemplificando a importância da memória, da oralidade e da transmissão cultural para a manutenção e renovação das tradições locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Capítulo 1 mostrou como o mito de Anselmo se mantém vivo em Maués, atravessando o tempo por meio das memórias e das narrativas orais dos moradores. O território amazônico não é apenas o cenário dessas histórias: rios, ilhas, igarapés e florestas participam ativamente da vida das pessoas, orientando suas práticas, relações e crenças. Nesse espaço, memória, cultura e religiosidade se entrelaçam, e a experiência cotidiana se mistura, formando um ambiente em que o humano e o não humano convivem de forma contínua.

A memória coletiva, como discutimos com Halbwachs (2024) e Le Goff (1990), é essencial para a sobrevivência do mito. Mesmo sem ter conhecido Anselmo pessoalmente, os moradores mais velhos — como Dona Odila — mantêm suas lembranças vivas, transmitindo histórias, conselhos e experiências que se incorporam ao cotidiano. A memória não é um registro congelado do passado, mas um processo vivo, que se reinventa a cada nova narrativa. É por meio dessa dinâmica que o mito permanece presente, atuando na vida social, na religiosidade e na forma como as pessoas compreendem o mundo ao seu redor.

A religiosidade amazônica aparece como um dos fios condutores dessa tradição. O catolicismo popular, com suas festas, santos e devoções, convive com as crenças indígenas e africanas, formando um conjunto de práticas e saberes que moldam a vida social. Santos e entidades sobrenaturais não estão apenas na fé, mas nos gestos, nas promessas, nos rituais, nas práticas de cura e na proteção da comunidade.

Ao mesmo tempo, os encantados — bichos do fundo, oiaras e caruanas — manifestam-se no dia a dia e no imaginário das pessoas, revelando um mundo transformacional em que humanos podem se tornar animais, animais podem se tornar humanos, e seres invisíveis atuam como mediadores do sagrado.

Os relatos que ouvimos, como o de Nelcliane Maria dos Santos de La Rosa, mostram que essas figuras míticas não estão apenas na memória, mas também na vivência das pessoas. As experiências com Anselmo, Alexandrinho e Julielza revelam um mundo em que o encantado se manifesta no cotidiano e em que a distinção entre natural e sobrenatural não é rígida. É nesse espaço que a tradição amazônica se mostra viva, adaptável e capaz de se renovar, mantendo a força do mito mesmo diante das transformações sociais e culturais.

O capítulo também mostrou como o pensamento ameríndio, por meio do perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), nos ajuda a compreender essas relações. A noção de que seres humanos, animais e espíritos possuem diferentes formas e perspectivas,

mas podem interagir e se transformar, explica a lógica do mundo amazônico, em que as “roupas” — ou formas — podem ser trocadas e os limites entre os mundos não são fixos.

Os Achuar, estudados por Descola (1998), e os ribeirinhos, analisados por Wawzyaniak (2012), reforçam a ideia de que a comunicação entre humanos e não humanos é central. Os encantados, por sua vez, atuam tanto para auxiliar quanto para punir, organizando relações sociais e garantindo respeito aos espaços sagrados.

Em resumo, o Capítulo 1 mostrou que o mito de Anselmo não é apenas lembrado: ele é vivido, incorporado nas práticas sociais, na religiosidade e no imaginário das pessoas. Ele se mantém presente porque circula nas narrativas orais, se conecta com a cultura e a memória coletiva, e se manifesta por meio da interação com os encantados. Essa primeira análise inaugura a compreensão mais ampla da dissertação, mostrando como tradição, memória e experiência se combinam para manter vivas as histórias amazônicas, mesmo diante do tempo e das transformações sociais.

No Capítulo 2, procurei apresentar o mito de Anselmo a partir das narrativas orais, entendendo a oralidade não só como fonte, mas como o próprio espaço onde o mito existe. O Anselmo que aparece nas falas não é um personagem fechado, com uma história única e definitiva. Ele se constrói no ato de narrar, mudando conforme quem fala, o que viveu e de onde fala. Entre o homem e a Cobra Grande, entre o vivido e o encantado, o mito vai sendo atualizado.

A escolha de começar o capítulo contextualizando o campo e os interlocutores não foi apenas metodológica. Ao apresentar os encontros, os vínculos e os caminhos até cada entrevista, ficou evidente que o mito também se produz na relação. O Anselmo não aparece solto no tempo. Ele surge atravessado por relações familiares, religiosas, afetivas e territoriais, mostrando que a narrativa oral está ligada à experiência concreta e ao pertencimento ao lugar.

As narrativas do senhor Esmael, de dona Maria do Rosário, de dona Odila e de Nelcliane mostram diferentes formas de relação com Anselmo. Essas falas são atravessadas pela pajelança cabocla, pelo catolicismo popular, pelas práticas de cura e pela vida ribeirinha. Mesmo sem ninguém ter conhecido Anselmo em vida, todos afirmam sua existência a partir da memória herdada, das experiências espirituais e dos efeitos atribuídos à sua atuação como encantado. Essa ausência de testemunhas diretas não enfraquece o mito; ao contrário, reforça seu caráter coletivo e sua sustentação na tradição oral.

O relato do senhor Esmael ocupa um lugar central ao apresentar Anselmo como filho de um encantado, o boto Don Carlo Bararuá, e de uma mulher humana, dona Iaiá Macedo. Desde o nascimento, Anselmo é descrito como alguém diferente, marcado por sinais que o

distinguem dos demais. Seu domínio sobre cobras, ervas e práticas de cura o insere no campo da pajelança cabocla, entendida aqui como uma prática religiosa amazônica específica, que não se confunde com a umbanda ou o candomblé, mas resulta do cruzamento de saberes indígenas, africanos e europeus, conforme discute Maués (1994).

Antes do encantamento, Anselmo é reconhecido como sacaca, atuando como curador, benzedor e mediador entre mundos. Depois do encante, sua atuação não termina, apenas muda de forma. Ao passar a habitar o fundo do rio e assumir a forma da Cobra Grande, ele continua exercendo sua função social e espiritual. Essa passagem do humano para o encantado não aparece como uma ruptura, mas como continuidade em outro plano.

As narrativas de dona Maria do Rosário e de dona Odila ampliam essa compreensão ao trazerem Anselmo para o campo da experiência cotidiana e familiar. No relato de dona Maria, o episódio envolvendo seu tio Renato mostra a proximidade entre o mundo humano e o mundo espiritual e os riscos do encantamento. Anselmo aparece como aquele que chama e convida, mas que também respeita os vínculos familiares e pode ser contido por outras forças espirituais.

Na narrativa de dona Odila, Anselmo se manifesta de várias formas: como voz, como canoa, como cobra e como presença que ensina remédios, protege e orienta. Mesmo depois de um conflito, ele não deixa de atuar, apenas passa a se manifestar de forma mais silenciosa. Essas falas mostram que a relação com o encantado não é idealizada, mas marcada por tensões, negociações e aprendizados.

A imagem de Anselmo como guardião do rio Maués-Açu atravessa todas as narrativas e aparece como um dos eixos centrais do capítulo. Como pescador em vida e encantado depois do encante, Anselmo protege quem depende do rio para viver. Sua atuação estabelece uma forma de relação com a natureza baseada no respeito, no pedido de licença e na reciprocidade. O diálogo com Hoefle (2009), Neto (2020) e Krenak (2020) permitiu situar essas narrativas no campo da ecologia espiritual e da bioculturalidade, mostrando que o mito orienta práticas concretas de cuidado com o ambiente.

Nesse sentido, o mito não atua apenas no plano simbólico. Ele regula comportamentos, impõe limites e ensina modos de habitar o rio e o território. As críticas às práticas predatórias e à exploração desrespeitosa da natureza aparecem de forma implícita nas falas, funcionando como uma forma de resistência cultural e ambiental.

Ao dialogar com outras narrativas da Cobra Grande e com produções literárias e cosmológicas, como as discutidas por Câmara Cascudo (2012), Marília Bessa (2012), Loureiro (2019), Raul Bopp (1931/2016) e Yaguarê Yamã (2007), o capítulo mostrou que o

mito do Anselmo faz parte de um imaginário amazônico mais amplo. A Cobra Grande aparece como uma figura recorrente, carregada de sentidos simbólicos, sagrados e territoriais, que circula, se adapta e se reinventa.

Esses rastros do imaginário reforçam que o mito do Anselmo não é algo isolado ou folclórico. Ele integra um conjunto de narrativas encantadas que ajudam a organizar formas de compreender o mundo, o tempo e a relação entre humanos e não humanos na Amazônia.

Ao final do capítulo, fica evidente que o mito do Anselmo sobrevive porque continua sendo necessário. Ele protege, ensina, assusta, cuida e organiza sentidos. Entre o homem e a Cobra Grande, Anselmo permanece como uma presença viva no cotidiano mauesense, atualizado nas narrativas, nas experiências espirituais e na relação entre pessoas, rio e encantados. Este capítulo não encerra sua história, mas reafirma seu caráter de mito vivo, em constante movimento, abrindo caminho para o capítulo seguinte.

No Capítulo 3, analisamos como o mito do Anselmo sobrevive e se reinventa em Maués, atravessando o tempo por meio da memória, da narrativa e da transmissão cultural. Vimos que a oralidade e o diálogo entre gerações são essenciais para manter viva essa história, transformando lembranças individuais em memória coletiva.

Benjamin (2012) nos ajuda a compreender que o passado não desaparece; ele deixa rastros que resistem ao tempo. Para ele, os fragmentos preservados pelos que foram silenciados podem ser resgatados, rompendo com a narrativa oficial dos vencedores. O mito do Anselmo é um exemplo disso: mesmo sem registros escritos, ele continua vivo porque é contado, escutado e apropriado pela população de Maués.

Hobsbawm (1984) mostra que tradições que parecem antigas podem ser inventadas ou adaptadas a contextos modernos. No caso do mito, elementos do passado — como a origem de Anselmo ligada ao boto — se combinam com símbolos contemporâneos, como o carnaval de 2025, reforçando a identidade cultural da comunidade. Essa reinvenção constante permite que a tradição permaneça dinâmica e conectada à realidade social atual.

A narrativa também funciona como ação social e simbólica. Bosi (2023) destaca que a memória é uma função social que se realiza na interação entre narrador e ouvinte. A escuta ativa e a partilha de histórias permitem que a experiência do passado se torne presente e significativa. Ricoeur (1994) complementa ao mostrar que o tempo se torna humano quando articulado pela narrativa. Cada recontagem do mito não é apenas lembrança, mas também uma reconstrução que insere novos significados e mantém a tradição viva.

O mito do Anselmo se mantém presente também porque circula entre saberes formais e não formais. Freire (1987) critica a “educação bancária”, na qual o conhecimento é apenas depositado no aluno, sem diálogo ou conexão com a realidade social. Puiggrós (2003) e Gohn (2014) ressaltam que a educação popular e a não formal complementam o ensino formal, permitindo a circulação de saberes que fortalecem a identidade cultural e a participação social. Assim, o mito sobrevive tanto nas famílias e conversas cotidianas quanto em espaços coletivos, como o carnaval e eventos culturais.

No fim, percebemos que o mito do Anselmo não é apenas uma história antiga; ele é um fenômeno cultural dinâmico, que se reinventa a cada geração que o escuta e o reconta. Ele atravessa o tempo, conecta passado e presente, e se consolida como parte essencial da identidade de Maués. Memória, tradição, narrativa e educação caminham juntas, mantendo vivo não apenas o personagem, mas toda a teia de relações, saberes e práticas que o rodeiam.

O mito se manifesta nas vozes dos moradores, nos gestos de cuidado com o rio, nas histórias contadas às crianças e nas celebrações coletivas que fortalecem a comunidade. Ele pulsa nos espaços cotidianos, nos limites entre o humano e o não humano, entre o natural e o sobrenatural, lembrando que a tradição amazônica não é estática, mas profundamente viva e adaptável.

Assim, o passado não permanece apenas como lembrança; ele se faz presente a cada narrativa, a cada aprendizado compartilhado, a cada gesto que respeita e transforma o território. O mito do Anselmo não apenas sobrevive: ele continua atuante, transformador e profundamente enraizado na vida de Maués, mostrando que história, memória e experiência podem caminhar juntas para manter viva a força das histórias amazônicas.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Maria Aparecida Blaz Vasques. História, memória, identidade e história oral. *Jus Humanum: Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas e Sociais*, v. 1, n. 2, p. 107-112, 2012.
- BRANDÃO, Junito. *Mitologia grega: volume 1*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 20ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, p. 115-144, 1996.
- COSTA NETO, Eraldo Medeiros. *Ecologia espiritual e patrimônio biocultural*. *Travessias*, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020.
- CUCHE, Denys. *Cultura e identidade: a noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 1999.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v. 4, p. 23-45, 1998.
- EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. Disponível em: <https://culturasantanna.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/a-ideia-de-cultura-terry-eagleton.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*. 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/198/1/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso em: 16 out. 2024.
- FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, crítica e possibilidades. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/45173>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 11. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional: Nova Série: Antropologia*, n. 15, 1953.
- GATTAZ, André; MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. A história oral nos vãos da democracia. *História Oral*, n. 9, 2019.
- GOHN, Maria da Glória. Educação não formal, aprendizagens e saberes em processos participativos. *Investigar em educação*, v. 2, n. 1, 2014.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Antônio Fantoura. Curitiba: Antonio Fantoura, 2024.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção da tradição. Trad. de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOEFLE, Scott William. Amazônia encantada: ética ambiental e identidade cultural. Espaço e Cultura, v. 26, p. 72-92, 2009.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura amazônica: uma poética do imaginário. São Paulo: Editora Cultural Brasil, 2019.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico, v. 1, p. 73-83, 1994.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos Avançados, v. 19, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Memória, história oral e história. Revista de História Oral, v. 4, n. 8, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; BARBOSA, Fabíola Holanda. História oral: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

OLIVEIRA, Liliane Costa de. Vida religiosa ribeirinha: um estudo sobre a Igreja Católica e Evangélica no Amazonas. 2012. 155 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

PERAZZO, Priscila Ferreira. Narrativas orais de histórias de vida. Comunicação & Inovação, v. 16, n. 30, 2015.

PINTO, Marilina C. Oliveira Bessa. A Amazônia e o imaginário das águas. Disponível em: https://ppgsocio.ufam.edu.br/attachments/038_A%20Amaz%C3%B4nia%20e%20o%20imagin%C3%A1rio%20das%20%C3%A1guas.pdf. Acesso em: 25 abr. 2023.

PINTO, Renan Freitas; PUGA, Lúcia; PEDROSA, Tatiana (org.). Amazônia: apontamento de história oral. Manaus: Editora Valer/PPGICH - UEA, 2020.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PORTELLI, Alessandro. História oral como arte da escuta. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016. (Coleção Ideias).

PORTELLI, Alessandro. História oral e poder. *Mnemosine*, v. 6, n. 2, 2010.

PUIGGRÓS, Adriana. História e perspectiva da educação popular latino-americana. In: GADOTTI, Moacir; A.TORRES, Carlos (Orgs). *Educação popular: utopia latino-americana*. Brasília: Editora Cortez, 2003. p. 19-30

REIMÃO, Cassiano. A cultura enquanto suporte de tradição, memória e identidade. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/157624039.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2024.

RICOUER, Paul. tempo e narrativa, I. Trad. Constança Marcondes Cesar. 1994.

SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, R. A. dos; WOODHEAD, L. Cinco conceitos de religião. *Último Andar*, n. 32, p. 181–215, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2018i2p181-215>. Acesso em: 16 ago. 2024.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 1, p. 17-32, 2012.

YAMÃ, Yaguarê. *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Satarê-Mawé*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2007.

APÊNDICE 1

ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMISTRUTURADA

ENTREVISTADOS (AS): As entrevistas serão direcionadas a moradores do município de Maués-Am. Será direcionado a dois tipos de públicos: pessoas mais idosas, que tiveram contato com essa narrativa de uma maneira mais próxima; pessoas mais jovens, que receberam a narrativa através dos mais velhos.

TÓPICO 1 - Narrativas e Memórias do Anselmo antes do Encantamento: memórias de idosos

1. O que você acredita que aconteceu com o Anselmo?
2. Qual a memória que você tem do Anselmo antes do encantamento?
3. Onde o Anselmo morava?
4. Anselmo tinha alguma relação com o manuseio de cobras?
5. Qual era sua relação com o Anselmo?
6. Havia algo no comportamento do Anselmo que demonstrava que ele era passaria por um processo de encantamento?
7. Em que ano aconteceu o encante do Anselmo?

TÓPICO 2 - Narrativas e Memórias do Anselmo após o Encantamento: memória de idosos

1. Qual a memória você tem do Anselmo após o Encantamento?
2. Como você soube que Anselmo havia sendo encantado?
3. Qual a lembrança você tem da reação das pessoas da cidade nesse período?
4. Como é contada a história do encantamento do Anselmo?
5. Qual a importância dessa história para cidade?

TÓPICO 3 - Narrativas e Memórias do Anselmo: memória de jovens

1. Como você soube da história do Anselmo?
2. Qual a importância dessa história para cidade?
3. Qual a narrativa você conhece da história do Anselmo?