



# MACABÉA

REVISTA ELETRÔNICA DO NETLLI  
ISSN 2316-1663

VOLUME 9, NÚMERO 3 | JUL-SET 2020

## O MITO SAGRADO: ESTUDOS SOBRE A COSMOGONIA CARENSE NAS NARRATIVAS ORAIS



## THE SACRED MYTH: STUDIES ON CARENSE COSMOGONY IN THE ORAL NARRATIVES

Joana D'arc de Oliveira Mendonça  
Universidade Regional do Cariri, BRASIL

RESUMO | INDEXAÇÃO | TEXTO | REFERÊNCIAS | CITAR ESTE ARTIGO | A AUTORA  
RECEBIDO EM 02/06/2020 ● APROVADO EM 20/06/2020

---

### Abstract

This present paper aims to do a study of the concepts of myth as sacred narrative, as well as analyze the whale bed myth present in the poetic words of intellectuals of the people, in the Cariri region, in nearby regions, and also in the state of Piauí. In addition, we aim to examine the factors that were decisive for changes in the oral narratives field.

---

### Resumo

O presente trabalho visa fazer um estudo acerca dos conceitos do mito como narrativa sagrada, bem como analisar o mito da cama de baleia presente na poética das palavras dos intelectuais do povo na região do

Cariri, em regiões próximas e no estado do Piauí. Além disto, visamos examinar os fatores que foram decisivos para que houvesse modificações no campo das narrativas orais.

---

**Entradas para indexação**

---

**KEYWORDS:** Whale bed. Myth. Cosmogony. Sacred.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cama de baleia. Mito. Cosmogonia. Sagrado.

---

**Texto integral**

---

### Introdução

A respeito da definição de mito, Mircea Eliade (1972) afirma que ele narra uma história sagrada, um acontecimento ocorrido em um tempo longínquo, no princípio de tudo, ou seja, trata da criação de plantas, animais, lugares e até mesmo da origem de determinados comportamentos humanos. O mito apresenta, ainda, conflitos solucionados que servem de modelo para a resolução de problemas da comunidade. A definição de sagrado, de acordo com Eliade (1992), está diretamente ligada à oposição entre o profano e o sagrado, entre o que é dado como real e como irreal. Desta maneira, o sagrado seria algo que se distancia das realidades naturais, ou seja, é a expressão daquilo que ultrapassa a experiência humana tida como explicável e natural, o *ganz andere* (o totalmente diferente). No que diz respeito à concepção de origem, ainda de acordo com Eliade (1972), os mitos de origem diferem dos mitos cosmogônicos por aqueles tratarem não da origem do mundo em si, mas de eventos e fenômenos naturais que modificaram o mito da origem do mundo, assim o mito de origem delinea o mito cosmogônico e não o contrário.

O mito contempla, portanto, a narrativa, o sagrado, a origem e a ação humana. Isso seria tudo? Érika B. Guesse pensando os mitos e a literatura indígena no Brasil, nota que é produtivo pensar o mito em contato com a realidade do presente:

***Em outras palavras, poderíamos dizer que, para os índios, atividades simples e “reais” do dia-a-dia adquirem o caráter mágico na medida em que recuperam os atos primordiais e sagrados, realizados no tempo do princípio pelos deuses, antepassados ou heróis. Segundo a visão de mundo do indígena, não há distinção entre real e mágico. A partir de sua essência mítica, o real é ampliado e abarca***

***“naturalmente” seres divinos, animais falantes, ações fabulosas (2011, p. 9-10).***

Neste sentido, o mito, por propiciar essa ampliação do real, não se limita ao contato com as esferas elevadas do sagrado e da memória ancestral. Ele também está presente na esfera das atividades mais corriqueiras, emoldurando-as na esfera englobante da cosmogonia. Pensando de tal forma, apesar de reconhecer-lhe o valor do apontamento, evitamos o que há de empobrecedor na perspectiva de Guesse, já que não há um “mundo do indígena” homogêneo e indivisível, nem é pertinente sustentar a ideia de que no pensamento dos povos originários seja impossível “distinguir” o real e o mágico.

A compreensão de mágico não está somente ligada aos modos de buscar descrever as religiões indígenas, principalmente quando reconhecemos nisso uma falha semântica entre mágico e sagrado. Quando relacionamos os eventos dos povos originários e imaginamos suas realizações, atribuindo-lhes o valor de magia, trata-se de uma visão depreciativa de seus rituais. Em contrapartida, quando nos colocamos diante dos eventos sobrenaturais dos povos cristãos ocidentais, somos compelidos a vê-los como eventos miraculosos e sagrados. O conceito de *mágico* não é particular dos eventos religiosos e míticos dos povos autóctones, e ao analisarmos a relação mito-mágico, como postulada por Ernst Cassirer (1992), percebemos que essa ligação vem dos povos da antiguidade, ou seja, não é atributo exclusivo de povos originários ameríndios.

Além disso, cumpre destacar a “função” de modelo para a ação; o mito narra os acontecimentos que levaram o homem a ser o sujeito que observamos hoje, já que, explica e se relaciona com a personalidade, as inquietações e a situação atual da humanidade. Neste sentido, Eliade argumenta que “o mito lhe ensina as ‘histórias’ primordiais que o constituíram existencialmente e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente” (1972, p.13). A relação do sagrado com o mito se estreita ainda mais se pensarmos que, para os povos originários do país, como se depreende da leitura de importantes trabalhos dedicados ao estudo de sua cultura e de suas narrativas, parece ser importante que as mais variadas atividades, inclusive as do cotidiano, tenham uma finalidade. Não é incomum, portanto, que essa finalidade se ligue ao sagrado.

Em relação à função do mito dentro da sociedade, é nítido que ele tem inúmeros objetivos ligados à organização das comunidades. O caráter ficcional que lhe foi atribuído pela colonização é apenas uma das muitas características que ele possui, como podemos ver em Ana Maria Leal Cardoso:

***O mito organiza e estrutura o imaginário na literatura, trazendo sempre a mensagem que orienta, educa, disciplina, persuade, explica, desvia, cria realidades***

***inexauríveis, transmitindo verdades universais que conservam, de cultura para cultura, um modo similar de imaginar o mundo e os homens. O mito é um sonho social que transfere o inapreensível para a dimensão metafísica, na esperança de banir o intelecto e o fantasma das explicações científicas do objeto literário (2008, p. 1).***

Desta forma, a significação do mito não se enclausura no imaginário. Ela nos revela que o mito é detentor de toda uma arquitetônica a partir da qual se pode entender, para além de seu conteúdo narrativo, o ordenamento dos sujeitos dentro da comunidade às quais pertencem. O mito, neste sentido e corroborando com o pensamento de Eliade, (1972) narra não apenas a origem do mundo e sim todos os acontecimentos que ordenam e organizam os homens de modo que eles se tornaram o que podemos observar hoje, pessoas mortais, trabalhadoras, sexuados e que vivem em sociedade.

Com o passar do tempo, houve uma hibridização cultural em relação a essa religiosidade e à perspectiva sagrada do mito. Percebemos que ele não se fixa em uma única religião; ao contrário disto, ele percorre inúmeras crenças, assumindo uma posição marcada pela diversidade. Uma das explicações menos errôneas para que este fato ocorra é a hipótese da necessidade de alcançar o maior número de ouvintes possível, de modo a garantir sua divulgação e salvaguarda. A prova disto é que ao analisarmos, neste trabalho, as narrativas da baleia e da serpente, iremos constatar que, ao passo que as narrativas possuem personagens sagradas da mitologia indígena, esta possui também personagens sagradas da religião cristã. Corroborando este pensamento, Zenir Reis afirma que a religiosidade popular “[...] não se detém nas fronteiras da ortodoxia. Nenhuma religião confessional detém o monopólio da comunicação com o sagrado: é o pensamento popular e o ecumênico” (1995, p.12).

Esta diversidade religiosa comprova que o mito insere em seu universo mágico toda a sociedade por meio da hibridização religiosa e das releituras de narrativas de outras religiões. Assim, o mito sobreviveu à colonização e tornou-se história; de uma atividade particular indígena, passou a narrativa oral que incorpora outros povos. Além disto, os mitos eram, no princípio, antes da colonização, uma atividade ritualística que envolvia todos os elementos da natureza. Estes eventos sacralizados eram e continuam a ser repassados nas tribos através dos pajés, que repassam o conhecimento mítico por meio das atividades ritualísticas.

A magia dos rituais dos povos originários pode ser revisitada por meio dos discursos dos autores indígenas. Werá Jecupé (2001) em sua obra **Tupã Tenodé** e Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) em **A queda do céu**, ambos os títulos narram essas atividades ritualísticas que foram preservadas a partir da tradição oral pelos pajés.

A primeira obra, **Tupã Tenodé**, descreve a partir dos cantos e da sabedoria dos pajés mitos que fazem parte da cosmogonia Guarani. Esses mitos revelam uma relação intrínseca entre a criação do mundo e a palavra, uma vez que nessa tradição Jecupé pontua que: “[...] para o pensamento Guarani ser e linguagem, alma e palavra são uma coisa só [...]” (2001, p. 55).

Já em Kopenawa e Albert (2015), a descrição dos rituais xamânicos Yanomami é feita a partir da vivência do próprio Davi, principalmente em relação à presença dos espíritos xapiris que o acompanham e o protegem dos efeitos negativos que o mundo dos brancos pode lhe causar. A exemplo disto, eles relatam:

***Depois de ter aceitado partir para a Inglaterra, fiquei preocupado com a ideia de ir para tão longe dos meus e do apoio dos outros xamãs de minha casa. Para dizer a verdade, ter de voar até a terra onde Omama criou os antepassados dos brancos me inquietava bastante. Por isso, antes de minha partida, pedi a meu sogro para se manter atento e me ajudar durante a viagem. Ele então começou a me proteger, me dando seus conselhos de xamã antigo. Recomendou-me que só levasse comigo alguns de meus xapiri e guardasse todos os outros em sua casa de espíritos, acima de nossa floresta [...] (2015, p.397).***

Esses espíritos são retirados e guardados ou alimentados, tudo de acordo com a necessidade da situação em que se coloca seu detentor. Os Yanomami possuem em sua cultura fortes traços ritualísticos e a ancestralidade dos xamãs é a principal elo entre o passado e o presente.

Neste contexto, os mitos não só são representados de forma exemplar, mas também de forma sagrada. São narrados, dando dinamismo às forças cósmicas, geradas pela interação do pajé com a natureza e com seu público, como lemos em Eduardo Subirats (2012). O caráter sagrado e sobrenatural do mito é marcado pela presença de personagens divinais, como por exemplo, os animais, que, naquele tempo indizível, também detinham a capacidade da fala. Assim, observarmos que a narrativa mítica não era reconhecida apenas como uma atividade de entretenimento, mas sim como evento atravessado por crenças, sacralidades e valores.

Quanto ao caráter sobrenatural, Jean Pierre Vernant (2006, p.5), afirma que: “[...] o homem grego não separava o natural do sobrenatural [...]”, pois estes estavam

ligados e ambos convergiam para a explicação dos anseios humanos. Neste sentido, por mais que o contexto desta afirmação seja o da mitologia grega, podemos nos apropriar dela e aplicá-la aos mitos indígenas, já que, observamos tanto no mito grego quanto no indígena, características que se assemelham principalmente no que diz respeito a esta relação do real com o metafórico presente na atividade mítica. Naturalmente, entendemos que ao falar de “não separar”, o helenista e antropólogo francês não sugere aí nenhum tipo de insuficiência do pensamento e da cognição, mas metaforiza a radical complexidade que se vê no entrecruzamento das duas dimensões, real e mítica.

Assim, chegamos ao entendimento que mito e religião sempre tiveram uma estreita relação. Não é de se admirar que existam mitos tão semelhantes aos eventos bíblicos e que, assim como na Grécia, aqui, entre os nossos povos originários, existam deuses que protagonizam estas narrativas. A essência mítica explica estes fenômenos de semelhanças a partir das necessidades que o homem sempre possuiu, principalmente em relação ao desejo de descobrir sua origem.

É justamente neste ponto de união de crenças que as tradições orais tomam para si a função de reler e fazer as adaptações necessárias para que o mito sobreviva ao tempo e seja repassado. Todo o ritual que envolve o mito era a princípio sua função básica e o mito ficcionalizado foi uma invenção recente. Subirats (2012), que descreve o *mito* a partir da tradição Guarani, revela que durante as narrações destas histórias aconteciam eventos cósmicos, que originavam o ritual propriamente dito. Não se trata apenas de narrar, mas sim de narrar de forma que durante este acontecimento ocorram fenômenos que certificam a sacralidade do evento.

### **A baleia, a serpente e o mar subterrâneo**

No que diz respeito aos mitos, um, em particular, chama muita atenção aqui no Nordeste: o mito da baleia que está presa sob o altar das igrejas. Esta é uma narrativa bastante comum em algumas regiões do interior nordestino, porém, para as considerações que aqui introduzimos, vamos nos ater a apenas dois estados, Ceará e Piauí. A razão para isto é que, neles, percebemos que esses mitos estão presentes em um número expressivo de cidades.

Segundo o mito, existe um mar subterrâneo, onde uma baleia repousa sob a igreja matriz e este animal se enfurece toda vez que retiram a imagem da padroeira do altar. A narrativa também conta que um dia ela se soltará e acabará com a cidade e com toda a população. Os motivos pelos quais a baleia estaria presa ali são diversos, mas, na maioria deles, o que ocasionou o aprisionamento do animal mítico foi o dilúvio bíblico, que, além de tê-la prendido, teria ainda dado origem a um mar subterrâneo.

No caso da cidade de Amarante, no Piauí, o motivo do cativo é peculiar, visto que o mito diz que a baleia saiu do mar e desceu o rio Parnaíba, porém a narrativa revela mais ainda, ao relatar que o rio em questão é apenas a parte visível do mar subterrâneo que existe na região. Segundo a narrativa, em algumas igrejas,

consegue-se ouvir o coração da baleia pulsar, bem como se consegue ouvir o som do mar que ali existe. Além disso, as rachaduras presentes na maioria destas igrejas são atribuídas aos movimentos da baleia.

Este mito está presente no imaginário não só da cidade de Amarante, mas também nas cidades de Crato e Icó, no Estado do Ceará, além de Oeiras e Valença, no Estado do Piauí. Todos têm, evidentemente, suas peculiaridades, entretanto notamos que há neles traços que os mantêm ligados, tais como os animais representados e a origem da inundação. O dado excepcional que destacamos é que, no caso do Cariri cearense, mais especificamente na cidade do Crato, o mito da baleia está relacionado diretamente à punição dos colonizadores e à invasão pernambucana, que culminou com a expulsão e extermínio de grande parte dos índios Kariris, segundo afirma Rosemberg Cariry (2006).

A narrativa está relacionada também ao mito fundador da pedra da Batateira, que diz respeito à maior fonte de água da cidade de Crato, onde, de acordo com o mito, os índios colocaram uma pedra para que, em um determinado momento da história, esta se desloque e inunde toda a região e assim, seja feita uma limpeza e restauração para o retorno da tribo. Em **O Folclore no Cariri**, J. de Figueiredo Filho narra que:

***Mais tarde, o Kiriri, escondido por sortilégio de algum pajé, voltará triunfalmente para retomar suas antigas posses, devassadas e roubadas pela ganância do branco. As nascentes serão destapadas e as águas impetuosas inundarão sítios e cidades. A imagem de Nossa Senhora do Belo Amor, a mesma da antiga Missão do Miranda, boiará sobre as águas, na cama de uma baleia, que dizem existir debaixo do altar da Virgem na antiga matriz, hoje Catedral. Os índios dela se apossarão e, quando a inundação amainar, por milagres da Santa, tomarão conta da terra e nunca mais cederão a outros conquistadores. Erigirão outra capela à imagem querida e a paz reinará, ininterruptamente, sobre o vale (1960, p. 25).***

Pode haver um motivo peculiar para o mito da cama de baleia habitar a memória do povo caririense. De acordo com estudos paleontológicos, a região já foi mar e, segundo a tradição voltará a ser. O mito de que o sertão vai se tornar mar é bastante constante não só no Vale do Cariri, como em muitas regiões do Nordeste, mas somente em Crato ele faz remontar o evento apocalíptico em favor da tribo indígena que ocupava, originariamente, a região.

Além disso, o que torna essa profecia ainda mais marcante é a forma pela qual o fato ocorrerá. No Cariri, a versão mais comum desta narrativa foi a relatada por J. de Figueiredo Filho, historiador local, que desenvolveu inúmeros estudos acerca da cultura do Cariri. Segundo ele, a narrativa evidencia o rancor dos índios pelos invasores da região e percebemos nela, se a compararmos com versões de outras localidades, uma peculiaridade que a diferencia das demais narrativas da cama da baleia.

Percebemos que a motivação para a baleia ser libertada é a inundação que ocorrerá quando a pedra se deslocar. A retirada da pedra seria o motivo para que o vale caririense fosse inundado. Ao contrário, por exemplo, do mito da baleia das demais cidades, já que, nelas, a motivação para a libertação da baleia seria a retirada da imagem da padroeira de seu altar na igreja matriz.

Por outro lado, existe uma característica comum nestes mitos que é o fato de eles culminarem em um evento apocalíptico, revelando, assim, um universo mitológico, sagrado e cósmico no imaginário das cidades do interior nordestino. Neste sentido, ao verificarmos essas narrativas, é nítido que há nelas uma profecia do fim do mundo, pois o seu desfecho sempre leva ao castigo da população que, por algum motivo, despertou a ira dos deuses e, por isso, receberá o castigo do dilúvio.

Outro ponto que chama atenção nesta narrativa é o fato de a água no sertão ser uma dádiva e sinal de abundância. No mito, entretanto, ela funciona como elemento de um evento apocalíptico que destruirá as comunidades, representando o fim. Não obstante esse aspecto devastador, mantém-se o caráter vital da água, pois ela opera para que haja um novo recomeço.

Em relação ao mito da baleia da cidade de Icó, as motivações para que ocorra o julgamento final da cidade é bastante semelhante ao do Crato. De acordo com Furtado:

***O Senhor do Bonfim é mencionado em velha “profecia” de que Icó um dia ficaria submersa em um braço de mar. A catástrofe seria desencadeada pelo deslocamento de uma pedra, presa por correntes a uma serra próxima. Com isso, o local onde se encontra o altar-mor do Senhor do Bonfim viraria cama para uma baleia. Essa “predição”, desacreditada há muito, apresenta elementos curiosos e sugestivos, como a pedra que impede a irrupção do braço de mar e a presença da baleia (o leviatã?) em lugar sagrado. Mas chama a atenção o fato de que a abundância de água, tão sonhada por quem vive em regiões sujeitas a secas periódicas, chegaria a Icó como castigo, trazendo***

***ainda mais sofrimento ao mundo dos vivos [...] (2008, p. 69-71).***

Esta passagem nos revela que há similaridade do mito da baleia de Icó com o mito da baleia da Praça da Sé de Crato, isto se dá por talvez pelo fato de que a serra de que trata o mito em questão pode ser a do Araripe. Quando o autor ressalta que “[...] A catástrofe seria desencadeada pelo deslocamento de uma pedra, presa por correntes a uma serra próxima [...]”, demonstra que a hipótese pode ser válida, entretanto, no caso do mito da Pedra da Batateira, temos a pedra presa por galhos e cera de abelha e não por correntes, neste caso, o mito fundador do mito da baleia da cidade de Icó seria o mesmo fundador da cidade do Crato?

No caso do mito da baleia de Oeiras, no Piauí, a narrativa é bastante semelhante às das demais cidades, entretanto, a sua peculiaridade é o fato de haver constantes rachaduras nas paredes da igreja e estas serem atribuídas à baleia. Segundo o mito, isso se dá devido aos movimentos do animal. Já em Valença, também no Piauí, o mito diz que a cama da baleia se estende ao longo de 40 km, pois a cabeça do animal estaria sob a igreja matriz de São Benedito e o resto do seu corpo está sob a igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição em Aroazes, no mesmo Estado.

Outro fato relevante em relação ao mito da baleia é que, em alguns momentos, o animal mitológico se transfigura e a baleia dá lugar à serpente, que por sua vez desempenha a mesma função apocalíptica dentro da narrativa. Assim, não observamos mudança significativa no enredo, porém a figura mítica da serpente possui uma representatividade mitológica muito diferente da imagem da baleia. A serpente é concebida desde o início dos tempos como um animal sagaz, belo, inteligente, veloz e de essência sagrada. Nela se imprimem inúmeras significações e ela pode ser vista como um ser poderoso, sedutor e sagrado, ao passo que também pode ser vista como um ser traiçoeiro que carrega consigo a morte. A serpente representa o bem e o mal. Pelo seu caráter detentor de muitos significados, a serpente sempre foi cultuada em diversas regiões do planeta, por diversos povos, desde os mais antigos até a atualidade, como sustenta Maria Goretti Ribeiro:

***Seu culto é oriundo de quase todas as civilizações antigas e ainda persiste na Índia, na África central, na Oceania e no Oriente. Para os chineses, hebreus e árabes ela está na origem de todo poder mágico. Foi venerada na antiga Babilônia, no México e em muitos outros lugares do mundo na figura de deuses ofioformes e serpentiformes que representavam a fecundidade da terra, a força criadora, os segredos herméticos, os mistérios infinitos do divino, todavia, apesar da sacralidade que lhe atribuíram,***

***este é o animal ctônico e funerário por excelência (2017, p.12).***

A serpente pertence ao universo mitológico, que a toma como ser místico e divinal, entretanto essa representação é o lado benéfico do animal. Já que ela representa também o mal e o caos. Neste sentido, ela faz parte do mundo subterrâneo, tendo uma ligação direta com o mundo dos mortos. Na mitologia grega, a figura da serpente se assemelha a da semente, estas possuem a mesma significação. Além disto, ela é naturalmente compreendida como um animal ctônico; representa a ligação entre o mundo *inferius* e o *superius* (RIBEIRO, 2017).

No Brasil há mitos antigos que também representam a serpente. Esses mitos têm origem indígena e são bastante recorrentes no Norte do país. Assim, ao analisarmos a obra **Imaginário da serpente**, verificamos a presença de um ser mitológico que supomos ser o mesmo animal de que tratam os mitos nordestinos. Nota-se que há uma semelhança muito grande entre a cobra de Óbidos e a serpente que repousa sob as igrejas. Assim, segundo Ribeiro:

***Fabulosa serpente do folclore brasileiro amazonense que dorme embaixo da terra; sua cauda está dentro do rio Amazonas e a cabeça embaixo do altar-mor da igreja na cidade de Óbidos. Acredita-se que no dia em que a cobra despertar, derrubará a cidade inteira. Certa vez, Maria Caninana, irmã de Cobra Norato [...], mordeu a Cobra de Óbidos para que ela destruísse a cidade, mas a serpente não acordou, apenas estremeceu causando uma depressão na praça municipal de Óbidos (2017, p.51).***

A serpente de Óbidos é uma representação bastante próxima da serpente nordestina, que observamos nas narrativas escatológicas, pois a serpente amazonense desempenha a mesma função que a serpente e a baleia do sertão desempenham dentro da narrativa, ou seja, elas anunciam um evento apocalíptico.

No caso da representação da baleia, observamos que ela possui uma significação que se assemelha à da serpente. Desde a antiguidade e até mesmo antes do início da era cristã, a baleia é sinônimo de maternidade, grandeza e sagrado. Ela era vista nas sociedades mais antigas como a grande mãe que ensina o caminho certo, porém uma mãe que também sabe corrigir os erros do filho, pois, de acordo com Denise Gimenez Ramos:

***O feminino, em seu aspecto de Grande Mãe, contém tanto o pólo positivo-nutridor como o negativo-destruidor. É simbolicamente representado por vaso, caverna, ventre, terra, abismo e natureza. Erich Neumann associa a baleia ao símbolo do materno que, como “dragão-baleia”, está relacionado com o caráter elementar-negativo da Grande Mãe como deusa terrível. De um lado, portadora da morte, da destruição e da ruína, ela é a “baleia dragão”, que na história de Jonas engole o herói-solar, mas, de outro, possibilita seu renascimento (2005, p. 28-29).***

Nesse sentido e apoiada pelo cristianismo, a baleia é vista como um ser sagrado que purifica os seres. O exemplo disto é a narrativa de Jonas, que foi engolido e, após três dias, conseguiu sair vivo e espiritualmente modificado do ventre do animal., a baleia representa a morte e a ressurreição do ser. É justamente neste ponto em que ela se assemelha à serpente. Essa semelhança é bem acentuada no aspecto em que ambas as figuras são vistas como imponentes e sábias, podendo-se, ainda, acrescentar a perspectiva de que elas têm ligação direta com a morte e com o juízo final. Ela é, no contexto de nossa pesquisa, coerentemente interpretável como símbolo do prenúncio de uma nova era para as comunidades.

### **Oralidade e modernidade**

Revisitando esses mitos, vemos que sua importância se dá mais pela religiosidade e simbologia, do que pela própria historicidade. A característica mais marcante do mito com certeza é toda a carga de ensinamento e ritualística que ele detém. Neste sentido, a voz popular, tantas vezes silenciada pela história e literatura, é representada de forma fiel pelo mito, dentro de toda a simbologia cosmológica e sobrenatural destas narrativas.

Assim, o mito se opõe à historiografia principalmente na questão do tempo, já que a demarcação temporal relativamente precisa é a base dos estudos historiográficos, enquanto, no mito, o tempo é indeterminado. A temporalidade, de fato, é uma das problemáticas mais relevantes quando se trata do mito do ponto de vista da historiografia, visto que, além da religiosidade impressa nele, o fator temporal também teve bastante peso na atitude de rejeição colonial. Vale assinalar que não somente o mito, como também todas as manifestações da cultura originária sofreram repressões durante a colonização. Apesar disso, as intervenções da cultura

indígena nunca deixaram de estar presentes em todos os âmbitos da cultura nacional.

É irrefutável a influência da cultura autóctone para a formação cultural brasileira. Assim, mesmo com os percalços da colonização, o apagamento desta cultura originária seria impossível, tendo em vista a extensão territorial, bem como o número expressivo de nativos. Desta maneira, vemos enraizadas nas expressões culturais populares, grandes vestígios da tradição nativa do país. De acordo com Guesse (2011), as tradições dos índios brasileiros se enquadram dentro dos estudos de Eliade (1984), como sociedades primitivas ou arcaicas. Neste sentido, Guesse destaca que o homem arcaico

***[...] só conhece e reconhece atos de comportamento que já foram feitos antes, num tempo primordial, por um outro que não era um homem comum – deuses, heróis ou antepassados. Assim, a vida do homem primitivo é uma constante repetição dos gestos fundadores, ou seja, a realidade sempre retoma uma ação primordial, constituindo-se como a imitação de um arquétipo celeste. Nesse sentido, o símbolo, o mito e o rito exprimem esse complexo sistema da realidade das coisas (2011, p.9).***

Assim, percebemos que, nessa lógica, dentro das comunidades indígenas, a repetição dos atos de heróis, que eram representados nos mitos, servia de modelo para as atitudes, bem como para a resolução de problemas, tendo em vista, que o mito dentro das sociedades primitivas tinha cunho exemplar. Por este motivo Eliade (1984), **em O mito do eterno retorno**, define essa repetição como um retorno ao arquétipo original.

Esta repetição é o retorno às origens, com a finalidade não só ritualística, mas também com a função de ordenamento das sociedades indígenas. Esse fato indica que, embora o nativo não conhecesse a epistemologia ocidental, isto não significa nem significava que ele fosse desprovido de saberes, no caso das narrativas, elas desempenhavam o papel de todo conhecimento, da natureza, dos animais, do clima e da religião, ou seja, o saber autóctone era a epistemologia vigente. A filosofia, a ciência, a religião, todos os conhecimentos que foram trazidos da Europa já existiam aqui, entretanto, o que observamos é que todos esses conhecimentos foram apagados em detrimento de uma epistemologia tida como superior. Esse fato é discutido em **Desobediência epistêmica** de Walter Mignolo (2008), em que ele respalda o contingente de conhecimentos não ocidentais e destaca:

***Por filosofia aqui eu entendo não apenas a formação disciplinar e normativa de uma dada prática, mas a cosmologia que a realça. O que os pensadores gregos chamaram de filosofia (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de tlamachilia (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a “filosofia” se tornou global não significa que também é “uni-versal.” Simplesmente significa que o conceito grego de filosofia foi assimilado pela intelligentsia ligada à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental (2008, p. 298).***

Fica nítido que essa relação de oposição entre epistemologias se estende também à literatura pelo fato de ela chegar ao território de forma canônica e em alguns momentos calar a voz das poéticas da oralidade. Por outro lado, o mito em sua instância de manifestação literária oral é compreendida como a intelectualidade do povo. Assim, Oswaldo Xidieh afirma:

O nosso interesse pelas narrações populares, notadamente por aquelas de caráter religioso, mágico ou simplesmente edificante, foi despertado quando passamos a perceber que nesse gênero de literatura não erudita podem ocorrer todos os elementos fragmentariamente manifestados em outros tipos de comunicação oral. Nessas narrativas rompem-se os limites estabelecidos pelos estudiosos do folclore e nelas fazem presentes o conto com sua moralidade, a lenda e a lição de exemplo, o mito com o fantástico de permeio com a realidade da estória [...] (1993, p. 23).

Vale ressaltar que as narrativas populares e, no caso, o mito, só comportam este sentido de valor do modo narrativo quando há neles os elementos que lhe são característicos. De acordo com Eliade (1972) o mito observado em sua generalidade possui cinco características estruturais. A primeira diz respeito à presença de seres sobrenaturais; a segunda é a veracidade destas histórias, justamente por nela estarem presentes seres sagrados; a terceira é o fato de ele, o mito, narrar o surgimento de algo; a quarta constitui a sua essência de justificação para os eventos; a quinta e última característica diz respeito ao fato de o mito ser vivido e lembrado.

Percebemos ainda que a escolha destes elementos não está ligado ao conteúdo místico do mito, mas aos elementos nele presentes, ao modo preservação, bem como ao seu lugar dentro da memória da comunidade. Assim, a tradição e os narradores desempenham papel fundamental para a perpetuação mítica.

A representação do povo expressa nas narrativas populares é a mediadora e estabilizadora de regras, crenças e ensinamentos, ou seja, ela tem a função moral, entretanto, de forma espontânea. Compreendendo Xidieh (1993), as expectativas coletivas, valores morais, religiosos, injustiça, e principalmente o lugar do povo dentro da sociedade sempre foi estabelecida pela tradição oral, por meio das narrativas religiosas. Neste sentido, não há porque avaliar que mitos, lendas e toda a gama das narrativas populares são meras histórias de trancoso.

No que concerne à atividade da narração dos mitos, percebemos que uma relevante mudança no contexto histórico, econômico e social do país culminou em uma modificação quase catastrófica para as tradições orais. A alteração social, principalmente no campo do trabalho foi decisiva para que ocorresse essa transformação. Em **Conto popular e comunidade narrativa** é possível identificar traços desta modificação ao analisarmos a fala de um dos narradores. Ele relata:

***“Eu achava bom contar história, se fosse possível eu contava até sozim. Toda vida eu tive gosto de contar história, viu, agora eu nunca contei em ambiente adiantado. Era lá pros matos, né, eu tinha gosto... Um dia como hoje, que faz toda vida que eu não treino, a gente fica esquecido dumas certas partes... Não posso mostrar quem eu fui nas histórias no meio de quem não gosta. Faz cinco anos que eu não conto história, a gente perde a oração a origem da história. (...) Estou aqui em São Paulo, ninguém quer ouvir. Se chego num canto, vou conversar, com pouco mais chega uma pessoa liga uma televisão, liga um troço qualquer não tem quem queira ouvir (...) Eu saía da Ponta da Serra para contar história, andava léguas [...] (SOUZA LIMA, 1985, p.23).***

O testemunho do narrador nos leva reconhecer que muitas das mudanças ocorridas no campo das poéticas das palavras das alterações no panorama do trabalho e que estas levaram à modificações no que diz respeito às interações, principalmente por conta da transformação dos ambientes e do cotidiano.

Nas comunidades rurais, esses momentos de interação ocorriam durante os períodos posteriores à colheita, em que havia a debulha dos grãos, ou mesmo em tantas atividades comuns às comunidades do interior, que hoje são raras. De acordo com Souza Lima:

[...] pode-se lembrar o desaparecimento de reuniões de trabalho propiciatórias à veiculação do conto, as debulhas, hoje obsoletas, em virtude de mudanças nas técnicas agrícolas. Além de modificações culturais específicas, pelas quais respondem a implantação e disseminação de novas linguagens, mudanças outras no perfil regional acarretam a defasagem na prática do contar. (1985, p.18).

Mesmo que o trecho acima coloque como referência o conto, podemos fazer uso desta afirmação para justificar o fato de a narração dos mitos ter se tornado fortuita, tendo em vista que o conto ao qual ele se refere é o conto popular e este também é parte das narrativas de tradição oral. Além disto, é importante ressaltar que estas atividades narrativas não são particulares do universo rural, ao contrário disto, como podemos observar em **Memória e sociedade** de Ecléa Bosi em que observamos que seu público alvo são os idosos da cidade de São Paulo.

Souza Lima (1985) define estas atividades de narração de histórias populares como artesanais, ou seja, elas são um ofício voluntário, assim como todos os eventos de tradição. Desta forma, nos tempos anteriores a modificação do universo do trabalho, existia nas comunidades um grupo de sujeitos que era reconhecido por este ofício e que desempenhava a função de transmitir o seu conhecimento por meio das narrativas.

Pensar que a tradição mitológica, assim como toda a tradição oral, está se perdendo é acreditar que a colonização, a modernização do trabalho, entre outros eventos que modificaram a configuração da sociedade brasileira apagaram a cultura primeira da nação. Sob esta perspectiva, acreditamos que as tradições orais são fortemente impactadas por estes eventos, contudo, dentro das comunidades, os mais velhos mantêm esta cultura viva, assim como os xamãs Yanomamis, repassam seus saberes às gerações.

Em **Memória e sociedade**, Ecléa Bosi enfatiza a importância dos mais velhos para a cultura, tendo em vista que eles já passaram por diferentes configurações dentro da sociedade, tais como os modelos familiares, a economia, os avanços tecnológicos. Por este motivo, eles podem testemunhar a favor das tradições, bem como repassar a sua intelectualidade para aqueles que têm interesse por suas memórias. Neste caso, se observarmos sob a perspectiva das tradições orais, notamos a mesma relevância da memória dos idosos para a perpetuação dos mitos, das lendas e de todas as manifestações que necessitam do conhecimento destes intelectuais para que ocorra a sua conservação. Deste modo, mesmo que ocorram

mudanças no cenário da sociedade, estas tradições são salvaguardadas pelos intelectuais do povo.

### Considerações finais

Por fim, compreendemos que os mitos são estão intrinsecamente ligados ao sagrado e que eles são transpassados de ensinamentos, rituais e magia, além de entendermos sua relação com a organização das comunidades e desenvolvimento humano. O mito em si é detentor de inúmeras funções e estas são reguladoras dos comportamentos e da vida do homem não só o primitivo, mas também do homem moderno, que inúmeras vezes retorna a ele para compreender seu lugar no mundo.

Deste modo, o mito nos permite remontar o passado, além de ele nos proporcionar saberes que as epistemologias universais não seriam capazes de nos propiciar. O conhecimento das origens, a explicação dos eventos naturais, assim como a noção histórica que desobedece às epistemologias canônicas.

À vista disto, temos as narrativas míticas, presentes no Nordeste que têm uma relação intrínseca com as narrativas dos povos originários, bem como com a religião dos colonizadores. Concluímos que estas narrativas se fundiram dando origem aos mitos que habitam o imaginário dos sujeitos que fazem parte destas comunidades, nas quais os mitos são vivos.

Além disso, chegamos também ao entendimento que estes mitos são de extrema importância para a memória, identidade e cultura da região, observando que por meio destas narrativas somos capazes de compreender o contexto em que elas inicialmente foram divulgadas e os caminhos que elas trilham até a atualidade.

---

### Referências

---

BEZERRA, K. G. C. S.; SAMPAIO, M. L. P. Contos religiosos: a tradição da literatura oral em foco. In: V CONEDU - Congresso nacional de educação, 2018, Recife PE. Anais do V CONEDU. Campina Grande PB: Editora Realize, 2018. V. 01.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de Velhos. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARIRY, Rosemberg. Cariri, a nação das utopias. In CAVALCANTE, MARIA J. M.; QUEIROZ, Zuleide. F de.; VASCONCELOS JUNIOR, Raimundo E. de P.; ARAUJO, José E. C. de. **História da educação- vitrais da memória**: lugares, imagens e práticas culturais. Fortaleza: Edições UFC 2008.

CARDOSO, A. M. L. O mito da serpente em D. H. Lawrence. **Acta Sci. Lang. Cult.** Maringá, v. 30, n. 1, p. 37-44, 2008.

CASSIRER, E. **Mito e linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAVIGNAC, J. A.. Mito e memória na construção de uma identidade local. Revista **Organon**, Rio Grande do Sul, v.21, n.42, 2007. ISSN 2238-8915. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/36163/23366>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

ELIADE, M.. **O Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercury, 1992.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FIGUEIREDO FILHO, J. A. de. **O folclore no Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

FURTADO, Rogério. **Ribeira dos Icós**: Série Monumenta. Brasília: IPHAN, 2008.

GUESSE, E. B. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

JECUPÉ, K.W. **Tupã Tenondé**: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

KOPENAWA, D; ALBERT. B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMA, F. A. S. **Conto popular e comunidade narrativa**. Rio de Janeiro: FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore, 1985.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**: Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.34, p.287-324, 2008. Disponível em: <[www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf](http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf)> . Acesso em: nov. 2019.

RAMOS, D. G.; BIASE, M. C.; BALTHAZAR, M. H. M.; RODRIGUES, M. L. P.; SAUAIA, N. M. L.; Sayegh. R. R.; MALTA, S. M. T. C. **Os animais e a psique**. São Paulo: Summus, 2005.

REIS, Z. Ciência e paciência: o mestre Oswaldo Elias Xidieh. **Estudos Avançados**, 9 (23), 7-17. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8844>>. Acesso em 12 de dezembro de 2019.

RIBEIRO, M. G. **Imaginário da serpente de A a Z**. Campina Grande: EDUEPB, 2017.

RONDELLI, B. **O narrado e o vivido**: o processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores do Maranhão. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, 1993.

SUBIRATS, E. Mito, magia, mimesis. **Antipod**. Rev. Antropol. Arqueol. No. 15, Bogotá, julio-diciembre 2012, 312 pp. Disponível em < <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n15/n15a04.pdf>>. Acesso em 12 de novembro de 2019.

TERCEIRO, J. G. B Um mar subterrâneo habitado por baleias, surubins serpentes gigantes... Causos assustadores do Piauí. 2017. Disponível em: < <https://causosassustadoresdopiaui.wordpress.com/2017/06/30/um-mar-subterraneo-habitado-por-baleias-e-surubins-gigantes/>>. Acesso em 10 de dezembro de 2019.

VERNANT, J. P. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

XIDIEH, O. E. **Narrativas populares**: estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

---

#### Para citar este artigo

---

MENDONÇA, J. D. de O. O mito e o sagrado. **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato, v. 9., n. 3., 2020, p. 353-371.

---

#### A Autora

---

JOANA D'ARC DE OLIVEIRA MENDONÇA possui graduação em Letras pela Universidade Regional do Cariri(2012) e é mestranda em Letras (2019) pela Universidade Regional do Cariri, integra o Núcleo de Estudos de Teoria Linguística e Literária – NETLLI.