



PAI-DO-MATO: narrativa da tradição oral/escrita alagoana e pernambucana

Valdir Vegini¹

Rebecca Louize Vegini²

RESUMO

O objeto deste artigo são duas narrativas da tradição oral nordestina denominadas Pai-do-Mato, que foram consagradas por escrito em livro de Cascudo. O objetivo consiste em dissecar os narratemas de cada uma das duas histórias e deles extrair traços culturais, tradicionais e narrativos verossimilantes como estratégia metodológica para compreender por que e para que esses dois entes surgem naquela época e naquele ambiente, qual sua função social na sociedade daquele tempo e por que, na atualidade, perdem as propriedades peculiares e são transformadas tão somente em peças literárias de cunho folclórico escritas. A análise realizada com base nas teorias da "Cultura, Hibridismo e Identidade Cultural", da "Tradição oral" e da "Construção Narrativa da Realidade" mostra que a perda das propriedades peculiares, ativas até praticamente o final do século passado, apontam como consequências do fenômeno cultural, midiático, da hibridização intercultural, da desterritorialização, da mobilidade identitária e da globalização do mundo pós-moderno. Os resultados não são conclusivos por se tratar de um estudo eminentemente hermenêutico.

Palavras-chave: Narrativas verossimilantes. Tradição oral. Globalização.

PAI-do-MATO: narrative of the oral/written tradition from Alagoas and Pernambuco

ABSTRACT

The object of this article are two narratives of the Northeastern oral tradition called Pai-do-Mato, which were consecrated in writing by Cascudo. The objective is to dissect the narrative themes of each of two stories and extract from them cultural, traditional and verisimilar narrative traits as a methodological strategy to understand why and for what these two entities appear at that time and in that environment, what their social function in the society of that time and why, nowadays, they lose their peculiar properties and are transformed only into written folkloric literary pieces. The analysis carried out based on the theories of "Culture, Hybridity and Cultural Identity", "Oral Tradition" and "Narrative Construction of Reality" shows that the loss of peculiar properties, active until practically the end of the last century, points out as consequences of the cultural phenomenon, media,

¹ (Pós) doutor (UFSC/USP). UNIR/PVH/RO/BRASIL. Orcid iD: orcid.org/0000-0002-5105-6261. E-mail: vvegini@gmail.com

² Mestra (UNIR). MAPLE BEAR CANADIAN SCHOOL E INSTITUIÇÃO EDUCACIONAL SAPIENS/PVH/RO/BRASIL. Orcid iD: orcid.org/0000-0003-2524-6421. E-mail: rebeccaamor@gmail.com

intercultural hybridization, deterritorialization, identity mobility and the globalization of the postmodern world. The results are not conclusive because it is an eminently hermeneutic study.

Keywords: Believable narratives. Oral tradition. Globalization.

PAI-do-MATO: narrativa de la tradición oral/escrita de Alagoas y Pernambuco

RESUMEN

El objeto de este artículo son dos narraciones de la tradición oral nororiental denominada Pai-do-Mato, que fueron consagradas por escrito por Cascudo. El objetivo es diseccionar los temas narrativos de cada uno de dos relatos y extraer de ellos rasgos narrativos culturales, tradicionales y verosímiles como estrategia metodológica para comprender por qué y para qué aparecen estas dos entidades en ese momento y en ese medio, cuál es su función social. en la sociedad de entonces y por qué, en la actualidad, pierden sus propiedades peculiares y se transforman sólo en piezas literarias folklóricas escritas. El análisis realizado a partir de las teorías de "Cultura, Hibridez e Identidad Cultural", "Tradición Oral" y "Construcción Narrativa de la Realidad" muestra que la pérdida de propiedades peculiares, activa hasta prácticamente finales del siglo pasado, señala como consecuencias de la el fenómeno cultural, los medios, la hibridación intercultural, la desterritorialización, la movilidad identitaria y la globalización del mundo posmoderno. Los resultados no son concluyentes por tratarse de un estudio eminentemente hermenéutico.

2

Palabras clave: Narraciones creíbles. Tradición oral. Globalización.

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo deste artigo são duas narrativas da tradição oral (VANSINA, 1982), uma alagoana e outra pernambucana, ambas denominadas "PAI-do-MATO" e ambas descritas por Cascudo ([1954] 2000, p. 466-7) na década de 50 do século passado. Nosso objetivo é analisar e cotejar as especificidades contidas em cada um desses dois relatos bem como descrever os narratemas³ (VEGINI, V.& VEGINI, R. L., 2015) de cada uma dessas duas personagens e delas identificar os traços culturais, tradicionais e narrativos, que permitam compreender por que e para que esse ente da floresta surgiu naquela época e naquele ambiente, qual sua função social

³Mitema - Segundo o antropólogo Lévi-Strauss, mitema é a partícula essencial de um mito, um elemento irreduzível e imutável. (LÉVI-STRAUSS, C., 1985, p. 243); por analogia a esse conceito e por entendermos que mito não faz parte de nossa base teórica, vamos substituí-lo por "narratema", que nos parece mais adequado aos estudos narratológicos de cunho verossimilhante. Narratemas são, pois, cada característica de uma personagem oral/escrita cuja somatória vai resultar em uma narrativa da tradição oral/escrita verossimilhante. (Bruner, (1991, p. 4)

na sociedade daquele tempo e por que, na atualidade, esses dois personagens perderam as propriedades peculiares das narrativas da tradição oral (VANSINA, 1982) verossimilhantes⁴ (BRUNER, 1991; BRUNER, [1986] 1998), altamente difundidas até então, transformando-se no presente tão somente em uma peça literária de cunho folclórico. Nosso artigo possui dois vínculos institucionais sobre os quais se assentam: a Linha 2 do “Programa de Mestrado em Letras da Unir” e o “Projeto de Pesquisa ‘Narrativas do Linguajar Rondoniense-NLR’” liderado pelo primeiro autor deste artigo. Como hipótese de trabalho, conjecturamos que a personagem “PAI-do-MATO” povoou a mente dos brasileiros nordestinos durante o século XX e emergiu espontaneamente na memória das pessoas do interior do Estado de Alagoas e de Pernambuco como uma espécie de censura comportamental tendo em vista que se apresenta com uma fisionomia semelhante ao do homem, mas, a partir daí, ganha aspectos amedrontadores. (CASCUDO, [1954]2000) Essa extraordinária criatura verossimilhante⁵ dispensaria justificativas para ser estudada já que resgatar as narrativas da tradição oral/escrita têm implicações importantes, pois estudar seus traços e ações estimula mergulhar na mente dos indivíduos que a admiravam e/ou a temiam para entender porque assim pensavam. Esse exercício científico, por outro lado, é fundamental para um estudante de pós-graduação visto que o insere em uma sociedade do passado e permite, até certo ponto, compreender o que somos e como somos no presente. Além disso, esse exercício científico vai, certamente, possibilitar o enriquecimento do acervo cultural e a qualidade do seu futuro desempenho profissional na área de Letras. Para validar os argumentos formulados em nossa hipótese bem como nossas justificativas, vamos nos basear em cinco vertentes científico-metodológicas, que nortearão nosso caminho na busca de nossos objetivos definidos nas primeiras linhas desta introdução: pesquisa bibliográfica (OLIVEIRA, 1977);

⁴Bruner, (1991, p. 4)

⁵Verossimilhante: Ao contrário das construções geradas por procedimentos lógicos e científicos que podem ser destruídas por causa de falsificações, construções narrativas só podem alcançar “verossimilhança.” Assim, narrativas são uma versão de realidade cuja aceitabilidade é governada apenas por convenção e por “necessidade narrativa”, e não por verificação empírica e precisão lógica, e, ironicamente, nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas. (BRUNER, 1991, p. 4)

pesquisa documental (BOOTH *et al.*, 2000); pesquisa hermenêutica (WELLER, 2022) pesquisa etnolinguística (LIMA BARRETO, 2010); pesquisa narrativa (BRUNER, 1991, BRUNER [1986] 1998; PAIVA, 2019). Esse último método é verticalmente diferente da pesquisa narrativa autobiográfica de que se utilizam Costa & Lima (2022) no seu artigo uma vez que que o trabalho dessas duas pesquisadoras está mais voltado para a escrita autobiográfica. Narrativa, no nosso entendimento, é exatamente como a definida por Bruner:

A narrativa é uma forma convencional, transmitida culturalmente e restrita por cada nível de domínio individual de domínio e por seu conglomerado de dispositivos protéticos, colegas, e mentores. Ao contrário das construções geradas por procedimentos lógicos e científicos, que podem ser destruídas por causa de falsificações, construções narrativas só podem alcançar verossimilhança. (BRUNER, 1991, p. 4 e 12)

Aliás, é a própria Paiva (2019) quem explicitamente reconhece o diferencial dos estudos narrativos das últimas décadas do século passado ao citar os linguistas Waletzky e Labov (1967), Bruner (1991), Bruner ([1986] 1998), Labov (1997). Estruturalmente, o artigo está assim organizado: Introdução, Estado da Arte (Cultura, Hibridismo e Identidade Cultural; Tradição Oral, Construção Narrativa da Realidade), *Corpus* de Análise e Análise e suas considerações conclusivas.

4

CULTURA, HIBRIDISMO E IDENTIDADE CULTURAL

Muitas, diversas e controversas são as definições para o termo “cultura”. Laraia ([1986] 2000), por exemplo, conclui que cada sistema cultural está sempre em mudança e entender essa dinâmica é muito importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Esse autor ataca verticalmente o “etnocentrismo”, ou seja, a visão de mundo dos que consideram o seu grupo étnico, nação ou nacionalidade socialmente mais importante do que os demais. Outro cientista que formula uma definição extremamente apropriada é Morin:

O homem somente se realiza plenamente como ser humano pela cultura e na cultura. Não há cultura sem cérebro humano [...], não há mente, isto é, capacidade de consciência e pensamento, sem cultura. A mente humana é uma criação que emerge e se afirma na relação cérebro-cultura. Com o surgimento da mente, ela intervém no funcionamento cerebral e retroage sobre ele. Há, portanto, uma tríade em circuito entre cérebro/mente/cultura, em que cada um dos termos é necessário ao outro. A mente é o surgimento do cérebro, que suscita a cultura, que não existiria sem o cérebro. (MORIN, [2000] 2002, p. 52-3)

No que diz respeito às “Culturas Híbridas”, Canclini concentra sua análise na hibridização intercultural, dedicando sua atenção, em primeiro lugar, na noção que aparece nas ciências sociais como substituto do que já não pode ser entendido sob os rótulos de culto ou popular, permutando esses dois termos para “cultura urbana” a fim de conter as formas dispersas da modernidade; (CANCLINI, [1989] 2015) em segundo lugar, ocupa-se de três processos fundamentais para explicar a hibridização, ou seja, a quebra das coleções organizadas pelos sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros. Com isso, ele pretende mostrar as articulações entre modernidade e pós-modernidade, entre cultura e poder. Sem dúvida, a expansão urbana é uma das causas que intensificaram a hibridização cultural. Para Canclini([1989] 2015), entretanto, depois da publicação dos estudos de Castells (1973), acumulam-se evidências de que a “sociedade urbana” não se opõe taxativamente ao “mundo rural”, que as relações secundárias predominam sobre as primárias, ou seja, a heterogeneidade sobre a homogeneidade não são atribuíveis unicamente à concentração popular nas cidades. Como explicar, pergunta-se Canclini ([1989] 2015), que as mudanças de pensamento e gostos da vida urbana coincidem com os do meio rural se não por que as interações comerciais do campo com as cidades e a recepção da mídia eletrônica nas casas rurais conectam-se diretamente com as inovações modernas? A par disso, acrescenta, os grupos populares estão cada vez mais reclusos em suas casas por diversos motivos, inclusive, segurança, e compensam essa quase imobilidade por meio da mídia em geral; enfim, a mobilização social, do mesmo modo que a estrutura da cidade fragmenta-se em processos cada

vez mais difíceis de totalizar e quase toda a sociabilidade e a reflexão sobre ela concentram-se em intercâmbios íntimos. Todavia, há que se reconhecer que às vezes os meios massivos também contribuem para superar a fragmentação social e, nesse sentido, a mídia se transforma, até certo ponto, na grande mediadora e mediatizadora de outras interações coletivas. (CANCLINI, [1989] 2015).

Já Hall ([1992] 2006) atrela seu conceito de cultura, à ideia da identidade. Para esse autor, as identidades culturais podem surgir do nosso pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais ou ganhar uma nova concepção a que ele denomina de “identidade pós-moderna”, ou seja, o contrário do período em que ela era tida como unificada e estável. (HALL ([1992] 2006) Na pós-moderna, o ser humano torna-se ou percebe-se fragmentado, ou seja, composto de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não-resolvidas. Para Hall, esse sujeito não tem mais uma identidade fixa, essencial ou permanente porque vai continuamente se transformando para dar conta dos diversos sistemas culturais, que o rodeiam e, portanto, sua identidade é definida historicamente e não biologicamente. Em síntese, segundo esse autor, a identidade plenamente unificada, completa, segura coerente é uma fantasia. A sociedade, que rodeia o mundo pós-moderno, e que gera as mudanças constantes, chama-se globalização (MATTELART, [1996] 2000; HALL, [1992] 2006) e seu impacto sobre a identidade cultural é inquestionável. Apesar de um aparente caos, esse deslocamento tem características positivas. Ele desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a produção de novas identidades, a criação de novos sujeitos e a recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação. Na atualidade, consoante Hall ([1992] 2006), as culturas nacionais constituem-se em uma das primeiras fontes da identidade cultural. A nação produz sentidos, um sistema de representação cultural. Ela é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade. Elas são uma forma de identidade pós-moderna e

tornam-se uma característica-chave da industrialização e um dispositivo da pós-modernidade. São compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações; são elas que nos identificam e nos dão a sensação de pertencimento bem como estão presentes na História ou na história, na literatura, na mídia, e, sobretudo, na cultura popular⁶ focadas nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade. A narrativa primordial ou primitiva ou fundamental pode ser tão longínqua que se perde nas brumas do tempo, não do tempo real, mas de um tempo mítico ou primevo. Elas têm o mérito de manter a ideia simbólica de que o conjunto de pessoas, que as mantêm, é descendente de um povo ou *folk*, de um grupo étnico puro, original, primordial. Logo, o discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. (HALL, [1992] 2006). Contudo, raciocina Hall, a ideia de Pátria como símbolo de identidade ou cultura nacional está longe de representar uma unanimidade já que a maioria das nações consiste de culturas separadas, que só foram unificadas por longo processo de conquista violenta, isto é, pela supressão forçada de diferenças culturais. Pelo que se percebe, não há culturas nacionais unificadas, mas dispositivo discursivo que representa a diferença como uma unidade ou identidade, ou seja, as nações modernas são, na verdade, hibridismos culturais. A causa desse fenômeno surge de um complexo processo e de forças de mudanças que, por consequência, resulta no que denominamos de globalização (ocidentalizada), isto é, a aceleração dos fluxos entre as nações. Em outros termos, a globalização surge como filha genuína do capital, que nunca permite que suas aspirações sejam determinadas por fronteiras nacionais (MATTELART, [1996] 2000; HALL, [1992] 2006). Paradoxalmente, ao lado da tendência em direção à homogeneização global, surge uma fascinação pela diferença e a mercantilização da etnia e da alteridade, ou seja, ao lado de novas identificações globais, identificações locais começam a angariar prestígio mundial. (HALL, [1992] 2006) Adicionalmente, surge outro fenômeno denominado de migração das

⁶ Bruner (1997, p. 39-64) dedica o capítulo 2 de seu extraordinário livro "Atos de Significação" para falar da Psicologia Popular como um Instrumento da Cultura, muito próximo da Cultura Popular de Hall ([1992] [2006])

periferias para os centros, motivada por fatores diversos como pobreza, seca, fome, subdesenvolvimento econômico, colheitas fracassadas, guerra civil, distúrbios políticos, conflitos regionais, mudança arbitrária de regimes políticos, dívida externa impagável etc. Essa formação de enclaves étnicos minoritários (territórios encravados dentro de outros) no interior de Estados-Nação (ocidentais) leva a uma pluralização de culturas e de identidades nacionais. (HALL, [1992] 2006) Por conta disso, estão emergindo identidades culturais que não são fixas dado que esses migrantes retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas (HALL ([1992] 2006) têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural perdida ou de absolutismo étnico. Elas estão irremediavelmente traduzidas. São, na verdade, produto de novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. e, sob muitos aspectos, o fenômeno da globalização (MATTELART, [1996] 2000) pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente. (HALL, [1992 [2006) Enfim, reconhece Hall, como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proporções teóricas apresentadas. [HALL, 1992 [2006).

TRADIÇÃO ORAL

Para Vansina (1982), quase em toda parte, as palavras têm um poder misterioso, pois criam coisas. (VANSINA, 1982). A oralidade, de acordo com esse antropólogo, é reflexo da representação coletiva e que o valor maior das tradições reside em sua explicação das mudanças históricas no interior de uma civilização. Por esse viés, a tradição oral é o testemunho de uma sociedade transmitido oralmente de uma geração a outra e suas características particulares são o verbalismo, que também se constitui em sua maneira de transmissão, diferindo, por isso, das fontes escritas. Para Vansina, uma definição, ainda que um pouco arbitrária de um testemunho poderia ser a que compreende todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que

essa pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. (VANSINA, 1982). Para esse pesquisador, uma tradição oral é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte, embora nem toda informação verbal seja uma tradição. Por isso, pondera, o testemunho ocular é de grande valor por se tratar de uma fonte imediata, não transmitida, de modo que os riscos de distorção do conteúdo são mínimos. Portanto, toda tradição oral legítima deveria, na realidade, fundar-se no relato de uma testemunha ocular. Vansina afirma também que uma sociedade ágrafa reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, que é conservada e venerada pela tradição oral. Nesse sentido, prossegue, a oralidade é uma questão de atitude e não de falta de habilidade de expressão, ou seja, é vista como algo pertinente à realidade em que o grupo étnico vive. A oralidade é também reflexo de uma representação coletiva já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma. Assim, antes de interpretar as tradições, é preciso que o pesquisador aprenda e apreenda os modos de pensar da sociedade que vai estudar. (VANSINA, 1982) Nesse sentido, é necessário cotejar diversas narrativas e o momento histórico em que foram produzidas. Elas sempre são reflexos do pensamento dos povos que as cultivam; são representações coletivas de cada uma dessas civilizações e se constituem em uma das formas encontradas por elas para conceber o mundo de seu tempo. (VANSINA, 1982). Entre as representações coletivas que mais influenciam a tradição oral, de acordo com Vansina, está uma série e categorias de base que precedem a experiência dos sentidos: tempo, espaço, verdade histórica, causalidade. Amparado em sua larga experiência prática, Vansina (1982) conclui que o valor maior das tradições reside em sua explicação das mudanças históricas no interior de uma civilização.

CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA REALIDADE

O semioticista francês Barthes considera que o fenômeno da narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades, tem início com a própria história da humanidade e está em toda parte porque não há povo algum sem narrativa. (BARTHES *et. al.* ([1981] 2011) Para Bruner (1991), nós organizamos nossa experiência e nossa memória de acontecimentos humanos principalmente na forma de narrativas: história, desculpas, relatos fantasiosos, razões para fazer e para não fazer, e assim por diante. Nos anos 80, os psicólogos não só ficaram conscientes da possibilidade da narrativa ser uma forma de representar, mas também de construir a realidade. Por conta disso, a preocupação central dos narratólogos deixou de ser como o texto narrativo é construído, mas de que modo ele opera como um instrumento mental de construção de realidade. Labov. (1997), retoma os estudos sobre narrativas de Bruner (1991), agora, porém, preocupado com aquelas que provêm de experiências pessoais. Na visão desse sociolinguista (1997), uma narrativa é o protótipo, talvez o único exemplo, de um evento de fala bem formado, com um começo, um meio e um fim. Para ele, uma narrativa muito raramente permite-nos provar alguma coisa por tratar-se de um estudo essencialmente hermenêutico (WELLER, 2022), em que a associação contínua com o discurso alcança a perspectiva do falante e de seu ouvinte (ou leitor), dando curso à transferência da informação e da experiência de uma maneira que aprofunda nossa própria compreensão do que são aproximadamente a linguagem e a vida social. Muito mais complexa é, porém, a tarefa de um estudioso de narrativas explicar como elas são produzidas pela estrutura da mente humana e o que elas têm a ver com as narrativas verossimilhantes ou primordiais verossimilhantes. (BRUNER, [1986, 1997], 1998) A fonte original da produção das narrativas, independentemente da classificação ou foco, está no cérebro humano, mais precisamente em dois modos gerais do nosso pensamento: o narrativo e o paradigmático, este também conhecido como modo científico. Esses dois modos de pensamento fornecem diferentes possibilidades de ordenamento da experiência de construção da realidade e, ainda que complementares, são irreduzíveis um ao outro. É que cada um

deles tem princípios operativos próprios e seus próprios critérios de boa formação visto que diferem radicalmente em seus procedimentos para a verificação. (BRUNER, [1986, 1997], 1998) De fato, uma boa história e um argumento bem formado são tipos naturais distintos. (BRUNER ([1986], 1998) O modo narrativo não tem a função de descrever um fato ou os passos objetivos que geram um evento, mas a presença de argumentos bem formados é crucial porque são eles que vão produzir boas e fascinantes histórias, além de exercerem meio imprescindível para convencer o outro. As histórias bem formadas do modo narrativo tentam persuadir alguém de sua semelhança com a vida, estabelecendo não a verdade, mas a verossimilhança. (BRUNER, [1986, 1997], 1998) No modo narrativo, a aplicação imaginativa leva a histórias boas, dramas envolventes, relatos históricos críveis, mas não necessariamente verdadeiros em razão de que sua função cognitiva está voltada para as ações e intenções humanas ou similares às humanas e as vicissitudes e consequências que marcam seu curso. (BRUNER ([1986], 1998) Para Bruner, a função imaginativa no modo narrativo esforça-se para colocar seus milagres atemporais nas circunstâncias da experiência e localizar a experiência no tempo e no espaço. Além disso, os eventos narrativos são simplesmente conclusivos ou inconclusivos uma vez que são construídos sobre a preocupação com a condição humana e suas histórias. Por conta disso, os relatos podem atingir desenlaces cômicos, tristes ou absurdos em virtude de não terem necessidade de comprobabilidade. Nesse modo narrativo, os relatos começam com um estado estável, canônico ou legitimado, que é rompido, violado, resultando em uma crise, que é solucionada por uma compensação. (BRUNER ([1986], 1998) Há, todavia, outro aspecto a ser considerado em uma narrativa, ainda mais complexo e, de certa forma, mais difícil de ser compreendido. Denominado por Bruner ([1986], 1998) de dualístico, ele tem relação com a construção de dois panoramas narrativos simultâneos: o da ação, em que os constituintes são os argumentos (agente, intenção ou objetivo, situação, instrumento) e o da consciência, em que os envolvidos na ação sabem, pensam, ou sentem; ou não sabem, não

pensam, ou não sentem. Essa dicotomia é essencial e distinta. A realidade psíquica domina a narrativa e qualquer fato além da consciência daqueles envolvidos na história é colocado lá pelo autor com o objetivo de criar efeito dramático. Em razão disso, uma narrativa acaba entrelaçando-se ao e no mundo cultural dada a complexidade condicional da sua função de construir a realidade. (BRUNER ([1986], 1998) Adicionalmente a isso, as narrativas fazem acréscimos ligados a um conjunto de ferramentas culturais. (BRUNER, 1991). De fato, tanto a ciência quanto a narrativa são frutos da cultura humana e só podem ser compreendidos se aspectos culturais forem levados em consideração. (BRUNER, [1986,1998) Mas, afinal, de que modo a narrativa opera como um instrumento mental de construção de realidade? Iniciemos de forma indireta por meio de uma frase do antropólogo Andreiu (2020, p. 170): “Um momento ou uma paisagem mudam de aspecto conforme a luz e a distância do olhar”. De fato, dependendo do instante, do ambiente, das circunstâncias, do conhecimento cultural, que temos da realidade que está diante de nossos olhos e o espaço que nos separa dela pode alterar as conclusões de nossa atividade mental. A realidade é universal, ela está de forma plástica ou imaterial diante de nossos olhos, mas a interpretação e/ou compreensão que nossa mente fará dela vai depender de uma série de ferramentas culturais ou vínculos de estados intencionais (BRUNER, 1991; BRUNER, [1986] 1998), que filtram e reconstruem a realidade entre as quais nossas crenças, costumes, usos, tradições, valores, linguagem, organização social, convicções, desejos, teorias, ambiente etc.

CORPUS de ANÁLISE

Figura 01: A narrativa do “Pai do Mato” na versão alagoana.

01	O PAI-do-MATO é um bicho enorme, mais alto que todos os paus da mata, com cabelos
02	enormes, unhas de dez metros, orelhas de cavaco. O urro dele estronda em toda a
03	mata. À noite, quem passa ouve também a sua risada. Engole gente. Bala e faca não o
04	matam, é trabalho perdido. Só se acertar numa roda que ele tem em volta do umbigo.
05	Em alguns Reisados, aparece uma personagem representando o entremeio do PAI-do-
06	MATO, sob a forma de um sujeito feio, de cabelos grandes. São comuns as expressões
07	entre as mães de família, referindo-se aos filhos que estão com cabelos grandes, sem
08	cortar: ‘Está que é um PAI-do-MATO, menino? No Reisado, conta-se no entremeio do
09	PAI-do-MATO: Ô que bicho feio, Só é PAI-do-MATO.
	(CASCUDO, 2000, 466-7)

Fonte: Autores do artigo.

Figura 02: A narrativa do “Pai do Mato” na versão pernambucana.

01	Com denominação idêntica e materialização, vive o PAI-do-MATO em Pernambuco.
02	Compare-se o PAI-do-MATO com o Ganhambora ⁷ , o Mapinguari, o Bicho Homem,
03	espécies do ciclo dos monstros (Geografia dos Mitos Brasileiros). ‘Sem que jamais tivesse
04	sido visto, conta a narrativa queijeira da zona de Anexins ⁸ que o PAI-do-MATO é um
05	animal de pés de cabrito, à semelhança do deus Pã ⁹ da mitologia, tendo com este o
06	corpo todo piloso. As mãos assemelham-se às dos quadrúmanos. Diferencia-se destes,
07	entretanto, por andar com ente humano, com o qual se assemelha na fisionomia. Traz
08	no queixo uma barbinha e sua cor é escuro-fusca, confundindo-se com ao do pelo do
09	suíno preto enlameado. Dizem que anda quase sempre nos bandos de queixadas,
10	cavalgando o maior, e conservando-se sempre à retaguarda. Raramente anda só e
11	raramente aparece ao homem. Quando alguém se lhe atravessa na estrada, não
12	retrocede, e, com indômita coragem, procura dar cabo do obstáculo que se lhe
13	antepõe. A urina dele é azul como anil.’
	(CASCUDO, 2000, 466-7)

Fonte: Autores do artigo.

ANÁLISE: cotejamento, avaliação e hermenêutica

Em 2018, em artigo análogo a este, fizemos em um estudo de uma narrativa oral verossimilhante (BRUNER, 1991; BRUNER, [1986] 1998). voluntariamente produzida por uma indígena do povo Kujubim¹⁰ (vale do

7 Pai-do-Mato ou Ganhambora. (CASCUDO, [1954]2000)

8 Anexins: Nome de uma cidade do interior de Goiás derivado do grupo étnico indígena Guanicuns.

9 Pã é um dos deuses mais antigos da mitologia grega. Considerado um deus rústico do campo, das pastagens e das florestas selvagens, ele é retratado como um ser metade homem, metade bode, com chifres e uma longa barba, conhecido como sátiro. Disponível em: <https://www.mvim.com.br> . Acesso em: 19/04/2022.

¹⁰Os Kujubim vivem no sudoeste amazônico, no estado de Rondônia, fronteira com a Bolívia. São um dos muitos povos indígenas que se encontram na área denominada “Grande Rondônia”, ainda pouquíssimo estudados ou mesmo conhecidos. Sua língua, kuyubi ou kawtawo pertence à família linguística txapakura. Desde o ano de 2000, eles vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional, principalmente a respeito da demarcação de seu território tradicional e da reivindicação dos direitos constitucionais indígenas. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kujubim>. Acesso em: 18/03/2022.

Guaporé). Na ocasião, o trabalho consistiu em um cotejamento entre duas versões descritas por Cascudo (CASCUDO ([1954] 2000, p. 466-7) e a narrativa da tradição oral (VANSINA, 1982) da informante Kujubim. A análise mostrou que a narrativa relatada pela indígena da etnia Kujubim, diferente das de Cascudo, permanecia viva graças à tradição oral (VANSINA, 1982) que a comunidade do povo da família Txapakura ainda conserva. (VEGINI & VEGINI, 2018). Neste artigo, reiteramos, o objeto de estudo são as duas narrativas recolhidas por Cascudo (Figura 01 e Figura 02) e mantidas inalteradas desde a publicação do seu dicionário. (CASCUDO ([1954] 2000) Com base nessas duas figuras, criamos a Figura 03, que aponta dois conjuntos de narratemas (VEGINI, V.& VEGINI, R. L., 2015) para mostrar as similaridades e dissimilaridades entre si: à esquerda, a narrativa alagoana e à direita, a pernambucana.

Figura 03: Os 'narratemas' do 'Pai do Mato' nas versões alagoana (a) e pernambucana (b).

NARRATEMAS	01. Bicho enorme.	01. Raramente aparece ao homem.
	02. Mais alto que todos os paus da mata.	02. Animal de pés de cabrito
	03. Cabelos grandes.	03. Semelhante ao deus Pã ¹¹ da mitologia
	04. Unhas de 10 metros.	04. Corpo todo piloso
	05. Orelhas de cavaco.	05. Mãos semelhante a dos quadrúmanos.
	06. Sujeito feio.	06. Anda como ser humano.
	07. Seu urro estronda em toda a mata.	07. Fisionomia semelhante á humana.
	08. Á noite ouve-se a sua risada.	08. Traz no queixo uma barbinha
	09. Engole gente.	09. Cor escuro-fusca
	10. Bala e faca não o matam, é trabalho perdido.	10. Confunde sua cor com a do pelo do suíno enlameado.
	11. Vulnerável somente numa roda, que ele tem perto do umbigo.	11. Anda sempre nos bandos de queixadas, cavalgando o maior.
		12. Nos bandos de queixada conserva-se sempre à retaguarda.
		13. Raramente anda só.
		15. Quando alguém se lhe atravessa na estrada não retrocede e, com indômita coragem, procura dar cabo do obstáculo que se lhe antepõe.
		16. A urina dele é azul como anil.

Fonte: autores do artigo.

Embora ambas tenham vindo da tradição oral (VANSINA, 1982) nordestina, não é difícil constatar, de início, a dissimilaridade numérica dos narratemas

¹¹Pã é um dos deuses mais antigos da mitologia grega. Considerado um deus rústico do campo, das pastagens e das florestas selvagens, ele é retratado como um ser metade homem, metade bode, com chifres e uma longa barba, conhecido como sátiro. Disponível em: <https://www.mvim.com.br>). Acesso em: 19/04/2022.

do “Pai-do-Mato”: 11 para a versão alagoana e 16 para a pernambucana. Essa visível disparidade numérica tem como motivação maior a questão cultural (LARAIA ([1986] 2000), HALL ([1992] 2006; CANCLINI, ([1989] 2015). As razões para o surgimento desse ente, em ambas as versões, são, ao mesmo tempo idênticas e ambíguas: de um lado servem como diversão nas conversas informais ou nos bate-papos da sociedade rural nordestina adulta do século XX; de outro, em ambas eles são assustadores para as crianças traquinas daquele tempo. De fato, a sua descrição, aos ouvidos de um adulto, era relaxante, mas para as crianças daquela época, um terror, um alerta para manterem-se comportadas! Todavia, o “Pai-do-Mato” não é uma criação genuinamente nordestina. Ele é herdeiro de personagens monstruosas vindas da Antiguidade por conta de alguns narratemas assemelhados. Citamos, como exemplo, o Polifemo grego e vários outras personagens, do bem ou do mal, que povoaram a Europa durante a Idade Média, na Germânica, em particular, e, sobretudo, em Portugal com o Alicórnio, o Olharapo e o Lobisomem. (VEGINI *et al.*, 2014) De algum modo, viajando na memória dos carroceiros ou dos comandantes de pequenas ou grandes embarcações, essas personagens verossimilhantes (BRUNER, 1991; BRUNER [1986], 1998) cruzaram, dentro da memória de seus narradores, cidades e vilarejos, rios e até oceanos, ajustando-se (HALL, [1992], 2006) às novas realidades e, conseqüentemente, perdendo ou ganhando atributos. As personagens verossimilhantes (BRUNER, 1991; BRUNER [1986], 1998) lusitanas encontraram terreno fértil, sobretudo, no Nordeste brasileiro quando entraram em contato com o mundo simbólico dos indígenas a partir de 1500 e com o mundo simbólico dos luso-brasileiros em anos subsequentes. O choque cultural foi inevitável e, à luz da ciência, extraordinário porque gerou personagens de muitos matizes em consequência do fenômeno das adaptações (VEGINI *et al.*, 2014), chegando ao ponto de dar origem a personagens pequenas e gigantes totalmente singulares, muitas delas perversas, outras nem tanto, entre as quais podemos citar: Papa Figo, Gorjola, Pé-de-Garrafa, Bicho-Homem, Labatut, Quibungo, Cupelogo e o próprio “Pai-do-Mato”(CASCUDO, [1947] 1976; VEGINI, *et al.*, 2014) E é assim

que os “narratemas” (VEGINI, V. & VEGINI, R. L., 2015) peculiares do “Pai-do-Mato” foram diversificando-se por influência de sistemas culturais (CANCLINI, [1989] 2015; HALL, ...) HALL, [1992] 2006) diversos para cada região onde iam surgindo: Alagoas e Pernambuco, por exemplo. E essa diversificação e/ou adaptação cultural sofreu influência radical quando, por questões históricas, imenso contingente de nordestinos e seus respectivos pensamentos narrativos (BRUNER, [1986] 1998) foram transportados para além de suas fronteiras, para além de sua terra de origem, para a misteriosa e imensa Amazônia rumo aos seringais da maior floresta tropical do mundo, chuvosa e permanentemente úmida, o inverso da terra nordestina de onde vieram. Esse fenômeno migratório ocorreu¹² no final do século XIX, no início do século XX e, mais fortemente ainda, na década de 40 desse século motivado pela extração da borracha. (TEIXEIRA & FONESECA, [2000] 2002) Aqui, diferente do Nordeste brasileiro, encontraram, espantados, um ente silvícola em formação, mais tarde chamado de “Mapinguari” (VEGINI *et. al.*, 2014) contendo reflexos, inicialmente, da cultura indígena disseminada por todos os quadrantes da hileia Ocidental brasileira. É que, praticamente todas as etnias indígenas amazônicas têm dentro de sua memória simbólica narrativas verossimilhantes (BRUNER, [1986] 1998) personagens gigantes e amedrontadores como é o caso do “Bicho Preguiça Gigante” do povo [l]ixa Karitiana narrado em detalhes e em três versões ligeiramente diferentes. (VEGINI, *et. al.*, 2014). Como resultado do processo de globalização (MATTELART, ([1996] 2000; HALL ([1992] 2006), essas personagens amedrontadores das etnias indígenas perderam, de um lado, porção significativa de seus narratemas (VEGINI & VEGINI, 2015) tradicionais, mas, de outro, ganharam traços mapinguarianos. Um informante Karitiana chegou a confundir o “Bicho Preguiça Gigante”, genuíno monstro amedrontador das matas de seu povo, com o “Pinguari” (*sic*), nítida influência da globalização (MATTELART, [1996] 2000; HALL ([1992] 2006) e/ou da cultura híbrida de que fala Canclini ([1989] 2015). E o caldeirão intercultural do século XX amazônico fez emergir uma personagem ainda mais amedrontadora que o

¹² As motivações são, principalmente, a 1ª e a 2ª Guerra Mundial. (ARRUDA, [1976] 1993, p. 253-272)

“Pai-do-Mato” alagoano (Figura 03, à esquerda: engole gente, bicho enorme, mais alto que todos os paus da mata, unhas enormes, sujeito feio, urro estrondoso ouvido em toda mata, vulnerável somente em uma roda, que tem perto do umbigo) ou o “Pai-do-Mato” pernambucano (Figura 03, à direita: raramente aparece para o homem, semelhante ao deus Pã, mãos semelhante aos quadrúmanos, fisionomia e andar como de um ser humano, corpo todo piloso, dá cabo do obstáculo que se lhe antepõe), o monstruoso Mapinguari pan-amazônico, que, resumidamente, assim é descrito: besta horrenda, demônio do mal, macacão enorme, com um único olho na testa, peludo como um coatá, pelos de aço, matador sanguinário e cruel de animais e de seres humanos (indígenas e seringueiros), unhas em garras, berro atordoador, boca vertical, do nariz ao estômago ou boca no umbigo. (VEGINI *et. al.*, 2014). Quanto ao “Pai-do-Mato” (alagoano e pernambucano), sufocado pela globalização, pela hibridização intercultural e pelas migrações (CANCLINI, [1989] 2015; HALL ([1992] 2006), tanto para a Amazônia quanto para o Sudeste, fizeram com que, aos poucos, perdesse a sacralidade tradicional oral (VANSINA, 1982) e seus narratemas verossimilhantes (VEGINI, BRUNER, 1991; BRUNER [1986], 1998), mas, graças a CASCUDO ([1954] 2000), recebeu uma nova categoria para eternizar-se: a da classe literária folclórica.

Em termos de considerações conclusivas, entendemos que os narratemas do ‘Pai do Mato’ podem ter perdido as propriedades peculiares e se transformado tão somente em peças literárias de cunho folclórico, mas as narrativas alagoana e pernambucana são e serão eternas apesar das mudanças culturais provocadas pela mídia, pelo hibridismo intercultural, pela desterritorialização, pela mobilidade identitária e, sobretudo, pela globalização (MATTELART, [1996] 2000) do mundo pós-moderno. Quem nos explica com admirável propriedade são alguns renomados pensadores do passado e do presente entre os quais podemos citar: Heráclito (500 a.C - 450 a.C.), Bruner ([1986] 1998, p. 17); Laraia (2000, p. 105, Morin (2002, p. 52-3), Hall (2006, p. 67-69), Canclini (2015, p. 284-5), Assier-Andrieu (2020, p. 170) e Lulu Santos (Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/lulu-santos/47132/>).

Figura 04 – Síntese de alguns fundamentos das mudanças ou do eterno vir a ser.

- a) Só a mudança e o movimento são reais, e a identidade das coisas iguais a si mesmas é ilusória. [Heráclito]
- b) De fato, tanto a ciência (do modo paradigmático) quanto a narrativa (esta em seu alcance mais profundo como uma forma de arte) são frutos da cultura humana e só podem ser compreendidos se aspectos culturais forem levados em consideração. [BRUNER]
- c) Cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender essa dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. [LARAIA]
- d) O homem somente se realiza plenamente como ser humano pela cultura e na cultura. Não há cultura sem cérebro humano [...], não há mente, isto é, capacidade de consciência e pensamento, sem cultura. [MORIN]
- e) O conceito de cultura está atrelado à ideia da identidade, que podem surgir do nosso pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais ou ganhar uma nova concepção denominada de identidade pós-moderna, o contrário do período em que ela era tida como 'unificada e estável', tornam-se, assim, fragmentado, composto de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não-resolvidas. [HALL]
- f) A Globalização surge como filha genuína do 'capital', que nunca permite que suas aspirações sejam determinadas por fronteiras nacionais (nem mesmo estaduais e/ou locais) [HALL]
- g) Na hibridização intercultural há três processos fundamentais para explicá-la, ou seja, a quebra das coleções organizadas pelos sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros. [...] As articulações entre modernidade e pós-modernidade, entre cultura e poder. [CANCLINI]
- h) Um momento ou uma paisagem mudam de aspecto conforme a luz e a distância do olhar. [ASSIER-ANDRIEU]
- i) Nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia, tudo passa, tudo sempre passará, A vida vem em ondas como um mar, num indo e vindo infinito, tudo que se vê não é igual ao que a gente viu há um segundo, tudo muda o tempo todo no mundo, tudo passa, tudo sempre passará, tudo que se vê não é igual ao que a gente viu há um segundo, tudo muda o tempo todo no mundo. [LULU SANTOS / e NELSON MOTTA].

REFERÊNCIAS

ARRUDA, J. B. **História moderna e contemporânea: a grande guerra**. São Paulo: Ática, [1976] 1993

ASSIER-ANDRIEU, A. L. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. Revista Eletrônica, Editora INUJÚÍ, Vol. 8, Nº 16, Jul/Dez. [2002], p. XIV; 2020, p. 170).

BARTHES *et. al.* **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, [1981] 2011.

BOOT, W. C. *et al.* **A arte da pesquisa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BRUNER, J. A construção narrativa da realidade/*The narrative construction of reality*. **Critical Inquiry**, n. 18. v. 1, pp. 1-21, 1991.



BRUNER, J. **Realidade mental, mundos possíveis**. Porto Alegre: Artes Médicas, [1986], 1998.

BRUNER, J. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, [1989] 2015.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos mitos brasileiros**. Rio de Janeiro: J. Olympio, [1947] 1976.

CASCUDO, L. C. **A literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, [1952], 2006.

CASCUDO, C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, [1954] 2000.

COSTA, E. S. F.; LIMA, D. D. R. S. Caminhando junto com as famílias dos bebês: narrativa da autobiografia docente. **Revista Exitus**, Santarém/PA, Vol. 11, p. 01 – 21, e02227, 2022.

HALL. S. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, ([1992] 2006)

KUJUBIM (Povo indígena do vale do Guaporé). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kujubim>. Acesso em: 18/03/2022.

LABOV, W. Alguns passos iniciais na análise da narrativa. **The Journal of Narrative and Life History**, Vol. 7, 1997 N° 1-4.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. São Paulo: Zahar, [1986] 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. **A antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LIMA BARRETO, E. R. Etnolinguística: pressupostos e tarefas. **Revista Partes**. São Paulo: 2010.

LULU SANTOS & NELSON MOTTA. Como uma onda. Disponível em: <https://www.letas.mus.br/lulu-santos/47132/>. Acesso em: 20/05/2022.



MATTELART, A. **A globalização da comunicação**/Capítulo 2: A fábrica da cultura. Bauru/SP: EDUSC, ([1996] 2000, cap. 2, p. 47-61).

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, [2000] 2002.

OLIVEIRA, S. L. **Tratado de metodologia científica**: projetos de pesquisas, TGI, TCC, Monografias, Dissertações e Teses. São Paulo: Pioneira, 1997.

PÃ (deus grego). Disponível em: <https://www.mvim.com.br>. Acesso em: 19/04/2022.

PAIVA, V. L. M. O. **Manual de pesquisa em estudos linguísticos**. São Paulo: Parábola, 2019.

SILVA, A. B. A. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: Libreria Anteneo Salesiano, 1977.

TEIXEIRA, M. A.; FONESECA, D.R. **História Regional**: Rondônia. Porto Velho: Rondoniana, [2001] 2002.

VEGINI *et al.* **O monstruoso mapinguaripã-amazônico**. Porto Velho: Temática, 2014.

VEGINI, V. & VEGINI, R. L. O gigante monstruoso mapinguari e a solidez dos narratemas da tradição. **Revista Sustentabilidade Organizacional** - V.2, n1 fev/2015-jul/2015.

VEGINI & VEGINI. O "Pai da Mata": uma narrativa da tradição oral kujubiniã. **Revista Igarapé**, Porto Velho (RO), v. 5, n. 2, p. 265-286, 2018.

VEGINI, V. & VEGINI, R. L. A mãe d'água da cidade debaixo d'água do rio Guaporé. In: **South American Journal of Basic Education, Technical and Technological**, [2018] 2019.

VEGINI *et al.*, A origem primordial do povo [Ijxa] Karitiana. **II SIELA**, 9 a 11 de outubro de 2019. Porto Velho: UNIR, 2020.

WELLER, W. A hermenêutica como método empírico de investigação. Brasília: UnB. Disponível em: viviam@unb.br. Acesso em: 14/03/2022

Recebido em: 18 de maio de 2022.



Aprovado em: 30 de setembro de 2022.
Publicado em: 20 de dezembro de 2022.

