

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ROSSANA TAVARES DE ALMEIDA

**A TRANSFORMAÇÃO DA MULHER NAS LENDAS INDÍGENAS DA
AMAZÔNIA: percursos semióticos de sentido**

JOÃO PESSOA
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ROSSANA TAVARES DE ALMEIDA

**A TRANSFORMAÇÃO DA MULHER NAS LENDAS INDÍGENAS DA
AMAZÔNIA: percursos semióticos de sentido**

Dissertação elaborada por Rossana Tavares de Almeida, como requisito para obtenção do grau em mestre do Programa de pós-graduação em Letras da UFPB, da área de concentração Literatura, teoria e crítica, linha de pesquisa: Estudos Semióticos.

Orientadora: Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista

JOÃO PESSOA
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A447t Almeida, Rossana Tavares de.

A transformação da mulher nas lendas indígenas da
Amazônia: percursos semióticos de sentido / Rossana
Tavares de Almeida. - João Pessoa, 2018.
104 f. : il.

Orientação: Maria de Fátima Barbosa de Mesquita
Batista.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Lendas indígenas - Amazônia. 2. Narrativa indígena.
3. Figura Feminina - Lendas indígenas. I. Batista,
Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. II. Título.

UFPB/BC

ROSSANA TAVARES DE ALMEIDA

**A TRANSFORMAÇÃO DA MULHER NAS LENDAS INDÍGENAS DA
AMAZÔNIA: percursos semióticos de sentido**

Trabalho aprovado em: 08 /março/2018

BANCA EXAMINADORA

Maria de Fátima Barbosa de M. Batista

Prof. Dr^a. Maria de Fátima B. de Mesquita Batista
(Orientadora)

Maria Nazareth de Lima Arrais

Prof^a. Dr^a. Maria Nazareth de Lima Arrais
(Examinadora Externo)

John Possebon

Prof. Dr. Fabrício Possebon
(Examinador Interno)

JOÃO PESSOA
2018

Dedico a minha mãe, Ediane Tavares, e
meu pai, Rossiano Ramos de Almeida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares, amigos e, principalmente, a minha orientadora e à banca.

RESUMO

Partindo da hipótese de que o indígena tem uma forte relação com o meio ambiente, principalmente, a figura feminina por estar associada à mãe natureza, aquela que nutre o ser humano, esse trabalho teve como objetivo analisar as lendas amazônicas pelo viés da semiótica greimasiana, verificando os valores culturais dos vegetais bem como significado da metamorfose do ser humano em vegetal. Para tanto, foram inferidos os seguintes objetivos específicos: observar as significações das metamorfoses sofridas ou ocasionadas pela figura feminina; descobrir os valores presentes nas narrativas dos sujeitos semióticos; perceber os elementos simbólicos de outras culturas, no que tange a universalização dos mitos. As narrativas lendárias utilizadas como *corpus* foram extraídas de *Lendário Amazônico* (BRITTO, 2007), cujo levantamento foi realizado pelo autor através de entrevistas aos habitantes da Região Norte do Brasil. A amostragem efetivamente analisada constou de lendas que tinham como tema a metamorfose da mulher ou ocasionada por ela. Esse recorte foi uma estratégia metodológica, a fim de especificar e aprofundar o estudo, melhorando a qualidade da pesquisa. As lendas escolhidas para análise foram: *A lenda da vitória-régia*, *A lenda do guaraná*, *A lenda do açaí* e *A lenda da mandioca*. O estudo das lendas amazônicas justifica-se em virtude da riqueza cultural que carregam. Concluímos que a observância dos níveis semióticos, corroboram para enfatizar que a lenda contém o mito, sendo uma forma de manifestação de valores culturais, conteúdo elementos de identidade de um povo. Assim, a concepção de que a lenda é apenas uma história de cunho imaginativo, distante da realidade é desconstruída. O universo nelas se apresenta como uma associação simbiótica entre homem, animal e vegetal, portanto não há fronteiras entre o humano e a natureza: estes se confundem, denotando a ideia de integração.

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica. Lenda. Mito. Valores. Simbologia.

RESUMÉ

En supposant que l'Indien a une relation forte avec l'environnement, en particulier la figure féminine à être associée à la nature mère, qui nourrit l'être humain, cette étude visait à analyser les légendes amazoniennes du point de vue de la sémiologie greimassienne, vérifier les valeurs culturelles des légumes ainsi que la signification de la métamorphose de l'être humain en légume. A cette fin, les objectifs spécifiques suivants ont été déduits: observer les significations des métamorphoses subies ou causées par la figure féminine; découvrir les valeurs présentes dans les récits des sujets sémiotiques; percevoir les éléments symboliques des autres cultures, en ce qui concerne l'universalisation des mythes. Les récits légendaires utilisés comme corpus ont été extraits *Lendário Amazônico* (Britto, 2007), dont l'enquête a été menée par l'auteur à travers des entretiens avec les habitants du nord du Brésil. L'échantillon analysé consistait en légendes ayant comme thème la métamorphose de la femme ou provoquée par elle. Cette coupure était une stratégie méthodologique pour préciser et approfondir l'étude, améliorant la qualité de la recherche. Les légendes choisies pour l'analyse sont les suivants: *La légende de nénuphar géant*, *La légende de guarana*, *Légende acai* et *Légende du manioc*. L'étude des légendes amazoniennes est justifiée par la richesse culturelle qu'elles portent. Nous avons conclu que le respect des niveaux sémiotiques, corroborent de souligner que la légende contient le mythe, étant une forme de manifestation des valeurs culturelles, contenant des éléments de l'identité d'un peuple. Ainsi, la conception selon laquelle la légende n'est qu'une histoire d'un caractère imaginatif, éloigné de la réalité est déconstruite. L'univers en eux est présenté comme une association symbiotique entre l'homme, des animaux et plantes, donc il n'y a pas de frontières entre l'homme et la nature: ce sont confus, ce qui dénote l'idée d'intégration.

MOTS-CLÉS: Sémiotique. Légende. Mythe. Valeurs. Symbologie.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 TEORIA SEMIÓTICA	14
2,1 Fundamentos históricos e perspectivas atuais.....	14
2.2 A Semiótica greimasiana.....	18
2.2.1 Conceito.....	18
2.2.2 Estrutura Fundamental	19
2.2.3 Estrutura Narrativa.....	22
2.2.4 Estrutura discursiva	29
2.3 As culturas na perspectiva semiótica	31
3. A NARRATIVA INDÍGENA: mito ou lenda?	35
3.1 Construção Teórica	35
3.2 Metodologia de análise do <i>corpus</i>	46
4 A ANÁLISE SEMIÓTICA DAS LENDAS	51
4.1 A lenda da vitória-régia.....	51
4.1.1 Preliminares.....	51
4.1.2 Estrutural narrativa.....	52
4.1.3 Estrutura discursiva	56
4.1.4 Estrutura fundamental.....	61
4.2 A lenda do guaraná	63
4.2.1 Preliminares.....	63
4.2.2 Estrutura narrativa	65
4.2.3 Estrutura discursiva	67
4.2.4 Estrutura fundamental.....	70
4.3 A lenda do açaí.....	71
4.3.1 Preliminares.....	71
4.3.1 Estrutura narrativa	74
4.3.2 Estrutura discursiva	76
4.3.3 Estrutura fundamental.....	79
4.4 A lenda da mandioca	79
4.4.1 Preliminares.....	79
4.4.2 Estrutura narrativa	81
4.4.3 Estrutura discursiva	84

4.4.4 Estrutura fundamental.....	85
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS.....	90
ANEXOS	97

LISTA DE ABREVIATURAS

Ador	Antidestinator
Adj	Adjuvante
As	Antissujeito
Dário	Destinatário
Dor	Destinator
Op	Oponente
OV	Objeto de valor
S	Sujeito

1 INTRODUÇÃO

É inerente a qualquer cultura explicar a origem do mundo que a acerca, surgindo, assim, os mitos ou/e lendas. Conforme Melatti (1980), os mitos são narrativas que não estão sujeitas aos paradigmas de verdade para uma dada sociedade, já que não se restringem a estórias que narram o passado, mas refletem o presente, por isso, mudam de acordo com a evolução da sociedade que os internaliza.

Nesse trabalho, abordamos as lendas que fazem parte da tradição oral da Amazônia, que é uma região extremamente rica, contendo elementos mágicos relacionados com a natureza. Muitas dessas lendas foram influenciadas pelas histórias trazidas para o Brasil pelo colonizador português e escravos africanos, razão pela qual existe uma dificuldade para identificar suas origens, pois os elementos culturais se mesclam. No entanto, é possível assegurar que, as lendas amazônicas têm uma forte característica indígena (BRITTO, 2007).

Melatti (1980) afirma que existem alguns mitos próprios da cultura indígena, como os que tratam do tema da natureza, já outros foram trazidos pelo homem "civilizador" e abordam temas como instrumentos de trabalho que os índios só vieram a conhecer em contato com o homem branco.

Nesta perspectiva, Britto (2007) discerne sobre a universalidade das lendas, nas quais surgem características convergentes do lendário amazônico com o lendário de outras partes do mundo, contendo elementos da cultura grega e do cristianismo trazidos pelos jesuítas.

As lendas fazem parte da cosmologia do índio, porque, através delas, é possível explicar a origem das coisas e compreender o meio, em que está inserido. Para cada fruta, planta ou ritual, existe uma lenda correspondente. A cosmologia associada aos mitos não se distancia da realidade e muito menos aliena, mas se caracteriza por uma atribuição de valores. Muitas das narrativas referem-se à explicação da origem dos animais e frutos que permeiam o cotidiano em que vivem os índios, de acordo com a lógica de seu imaginário cultural, funcionando como uma fonte de compreensão dos fenômenos da natureza, como também dos humanos que nela habitam. Entendendo ser o homem e a natureza indissociáveis, conferem ao imaginário popular valores e riquezas, desempenhando um importantíssimo papel na tradição oral, carregada

de símbolos conservados na coletividade, funcionando como uma fonte de ensinamento para as futuras gerações.

Nas inúmeras lendas da nossa cultura indígena brasileira, percebe-se que a natureza, as plantas, mares, rios e astros celestes são temas recorrentes, pois, para o indígena, o ser humano e a natureza são uma coisa só.

Tendo em vista a importância da natureza e sua recorrência nas narrativas da Amazônia, propomos o estudo das lendas amazônicas que trate da transformação do ser humano em vegetal, especificamente a metamorfose sofrida ou ocasionada pela mulher.

Esse trabalho partiu da seguinte questão problema: as metamorfoses ocorridas nas lendas apresentam valores culturais além da transformação física do ser humano em vegetal? Sobre essa questão, inferimos a seguinte hipótese: o indígena tem uma forte relação com o meio ambiente, principalmente, a figura feminina, por estar associada com a mãe natureza, aquela que nutre o ser humano. Essa característica pode ser verificada através da metamorfose de ser humano para vegetal. Assim, consideramos como objetivo analisar as lendas amazônicas pelo viés da semiótica greimasiana, verificando os valores culturais dos vegetais bem como significado da metamorfose do ser humano em vegetal.

Por sua vez, pretendemos alcançar os seguintes objetivos específicos: observar as significações das metamorfoses sofridas ou ocasionadas pela figura feminina; descobrir os valores presentes nas narrativas dos sujeitos semióticos; perceber os elementos simbólicos de outras culturas, no que tange a universalização dos mitos.

As narrativas lendárias utilizadas como *corpus* foram extraídas de *Lendário Amazônico* (BRITTO, 2007), cujo levantamento foi realizado pelo o autor através de entrevistas aos habitantes da Região Norte do Brasil, a que foram acrescidas algumas versões do seu próprio conhecimento, no total de quarenta lendas. Essas são relevantes para a cultura popular, pois carregam a sabedoria dos povos amazonenses. Além disso, presentificam um saber antigo, embora adequado à realidade atual das sociedades que as contam, na tentativa de explicar o mundo. Assim, seu estudo é importante para conhecer a herança cultural, ideologia e sistemas de valores da sociedade indígena.

A amostragem efetivamente analisada constou de lendas que tinham como tema a metamorfose da mulher ou ocasionada por ela. Esse recorte foi

uma estratégia metodológica, a fim de especificar e aprofundar o estudo, melhorando a qualidade da pesquisa. As lendas escolhidas para análise foram: *A lenda da vitória-régia*, *A lenda do guaraná*, *A lenda do açaí* e *A lenda da mandioca*.

A proposta da linha francesa de estudos semióticos, também dita greimasiana, constituiu a teoria tomada como base das análises. Aquela considera a significação como um percurso que vai da mente do enunciador à mente do enunciatário, constituído de três momentos: estruturas narrativas, discursivas e fundamental.

Este trabalho está dividido em três partes interligadas. Primeiramente, foi realizado o mapeamento das lendas, categorizando-as por temas, para poder selecionar as que contêm o interesse do estudo proposto. Em seguida, foram apresentados fundamentos teóricos que correram em duas sessões: uma sobre a teoria semiótica (conceito, discussões relevantes e níveis de estudo) outra sobre a lenda *versus* mito, mostrando a relação entre os termos e a importância deste tipo de narrativa para uma dada cultura. Por fim, aplicamos a teoria à análise do *corpus* preparado.

2 TEORIA SEMIÓTICA

2,1 Fundamentos históricos e perspectivas atuais

A palavra semiótica vem do grego “seme”, como em semeiotikos que significa intérprete do signo (FERNANDES, 2011). Inicialmente, era o estudo dos signos, usados para representar algo ou alguém. Os primeiros estudos sobre o assunto foram desenvolvidos na Antiguidade Clássica. Seus precursores foram os filósofos Platão, na obra *Diálogos de Crátilo* e Aristóteles em a *Poética* e *Da Interpretação*. Para Platão, o signo tem uma estrutura triádica, compreendendo: onoma (o nome), eidos ou logos (a noção ou ideia) e pragma (à coisa a qual o signo se refere) (BATISTA, 2003). Diferentemente, Aristóteles estudou o signo através da lógica e da retórica, estabelecendo premissas para chegar à conclusão, para isso, separou os signos em certo (tekmérion) e incerto (semeion). O signo certo parte do geral para o específico, funcionando como premissa para um silogismo, já o signo incerto refere-se ao hipotético e provável, que pode ser verdadeiro ou não (FERNANDES, 2011).

Por volta do ano 300 a. C., em Atenas, os estóicos também consideraram ora o signo triádico (*semainon*- a parte perceptível), *semainomenon* ou *lekton* -o significado) e *tygchamon* - o objeto referido) ora o diádico (BATISTA, 2009b). Essas doutrinas filosóficas discutiam a diferença dos signos surgidos de maneira livre na natureza, daqueles criados para a comunicação.

A Idade Média está inserida na conjuntura teocêntrica, segundo a qual Deus era o centro do universo e todas as coisas, por Ele criadas, deveriam lhe render homenagem e é estimulada pelo pensamento de Santo Agostinho sobre o signo. Em sua obra, *A Doutrina Cristã*, define o signo como uma coisa que faz que outra coisa venha à mente como consequência de si mesmo, além da impressão que produz nos sentidos. Para ele, os signos podiam ser naturais (não verbais) ou convencionais (verbais). Os naturais são produzidos sem a intenção de usá-lo como signo, enquanto os convencionais são usados para demonstrar sentimentos da mente.

A transição do século X para XV, o signo ainda era ainda estudado pelos teólogos, mas com base nas ideias aristotélicas, objetivando tornar racionais as

verdades da religião. Organizado pela escolástica, que se contrapunha às discussões trazidas pela patrística, que foram influenciados pelas ideias platônicas (NÖTH, 1995). Os escolásticos identificaram a existência da filosofia natural, da filosofia moral e da ciência dos signos, conhecida também como ciência racional, que equivale à lógica (BATISTA, 2003, p. 61). Também distinguiram conotação e denotação e a diferenciação entre signos, símbolos e imagem. O principal vulto de interesse para semiótica foi São Tomás de Aquino, com sua obra *Tractatus de signis* (BATISTA, 2003, p. 61), cuja visão do *conceptus* favorece as ciências cognitivas, como ferramenta de comunicação e de cognição.

O Renascimento retoma o entendimento da Antiguidade Clássica sobre o signo, trazendo algumas mudanças ideológicas que contestavam com o teocentrismo, adotando o pensamento antropocêntrico. Assim, o homem torna-se o centro do universo, sendo considerado como a medida de todas as coisas que existem. Tudo que existe no universo deve subordinar-se à razão humana. O mundo natural ganha destaque e o signo passa a ser considerado como a representação mais pertinente do mundo natural (FOUCAULT, 1926-1984). Nessa lógica, o signo não é mais visto como parte do objeto, mais sim, como seu representante.

Já no século XVII, o racionalismo do grupo de gramáticos de Port Royale foi propagado, influenciado pela lógica aristotélica. Uma das personalidades principais dessa época foi Descartes, com a proposição sobre as ideias inatas, em que o intelecto era mais importante que a experiência. Na teoria do signo, a ideia do mundo natural foi desconsiderada, voltando ao modelo diádico, entendendo que o significado é a coisa representada e o significante a coisa que representa. Destarte, percebemos que o grupo Port Royale sugere a compreensão saussuriana do signo, em que tanto o significado quanto o significante são modelos mentais, sendo o primeiro a ideia mental e o segundo a representação mental do som (BATISTA, 2009b).

A partir do século XIX, por meio das ideias difundidas por Charles Darwin, a biologia torna-se um paradigma para as demais ciências. O entendimento acerca da origem das espécies influenciou a linguística, que passa a diferenciar línguas mortas de línguas vivas e língua mãe de língua filha. Essa linha de estudo foi criticada pelos linguistas sucessores, que defendiam a transformação

contínua da língua; assim, seria um equívoco afirmar que uma língua morre, devido a sua característica de mudar continuamente. Independentemente da crítica, não podemos esquecer a contribuição da Gramática Histórica para a linguística, com o estudo sobre as mudanças na língua, eliminando a concepção de erro, que passa a ser entendido como um desvio resultante da evolução. Destacam-se os estudos de Hegel com sua ideia sobre a diferença entre signo e símbolo e Humboldt com substância e forma (BATISTA, 2003, p. 61).

No final do século XIX e o início do século XX, surgem grandes discussões sobre o estudo do signo, que deram origem a três perspectivas ou tendências semióticas: a americana, a russa e a francesa.

A *semiótica americana* é também conhecida como peirceana, pois sua principal referência são os estudos filosóficos de Charles Sanders Peirce. Este entendeu que o processo de significação acontece quando o signo representa o seu objeto, gerando um interpretante, que é um novo signo criado mentalmente:

Um signo, ou representamen, é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo melhor desenvolvido. Ao signo, assim criado, denomino interpretante do primeiro signo (PEIRCE, 1975, p. 94).

Ao processo de significação construído pela relação triádica entre o signo, objeto e o interpretante, Peirce denominou de semiose. Esta é a relação solidária entre a primeiridade, que é seu fundamento, a face imediatamente perceptível do signo, a secundidade, que é o objeto, a representação do signo e a terceiridade que se refere ao que o signo significa, o interpretante. Nessa relação, primeiramente, há o signo que se apresenta à mente, a partir das qualidades de seu fundamento, relacionado a um segundo, aquilo que o signo representa, chamado objeto do signo e a um terceiro, sendo o efeito interpretativo que o signo provocará em um possível intérprete, chamado interpretante do signo (SANTAELLA, 2002).

A *semiótica russa* foi desenvolvida por estudiosos da antiga União Soviética, na Escola de Tártu-Moscou (VELHO, 2009) e teve como principal representante Lótman. Essa perspectiva “teórica tem influência sobre a produção sónica de determinada cultura e dá conta dos processos de

significação e de comunicação de um grupo social” (VELHO, 2009, p. 250), por isso, é também denominada de Semiótica da Cultura.

Conforme os pressupostos da Semiótica Russa, a cultura é tida como um conjunto de sistemas semióticos. A interação entre os vários sistemas da cultura é entendida como um processo de modelização, para o qual, modelizar é entender a signicidade dos códigos culturais. A língua natural é tida como um sistema semiótico primário e as demais linguagens, como mito, religião, moda etc., são consideradas sistemas modelizantes secundários (MACHADO, 2010). Assim, a Semiótica da Cultura tem como foco os sistemas modelizantes ditos de segundo grau.

Os sistemas modelizantes secundários são assim denominados porque foram estruturados a partir da língua natural. São, pois, secundários em relação à própria língua. Dessa forma, a cultura como um grande texto é um sistema modelizante secundário, construída por meio do sistema modelizante primário que é a língua. Destarte, só é possível haver textos da cultura de forma interligada, considerando signos comunicativos não verbais.

Vejamos agora a última tendência atual da semiótica que é a de linha francesa. Remete aos estudos do signo realizados por Saussure e às interpretações que foram feitas posteriormente.

Saussure afirma a concepção diádica do signo, constituído pelo significado e significante. Na relação entre ambos, está a origem da significação (SAUSSURE, 1857-1013). Dessa maneira, o signo tem duas faces, como uma folha de papel, em que os dois lados não podem ser separados. O significado corresponde ao conceito; o significante, à imagem acústica.

Louis Hjelmslev (1899-1965) interpretou esta concepção saussureana, chamando o significado de conteúdo e o significante de expressão, ampliando o conceito dos dois participantes do signo. Tanto o conteúdo como a expressão, ele subdividiu em substância e forma. A substância seria constituída de partículas mínimas a que ele chamou de figuras, que reunidas, constituiriam as formas. Assim, existiriam substâncias de conteúdo e de expressão. No conteúdo, as substâncias são os semas (unidades mínimas de significado) e a expressão são os sememas (reunião de semas). A expressão constitui a cadeia sonora e apresenta como substância as figuras sonoras (sons) e como forma os fonemas, conjunto organizado de sons.

Com base nessas ideias, Algirdas J. Greimas propôs uma metodologia de abordagem do texto que ficou conhecida como semiótica greimasiana de que trataremos no item seguinte.

2.2 A Semiótica greimasiana

2.2.1 Conceito

A linha greimasiana de estudos semióticos foi desenvolvida por um grupo de estudiosos franceses, na École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, sob a orientação de Greimas. Além desse autor, participaram Joseph Courtés que estudou o percurso gerativo da significação ou função semiótica; François Rastier que criou a estrutura fundamental da significação e é hoje um dos expoentes da semiótica das culturas e ainda Fontanille, estudioso da semiótica tensiva.

Segundo Courtés (1979), a semiótica tem como objetivo a exploração do sentido, não se restringindo, apenas, à descrição da comunicação, por englobar também o processo da significação.

A semiótica é o estudo da significação entendida como a função semiótica, que se refere à relação de dependência entre o plano do conteúdo e o plano da expressão: “A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade; expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro” (HJELMSLEV, 1899-1965, p. 54).

O conteúdo e a expressão constituem uma releitura da dicotomia sassuriana significante e significado. Assim, o plano da expressão não se restringe somente a questão fônica, mas também, a pictória, musical, gestual etc, ou seja, alcança diversas linguagens. Dessa forma, as significações estão presentes em todas as atividades humanas, não somente na língua, o que permite considerar o mundo como semioticamente construído (BATISTA, 2014).

A semiótica é tida como uma teoria gerativa porque compreende o processo de produção do texto como um percurso gerativo, isto porque o texto é tido como um conjunto que vai das invariantes às variantes, das estruturas mais simples e abstratas para as mais complexas (FIORIN, 2012). O percurso gerativo busca explicar como o leitor entende um texto das estruturas simples às

mais complexas. Portanto, o modelo gerativo objetiva explicar a geração de discursos de qualquer sistema semiótico (NÖTH, 1996). Dessa forma, a semiótica é a “teoria de todas as linguagens e de todos os sistemas de significação” (GREIMAS, 1975).

A significação como percurso é constituída de três momentos, quais sejam: estrutura fundamental, estrutura narrativa e estrutura discursiva. As três estruturas ou níveis apresentam uma sintaxe e uma semântica. No nível fundamental, a sintaxe aparece nas situações de conflitos, ou seja, na tensão dialética, apresentando as relações de contrariedade, contraditoriedade e implicação. Na semântica desse nível, há a categorização tímica que assume valores semânticos positivos (eufóricos) e negativos (disfóricos). No nível narrativo, a sintaxe mostra as relações actanciais e os predicados, que se referem à instauração do agir modalizador da relação entre os actantes (sujeito e objeto de valor), configura-se a semântica do nível narrativo. Na sintaxe do nível discursivo, são apontadas as relações intersubjetivas e intrasubjetivas da enunciação e do enunciado dos actantes (enunciador e enunciatário), por meio da pessoa, tempo e espaço, observando o ator e o papel temático. Na semântica da estrutura discursiva, observam-se os percursos temáticos e figurativos de um texto. Esses conceitos serão aprofundados nos itens a seguir.

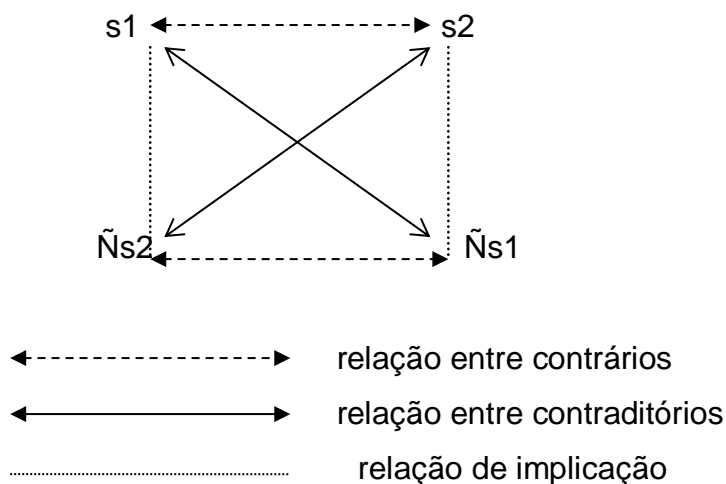
2.2.2 Estrutura Fundamental

A estrutura fundamental ou semântica profunda contribui para que possamos perceber a articulação mais geral do texto, pois isso é a primeira etapa do percurso da significação, determina o mínimo de sentido a partir de que o discurso se constrói (BARROS, 2010). Assim, quando um leitor se depara com um determinado texto e afirma que trata sobre um determinado assunto ou tema, trata-se da estrutura fundamental.

Nesta etapa, a significação é tida como uma estrutura elementar, em que a oposição entre dois termos em um dado eixo semântico é resultado de uma rede de relações, isto porque um só termo-objeto não significa em si mesmo (GREIMAS, 1966), mas sim, quando se relaciona com outro termo-objeto, ou seja, só existe em relação ao outro, em uma relação de oposição, mas que ao mesmo tempo mantêm um ator comum: “Trata-se da relação de oposição ou de

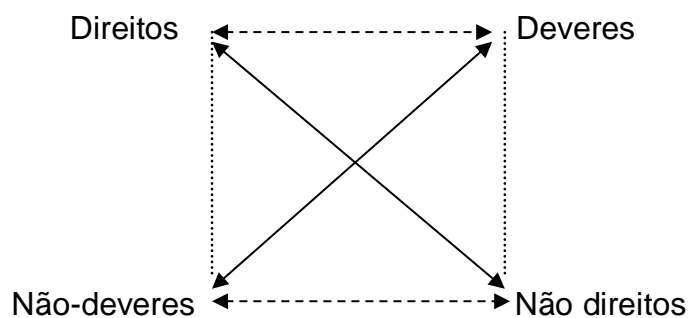
‘diferença’ entre dois termos, no interior de um mesmo eixo semântico que os engloba [...]” (BARROS, 2010, p. 77).

O quadrado semiótico é a representação lógica formal da estrutura fundamental e denuncia as seguintes relações:



No quadrado semiótico acima, a primeira relação é definida pelos termos contrários entre $s1$ e $s2$, estabelecendo uma relação de oposição. A relação de contraditórios ocorre nas seguintes relações: $s1 - \tilde{s}1$ e $s2 - \tilde{s}2$. A ocorrência de $s1$ implica em $\tilde{s}2$, respectivamente, $s2$ implica em $\tilde{s}1$.

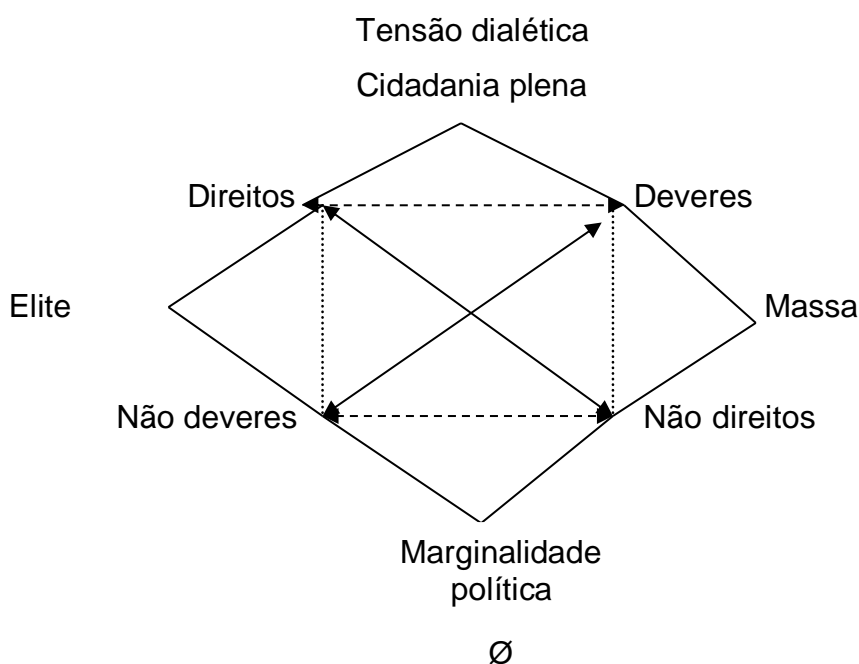
Para melhor compreensão da materialização visual das relações do quadrado semiótico greimasiano, utilizamos o exemplo dado por Pais (2009b), que faz uma discussão sobre cidadania segundo a concepção de Estado de Direito, trazendo a seguinte representação visual:



Segundo Souza (2006), o quadrado semiótico tem uma utilidade metódica, pois possibilita uma melhor compreensão das relações de uma

narrativa por meio da visualização. Por esta razão, é relevante para fazermos as primeiras apreensões do texto em análise.

A partir do quadrado semiótico, Courtés propõe um octógono semiótico, que foi bastante utilizado pelo semioticista brasileiro Cidmar Pais, ao qual acrescentou o percurso desenvolvido pelas categorias textuais, permitindo observação das tensões dialéticas. Voltemos ao exemplo de Pais (2009b), agora no octógono semiótico:



De acordo com o octógono semiótico, a cidadania é caracterizada como o equilíbrio da tensão dialética entre os direitos e os deveres. No entanto, em algumas sociedades, essa ideia não é aceita, enquanto em outras apresenta a cidadania de maneira distorcida. Dessa forma, em algumas sociedades industriais e pós-industriais, certos segmentos sociais não têm acesso à cidadania ou são excluídos dela. Assim, formalizando as relações entre os termos “direito” e “deveres”, por meio do octógono semiótico temos: direitos *versus* deveres representam a tensão dialética entre cidadania plena; direitos *versus* não deveres representam a tensão dialética entre elite; deveres *versus* não direitos correspondem à tensão dialética massa; não deveres *versus* não direitos representam a tensão dialética marginalidade política (PAIS, 2009b).

As categorias semânticas modificam-se, axiologicamente, quando determinadas pela categoria tímica, que qualifica o elemento semântico,

podendo ser **euforia** quando a valorização é positiva e **disforia** quando a valorização é negativa.

2.2.3 Estrutura Narrativa

Um dos níveis do percurso gerativo é a estrutura narrativa ou narrativização, que descreve os valores dos sujeitos e está presente em todos os textos, o termo difere da narração:

[...] é preciso fazer uma distinção entre narratividade e narração. Aquela é componente de todos os textos, enquanto esta concerne a uma determinada classe de textos. A narratividade é uma transformação situada entre dois estados sucessivos e diferentes. Isso significa que ocorre uma narrativa mínima quando se tem um estado inicial, uma transformação e um estado final (FIORIN, 2013, p. 28).

A narrativização consiste na relação entre o sujeito e o objeto de valor, e apresenta uma sintaxe narrativa (actância) e uma semântica narrativa (modalização). A sintaxe narrativa é entendida como um espetáculo que simula o fazer do ser que transforma o mundo.

A sintaxe narrativa gira em torno dos actantes – são aqueles que realizam ou sofrem uma ação. A semiótica considera os seguintes actantes: o sujeito, o destinador, o destinatário, o adjuvante, o oponente e o antissujeito.

Os actantes são seres que participam do processo da significação. O termo actante, considerando a semiótica literária, é mais abrangente do que o termo personagem, porque alcança não somente seres humanos, mas também objetos, animais e conceitos (GREIMAS; COURTÉS, 2012).

O sujeito é aquele que busca o objeto de valor, que pratica ação, é o ser querente. Já o objeto de valor sofre a ação do sujeito, sendo o ser querido e o desejado pelo sujeito. A relação entre o sujeito e o objeto de valor é realizada por meio do predicado, o qual há duas categorias, a do **ser** e a do **fazer**. No predicado do ser, o sujeito apresenta a competência necessária para obter o objeto de valor desejado, e no predicado do fazer, o sujeito age em busca do objeto de valor.

No que tange as relações entre o sujeito e o objeto de valor, existe diferentes relações ou funções transitivas, quais sejam: a junção e a

transformação. A junção é estabelecida pelos enunciados de estado que indicará se o sujeito está conjunto ou disjunto do seu objeto valor:

Tomemos então a relação sujeito/objeto que corresponde à relação activo vs passivo (sujeito=ser querente, objecto=ser querido): ela definirá o que A. J. Greimas chama um *enunciado de estado*. Trata-se, com efeito, da posição de um elemento em relação ao outro, posição que, na nossa terminologia presente, corresponderá à *junção*. Em outros termos, a relação sujeito/objecto é uma relação juntiva que permite considerar este sujeito e este objecto como semioticamente existentes um para o outro [...].

A junção (ou relação juntiva) pode, como categoria sémica, articular-se em dois termos contraditórios: conjunção e disjunção (COURTÉS, 1979, p. 82 Grifos do autor).

Assim, podemos afirmar que no estado conjunto a relação do sujeito com o objeto de valor é mais próxima, ou seja, o desejo do sujeito é alcançado, entretanto, isto não implica que a disjunção é a abolição de qualquer relação entre os actantes (sujeito/objeto) (COURTÉS, 1979), mas é um modo de ser da relação juntiva. Os enunciados de estado são representados da seguinte maneira:

Enunciados conjuntivos: $S \cap O$

Enunciados disjuntivos: $S \cup O$

No qual **S** representa o sujeito semiótico e \cap / \cup representam o enunciado juntivo e o **O** representa o objeto de valor.

Vale salientar que o sujeito semiótico e o objeto de valor não denotam pessoa e objeto material, pois desempenham funções diferentes do ponto de vista semiótico:

Não se pode confundir sujeito com pessoa e objeto com coisa. Sujeito e objeto são papéis narrativos que podem ser representados num nível mais superficial por coisas, pessoas ou animais. Numa narrativa de captura, por exemplo, os seres humanos a serem aprisionados são o objeto com que o ser que captura deve entrar em conjunção (FIORIN, 2013, p. 29).

Como já foi mencionado anteriormente, a narrativização situa-se em dois estados sucessivos e diferentes que se transformam. A priori, temos um estado inicial e depois um estado de transformação. Neste caso, a sintaxe narrativa

apresenta enunciados elementares – enunciado de estado e enunciado de fazer. O enunciado de estado se caracteriza pela relação de junção entre o sujeito e o objeto de valor, e o enunciado de fazer é definido pela relação de transformação do enunciado de estado (GREIMAS; COURTÉS, 2012). O estado de fazer que rege um enunciado de estado é definido pelo programa narrativo ou sintagma elementar da sintaxe narrativa (BARROS, 2010).

O enunciado de fazer opera a transformação do estado disjuntivo para o conjuntivo, ou o inverso. Dessa maneira, o enunciado que sofre a transformação será o enunciado de estado.

A transformação do enunciado conjuntivo para o enunciado disjuntivo, ou o inverso, que afeta um mesmo sujeito (S) na sua relação com o objeto de valor (O), só é possível pela interpelação de um metassujeito operador (COURTÉS, 1979).

Exemplificando o estado de fazer (transformador) na sequência sintagmática, temos:

$$(S1 \cup O) \longrightarrow (S1 \cap O)$$

Na qual S1 é o sujeito disjunto do seu objeto de valor O, que sofre uma transformação e torna-se conjunto com o objeto de valor. A segunda relação é realizada por um metassujeito operador (S2):

$$F [S2 \longrightarrow (S1 \cap O)]$$

Neste caso, F é a função semiótica, ou seja, a ação do sujeito semiótico do ponto de vista da significação no desenvolver do texto. O S2 corresponde ao sujeito do fazer transformador, age de maneira que S1 fique conjunto com o objeto de valor. O sujeito que realiza a transformação e o que sofre a conjunção ou a disjunção em relação ao objeto de valor podem ser os mesmos ou distintos (FIORIN, 2013). Além disso, há o objeto modal, que é distinto do objeto de valor. O primeiro é utilizado para obter outro objeto, já o segundo é aquele cuja obtenção é o último fim do sujeito semiótico (FIORIN, 2013).

“A semântica narrativa determina a modalidade assumida pelo sujeito no seu percurso em busca do valor” (BATISTA, 2009a, p. 03). Há modalidade quando dois predicados regem um ao outro. A modalidade incide tanto sobre o

fazer, que equivale às transformações, como sobre o **ser** (COURTÉS, 1979), que corresponde aos estados.

Na modalização do fazer, o sujeito apresenta uma performance e uma competência. A performance corresponde ao fazer, a fase em que ocorre a mudança do estado juntivo. Destarte, para que o sujeito apresente uma performance (um fazer), é necessário apresentar uma competência, que torna possível o fazer: “Propomos definir a competência como querer e/ou poder e/ou saber-fazer do sujeito que pressupõe o seu fazer performancial” (COURTÉS, 1979, p. 96).

O tipo de enunciado permite inferir as seguintes modalidades: o querer, o saber, o poder e o dever. Denominamos de modal, ao predicado do **ser** e do **fazer** regidos por outro predicado, que podem ser: Querer-ser; Querer-fazer; Não-querer-ser; Não-querer-fazer; Dever-ser; Dever-fazer; Não-dever-ser; Não-dever-fazer; Saber-ser; Saber-fazer; Não-saber-ser; Não-saber-fazer; Poder-ser; Poder-fazer; Não-poder-ser; Não-poder-fazer.

A modalização não se restringe a explicar somente as relações entre o sujeito e o objeto de valor, mas também entre sujeitos, pois o percurso gerativo pressupõe o percurso do sujeito, que compreende não só a performance e a competência como também a manipulação e a sanção.

No procedimento da manipulação, um actante age sobre o outro para influenciá-lo a querer e /ou dever-fazer algo. Vejamos o conceito de manipulação segundo o Dicionário de Semiótica:

[...] a manipulação caracteriza-se como uma ação do homem sobre outros homens visando fazê-los executar um programa dado: no primeiro caso, trata-se de um “fazer-ser”, no segundo, de um “fazer-fazer”; essas duas formas de atividade, das quais uma se inscreve, em grande parte, na dimensão pragmática e a outra, na dimensão cognitiva [...] (GREIMAS; COURTÉS, 2012, p. 300-301).

Além dos sujeitos, é considerada pelos semioticistas dessa linha o Destinador e o Destinatário. O Destinador (DOR) é aquele que destina o sujeito na obtenção do objeto de valor, impulsiona este a agir, em vista disso, o sujeito é o Destinatário (DÁRIO) da ação. O Destinador modifica os sujeitos, pela modalidade do faz-fazer, ou seja, oferta valores modais e dá os instrumentos necessários para que um sujeito aja sobre outro.

O Destinator é diferente do sujeito, que age pelo um fazer-ser e influência e/ou persuade o sujeito a exercendo um fazer.

Conforme Greimas e Courtés (2012), há o Destinator manipulador, que, como o nome sugere, manipula, na fase inicial do programa narrativo, o sujeito, e o Destinator julgador que surge na fase final do programa narrativo dos sujeitos, para verificar se, em seu percurso, o sujeito cumpriu o contrato firmado entre eles, ou seja, para julgá-lo. Assim, o Destinator manipulador relaciona-se com a manipulação e o Destinator julgador com a sanção.

A *manipulação* é tida como um contrato, desse modo, o Destinator manipulador estabelece um contrato (manipulação) com os sujeitos:

Na manipulação, o destinator propõe um contrato e exerce a persuasão para convencer o destinatário a aceitá-lo. O fazer-persuasivo ou fazer-criar do destinator tem como contrapartida o fazer-interpretativo ou o criar do destinatário, de que decorre a aceitação ou a recusa do contrato (BARROS, 2010, p.28).

O percurso do Destinator manipulador acontece de duas maneiras. Na primeira um DOR faz com que o DÁRIO acredite nos valores que lhe foram propostos, com o intuito de manipulá-lo, acordando um contrato entre eles. Na segunda, o DOR atribui ao DÁRIO os valores modais: querer, dever, saber e poder, ocorrendo a manipulação propriamente dita.

Nem sempre fica claro e explícito o fazer persuasivo do DOR. O DÁRIO pode não perceber as intenções do manipulador, mas nós leitores podemos perceber devido ao querer do Destinator, que será realizado pelo Destinatário.

Segundo Fiorin (2013, p. 30), há quatros tipos de manipulação:

- Tentação – “Se você comer, ganha um refrigerante”;
- Intimidação – “Se você não comer, não vai assistir televisão”;
- Sedução – “Pus essa comida no seu prato, porque você é grande e é capaz de comer tudo”;
- Provocação – “Pus essa comida no seu quarto, mas eu sei que, como você é pequeno, não consegue comer o que está aí”.

Logicamente, os meios de manipulação não são taxativos, podendo apresentar outras formas de manipular o sujeito, como: a ameaça, o pedido, o desafio, a súplica.

Segundo a **modalidade do saber** (dimensão cognitiva), a manipulação refere-se à provocação, fornecendo valores positivos e juízos negativos a um

sujeito, como também a sedução e a tentação. Além disso, nessa modalidade, o manipulador faz com que o manipulado tenha ciência da sua competência modal através do saber-ser, doando-lhe valores positivos e negativos.

Na **modalidade do poder** (dimensão pragmática) o Destinator propõe ao sujeito objetos positivos (valores culturais, humanos, narrativos etc.) ou negativos (ameaças, ordens, fracassos, frustrações, empecilhos etc., valores inscritos nos oponentes), e oferece ao Destinatário a oportunidade de escolha, já que persuade o manipulado a fazer uma interpretação certa do objeto de valor que o próprio manipulador propôs. Assim, o manipulado pode optar pela competência positiva (sedução) e a negativa (intimidação).

Na **modalidade do fazer**, o fazer do destinator é doado como valores modais ao destinatário, para que este tenha a competência para fazer.

Retomemos nossa discussão sobre o Destinator julgador. Este sanciona a performance do sujeito-destinatário em: cognitivo ou interpretativo e pragmático. Quando este julga o sujeito a partir de seus valores, interpretando se o contrato firmado entre eles fora cumprido, temos a **sanção cognitiva** ou a interpretação. Na sanção cognitiva, o Destinator julga se o sujeito merece ou não receber credibilidade, como também pode confrontar os valores oferecidos por ele com os valores que o sujeito demonstrou no contrato, a fim de verificar a conformidades entre os valores.

Sobre a interpretação, Barros (2010, p. 33) afirma:

Na interpretação, o destinator julga o sujeito, pela verificação de suas ações e dos valores com que se relaciona. Essa operação cognitiva de leitura, ou melhor, de reconhecimento do sujeito, consiste na interpretação veridictória dos estados resultantes do fazer do sujeito. Os estados são, dessa forma, definidos como verdadeiros (que parecem e são) ou falsos (que não parecem e não são) ou mentirosos (que parecem, mas não são) ou secretos (que não parecem, mas são), e o destinator neles acredita ou deles duvida. Para assim interpretar, o destinator-julgador verifica a conformidade ou não da conduta do sujeito com o sistema de valores que representa e com os valores do contrato inicial estabelecido com o destinator-manipulador. Cabe ao destinator-julgador comprovar se o sujeito cumpriu o compromisso assumido na manipulação.

Na sanção pragmática de retribuição, o sujeito que, tendo cumprido o contrato com o destinator, será julgado positivamente, recebendo recompensa;

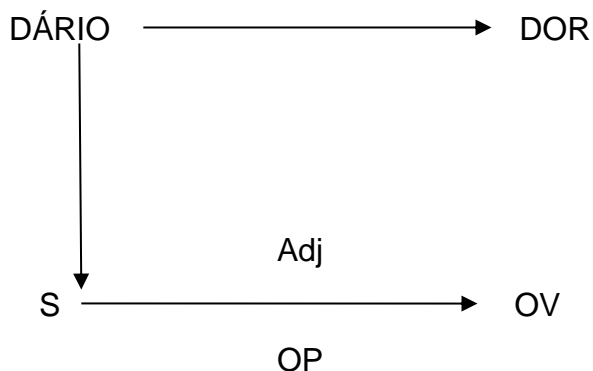
já o sujeito que não cumpriu o contrato, será julgado de forma negativa, recebendo uma retribuição na forma de punição. Vejamos:

[...] no percurso do destinador-julgador é o da sanção pragmática ou *retribuição*. O sujeito reconhecido como cumpridor dos compromissos assumidos é julgado positivamente e recebe retribuição, sob a forma de *recompensa*. Já o sujeito desmascarado, por não ter executado sua parte no contrato, sofre julgamento negativo e punição. A retribuição, como recompensa ou punição, faz parte da estrutura contratual inicial e restabelece o equilíbrio narrativo, pois é o momento de o destinador cumprir as obrigações assumidas com o sujeito, na hora da manipulação (BARROS, 2010, p. 35 Grifos do autor).

Sobre os demais actantes, temos o Adjuvante (Adj) – designa o auxiliar positivo do sujeito, ou seja, o adjuvante ajuda o sujeito semiótico na obtenção do objeto de valor “[...] consistem em trazer ajuda, agindo no sentido do desejo [...]” (COURTÉS, 1979, p. 86). O Antissujeito (AS) é o actante que apresenta o mesmo valor, ou um valor contrário ao do sujeito. E o Antidestinador (ADOR) é o destinador do antissujeito.

Sobre Oponente (OP) Courtés (1979, p. 86) afirma: “[...] consistem em criar obstáculos, opondo-se quer à realização do desejo, quer à comunicação do objeto”. O Oponente prejudica o sujeito, impedindo-o de alcançar o objeto de valor. No entanto, se a competência desse actante não for suficiente seu fazer é anulado.

A relação entre os actantes é representada por meio de diagramas (ou esquemas), e constitui o sintagma elementar do esquema narrativo ou da sintaxe narrativa:



2.2.4 Estrutura discursiva

A estrutura discursiva também é conhecida como discursivização, é considerada mais próxima da manifestação textual. Em relação à estrutura fundamental e narrativa, a estrutura discursiva é mais complexa e enriquecida semanticamente (BARROS, 2010). É na discursivização que a estrutura narrativa se transforma em discurso quando assumidas pelo sujeito da enunciação.

Segundo Fiorin (2012, 2013), enunciação é o ato de produção do discurso, o ato de dizer caracterizada como a instância de mediação entre a passagem da competência à performace (mediação entre língua e fala), ou seja, a transformação das estruturas semióticas virtuais (fundamental e narrativa) para às estruturas realizadas no discurso. Esse é entendido como uma narrativa “enriquecida” pelas escolhas realizadas pelo sujeito, marcando as diferentes maneiras da relação da enunciação do discurso que enuncia (BARROS, 2010).

Para a semiótica, o sujeito discursivo é o enunciador que, diante do universo do discurso abordado e o sujeito enunciatário, faz escolhas de pessoa, tempo, espaço, tempo e figuras (BATISTA, 2009a). O sujeito enunciatário é aquele que escuta e interpreta.

A discursivização explica as relações do sujeito da enunciação com o dito, ou seja, com o enunciado, como também a relação entre o enunciador e o enunciatário, estes assumem os papéis de destinador e de destinatário do discurso:

O enunciador define-se como o destinador-manipulador responsável pelos valores do discurso e capaz de levar o enunciatário a crer e a fazer. A manipulação do enunciador exerce-se como um fazer persuasivo, enquanto ao enunciatário a crer e a fazer. Tanto a persuasão do enunciador quanto a interpretação do enunciatário se realizam no e pelo discurso (BARROS, 2009, p. 62).

Na produção do discurso, o enunciador usa meios de persuasão usados para convencer o enunciatário da “veracidade” do seu texto. Enquanto o enunciador age de forma a persuadir, o enunciatário age de forma interpretativa. Assim, os enunciados surgem a partir das relações dialógicas entre o enunciador e o enunciatário.

O enunciador tem por objetivo persuadir o enunciatário a aceitar o seu ponto de vista, transmitindo seus próprios valores. Para isso, a enunciação poderá ser de aproximação ou distanciamento, por meio de uma série de opções para projetar o discurso realizado pelo sujeito. Essa operação é denominada de *debreagem*, com a utilização das categorias de pessoa, tempo e espaço (FIORIN, 2012).

A *debreagem* pode ser enunciativa ou enunciva. A primeira projeta no enunciado o *eu(tu)-aqui-agora*, conforme as respectivas categorias de pessoas, espaço e tempo. Já a *debreagem* enunciva projeta o *ele-alhures-então*, ocultando os actantes, os espaços e os tempos da enunciação (FIORIN, 2012).

As relações entre o enunciador e o enunciatário são estabelecidas por meio do tempo, espaço, atores e entre si. Dessa forma, conforme a teoria semiótica, a estrutura discursiva apresenta três procedimentos passados pela percepção do enunciador e do enunciatário, quais sejam: *actorialização*, *temporalização* e a *espacialização*, que dizem respeito à pessoa, tempo e espaço. A *actorialização* refere-se aos atores e papéis temáticos envolvidos no discurso. Os autores representam os sujeitos semióticos por meio de nomes próprios, enquanto os papéis temáticos se referem à função social do sujeito:

[...] o conceito de *papel*: ao nível do discurso, ele manifesta-se, por um lado, como uma qualificação, como um atributo do actor e, por outro, esta qualificação do ponto de vista semântico, é somente a denominação que subsume um campo de funções.
[...] definiremos estes papéis temáticos como a redução de um conjunto de unidades qualificativas e/ou funcionais a um agente que os subsume como outras tantas expressões virtuais possíveis: assim, a /madrinha/ (papel temático relativo à organização social para-familiar, frequente nas variantes de *Cinderela*) (COURTÉS, 1979, p. 120, 123 Grifos do autor).

Dessa forma, um ator pode ter vários papéis temáticos, por exemplo, no mito da *Vitória-Régia*, Naíá é um ator que exerce o papel temático de filha, jovem, índia etc.

Além disso, na discursivização há dois níveis que concretizam o sentido: a *figurativização* e a *tematização*. Os temas são abstratos e podem ou não estar presentes no texto, sendo inferidos através das figuras que são mais concretas (FIORIN, 2013). Destarte, são as figuras que conferem materialidade ao tema,

por exemplo, as figuras: casamento, Deus, sino, bíblia, caso estejam presentes em algum texto, poderíamos inferir o tema religiosidade.

Na enunciação, o *eu* pressuposto é o enunciador e o *eu* projetado no discurso equivale ao narrador. Essas instâncias (*eu* pressuposto e *eu* projetado) podem não ser tomadas como equivalentes, uma vez que o pressuposto é o implícito e o projetado está expresso no texto:

[...] um enunciado como *A Terra gira em torno do sol* pressupõe um *Eu digo* (*A Terra gira em torno do sol*). [...] Quando se projeta um *eu* no interior do enunciado, de tal forma que se diga *Eu digo que a Terra gira em torno do sol*, haverá ainda assim uma instância pressuposta que terá produzido um enunciado: *Eu digo* (*Eu digo que a Terra gira em torno do sol*). Isso implica que é preciso distinguir duas instâncias: o *eu* pressuposto e o *eu* projetado no interior do enunciado. Teoricamente, essas duas instâncias não se confundem: a do *eu* pressuposto é a do enunciador e a do *eu* projetado no interior do enunciado é a do narrador (FIORIN, 2012, p. 138 Grifos do autor).

Para cada *eu* pressuposto ou projetado no discurso há um *tu* correspondente. O enunciatário é o *tu* pressuposto e o narratário é o *tu* projetado.

Quando o autor delega voz aos autores ou personagens por meio do discurso direto, temos o interlocutor (*eu*) e o interlocutário (*tu*).

O enunciador e o enunciatário equivalem ao autor e ao leitor implícitos, construídos pelo próprio texto, não confundindo com autor e leitor físico, em carne e osso (FIORIN, 2012).

A partir da apresentação dos principais pressupostos da semiótica francesa, percebe-se que a teoria é importante para compreensão e análise dos mitos que compõem o *corpus*, pois, bem como afirma Barros (2010), a semiótica é uma teoria que se preocupa com o texto, em vista disso, é tido como objeto de significação, e busca estudar os mecanismos que o produzem.

2.3 As culturas na perspectiva semiótica

A semiótica das culturas estuda os processos de elaboração e reelaboração do mundo construído semioticamente em determinada cultura (PAIS et al., 1999). Conforme este autor, é a ciência da interpretação que possibilita o estudo dos processos da cultura, assim, tem por objeto as culturas

humanas e sua diversidade. Adota a concepção antropológica do termo cultura, entendida como “a descrição do conjunto de ideologias, de sistemas de valores próprios do indivíduo ou da sociedade” (BATISTA, 2009a, p.5). A semiótica da cultura descreve os sistemas de uma cultura a partir das relações dos sujeitos em determinada sociedade:

[...] descreve os sistemas semióticos presentes numa cultura, ou mecanismo organizador desses sistemas da forma como eles são atualizados em uma cultura. Considera, portanto, a relação entre a vida e sociedade, ou as relações entre os sujeitos na construção conjunta de um organizo social (BATISTA, 2009a, p.5).

Trata-se de uma ciência interpretativa por procurar compreender e aprofundar as características que se sobressaem de cada cultura. Pais (2009a) afirma que a cultura pode ser caracterizada de duas maneiras: pelas suas especificidades e diversidades em relação a outras culturas. Caracterizar uma cultura pressupõe uma comparação com outras culturas, a fim de descobrir suas especificidades em relação às características de outras.

Para Rastier (2010), a cultura não pode ser pura porque é o produto da sua história e reencontros com outras culturas, nem pode ser considerada como uma totalidade, já que se forma e desaparece devido às trocas e os conflitos mantidos com essas culturas, possuindo o poder de estruturar as relações entre os homens.

Uma comunidade linguística e sociocultural, segundo Pais (2009a, p. 22) constitui “um complexo conjunto de saberes e valores compartilhados, construídos, reiterados, modificados ao longo do processo histórico”. Uma vez que a cultura não é:

[...] um sistema fechado; ela se forma, se desenvolve, evolui, por vezes desaparece, em função de seus contactos, dos confrontos ou conflitos com outras culturas, e resulta, sempre, a cada momento, de uma história compartilhada (id. Ib.).

É o conjunto das outras culturas que fornece subsídios à formação e desaparecimento de uma cultura, estabelecendo conflitos entre si (RASTIER, 2010), influenciando o desaparecimento, modificação ou surgimento de outras

culturas. Para o autor, uma determinada cultura somente pode ser apreendida do ponto de vista cosmopolita ou intercultural: “para cada uma, é a reunião das outras culturas contemporâneas e passadas que desempenha o papel de *corpus*” (RASTIER, 2015, p.17).

A reunião do ser vivo com sua circunvizinhança é, segundo Rastier (2010), responsável pela evolução biológica. Aquela é caracterizada:

por quatro recuos ou rupturas [...] A ruptura pessoal opõe ao par interlocutivo EU/TU uma terceira pessoa, que se define por sua ausência da interlocução (mesmo que esteja presente fisicamente): ELE, SE, ISTO.

A ruptura local opõe o par AQUI/LÁ a um terceiro par ALI NOUTRO LUGAR e que tem, igualmente, a propriedade definidora de estar ausente do *hic et nunc*.



A propósito do *nunc*, a ruptura temporal opõe o AGORA, o RECENTE e o FUTURO PRÓXIMO ao PASSADO e ao FUTURO.

[...] a ruptura modal opõe o CERTO e o PROVÁVEL ao POSSÍVEL e ao IRREAL (RASTIER, 2010, p.21-22).

São rupturas gramaticais que, no ato de comunicação, obrigatoriamente, são escolhidas pelos enunciadores, estando todo o enunciado localizado pelo menos em uma delas. Estas zonas são: a identitária (de coincidência), a proximal (de adjacência) e a distal (de diversidade). As relações entre estas três zonas permitiram-nos fazer uma relação entre os sujeitos e os seres que estão próximos ou distantes nas lendas escolhidas.

Essas zonas dizem respeito “às posições homólogas sobre os eixos da pessoa, do tempo, do lugar e do modo” (RASTIER, 2010, p. 22). A zona identitária apresenta *eu* e o *nós* (eixo de pessoa), um *agora* (eixo tempo), um *aqui* (eixo espaço) e um *certo* (eixo tempo). A zona proximal apresenta *tu* e um *vós* (eixo de pessoa), um *recente* e *em seguida* (eixo tempo), um *ali* (eixo espaço) e um *provável* (eixo tempo). Já a zona distal apresenta um *ele*, *se*, *isto* (eixo de pessoa), um *passado* e um *futuro* (eixo tempo), um *lá*, *acolá*, *alhures* (eixo espaço) e um *possível* e *irreal* (eixo tempo). A zona identitária juntamente com a proximal formam o mundo óbvio, concreto e real. Já a distal é a zona do distanciamento ou do mundo ausente, como mostra o quadro a seguir:

Quadro 1: Zonas delimitadoras antrópicas

	<i>Z. identitária</i>	<i>Z. proximal</i>	<i>Z. distal</i>
Pessoa	EU, NÓS	TU, VÓS	ELE, SE, ISTO
Tempo	AGORA	RECENTE EM SEGUIDA	PASSADO FUTURO
Espaço	AQUI	AÍ	ALI, LÁ, ACOLÁ ALHURES
Modo	CERTO	PROVAVÉL	POSSÍVEL IRREAL
	<div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;">  <i>Fr. empírica</i> </div> <div style="text-align: center;">  <i>fr. transcendente</i> </div> </div>		

Fonte: Rastier, 2010, p. 23.

Na fronteira empírica, estabelecida entre a zona identitária e a zona próxima, tem-se o objeto chamado *fetiches*. Já na fronteira transcendente, estão os *ídolos*. Para Rastier (2010), os objetos culturais têm uma associação dupla, encontrando-se no estado de fetiche e no de ídolo. Neste sentido, vejamos o exemplo que o autor traz:

[...] categorizando os objetos de acordo com suas funções: por exemplo, o telefone portátil, objeto familiar e protético, pertenceria à categoria dos fetiches; o computador, cuja tela dá acesso a um mundo virtual, a dos ídolos (RASTIER, 2010, p. 31).

3. A NARRATIVA INDÍGENA: mito ou lenda?

3.1 Construção Teórica

Nesse capítulo, pretendemos discutir sobre a narrativa indígena, objeto de estudo dessa pesquisa que é nomeada ora como lenda, ora como mito. Alguns autores irão considerar os termos como sinônimos, enquanto outros apontam diferenças. Por esta razão, conceituar os termos “lenda” e “mito” não é uma tarefa tão fácil, principalmente, pelo fato de haver mais literatura sobre o mito do que sobre a lenda, dificultando uma melhor compreensão acerca das características que as definem.

A mitologia refere-se a qualquer coisa que enfeite a realidade, tendo, portanto, um significado muito abrangente. Geralmente, remonta à cultura grega, remetendo a histórias de deuses e heróis. A maioria dos estudos desta narrativa apresenta como sinônimo de “mentira”, “exagero”, “utopia” e “história inventada” (COELHO, 2003). A definição da palavra mito depende do contexto:

Nos trabalhos de vários mitólogos e comentaristas a respeito do seu significado, ele é considerado com o sentido básico de “palavra”, de “enunciado verbal”, podendo traduzir-se, de acordo com o contexto, por “discurso”, “oração”, ou “fala pública”, “conversa”, “discussão filosófica”, “conselho”, “ordem”, “tema de um colóquio de uma exposição”, “relato confirmado por testemunhos”, “mensagem”, “conto”, “narrativa fabulosa”, “apólogo”, “argumento ou trama” e “estória sagrada”. Já o verbo “mythéo” significa “falar, conversar, narrar, nomear, fazer um relato fantástico”. Tanto no substantivo quanto no verbo aparecem, portanto, o conceito de “narrativa” ou “relato fabuloso e fantástico” (COELHO, 2003, p. 11).

A autora afirma que, nas culturas gregas e romanas, são explicações narrativas acerca do universo por meio de personagens heroicos e deuses. A lenda é um relato que faz referência a um passado remoto, transmitido de geração em geração. A autora caracteriza a lenda como uma literatura coletiva, que busca explicar os fenômenos da natureza, apresentando uma experiência de vida com o intuito de gerar reflexões morais e trazer um ensinamento.

Atualmente ela passou a ser considerada como um produto inconsciente da imaginação popular e a ser reconhecida como uma narrativa na qual um personagem, sujeito a um determinado

contexto histórico, sintetiza os anseios de um segmento social ao incorporar em sua conduta ações ou idéias compartilhadas por esse grupo. O objetivo desse personagem, no caso, é de dar um exemplo de comportamento para que outros indivíduos sigam o mesmo caminho (COELHO, 2003, p. 18).

Segundo o *Dicionário de Termos Literários* (MOISÉS, 1978), lenda, do latim *legenda*, significa coisas que devem ser lidas, e refere-se às narrativas em que um fato histórico se amplia e é transformado pela imaginação popular, perdendo sua veracidade com o tempo.

Neste sentido, Moisés (1978) afirma que essa narrativa se difere do mito porque esse não tem origem em acontecimentos, mas traz um apelo sobrenatural, não devendo exprimir o sentido pejorativo de ilusão ou ficção.

Muito embora o autor traga essa distinção, afirma que o vocábulo “mito” é ambíguo, havendo várias discussões que não se esgotam, sendo estudado em diferentes perspectivas. Na visão antropológica e filosófica, o mito designa uma fase do desenvolvimento da humanidade que vem antes da História, da Lógica e da Arte. Referindo-se a um tempo em que o ser humano não existia, apenas deuses e seres divinos, no início do universo, ou seja, remete a uma intemporalidade.

Tavares Júnior (1980), em seu livro *O mito na literatura de cordel*, afirma que a palavra “mito” é utilizada para designar diversas interpretações. Dessa maneira, entende que a tentativa de conceituá-lo será imprecisa, pois seu significado é muito amplo, tendo uma grande carga semântica, enriquecido por suas origens sagradas e longínquas, não permitindo que simplifiquem essas características complexas a uma simples definição. Na visão do autor, o mito é como a fala que sempre está em um estágio de transformação e, por isso, sua definição, seja qual for a perspectiva científica, será inadequada:

Hoje, mais do que nunca, tem sido utilizado com as mais diversas e, por vezes, inadequadas significações. Cada estudioso se acha no direito de compreendê-lo a seu modo; dele extrai as conotações que mais se acomodam a seu ponto de vista doutrinal. Encontramos as mais variadas definições de “mito”, partidas de eruditos trabalhos filosóficos, históricos, filológicos, sociológicos, folclóricos, antropológicos e psicológicos. O mito, porém, parece fugir às tentativas dos que pretendem aprisioná-lo em teorias ou conceitos; parece acompanhar o homem em seu próprio mistério, pois o mito é

uma “fala” (une parolo), uma forma, sempre prestes a receber um conteúdo (TAVARES JÚNIOR, 1980, p. 13).

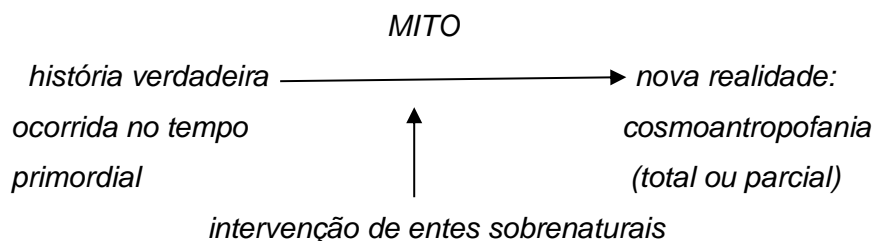
Na ontologia mítica, segundo Moisés (1978), o mito estabelece uma relação entre o biológico e o religioso (sagrado), estando os seus atos de acordo com regras criadas, através dos ritos, cujos exemplos são as regras para navegação, atividades agrícolas etc., constituindo-se na própria ação.

Outra perspectiva abordada pelo autor é a visão da literatura, em que o mito deixa de ser um nome referente a uma maneira primitiva de compreender o universo e passa a ser entendido como uma narrativa que traz uma história, refletindo um modo não lógico de lidar com o mundo, sendo considerado uma macrometáfora. Embora o mito só tenha sido considerado objeto da crítica literária a partir dos estudos de Jung sobre o inconsciente coletivo, relevando os arquétipos cunhados na mente humana por consecutivas gerações, Moisés (1978, p. 347) estabelece a importância deste tipo de narrativa para a literatura, firmando que o mito é “[...] um fecundo e válido ângulo de análise; interpretação e julgamento do objeto literário.”

Por se tratar de um dicionário de termos de literário, logicamente não esperamos uma explanação aprofundada, muito embora o autor desenvolva mais a discussão sobre o mito, mostrando as diversas perspectivas em que tal narrativa é estudada, citando nomes de autores consagrados que se debruçaram no estudo do tema, enquanto traz uma definição suscita em apenas dois parágrafos do que seria lenda. Mesmo assim, podemos afirmar que a distinção entre mito e lenda fica bem definida. A primeira narrativa irá tratar de fenômenos atemporais, não explicados pela lógica humana, já a segunda, a lenda, tem sua origem em acontecimentos reais que, com o tempo, foram se modificando e se distanciando do fato que a originou.

Dantas (et al., 2017) são de parecer contrário ao de Moisés (1978), ao afirmarem não ser a lenda que trata de acontecimentos históricos, mas é o mito que conta o que já foi vivido e/ou contado, mostrando sua relação com a história, os antepassados e com o mundo ao seu redor. Conforme Dantas (et al., 2017), o mito surge por meio de uma história verdadeira, que aconteceu no início dos tempos e intercedida por algo sobrenatural, passando a criar e auxiliar uma nova

realidade. Sobre essa característica, Brandão (1993) sintetiza a narrativa no seguinte diagrama:



Nesse sentido, Brandão estabelece a seguinte definição para o mito:

[...] é o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, *in illo tempore*, quando, com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão-somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie animal ou vegetal, um comportamento humano. Mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser (BRANDÃO, 1993, p. 35-36).

Além de uma narrativa de criação, é antes de tudo uma representação coletiva transmitida através das gerações, explicando o mundo, sendo o dito, a *parole*. Mas, ao citar Maurice Leenhardt, o autor (id ib) amplia o sentido do mito, não será apenas a palavra “revelada”, mas uma imagem ou um gesto etc.

No racionalismo, o mito apresentava um aspecto negativo, pois era considerado uma história fantasiosa das camadas menos esclarecidas da sociedade, o que foi contraposto pela visão antropológica, segundo a qual, trata-se de uma história verdadeira, disseminada em épocas diversas, por pessoas diversas e capaz de refletir os valores de uma determinada sociedade (OLIVEIRA; LIMA, 2006). Torna-se, assim, uma ferramenta de perpetuação cultural.

Por tentar explicar a complexidade da realidade, o mito é ilógico e irracional, estando aberto para todas as interpretações, assim, não pode ser um conceito ou uma ideia, mas um modo de significação, não podendo, por esta razão, ser definido pelo objeto de sua mensagem, mas sim, pela maneira como a profere (BRANDÃO,1993).

Mesmo não sendo lógico, o mito não pode ser restringido apenas a uma história mentirosa, porque é considerado verdadeiro para determinada cultura que o vivencia:

O mito não é uma mentira, como muitos creem, ele é verdadeiro para quem o vive, sendo bem mais do que um simples contar de história. A verdade do mito não obedece à verdade da lógica, podendo-se concluir que o mito é um relato do que se quer explicar, visto como uma forma de registro da história que não foi só difundida historicamente, ele é a própria história ao passo que a mitologia é o conjunto desses episódios históricos acontecidos nas comunidades indígenas (DANTAS; BARBOSA; SANTOS, 2017, p. 173).

O mito não precisa ter uma racionalidade como o saber científico, visto que faz parte da fé de uma cultura, sendo importante para a construção dos seus valores e para conduzir o viver do ser humano:

[...] o mito quando estudado vivo não é simbólico, mas sim uma expressão direta de seu próprio tema; não é uma explicação para satisfazer um interesse científico, mas a ressurreição, pela narrativa, de uma realidade primeva, contada para satisfazer profundas necessidades religiosas, anseios morais, submissões sociais, afirmações e mesmo exigências práticas. Na cultura primitiva o mito preenche a função indispensável: expressa valoriza e codifica a crença; salvaguarda e reforça a moralidade; garante a eficiência do ritual e contém regras práticas para guiar o homem. Assim, o mito é um ingrediente vital da civilização humana, não é um conto desprezível, mas uma força ativa muito elaborada; não é uma explicação intelectual ou uma fantasia artística, mas um esquema pragmático da sabedoria moral e da fé primitivas (MALINOWSKI, 1925-1986, p.160).

Brandão (1993) e Dantas et al. (2017) apresentam a mesma concepção sobre o mito, mas distinguem essa narrativa da lenda de maneira diferente. O autor entende que o mito tem vários significados, porém, justifica seu estudo, afirmando não estar definindo palavras e sim coisas. Apresenta o rito como sendo a característica crucial que diferencia as narrativas. O rito é a ligação entre o ser humano e o mito, entendido como a ação do mito “O rito, que é o aspecto litúrgico do mito, transforma a palavra em verbo, sem o que ela é apenas lenda, “legenda”, o que deve ser lido e não mais proferido” (BRANDÃO, 1993, p.40). Dessa forma, vemos que o mito, para o autor, influencia costumes, tradições e ações dos sujeitos, enquanto a lenda não irá induzir a nenhuma ação.

Ao falar em mito, nos reportamos imediatamente a culturas mais antigas, mas, seguindo a concepção de rito como característica do mito, vemos que nossa sociedade vive o mito, como exemplifica Campbell (1992), o rito da santa ceia para os católicos ao comerem o pão e beberem o vinho como sendo o corpo de Cristo. Nesse sentido, muitos autores, como Guesse (2014) entendem que o mito é criação. Nele, o objeto é criado por meio de uma interrogação e de uma resposta. É uma história verdadeira que trata das origens das coisas e do universo, relacionando-se com o sagrado, por esta razão, tem grande importância para a cultura à qual pertence. Entretanto, o mito não se refere somente a explicações sobre fenômenos de ordem natural nas sociedades mais antigas, pois, se dessa maneira fosse, o mito deixaria de existir com o advento dos avanços científicos.

Lévi-strauss (2008), em seu livro *Antropologia Estrutural*, afirma que o mito deve ser compreendido como um sistema temporal que se refere a eventos passados, mas, também simultaneamente ao presente e ao futuro. Para compreendermos melhor a afirmação anterior, o autor traz uma explicação analógica do pensamento mítico com a ideologia política, no sentido de que, mesmo que se refira a tempos passados, influencia o presente:

Pois o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Refere-se a uma seqüência de eventos passados, cujas longínquas conseqüências certamente ainda se fazem sentir, através de toda uma série, não reversível, de eventos intermediários. Mas, para o político e para aqueles que o escutam, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem, uma seqüência de eventos passados, mas também um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas da evolução futura (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 224).

Considerando o mito na concepção da expressão linguística, a narrativa é apreendido por qualquer pessoa no mundo, isto porque, sua substância não está no estilo, na narração, muito menos na sintaxe, mas sim, na própria história que é contada (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Ainda sobre a questão da temporalidade, Melatti (1980), observando as narrativas dos índios brasileiros, defende a ideia de que o mito não é uma história

que conta o passado de forma discrepante da realidade, mas são narrativas que também tratam do presente da cultura em que estão inseridas:

Os mitos são antes de tudo narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade. Muita gente pensa que os mitos nada mais são do que descrições deturpadas de fatos que realmente ocorreram. Na verdade, porém, tudo indica que os mitos têm mais a ver com o presente do que com o passado de uma sociedade. Embora as narrativas míticas sempre coloquem os acontecimentos de que tratam em tempos pretéritos, remotos, elas não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos (MELATTI, 1980, p. 133).

Para o ator, o mito modifica-se ao ser transmitido de uma sociedade para outra. Além disso, apresentam uma relação com os ritos e com o sistema social. Todavia, adverte que, nem sempre, os ritos presentes na narrativa irão refletir, de maneira direta, o sistema social, pois podem, realmente, tratar de regras sociais que existiram ou apenas propor uma nova possibilidade.

Malinowski (1925-1986) descreve o mito a partir do estudo que realizou sobre a cultura melanésia. Segundo o autor, faz parte de uma tradição sagrada e influencia as atividades, controlando comportamentos morais e sociais. Existe uma ligação entre a palavra, os contos sagrados de uma tribo e seus rituais, suas atitudes morais, sua organização social, suas práticas e não é somente uma história contada porque é algo vivo. Assim, o mito não apresenta a característica de ficção, pois, para o povo que conta é considerado realidade, tendo a mesma importância das histórias bíblicas para os cristãos.

Dantas et al. (2017) também apresentam o rito como uma forma de diferenciar estas narrativas, porém, trazem outra característica de diferenciação, a relação entre o sagrado e o profano. Para as autoras, o ritual do mito apresenta tema cosmogônico ou religioso, esse conteúdo simboliza a fé de uma comunidade a qual confere veracidade à narrativa mítica. Assim, o caráter sagrado está presente nas narrativas mitológicas, pois essa é o cerne da gênese e transmissão do mito, havendo um ritual ou um ato religioso que proporciona sua eficácia comunicadora e duradoura através do tempo. Dessa feita, o mito é um instrumento do sagrado que proporciona a perpetuação dos costumes, crenças e ritos. E mesmo que o mito esteja relacionado a espaços ou objetos profanos, por intermédio dos entes sobrenaturais são ressignificados e

transformados em sagrados (DANTAS; BARBOSA; SANTOS, 2017), ou seja, o mito é vivido e presenciado através da prática do rito reiterado.

Diferentemente, a lenda não é ritualizada, somente transmite um valor moral ou um ensinamento, como consideram Dantas et al. (2017, p.171):

Por ter uma tradição não ritualística, a lenda está desvinculada de uma transmissão iniciática, ou seja, em qualquer tempo e/ou em qualquer lugar, de modo espontâneo, pode se ter acesso a essas histórias, a fim de que prevaleça algum ensinamento. Assim, a vida modelar, exemplar, é o objetivo maior dos personagens envolvidos nas lendas. Muitas vezes, podem servir, por exemplo, para ensinar as crianças temerem o desconhecido, como uma rua, um homem, indicando algum perigo do qual elas devem se proteger.

Dessa maneira, as autoras afirmam que a lenda é constituída por histórias fictícias e utópicas, e não tentam explicar fatos ocorridos em determinadas sociedades.

Assim como Dantas, Barbosa e Santos (2017), Guesse (2014) também considera o rito e o sagrado para caracterizar a lenda e o mito, trazendo, em sua tese de doutorado, formas para diferenciar estas narrativas, considerando alguns traços sugeridos por alguns autores. Com base em Simonsen (1987), Guesse (2014) elabora o seguinte quadro, considerando as narrativas populares da Europa:

Quadro 1 - Narrativas Populares Europeias

	Atitude	Forma	Protagonista	Função Social
Mito	Verdade	Poesia	Divindades, heróis	Rito
Lenda	Verdade	Prosa	divindades, seres sobrenaturais, santos, seres humanos	Lição moral ou Sapiencial

Fonte: GUESSE (2014, p. 107), adaptado por ALMEIDA (2018)

Já a mitologia indígena traz outros traços distintivos. Vejamos:

Quadro 2 - Narrativas Populares Indígenas

Forma	Atitude	Tempo de ação	Lugar da ação	Personagens principais
Mito	Relato sagrado	Passado remoto	Um mundo diferente (anterior a este, ou um outro mundo)	Seres não humanos
Lenda	Relato secular ou sagrado	Passado recente	Um mundo tal qual conhecemos	Seres humanos

Fonte: GUESSE (2014, p. 160)

Os quadros apresentados conferem mais clareza quanto às diferenças entre o mito e lenda, embora a questão de ser considerado sagrado vai estar vinculada a uma determinada comunidade.

Vale destacar ainda a observação apontada por Cascudo (1978), que diferencia o mito da lenda, considerando o alcance geográfico dessas narrativas. A primeira apresenta características universais, por estar presente em várias culturas, mesmo que contada de maneira diferente, já a segunda, restringe-se a um local fixo:

[...] a lenda é um elemento de fixação. Determina um valor local. [...] Iguais em várias partes do Mundo, semelhantes há dezenas de séculos, diferem em pormenores, e essa diferenciação caracteriza, sinalando o típico, imobilizando-a num ponto certo da terra. Sem que o documento histórico garanta a sua veracidade, o povo ressuscita o passado, indicando as passagens, mostrando como referências indiscutíveis para a verificação racionalista, os lugares onde o fato aconteceu (p. 52-53).

Essa mesma perspectiva é defendida por Dantas et al. (2017, p. 170), ao afirmarem que a lenda possui “caráter local circunstancial e individual, enquanto o mito é universal, atemporal e coletivo”, por isso, muitas vezes, a lenda é confundida com superstição, por não ter uma vinculação com a tradição e origem de uma determinada cultura, à medida que o mito está relacionado com a cultura e a verdade cultural e sagrada de um povo.

Enquanto os autores mencionados sustentam a diferenciação entre mito e lenda, outros propõem considerá-los como um único fenômeno. São desse

parecer: Coelho (2003), Brandão (1993) e Jesus (2001). No entendimento do primeiro, lenda e mito se confundem, pois ambos explicam a origem ou a razão de algum fenômeno, assim, ambos podem ser chamados pelo nome genérico de narrativas míticas. O segundo, afirma que no decorrer do tempo esses conceitos têm mais semelhanças do que diferenças, pois ambos são narrativas de cunho popular, de origem oral passadas de geração em geração.

Oliveira e Lima (2006) aproximam o mito e a lenda, afirmando ser narrativa que se relacionam, isto porque a lenda retrata o mito:

A lenda sempre relata um tempo fabuloso do início de uma determinada realidade, quando homem e natureza se confundem, numa relação de dependência no ato interpretativo da ocorrência de fenômenos naturais às ações dos deuses. Se for comparado o conceito de lenda com o de mito, os dois se confundem, portanto, tem uma relação porque a lenda retrata o mito, numa narrativa interativa de quem conta, com quem ouve, e os fatos relatados são tomados como verdade, dependendo do que está sendo narrado (OLIVEIRA; LIMA, 2006, p.5).

Em relação às lendas amazônicas, especificamente, Coelho (2003) afirma que expressam a cultura amazonense, considerada patrimônio de um povo, constituindo-se um elemento de coesão social e formação da identidade. Sintetizam e ordenam realidades quando transmitidas na oralidade, integralizando os acontecimentos da história, como também, servem de mediação entre o indivíduo e a cultura de um determinado povo, combinando fantasia com elementos da realidade (OLIVEIRA; LIMA, 2006).

Dessa maneira, vemos que as características distintivas, entre mito e lenda, apresentadas por Guesse (2014), no que tange a função social da lenda, em apresentar apenas uma lição de moral e não apresentar relação com uma cultura, é desconstruída pela colocação de Oliveira e Lima (2006), que conferem maior importância à lenda ao vê-la como elemento de formação de identidade de um povo. Assim, a lenda também está relacionada com a cultura de uma determinada sociedade.

Independentemente das diferenças que os dois termos possuam, consideramos as lendas como narrativas míticas, visto que, seus conteúdos trazem uma explicação da origem das coisas ou fenômenos, por esta razão, é difícil distingui-las. Ambas têm origem na oralidade e são narrativas populares.

A classificação entre mito e lenda não irá diminuir a importância dessas narrativas populares para um determinado povo, que creem na veracidade dessas histórias que influenciam sua maneira viver, tornando-se produto da memória coletiva, mudando para se adaptar ao espaço geográfico em que a estória é contada.

Semioticamente, as narrativas míticas são discursos, *a priori*, de um fazer-saber, posteriormente de um fazer-crer, pelos conteúdos que trazem, buscam explicar a realidade por um fazer persuasivo, orientando os saberes e explicações das origens, conduzindo comportamentos e condutas para a harmonia social de povos, etnias e nações (CARVALHO, 2015), atribuindo sentido às suas crenças, aos ritos e aos costumes.

A eficiência e o alcance do conteúdo da narrativa mítica estão relacionados com a interpretação da intenção do destinador, implicando um fazer interpretativo pelas modalidades do fazer-saber e fazer-crer que ocasiona uma mudança no estado de crença dos sujeitos no nível cognitivo do discurso. Nesse sentido, temos a crença anterior ao fazer interpretativo que são confrontadas com as informações oferecidas pelo sujeito do fazer-crer. Assim, o destinatário pode aceitar ou não o conteúdo do destinador (sujeito do fazer-crer). A título de exemplificação dessa discussão, Carvalho (2015, p.26) afirma:

Esse referencial de saber dos sujeitos, que funciona como um depósito de saberes, permite ao sujeito comparar as novas mensagens com mensagens arquivadas, atualizando o sistema de crenças. Assim, para o homem de uma tribo primitiva, uma narrativa que explica como surgiu o sol pode provocar uma adesão à crença por reconhecer na narrativa uma verdade. Um linguista contemporâneo, por sua vez, contemplará apenas uma narrativa mítica, ou uma lenda. Isso não impede, no entanto, que o homem contemporâneo extraia do mito mensagens que sirvam para sua vida.

As discussões apresentadas até aqui nos levaram a pensar que o mito e a lenda não são narrativas distintas, mas estão relacionados entre si, uma vez que a lenda retoma o mito e este encontra-se dentro de várias lendas. Em observações apresentadas em sala de aula, Batista (2016)¹ considera que a

¹ BATISTA, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. **Nota de aula da disciplina Introdução ao pensamento semiótico**, ministrada em 2016, no Programa de pós-graduação em Letras da UFPB João Pessoa, 2017.

relação que une os dois termos é de natureza metonímica. O mito é a heroicização do ator ou personagem da lenda que participa de várias narrativas, por exemplo a *Comadre Fulozinha* que é uma personagem mitológica, por ser um sujeito ideologicamente marcado, extraído de várias narrativas, apresentando valores diferentes, porém, com um valor semântico fundamental que a distingue, isto é, o de *entidade sobrenatural que defende a natureza*. A lenda, entretanto, seria a narrativa curta que contém o mito, podendo ser prosaica ou poética, que é transmitida de uma geração a outra através da oralidade, portanto, de caráter etnoliterário que explica a origem de fenômenos pertencentes a uma comunidade cultural, no nosso caso específico a indígena.

O mesmo sujeito ideológico, o mito, é retratado em diferentes narrativas curtas, lendas, porque se tornou um conceito cristalizado na memória do povo (BATISTA, 2016).

3.2 Metodologia de análise do *corpus*

Considerando a discussão realizada acerca da lenda/mito, destacamos que refletem os valores culturais da sociedade que as internaliza. Aquelas que compõem o *corpus* deste trabalho são oriundas da tradição oral amazonense, embora se possa afirmar que existe uma dificuldade para estabelecer a gênese dessas narrativas, porque muitas refletem aspectos característicos de diversos povos, entre os quais o português colonizador e o escravo africano. Na verdade, são narrativas universais trazidas pelo branco e o negro, nas quais estão refletidos elementos de outras culturas como a grega e a oriental (BRITO 2007), que aqui foram enriquecidos com o patrimônio indígena porque se adequaram aos *modus vivendi* dessa comunidade, ampliando-se e sendo divulgadas em larga escala no seu meio. São assim presentificadas pela cultura local conforme nos diz Melatti (1980, p.133):

De fato, pode-se mesmo dar exemplos que mostram como o presente marca essas narrativas que pretendem descrever o passado. Entre os índios Timbira, o mito de Sol e de Lua conta as peripécias desses heróis, astros personificados, sobre a superfície da terra e como delas resultaram a criação do homem, o aparecimento do trabalho, o aparecimento da morte. Trata-se de um mito que já existia entre os índios, provavelmente antes que tivessem contato com os civilizadores. Entretanto, as

versões do mito mostram Sol e Lua a manipular facões, enxadas, machados, instrumentos que os índios só vieram a conhecer com os civilizadores.

Para a realização da pesquisa, estudamos as versões do livro *Lendário Amazônico*, de Britto (2007). São quarenta lendas ali incluídas, algumas apresentando mais de uma versão. Realizamos um mapeamento de todas as versões contida no livro, separando-as por categorias temáticas, criadas a partir das leituras feitas. Distribuímos as lendas por classes temáticas da forma que se apresenta nos quadros seguintes:

Quadro 3

TEMA: ORIGEM DAS COISAS	TEMA: METAMORFOSE
LENDAS	LENDAS
1. O Muiraquitã (origem jazidas)	1. A lenda do boto (animal em homem)
2. A lenda do açaí (origem do fruto)	2. A cobra grande (mulher em cobra)
3. A vitória-régia (origem da planta)	3. A lenda do açaí (menino em fruto)
4. Em busca do Eldorado (origem de pedras preciosas)	4. A vitória-régia (mulher em planta)
5. Origem dos barés	5. A lenda do guaraná (menina em fruto)
6. A lenda do guaraná (origem do fruto)	6. Iara, a mãe d' água (qualquer animal)
7. Lenda Uaiãpi (origem do universo)	7. O Pirarucu (homem em peixe)
8. Rio Negro, a lenda (origem do homem e da mulher)	8. Mandioca (mulher em vegetal)
9. Universalidade das lendas (origem do universo)	9. O tamba-tajá (homem e mulher em vegetal)
10. Maíra e os Assurinis (origem do mundo)	10. As lendas do boi
11. Mandioca (origem do vegetal)	11. O uirapuru (homem em pássaro)
12. O dilúvio dos Tupinambás (origem do dilúvio)	12. As Encantarias (homem e mulher em cobra)
13. A pororoca (origem da pororoca)	13. A mula-sem-cabeça
14. Cosmologia indígena (origem do fruto)	14. Matinta Perêra (mulher em pássaro)

15. O primeiro Quarup (origem do mundo)	
16. Mitos da criação do homem	
17. Origem dos Rios do Xingu	

Fonte: ALMEIDA, 2018.

Quadro 4

TEMA: HERÓIS	TEMA: SERES SOBRENATURAIS PROTETORES DA NATUREZA
LENDAS	LENDAS
1. Lenda Uaiãpi	1. O curupira
2. Macunaíma	2. Iara, mãe d' água
3. Asuricaba	3. O boitatá
4. O pirarucu	4. O boto
5. Pedro Malazarte (anti-herói)	5. Matinta Perêra

Fonte: ALMEIDA, 2018.

Quadro 5

TEMA: MULHERES	TEMA: MONSTROS
LENDAS	LENDAS
1. As amazonas	1. O jurupari
2. A cobra grande	2. O mapingari
3. A vitória-régia	3. Anhangá, o demônio
4. Iara, mãe d' água	
5. Matinta Perêra	
6. Maíra e os Assurinis	
7. As Encantarias	
8. A mula-sem-cabeça	

Fonte: ALMEIDA, 2018.

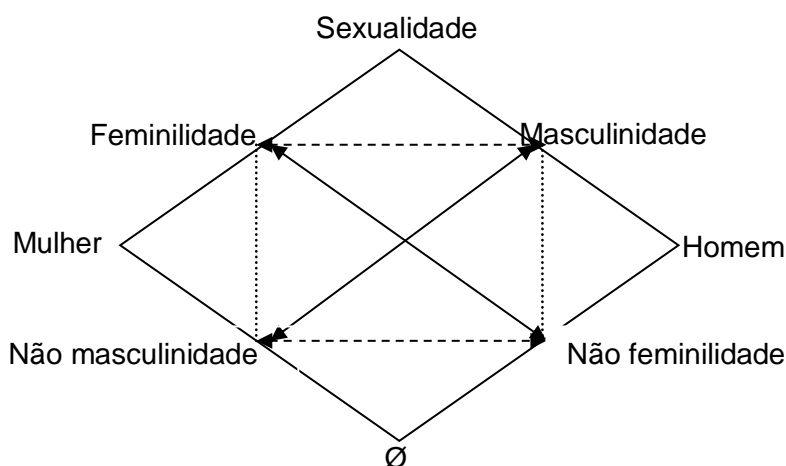
A maioria dos textos do *Lendário Amazônico* tem as índias como personagem principal. Uma única lenda pode abordar temas diversos, porém, para a análise semiótica, escolhemos uma amostragem constituída de quatro que tinham como tema a metamorfose da mulher em vegetal. São elas: *A Lenda do Guaraná*, *A Mandioca*, *A Vitória-Régia* e *A Lenda do açaí*, nas quais as metamorfoses sofridas ou ocasionadas pelas mulheres não são gratuitas, mas

possuem um propósito coletivo, que é o de beneficiar a aldeia, principalmente no que diz respeito à alimentação.

Apesar de este trabalho propor a análise da metamorfose da mulher como categoria analítica, não pretendemos trazer ou discutir questões sobre gêneros sociais, primeiramente, porque nossa análise adentra na leitura dos textos a partir do percurso gerativo da significação, detendo-se nos aspectos internos da narrativa mítica. Entretanto, é importante fazer algumas ponderações acerca da mulher indígena.

A discussão universal de gênero em si é semiótica porque tem como característica a dualidade masculino/feminino, marcado, pelas diferenças históricas, distinguindo o homem e a mulher, a partir de características opositivas: “O gênero feminino ‘universal’ está marcado pela dualidade ou seu oposto, o aspecto masculino, o qual constitui uma diferença que no transcurso histórico foi incorporando características totalmente diferentes ao feminino” (PINTO, 2010, p.1).

Fiorin (2013) mostra que, a categoria semântica fundamentada na oposição entre /feminilidade/ e /masculinidade/ mantém o traço comum da sexualidade, exemplificado no octógono semiótico:



São termos contrários feminilidade e masculinidade porque possuem uma relação de pressuposição recíproca, isto é um termo pressupõe o outro e, pela negação desses termos, obtêm-se os contraditórios não masculinidade e não feminilidade, que implicam o termo contrário daquele do qual é contraditório (FIORIN, 2013), ou seja, não masculinidade implica feminilidade e não feminilidade implica masculinidade.

Para Pinto (2010), de maneira geral, as mulheres são vistas como passivas em relação aos homens, sem autonomia, deles dependentes. É que são consideradas, desde a narrativa bíblica de Adão e Eva, como seres incompletos, inacabados, extraídos do corpo do homem de quem precisa para completar-se. No que tange à mulher indígena, o problema se intensifica por encontrarem-se subjugadas às sociedades hegemônicas dominantes. A colonização e a repressão desestruturaram as diferenças entre os papéis sociais homens e mulheres. Além disso, muitas questões próprias da cultura indígena como tradições, costumes e ritos religiosos denigrem à imagem da mulher.

Porém, nem todas as sociedades indígenas são baseadas nas desigualdades de gênero. Há algumas que adotam modelos equitativos em que mulheres e homens têm uma relação de complementação nas tarefas no seio da família e da sociedade (PINTO, 2010).

Alves (2011) afirma que, para compreendermos as relações de gênero nas comunidades indígenas, é necessário sabermos sua história, o espaço geográfico em que os sujeitos estão inseridos, os costumes, tradições e as transformações que tiveram ao longo do tempo, como também, a relação de poder existente no grupo. E, dependendo da comunidade indígena, a manutenção e a preservação da cultura será responsabilidade da mulher.

Em vista disso, há uma dificuldade para discutir o gênero quanto se trata da cultura indígena, visto que existem vários estudos que abordam a questão, mas, não especificamente às mulheres indígenas.

Para Luciano (2006), as organizações das sociedades indígenas são regidas por princípios e orientações cosmológicas e ancestrais, distintos pelas funções de subgrupos. Por meio do contato com o homem branco, os indígenas absorveram novas categorias sociais que antes não existiam, em sua comunidade. Destarte, “o tema gênero no universo indígena é a clara expressão da força interventora do mundo branco” (LUCIANO, 2006, p.209).

Neste trabalho, a mulher será concebida como um sujeito semiótico em busca do seu objeto de valor, apresentando conflitos que a levam a sofrer ou ocasionar a metamorfose.

4 A ANÁLISE SEMIÓTICA DAS LENDAS

4.1 A lenda da vitória-régia

4.1.1 Preliminares

Conforme Rosa-Osman (2011), *Victoria amazonica*, popularmente conhecida como “vitória-régia”, é uma planta aquática, fixa, com folhas flutuantes, originária da região da Bacia do Rio Amazonas. O nome do gênero *Victoria* foi atribuído por Lindley (1837) em homenagem à Rainha Victoria da Inglaterra. Esta planta tem importância ecológica e medicinal muito grande: serve de alimento para a fauna, suas sementes, caule e raízes são comestíveis pelo homem, sendo ricas em ferro e amido; sua folha é depurativa e cicatrizante. Também é usada no curtimento de peles e couros, o seu suco serve para tingir o cabelo de preto e dar brilho; é utilizada, ainda, na decoração de ambientes e para fazer peças artesanais.

A lenda da vitória-régia ressalta a história de uma índia chamada Naía, que era encantada com todas as lendas contadas na tribo, entre as quais, a da Lua, que escolhia as moças mais bonitas para transformá-las em estrelas e brilharem para sempre no céu. Todas as noites, a índia saía de sua maloca com o intuito de ser observada pela Lua, porém, para sua tristeza, o astro celeste não a chamava para junto de si. A moça não dormia mais porque passava as noites andando na tentativa de despertar a atenção da divindade que tem o nome indígena de Jaci. Cansada de esperar, resolveu ir até a Lua. Passou então a correr atrás de Jaci, subindo os montes mais altos, percorrendo as planícies mais extensas, buscando as árvores mais esbeltas na ânsia de tocá-la. Desolada, aproximou-se de um lago para chorar, onde viu a figura da Lua refletida em suas águas e pensou que Jaci tinha ficado com pena dela e descido do céu para buscá-la. Vendo a Lua tão perto, Naía se jogou na água para tocá-la, mas o reflexo se desfez e a pobre moça morreu afogada. Jaci, abalada diante do sacrifício da bela jovem, resolveu transformá-la em uma estrela diferente daquelas que brilham no céu, uma majestosa planta chamada vitória-régia, que

passou a ser considerada a “lua nas águas” ou a “estrela das águas”, como chamam alguns ribeirinhos.

4.1.2 Estrutural narrativa

O *nível narrativo*, conforme vimos, apresenta uma sintaxe (a relação do sujeito com seu valor) e uma semântica (a instauração do sujeito enquanto tal).

A lenda da vitória-régia apresenta, na sintaxe narrativa, quatro sujeitos semióticos: sujeito semiótico (S1), sujeito semiótico (S2), sujeito semiótico (S3) e sujeito semiótico (S4) que são figurativizados, respectivamente, por Naía, Jaci outras índias e os ribeirinhos.

O percurso gerativo do *sujeito semiótico*¹ (S1) gira em torno da busca de seu objeto de valor (OV1), que é ser transformado em estrela e brilhar para sempre no céu. Dessa maneira, S1 se instaura na narrativa por um querer-ser estrela. Somente as moças mais belas eram escolhidas pela divindade Jaci e transformadas em estrelas: “[...] a Lua escolhia as moças mais bonitas para transformá-las em estrelas [...]” (BRITTO, 2007, p. 45). A vontade de se tornar uma estrela surgiu a partir das histórias contadas na tribo:

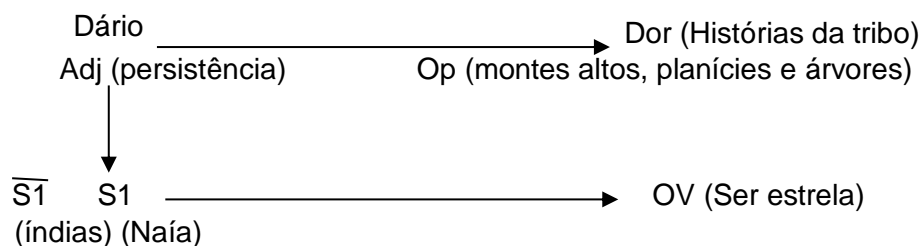
[...] encantada com todas as histórias que ouvia na tribo, sonhava que a Lua escolhia as moças mais bonitas para transformá-las em estrela no firmamento. Naía, tal qual as demais jovens índias, também desejava ser escolhida pela Lua e se tornar uma estrela no firmamento (BRITTO, 2007, p. 45).

Destarte, as histórias que ouvia na tribo constitui o destinador de S1, por instigar o desejo pelo objeto de valor, fazendo com que a jovem acreditasse que as moças pudessem virar estrelas, levando o destinatário (Naía) a crer na veracidade das histórias contadas, manipulando o querer ser de S1 por meio da sedução.

Não era somente Naía que desejava ser transformada em estrela, como também as demais jovens índias, o que as torna antissujeito de S1, por desejarem o mesmo objeto de valor.

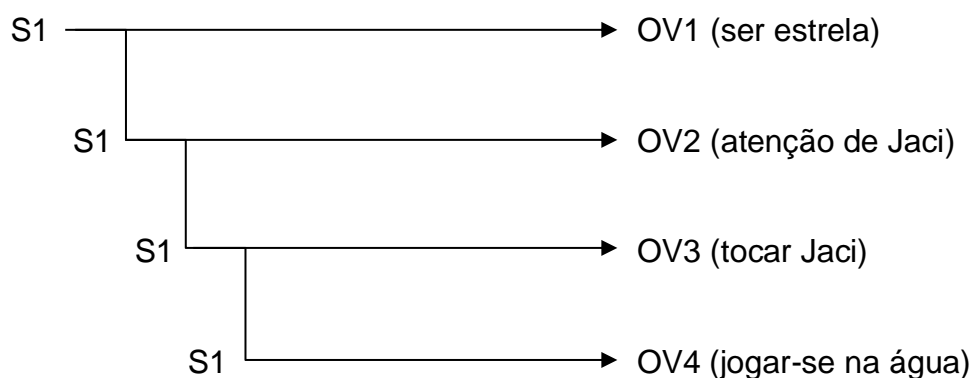
Como S1 não foi escolhida por Jaci, podemos inferir que não era suficientemente bela para ser transformada em estrela, sendo esse fato o

obstáculo para a obtenção do valor e, portanto, o oponente. Isso não significa afirmar que Naía era feia, já que o próprio narrador atribui uma qualificação eufórica à aparência da índia: “Certo dia, uma bela índia chamada Naía [...] (BRITTO, 2007, p. 45). Ela só não era bonita o suficiente para ser escolhida por Jaci, o que prova o critério rigoroso adotado na escolha. O esquema narrativo básico é o que se segue:



“A moça já não dormia mais e passava as noites andando nas cercanias da taba, tentando despertar a atenção de Jaci” (BRITTO, 2007, p. 45). Dessa maneira, despertar a atenção de Jaci é um objeto valor (OV2). Já que não conseguia ser notada, Naía decide tocar a Lua (OV3); surgindo como oponente os montes altos, as planícies extensas e as árvores; e como adjuvante a persistência.

Triste por não conseguir chegar até Jaci e tocá-la, Naía aproxima-se do lago para chorar e vê a Lua nas águas, pensando que a divindade veio buscá-la e se joga na água (OV4) para tocar a Lua. Esta, todavia, não passava de um reflexo e a jovem índia morre afogada. O percurso completo é o seguinte:



Com a morte de Naía, Jaci fica comovida diante do sacrifício da índia e decide transformá-la em uma estrela das águas, chamada vitória-régia. Assim, S1 termina seu percurso em conjunção com seu objeto de valor, pois não somente é transformada em estrela, como consegue atrair a atenção de Jaci. Desse modo, pode-se afirmar que Naía foi privilegiada porque teve uma transformação diferente, mostrando que a Lua não foi só complacente com o desejo da índia, como concedeu algo mais grandioso que é ser estrela das águas, majestosa na zona próxima dos homens que lhes servem de alimento e de medicamento:

Jaci, comovida diante do sacrifício da bela jovem, resolveu transformá-la em uma estrela diferente daquelas que brilhavam no céu, uma majestosa planta chamada vitória-régia, que passou a ser considerada a “lua nas águas” ou “estrelas das águas”, como prefere alguns ribeirinhos (BRITTO, 2007, p. 45).

Naía inicia o seu percurso disjunta do seu objeto de valor, mas faz um grande esforço para obtê-lo e, com a ajuda de Jaci, realiza o seu fazer transformador que é passar para o estado final de conjunção, conforme o esquema seguinte:

$$F: [(S1 \cup OV) \longrightarrow (S1 \cap OV)]$$

Tem-se, assim, uma sucessão de estados que parte de uma disjunção a uma conjunção através de transformações operadas na narrativa

Na *modalização semiótica* que é o procedimento da semântica narrativa, o sujeito semiótico¹ se instaura por um querer-ser (ser estrela) e age nessa direção procurando o seu valor, tornando-se, pois, sujeito de um fazer: atrair a lua, tentar tocá-la, jogar-se na água, mas é Jaci quem é sujeito de um fazer-fazer.

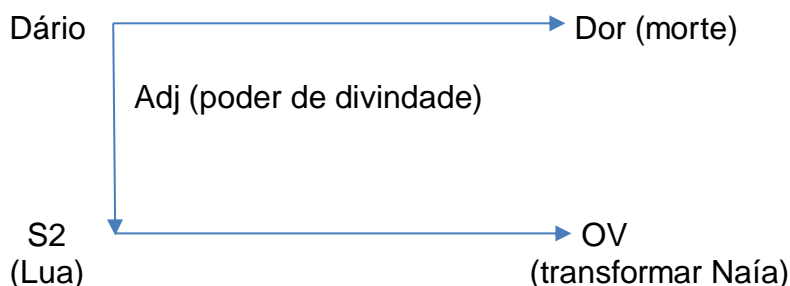
Feita as ponderações acerca do S1, passamos a analisar o programa narrativo dos demais sujeitos semióticos. Ressaltamos que Naía é a figura central na lenda, na qual a história vai se desenvolvendo, por essa razão, apresenta um percurso maior em relação ao sujeito semiótico 2, 3 e 4.

O *sujeito semiótico*² (S2), Jaci, também é considerado um sujeito semiótico, porque apresenta um objeto de valor: transformar a índia em estrela.

Em princípio, ela se instaura pela modalidade de um não querer-fazer, apesar de todo esforço de Naía, embora soubesse fazer e tivesse o poder para fazer, de acordo com a ideologia indígena. O saber-fazer e o poder-fazer de S2 estão relacionados com a simbologia que a Lua carrega, porque não só sabe metamorfosear as jovens como também tem o poder, a competência para tal.

No entanto, no segundo momento, quando vê a índia morta nas águas, investe-se de um querer-fazer, ou seja, transformá-la em estrela.

S2 passa do não-querer-fazer para um querer-fazer porque apiedou-se da situação da índia. Neste caso, a morte é um Destinador-manipulador, isto é, que fez Jaci fazer por intimidação; se Jaci não tivesse transformado a índia em estrela, o sacrifício da jovem teria sido em vão. Por Jaci ser considerada uma deusa, o seu poder de divindade configura-se como adjuvante. O diagrama seguinte elucidativo:



O percurso possibilitou, ao S2, uma mudança da disjunção em seu estado inicial à conjunção em seu estado final:

$$F [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)]$$

O *sujeito semiótico*³ (S3) é figurativizado pelas índias, que apresenta o mesmo objeto de valor do S1, desejar ser estrela, tendo, pois, como o antissujeito o S1. A diferença existente entre os dois sujeitos é que S3 apenas deseja-ser e não realiza qualquer atitude para a obtenção do objeto de valor, enquanto o S1 quis fazer, e age (insiste, caminha, sobe árvores e montanhas, lança-se na água) para conseguir a conjunção com o objeto de valor.

Vale ressaltar, ainda, a existência de um quarto *sujeito semiótico* (S4), figurativizado pelos ribeirinhos, os habitantes da margem do rio, onde nascem as vitórias-régias, que são um sujeito cognitivo dotados de um saber sobre a lenda que a perpetuam de uma geração a outra, eles mantêm a história viva e a difundem.

4.1.3 Estrutura discursiva

A narrativa permite antever um enunciador que se mantém distante dos fatos narrados, apenas transmitindo os acontecimentos. O enunciador constrói o texto em terceira pessoa, predominantemente no pretérito imperfeito, mostrando o distanciamento da enunciação. Desse modo, há uma debreagem enunciativa, portanto, encontra-se na zona antrópica de distanciamento dos acontecimentos enunciados. No exemplo: “Certo dia, uma bela índia chamada Naía [...] (BRITTO, 2007, p.45) tem-se um ele/ela, a não pessoa e um não agora, pois o tempo é anterior ao presente do enunciador.

Em relação aos actantes do enunciado, os atores nomeados individuais são Naía e Jaci, os atores coletivos são os ribeirinhos e outras índias. A individualidade de um ator é marcada por um nome próprio (GREIMAS; COURTÉS, 2012), e carrega consigo valores sociais através do seu papel temático. Nenhum dos atores presentes na lenda são manifestados por meio do discurso direto, por isso, encontram-se debreados do enunciado, na zona distal.

O tempo linguístico, da lenda, apresenta-se, no texto, de maneira genérica, sem conferir qualquer precisão à história contada: *certo dia, todas as noites*. Também o espaço linguístico pode ser assim qualificado: *tribo, maloca, cercanias da taba, monte, planícies e lago*, mas, nos permitem direcionar para o entorno indígena: não era um palácio, era uma maloca; não era uma cidade, era uma tribo...

No percurso temático-figurativo de Naía, encontra-se os temas: persistência, resistência e fé. O tema da persistência é encontrado pelas figuras: tentando, despertar, correr, buscando. Desde o início da narrativa, Naía tenta ser transformada em estrela, realizando várias tentativas para obter êxito, buscando ser notada pela divindade, como também tocá-la. Ela acreditava no poder transformador da Lua que lhe foi passado por seus ancestrais. Dessa forma, sua

crença recaí também neles que tornaram o conhecimento possível a ela. O tema da persistência pode ser retomado nas seguintes figuras: não dormia mais, passava noite andando, subia em árvores e montanha etc. O desejo de ser estrela é tão forte que chega às raias de uma obsessão, porque todas as ações de Naía são voltadas para este fim, tomando até atitudes de risco: “Subindo os montes mais altos, percorrendo as planícies mais extensas, buscando as árvores mais elevadas [...] (BRITTO, 2007, p. 45).

A fé, em relação aos demais temas, está pressuposta no texto, subjacente à narrativa, podendo ser mensurada como profunda: ela acreditava fortemente que Jaci tinha poder para realizar a metamorfose e buscou insistentemente por ela. Na verdade, a fé foi a mola propulsora das atitudes da índia. As figuras que mantêm a relação com o tema são: acreditou, encantada, sonhava e desejava.

No enunciado, Jaci encontra-se na zona de distanciamento de Naía, sendo considerada ídolo, por ser inatingível, estando na fronteira transcendente.

O fato de a morte da índia acontecer durante o período noturno não é um detalhe casual: é o período em que a lua aparece e deixa-se refletir nas águas, é esta razão pela qual as flores da vitória-régia só desabrocharem durante à noite, exalando seu perfume característico, uma vez que ela é a lua das águas.

Como ficou dito que a narrativa contém o mito, a lenda possui símbolos carregados de significados que podem ser inferidos através dos valores ideológicos dos sujeitos semióticos. Nesse sentido, Eliade (2008a) afirma que o mito tem um papel relevante na construção de várias práticas do cotidiano do homem religioso. Primeiramente, devemos entender que o autor entende religião não como uma crença instituída, mas como uma fé em algo maior que ultrapassa a materialidade. Assim, o homem religioso é aquele que acredita na veracidade do mito, e este apresenta o mundo por meio de elementos, símbolos e sinais, mostrando as manifestações do sagrado em várias culturas. Nesta perspectiva, o mito proclama a aparição de uma “situação nova” de criação (ELIADE, 2008a), como na lenda que conta a origem da vitória-régia.

Um elemento carregado de simbolismo que se faz presente na lenda é a água:

Desolada, aproximou-se de um lago para chorar. Chegando lá, a índia viu a figura da Lua refletida em suas águas límpidas e

acreditou que Jaci tinha ficado com pena dela e descido do céu para buscá-la. Vendo a Lua tão perto, Naía não resistiu e jogou-se na água para tocá-la. Mas o reflexo se desfez e a pobre moça morreu afogada (BRITTO, 2007, p. 45).

As águas simbolizam tanto a morte quanto o renascimento; o contato com a água provoca uma regeneração, porque a dissolução equivale a um “novo nascimento”, sendo a imersão uma potencialidade na vida.

Mas, tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um “homem novo”, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, “lavam os pecados, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram” (ELIADE, 2008a, p. 110).

Destarte, na lenda, Naía, ao imergir no lago, renasce para uma nova vida, como uma passagem de vidas, figurativizada pela metamorfose da mulher em vegetal. Naía deixa de ser apenas uma índia e passa a ter uma importância maior ser “estrelas das águas” e por fim é mitificada.

O *Dicionário de Símbolos* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995) traz várias simbologias da água para diferentes culturas. Percebemos que estas significações simbólicas são universais, no sentido de apreenderem um mesmo significado para vários povos, ou seja, as narrativas (lendas) são diferentes, mas o mito é o mesmo, recriado com elementos culturais de uma determinada cultura:

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência. Esses três temas se encontram nas mais antigas tradições e formam as mais variadas combinações imaginárias – e as mais coerentes também (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p.15).

Como vimos, na lenda analisada, a água representa fonte de vida, porque Naía renasce em forma de planta. É também um símbolo universal de fertilidade e fecundidade, podendo ser considerada porção de imortalidade (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995). Essas simbologias fazem-se presentes na lenda, já que

é protagonizada por uma personagem feminina. Essa escolha de gênero e a tríplice relação água-lua-índia justificam-se ao observarmos a seguinte citação:

Em todas as tradições do mundo, a água desempenha igualmente papel primordial [...] com uma insistência particular nas origens. De um ponto de vista cosmogônico, a água recobre dois complexos simbólicos antitéticos, que é preciso não confundir, a água *descendente* e celeste, a Chuva, é uma semente uraniana que vem fecundar a terra; masculina [...]. Já a água primeira, a água nascente, que brota da terra e da aurora branca, é feminina: a terra está aqui associada à Lua, como símbolo de fecundidade [...] (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p.19-20).

O mito presente na lenda nos remete para outras narrativas, como a história de Narciso, pertencente à mitologia grega que, assim como Naíá, joga-se nas águas por causa de uma ilusão causada pelo reflexo no rio, transformando-se também em um vegetal, na flor que tem o mesmo nome (HARVEY, 1987). Assim como a vitória-régia, a flor narciso também tem uma relação com a simbologia da água:

A flor cresce na primavera, em lugares úmidos: o que liga aos símbolos das águas e dos ritmos sazonais e, por conseguinte, da fecundidade. Isso significa sua ambivalência: morte-sonorenascimento (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 629).

A simbologia de uma flor das águas também se faz presente na iconografia egípcia, como a flor de lótus, simbolizando a vulva, o sexo, a garantia da perpetuação dos nascimentos e dos renascimentos, segundo Chevalier e Gheerbrant (1995). Os autores também trazem outras atribuições simbólicas para a flor de lótus em outras culturas, como na chinesa, japonesa, indiana e mediterrânea, mostrando ideologias e valores diferentes, por meio do mesmo mito “flor das águas” (vitória-régia, narciso e lótus) em diferentes lendas.

Logicamente, a simbologia atribuída à lua estará de acordo com as interpretações oferecidas pelo próprio texto, visto que terá conotações distintas ou similares conforme a cultura. Porém, a análise da lenda nos permite fazer algumas conjecturas sobre as acepções simbólicas da lua.

O aparecimento à noite e o reflexo na água e o formato geométrico, realmente, apresentam uma semelhança da lua com a vitória-régia, o que se confirma na citação visual seguinte:



Figura 1 vitória-régia

Fonte: <<http://comoplantar.face-news.com/vitoria-regia-na-amazonia/>>

A lua traz múltiplas e variadas valorizações religiosas, e suas fases pressupõem o caminhar humano do “nascimento” até a “morte”. No entanto, a morte não é um estado acabado, mas passageiro porque apresenta possibilidades de renascimento a cada mês. Na representação antagônica, vida e morte, os opostos são partes do ciclo de vida, na qual a morte é o caminho para uma nova fase:

Graças ao simbolismo lunar, foi possível relacionar e estabelecer correspondências entre fatos tão heterogêneos como o nascimento, o devir, a morte, a ressurreição; as Águas, as plantas, a mulher, a fecundidade, a imortalidade; as trevas cósmicas, a vida pré-natal e a existência além túmulo, seguida de um renascimento de tipo lunar (“luz saindo das trevas”); a tecelagem, o símbolo do “fio da Vida”, o destino, a temporalidade, a morte etc.

Em geral, a maior parte das idéias de ciclo, dualismo, polaridade, oposição, conflito, mas também de reconciliação dos contrários, de coincidentia oppositorum, foram descobertas e precisadas graças ao simbolismo lunar (ELIADE, 2008a, p. 131).

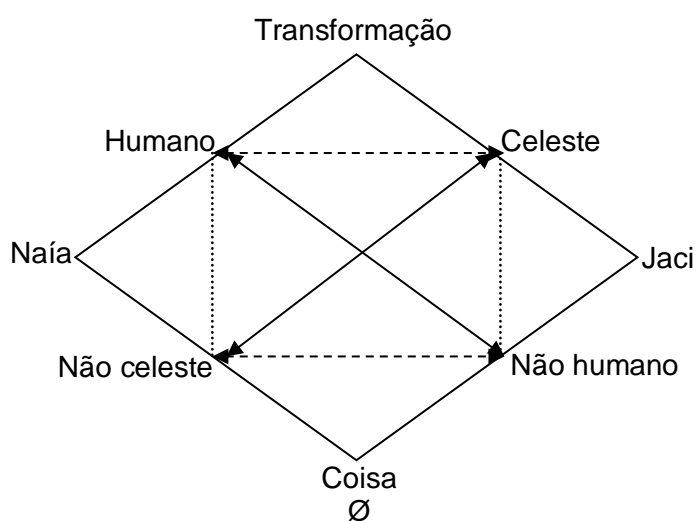
Na lenda, a morte de Naíá representa uma transformação positiva em algo maior – uma estrela, em que a dualidade morte e vida encontram o equilíbrio na metamorfose do ser humano em vitória-régia. Dessa forma, a Lua representa, ao mesmo tempo, a ligação indissolúvel entre a Morte e a Vida e passa a ideia de que a morte não é definitiva, uma vez que, depois, vem um novo nascimento. A morte traz em si uma ideia de passagem: “A Lua é para o homem o símbolo

desta passagem da vida à morte e da morte à vida; ela é até considerada, entre muitos povos, como o lugar dessa passagem [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 561-562).

As diferentes fases e mudanças de forma da lua nos remetem à concepção transformação, e assim como a água tem relação com o feminino: “A lua é o instrumento de medida universal. O mesmo simbolismo liga entre si a Lua, as Águas, a Chuva, a fecundidade das mulheres, a dos animais, a vegetação, o destino do homem depois da morte [...]” (ELIT, 1964 apud CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 561). Essas conotações atribuídas à lua apresentam-se na lenda da vitória-régia. Nem sempre a lua vai estar relacionada ao sexo feminino e ter um valor positivo; esses sentidos dependerão de cada cultura, por exemplo, para o grupo indígena Caipós², a lua é considerada detestável e ruim, e não lhe atribuem qualquer ingerência no mundo vegetal, consideram o astro que traz a desgraça (LUKESCH, 1976).

4.1.4 Estrutura fundamental

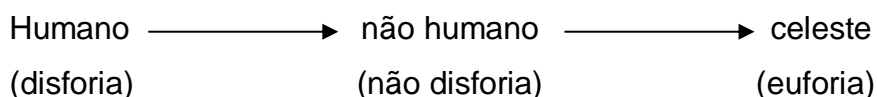
As estruturas fundamentais, conforme foi dito, representam as oposições binárias da narrativa, ou seja, os conflitos por ela construído. O octógono, abaixo, representa a tensão dialética entre a índia Naía e a lua Jaci:



² Os Caipós são grupos indígenas, da família linguística jê, vivem em terras localizadas do sul do estado do Pará, em aldeias espalhadas próximas ao rio Fresco, tributário do Xingu (LUKESCH, 1976).

Na lenda da Vitória-Régia, observando o octógono apresentado acima, existe uma tensão dialética entre humano e celeste. Humano que caracteriza Naía é o contrário de celeste, sema encontrado em Jaci (humano implica não celeste e celeste implica que não é humano). Não celeste constitui o contraditório de celeste, o contraditório de humano é não humano. Da relação entre humano e celeste, há a tensão dialética que resulta na transformação; a tensão entre humano e não celeste concebe Naía; a relação entre celeste e não humano constitui Jaci, não celeste e não humano representam a inexistência semiótica.

Na dêixis “humano”, Naía é uma índia, portanto, ela não é um astro celestial, desejando ser transformada em uma estrela celeste. No modo celestial, Jaci é a deusa Lua, que tem o poder para transformar moças bonitas em estrelas. A transformação vai partir do querer humano de Naía em direção ao fazer transformador da Lua: Naía caminhou do humano para o celeste, ou seja, o humano foi dissolvido para deixar ressurgir o celeste. Considerando a categorização tímica da semântica fundamental, podemos afirmar que, na perspectiva de Naía, o termo /humano/ é considerado disfórico, tendo um valor negativo, já /celeste/ é visto como eufórico, tendo valor positivo:



A narrativa possibilita depreender outro conflito estabelecido entre os sujeitos, representado pelo octógono do “ser” e do “parecer”.

Na dêixis superior, existe uma relação de contrários entre os termos ser e parecer. Ser implica não parecer e parecer implica em não ser. Enquanto na dêixis inferior, não parecer é o contrário de não ser e representam a inexistência semiótica (\emptyset).

A tensão dialética entre ser e parecer constitui a verdade: Naía é humana e parece humana (beleza física, dorme, alimenta-se, corre) e Jaci é celeste se apresenta como tal: não existe referência aos elementos que caracterizam a natureza humana.

4.2 A lenda do guaraná

4.2.1 Preliminares

Existem várias versões da lenda do guaraná, Britto (2007) inclui duas no seu livro *Lendário Amazônico*: uma considerada a mais popular na cidade de Maués, protagonizada pela índia Cereçaporanga, em que a história é bastante parecida com a de Romeu e Julieta; a outra, mais voltada para a cultura amazônica, apresenta referenciais simbólicos, históricos e socioculturais do guaraná entre os sateré-mawé (FIGUEROA, 2016), razão pela qual, escolhemos para análise esta segunda versão.

A lenda em questão registra a história de três irmãos, entre os quais, um era uma mulher solteira, desejada por homens e animais da floresta, chamada Tupana. Os irmãos tinham ciúmes dela porque não queriam perder a irmã, uma vez que ela possuía grande conhecimento medicinal.

Um dia, uma cobra toca as pernas de Tupana, engravidando-a de um menino. Em razão disso, foi expulsa do Noçoquém, considerado um lugar sagrado onde ficavam todos os animais e plantas. Certa vez, o menino sentiu fome e foi ao Noçoquém para comer, mas os tios mandaram decapitá-lo. A mãe jurou dar continuidade à existência do filho, arrancando-lhe o olho esquerdo e plantando-o na terra. O fruto desse primeiro olho arrancado produziu um guaraná falso que não possuía as quantidades de nutrientes necessárias ao homem, ela então, arrancou o olho direito do menino e desse nasceu o verdadeiro guaraná rico em nutrientes e medicinal.

A planta cresceu e, da sepultura do menino, nasceu o macaco coatá, o cachorro-do-mato, o porco-queixada, o tamanduá bandeira, além de uma criança que foi o primeiro maué. Era o filho de Tupana que havia ressuscitado. Assim, a lenda não só conta a história da origem da planta como a dos índios sateré-mawé. A palavra “sateré”, segundo Lorez et al. (2007) significa lagarta e “mawé”, papagaio inteligente e curioso. Os índios dessa etnia pertencem ao tronco linguístico tupi, vivem no Amazonas e são considerados os primeiros habitantes da região que hoje compreende as cidades de Maués, Parintins e Itaituba. A maioria habita a zona rural.

Os sateré-mawé foram os pioneiros no plantio de guaraná para consumo (LOREZ et al., 2007) desenvolveram técnicas para o plantio e estudaram suas propriedades, descobrindo várias funções dessa planta, tanto para o consumo alimentício quanto medicinal e terapêutico daí seu grande uso na farmacologia. Na região em que é cultivado, substitui chá e café, além de constituir um grande potencial econômico (NAZARÉ; FIGUEIRÊDO, 1982).

O guaraná é nativo da floresta amazônica e, embora seja cultivado em outras regiões do Brasil, como Bahia, não se desenvolve tão bem quanto em sua terra de origem: o guaraná cultivado em Maués é maior, mais rico em cafeína e substâncias nutritivas, em relação aos outros estados (NEVES et al. 2007).

A lenda da origem do guaraná se confunde com a origem do povo sateré-mawé. Por isso, não é só uma planta que serve de alimento ou fins medicinais, ela dita rituais e comportamentos sociais para esta cultura, tendo uma conotação sagrada, vivenciada nos rituais que são continuamente repetidos, funcionando como uma rememoração ao mito, reafirmando o seu valor apodítico (ELIADE, 2008a). Isso é verificável na preparação do capô, uma bebida agregadora, considerada sagrada, e o seu preparo segue um ritual:

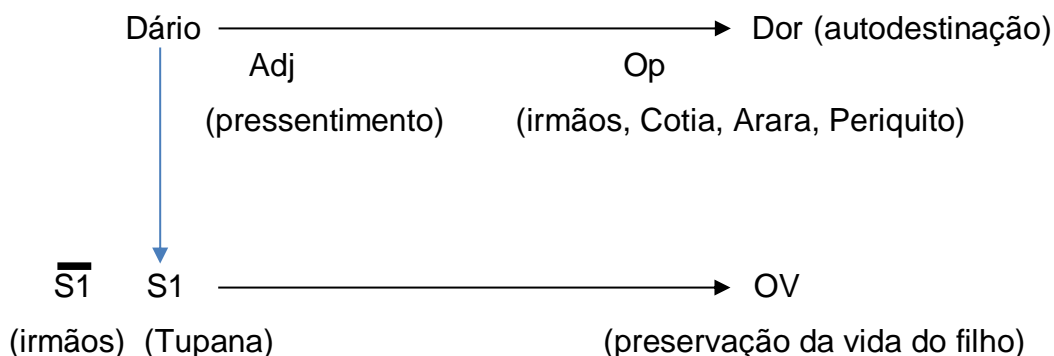
[...] bebida à base de guaraná consumida pelos sateré-mawé, denominada çapó, é sempre preparada pela mulher do anfitrião. Ela enche a cuia até um quarto do seu volume total e rala o bastão na língua do pirarucu ou em uma pedra lisa de basalto. Oferece a bebida primeiro ao marido e depois a passa a todos os presentes, de acordo com a proximidade. O guaraná é uma bebida religiosa, uma bebida sagrada. Cada vez que você toma çapó, você está comungando com a sua origem (LOREZ et al., 2007, p. 12,16).

Até o plantio do guaraná segue um rito, com a participação do xamã, para beneficiar a colheita. Também há o Ritual da Tocandira, que coincide com a tempo do fabrico do guaraná, durando quase 20 dias. Este ritual refere-se a uma festa de passagem da fase infantil para adulta. No ritual, o iniciado deve colocar a mão vinte vezes em uma luva cheia de formigas tocandiras para ser picado por elas, para poder fazer a passagem para o mundo adulto, enquanto os demais cantam, tocam e dançam (LOREZ et al., 2007, p. 23).

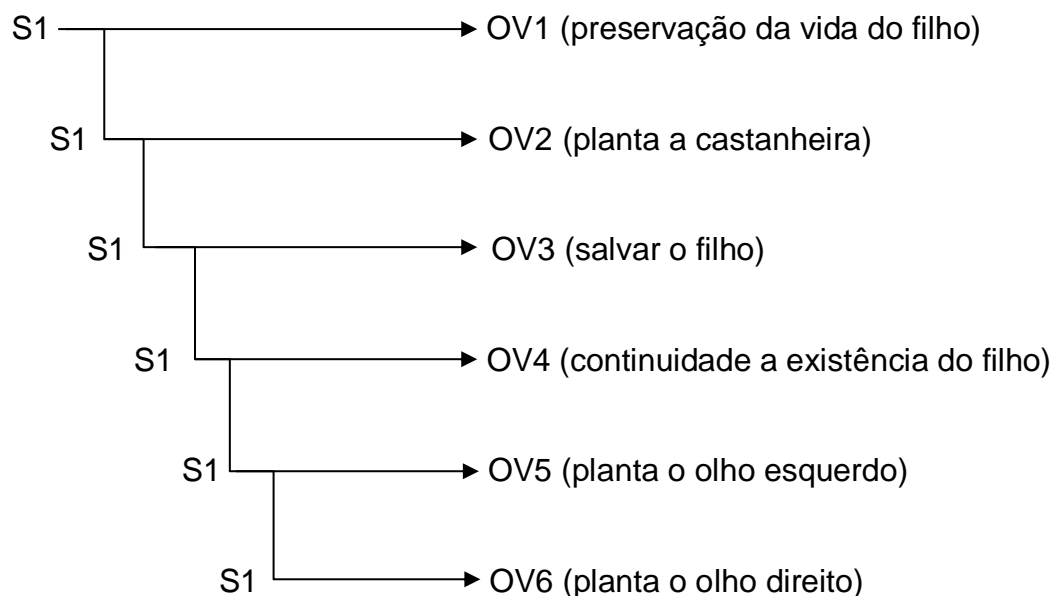
4.2.2 Estrutura narrativa

A leitura semiótica nos permitiu identificar dois sujeitos: o sujeito semiótico1 (S1), o sujeito semiótico2 (S2).

O *sujeito semiótico1* (S1) é figurativizado por Tupana (Onhiamuaçabê), que tem por objeto de valor a preservação da vida do filho (OV1), para quem, planta uma castanheira no noçoquém (OV2), o pressentimento é adjuvante, ajudando-a suspeitar que o filho estava em perigo, o que a faz correr em busca da criança com o intuito de salvá-lo (OV3). Os irmãos funcionam como antissujeito ao terem um objeto de valor contrário ao de Tupana e, ao mesmo tempo, como oponentes porque agem para destruir o valor dela; os animais (cotia, arara e periquito) também são oponentes porque guardam o noçoquém. O destinador é de ordem espiritual que impulsiona S1 a salvar vidas. Assim, o sintagma elementar da narrativa é o seguinte:



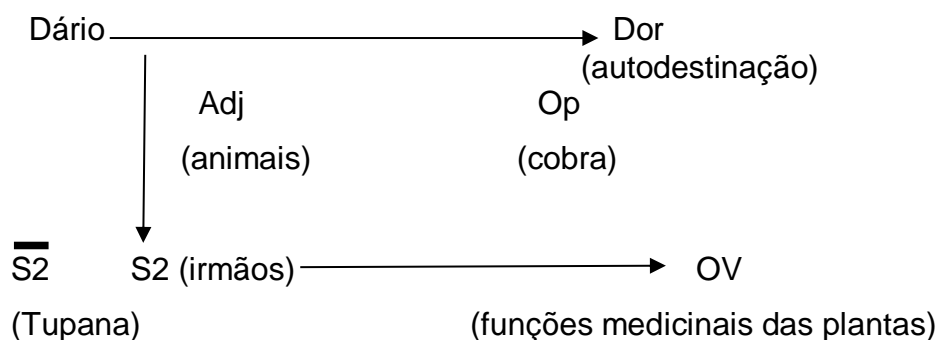
Como Tupana não consegue salvar a vida física do filho, ela traça uma mudança de percurso, embora, com o mesmo objeto de preservação: ela deseja dar continuidade à existência do filho (OV4), arranca-lhe o olho direito e planta na terra (OV5). Uma vez que, o olho plantado não dá o guaraná bom, ela arranca o direito e planta novamente (OV6). O percurso completo, portanto, é o seguinte:



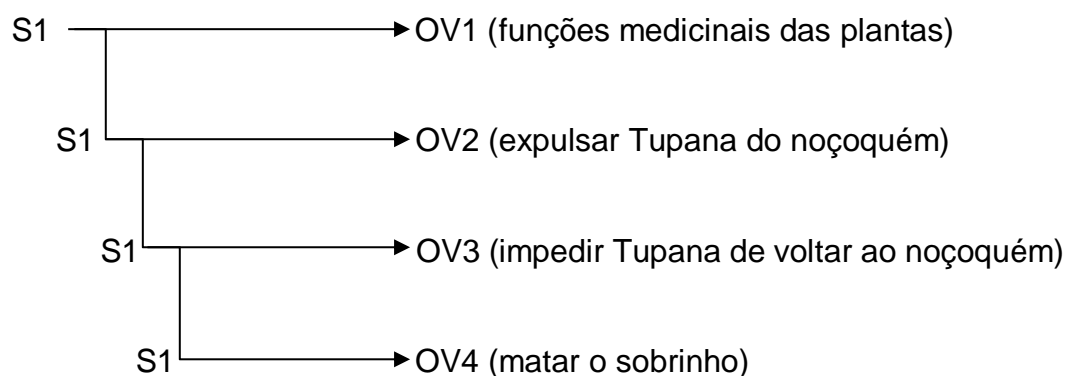
O S1 (Tupana) instaura-se na narrativa pela modalidade do dever-fazer, como mãe deve proteger seu filho, e por um querer-fazer, salvar o filho da morte e preservá-lo ao plantar o olho que deu origem ao guaraná. S1 passou do estado de disjunção à conjunção com seu objeto de valor, através de um fazer transformador de que ela própria é responsável conforme se pode ver no diagrama seguinte:

$$F [(S1 \cup OV) \longrightarrow (S1 \cap OV)]$$

Os irmãos de Tupana, Ocumató (Icatareté) e Icuamã (Amã) são figuras do *sujeito semiótico*2 (S2); têm como objeto de valor (OV1) o conhecimento das funções medicinais das plantas que a irmã possuía, tendo como adjuvantes os animais (arara, cotia e o periquito), como antissujeito a própria Tupana e como oponente a cobra. O esquema narrativo fundamental é o seguinte:



Contudo, a obtenção do objeto de valor foi prejudicada pela gravidez de Tupana. Expulsá-la do lugar sagrado (OV2) foi a atitude tomada, impedi-la de voltar ao Noçoquém (OV3) e matar o sobrinho (OV4), fruto da gravidez com a cobra. O percurso completo pode ser verificado a seguir:



O S2 se instaura na narrativa por um querer-ter a irmã por perto para sempre e, depois, por um querer-fazer: expulsá-la do noçoquém e matar o sobrinho. Assim, o S2 inicia a narrativa conjunto com o objeto de valor e termina em disjunção: $(S2 \cap OV) \longrightarrow (S2 \cup OV)$, através do fazer transformador em que Tupana é responsável, pois consegue ressuscitar o filho.

4.2.3 Estrutura discursiva

Na sintaxe discursiva, temos um enunciador e um enunciatário pressupostos. O enunciador encontra-se distante dos acontecimentos da enunciação, não participando da história, estando na zona antrópica distal, o que se chama debreagem. Todavia, esta debreagem em alguns momentos aparece híbrida, visto que, o enunciador delega voz ao actante, passando os atores Tupana a interlocutor e o filho a interlocutário, projetando-se um tu explícito: “tu serás a maior força da natureza; farás o bem a todos os homens e os curarás e livrarás das doenças” (BRITTO, 2007, p. 68). Isso permite compreender que a zona antrópica desses actantes é a de proximidade, encontrando-se na fronteira empírica. O guaraná torna-se o objeto fetiche que beneficia a todos: homens e natureza.

As demarcações temporais, predominantemente, são genéricas, como *antigamente*, época em que se passou a história; *no outro dia*, marca o dia da morte do filho de Tupana; *passado algum tempo*, corresponde ao tempo em que o guaraná levou para crescer na sepultura do menino.

O único espaço específico citado é o Noçoquém, considerado um lugar sagrado, onde todos os animais e plantas úteis ficavam, do qual foi expulsa Tupana, por ser considerada impura. Os demais espaços são genéricos: floresta, caminho, terreno, ventre e sepultura.

O procedimento de actorialização apresenta três atores distintos pelos nomes próprios: Ocumató (Itacaré), Icuamã (Amã) e Onhiamuaçabe (Tupana); e vários papéis temáticos: irmãos, tios, mulher, homem, mãe, filho, menino, criança, que estão vinculados a uma única família; animais (Cotia, Arara e Periquito) que exercem o papel de guardiães do noçoquém. Portanto, a ideia passada é a de que os animais cuidam e protegem o lugar sagrado.

No percurso temático figurativo de Itacaré e Amã, encontramos os seguintes temas: possessão, raiva; inferidos por meios da figura: ciúme. Já Tupana apresenta a persistência como tema, figurativizada no sentido de continuidade da vida do filho. Trata-se de uma mulher determinada, que enxerga a possibilidade de dar uma nova forma de existência ao filho; é a genitora que assume o papel de realizar a metamorfose.

O guaraná tido como verdadeiro, aparentemente, tem semelhanças com um olho: “apresentam uma coloração avermelhada e, quando maduros, ficam entreabertos, exibindo sementes negras com arilo branco e espesso, semelhante a ‘pequenos olhos’” (LOREZ; DALARRI; LOPS, 2007, p. 14). Diferentemente, o guaraná-rana (caferana) que não apresenta tais semelhanças. Vejamos nos textos visuais seguintes:



Figura 2 Guaraná

Fonte: <<https://www.safarigarden.com.br/muda-de-guarana-da-amazonia>>



Figura 3 Guaraná falso

Fonte: <<https://alchetron.com/Bunchosia-armeniaca>>

O olho da criança não se transforma apenas no guaranazeiro, mas dá origem a vários animais e ao primeiro índio sateré-mawé, criando uma raça híbrida, cujos elementos são provenientes das árvores, animais e homem:

A planta do guaraná foi crescendo e passado algum tempo Onhiamuaçabe foi diversas vezes atraída por um ruído que vinha da sepultura do filho. Cada vez que abria a sepultura, saía de dentro um animal. Assim, nasceu o macaco coatá, o cachorro-do-mato, porco-queixada, o tamanduá bandeira... Com outros ruídos que provinham da sepultura saiu uma criança que foi o primeiro maué, origem da tibo. Era o filho de Onhiamuaçabe que ressuscitara (BRITTO, 2007, p. 68).

No que tange a simbologia da cobra ou serpente, Chevalier e Gheerbrant (1995) afirmam que representam a fecundidade da mulher para algumas

culturas, por exemplo, para os tupis-guaranis no Brasil que batem nos quadris das mulheres com uma cobra para as tornarem fecundas. São consideradas procriadoras de crianças (ELIADE, 2008b). Esses significados atribuídos à cobra são bastantes evidentes na lenda, já que é o animal que engravida Tupana.

A lenda mostra o significado do guaraná para além de sua característica alimentícia:

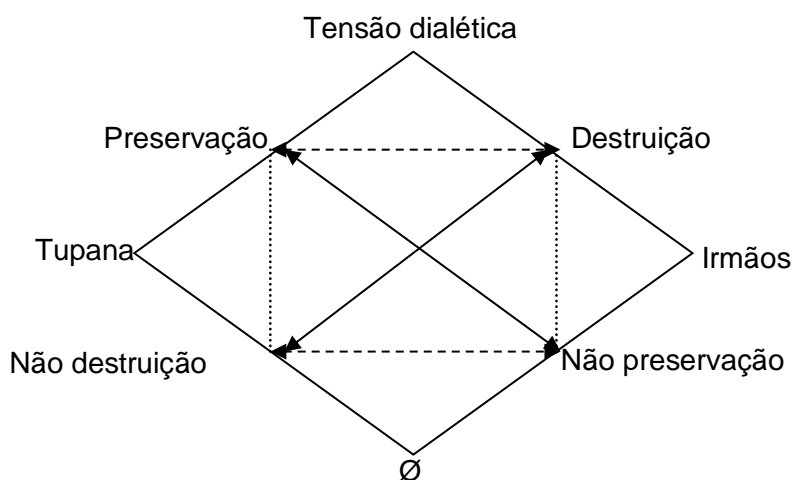
[...] representa a passagem de um regime de relações sociais no qual a vingança, a separatividade e mesmo a guerra constituíam tradição produtiva do ponto de vista societal, para outro regime fundamentado na valorização do encontro, da reunião, do compartilhamento e da governança argumentativa, esta, então, assentada simbolicamente no guaraná, na sua produção e consumo interno, denso de intencionalidades, e na sua comercialização como um produto que exprime e reforça a etnicidade de um povo (FIGUEROA, 2016, p. 57).

Não é somente uma história que conta a origem de um fruto, mas é a autorrepresentação do índio sateré-mawé, ao se identificarem como filhos do guaraná.

4.2.4 Estrutura fundamental

Na lenda, há um conflito estabelecido entre os termos: preservação x destruição que pode ser visto a partir da relação entre Tupana com seus irmãos.

O conflito estabelecido está representado, espacialmente, no octógono:



Em que, preservação é o contrário de destruição; preservação implica em não destruição e é representada pela índia Tupana que luta a todo custo para manter o filho vivo, ressuscitando-o ao plantar o olho. Trata-se, pois, de um tema profundamente positivo (eufórico), uma vez que o esforço dela gerou o surgimento de raça híbrida pela participação não só do homem, como do animal e vegetal. Destruição implica não preservação que é representada pela atitude dos irmãos em querer destruir o elemento fundador da raça que era o filho de Tupana.

4.3 A lenda do açaí

4.3.1 Preliminares

A versão da lenda do açaí escolhida conta a história de uma tribo que estava passando muita fome. Para resolver o problema da escassez de comida, o cacique Itaquí decidiu, juntamente com os mais velhos, guerreiros e curandeiros diminuir a população da tribo através do sacrifício de crianças que viessem a nascer a partir daquele dia.

Iaçá, a filha do Cacique, deu à luz a uma menina que teve de ser sacrificada. Insatisfeita, a índia chorou muito, pediu ajuda para os espíritos ancestrais que mostrassem outra forma para combater a fome sem precisar sacrificar crianças. Depois de passar vários dias orando, a índia ouviu o choro de uma criança e viu a filha ao pé de uma palmeira; foi em sua direção abraçá-la, mas a menina desapareceu. Iaçá chorou até morrer. No outro dia, seu corpo foi encontrado abraçado ao tronco de uma palmeira, onde os olhos estavam fixados. Deles brotavam frutinhas escuras que eram os açaís. O cacique mandou que os frutinhas fossem amassados até se tornar um vinho chamado de açaí, nome obtido de Iaçá, com o qual, a tribo venceu a fome, não necessitando mais sacrificar as crianças.

O açaizeiro é uma palmeira comum na região Norte, considerado símbolo gastronômico na Amazônia e no Estado do Pará (MOURÃO, 2010). Na

Amazônia, o açaí é conhecido pelos indígenas como *iça-çai*, que significa fruta que chora, por causa da lenda (BRITTO, 2007). Na época de maturação, algumas tribos da região amazônica realizam festas, em que preparam a bebida em um ritual reservado para as moças solteiras (BRITTO, 2007).

O nome açaí é de origem tupi *yasa'(y) (i)*, que significa palmeira de água (MOURÃO, 2010). A autora afirma que, atualmente, o suco do açaí é conhecido como “vinho de açaí”, por influência dos portugueses: é que sua cor se assemelha com a do vinho tinto.

O nome dos grupos indígenas, muitas vezes, é feito considerando o ecossistema em que vivem, por isso, a ligação com a vegetação é bastante forte:

Os Tupynambas que viviam na região do estuário amazônico eram identificados como consumidores de açaí. E suas malocas eram conhecidas como MIXI-THA (açaizal). Os Aruans, Anajzes, Mochons e Mapuazes utilizavam-se do açaí tanto quanto os Tupinambás. Consumiam-no também, mas em menor quantidade, os Mundurucus, Maués, Caripunas, Timbiras, Guajás e Galibis do Amapá (MOURÃO, 2010, p. 9).

A lenda do açaí, transmitida oralmente, traz elementos culturais da Europa e da África, mas também a ancestralidade da utilização do açaizeiro pelos indígenas, que não se limitam apenas ao alimento, podendo ser usado para fazer remédio, construir casas, confeccionar roupas e utensílios (SALERA JÚNIOR, 2012), ou seja, todo o açaizeiro tem utilidade, não somente o fruto:

Do despulpamento do fruto obtém-se o tradicional “vinho do açaí, bebida considerada um dos alimentos básicos na Região Norte do País; o caroço (endocarpo e amêndoa), após a decomposição, é largamente empregado como matéria orgânica, considerado ótimo adubo para cultivo de hortaliças e plantas ornamentais. O caule do açaizeiro, quando adulto e bem seco, é bastante utilizado como esteio para construção rústicas, ripas para cercados, currais, paredes, soalhos e caibros para coberturas de barracas e lenha para aquecimento de fornos de olarias; são também importantes como matéria-prima para produção de papel e produtos de isolamento elétrico. As folhas do açaizeiro se prestam para cobertura de barracas, tapumes e paredes, especialmente as de uso transitório como as utilizadas pelos roceiros e caçadores; quando verde e recém-abatidas, elas servem como ração, sendo bastante apreciadas por animais. Na base da copa, constituída pela reunião das bainhas e o ponto terminal do estipe, encontra-se um palmito de ótima

qualidade, que é muito procurado pela indústria alimentícia [...] (BRITTO, 2007, p. 40).

Como pode ser visto na lenda, o açaí é considerado um alimento básico, uma das refeições principais para as populações mais pobres nas regiões urbanas e rurais da Amazônia, e principalmente fonte de renda para os moradores ribeirinhos da região (MOURÃO, 2010).

De acordo com Mourão (2010), a importância social, econômica e cultural do açaizeiro para um grupo baseia-se nos significados que vão surgindo a partir dos usos sociais. Esses significados vão se solidificando, tornando-se símbolos, emblemas e sinais na cultura.

A vegetação ou mesmo a árvore para muitas culturas estão relacionadas com o sagrado, o mito, o símbolo e os ritos. E, como vimos, a lenda do açaí e as formas de usufruir do açaizeiro mostram que esses elementos estão presentes no contexto sócio-histórico desta planta:

Todas as espécies de vegetais fazem parte de um grupo de conotação mágica (simbólica) que mantém relações estreitas entre o homem e o mundo natural, e também ocorre no universo cultural estuarino. O açaí está incluído no culto fitolático que diviniza os vegetais nas casas de cultos, principalmente ligadas ao culto Mina-Nagô, uma conjunção de tradições ameríndias e afro-brasileiras. Neste sentido, nada mais natural que o açaizeiro, o vegetal mais tradicional em termos de uso por grupos humanos locais, faça parte do referido grupo. Para os descendentes de ameríndios e afro-brasileiros, de origem Mina, adeptos do culto Mina-Nagô, o açaí é considerado a *seiva da floresta* e, por esta razão, tornou-se um *tabu* alimentar em determinados dias de rituais. Além disso, o açaizeiro representa, por outros motivos, a morada do *Povo da Mata*, mais conhecido por *caboclo* (MOURÃO, 2010, p.14).

Na citação acima, a autora mostra duas características que podem ser atribuídas ao açaizeiro: a divinização e morada dos espíritos ancestrais. Sobre esse assunto, Chevalier e Gheerbrant (1995) afirmam que a árvore é um dos temas mais simbólicos e mais ricos.

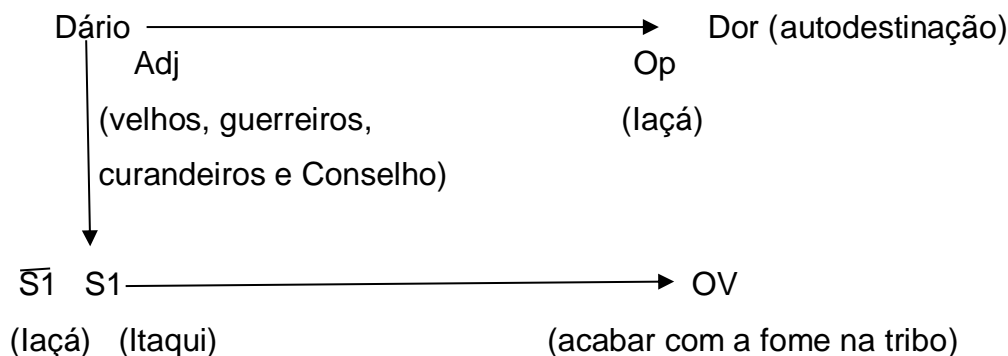
Na versão da lenda, a narrativa aconteceu com tribo mundurku, este povo, atualmente, concentra-se nos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso (SILVA, 2012). De acordo com Barbosa (et al., 2016), o espírito guerreiro define o povo mundurucu, consolidado historicamente pelo protagonismo masculino

nos processos políticos. Essa questão apresenta-se na narrativa lendária, já que a instituição da lei do sacrifício dos recém-nascidos foi realizada apenas por figuras masculinas: o cacique, os guerreiros e os curandeiros.

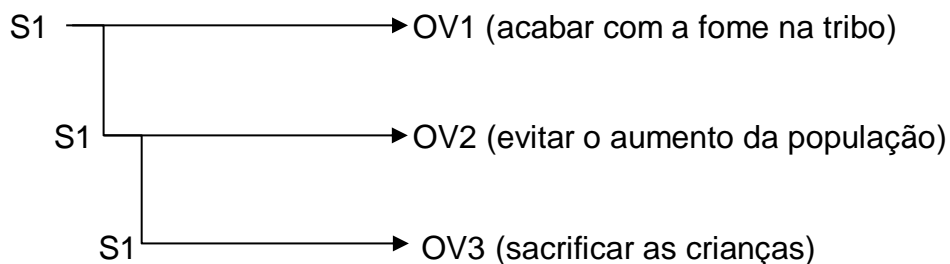
4.3.1 Estrutura narrativa

Na narrativa, o *sujeito semiótico*1 (S1) é figurativizado pelo cacique Itaqui, que tem como objeto de valor (OV1) acabar com a fome na tribo; para isso, deve evitar o aumento da população (OV2), através do sacrifício de crianças (OV3).

No seu percurso, o S1 foi instigado pela sua posição de autoridade, exigindo uma solução e uma tomada de decisão para o problema da fome; tendo os seguintes adjuvantes: velhos, guerreiros e curandeiros, que concordaram em matar as crianças recém-nascidas, como forma de diminuir a escassez de alimento e pelo conselho tribal, que vai até o cacique, pedindo o cumprimento da lei, a morte de sua neta. Todavia, teve como oponente Iaçá, que não era de acordo com a nova lei. Ela funciona como antissujeito ao elaborar um percurso contra a morte da filha. Assim, o sintagma elementar da narrativa é o seguinte:



Vejamos percurso completo do S1, a seguir:

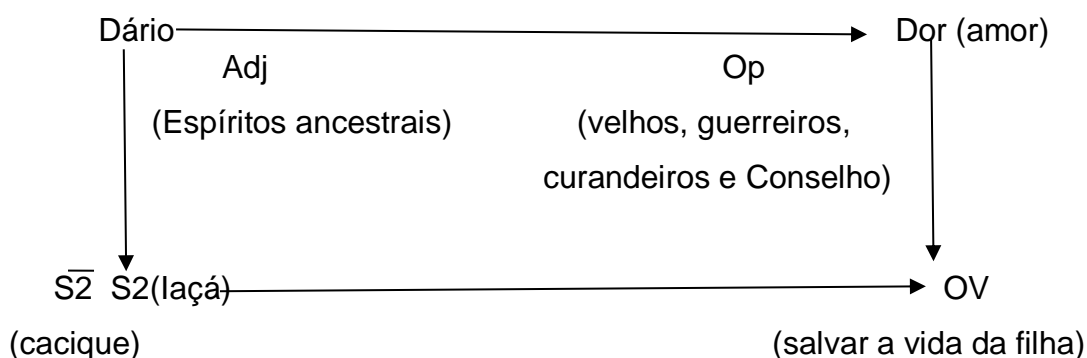


O S1 se instaura na narrativa pelo dever-fazer (acabar com a fome da tribo). Ele age instituindo uma lei para evitar o aumento da tribo e, conseqüentemente, a fome. Ele detém o poder para fazer: ocupa uma posição de autoridade porque é o cacique e isso lhe dá subsídios para conseguir o objeto de valor: ele sacrifica as crianças, evita o crescimento da população, mas não consegue acabar com a fome da tribo. O cacique consegue concluir a narrativa em disjunção com o objeto de valor, conforme o diagrama seguinte:

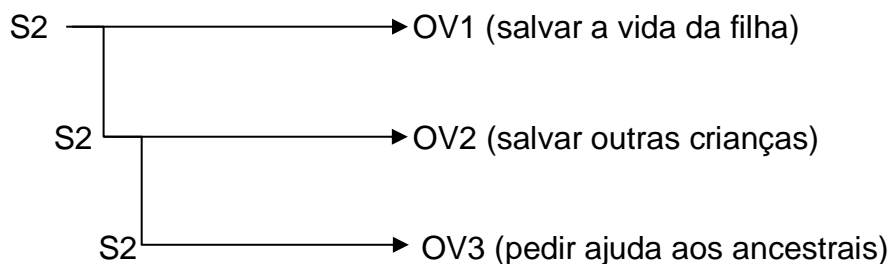
$$F: [(S1 \cap OV) \longrightarrow (S1 \cup OV)]$$

O fazer transformador passou o S1 de conjunto a disjuncto do objeto de valor.

O *sujeito semiótico2* (S2) é figurativizado por laçá que deseja salvar a vida da filha (OV1), instigado pelo amor materno (Dor); é atrapalhada por, velhos, guerreiros, curandeiros e conselho tribal que se configuram como oponentes, por estarem de acordo com a lei tribal e pedirem o sacrifício, especificamente, da filha de laçá. O antissujeito é o cacique que devia matar a neta e as outras crianças para diminuir a população da tribo e acabar com a fome. Apesar da tentativa de salvá-la, a filha foi morta, levando a índia a querer salvar as outras crianças da morte (OV2) e pede aos espíritos ancestrais: “[...] que mostrasse ao seu pai uma outra forma de ajudar o seu povo a combater a fome, sem sacrificar indefesas crianças” (BRITTO, 2007, p. 44). O sintagma elementar da narrativa é, portanto, o seguinte:



O percurso completo do sujeito semiótico2 pode ser visualizado asseguir:



O S2 é instaurado na lenda por um querer-fazer, mas não tem o poder para realizar o fazer, já que era apenas uma índia, não podia ir de encontro a lei instituída pelas autoridades da tribo, todas formadas por homens. Mesmo assim, intercedeu pela a filha: “laçá implorou ao cacique que poupasse a vida da criança” (BRITTO, 2007, p. 43). Com a ajuda dos espíritos ancestrais, que atendem o pedido, suas lágrimas são transformadas em frutinhas, a fome da tribo acaba e, conseqüentemente, o sacrifício dos recém-nascidos. Assim, o sujeito semiótico² passa de um estado disjunto para conjunto com o objeto de valor:

$$F: [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)]$$

4.3.2 Estrutura discursiva

Na lenda do açaí, o enunciador constrói o discurso afastado do enunciado, não se projetando nele, por isso, temos; um *eu* pressuposto, implícito e não manifestado no texto. Há uma debreagem enunciativa e a zona antrópica é a de distanciamento.

As expressões que marcam o tempo são as que se seguem: *Num passado remoto*, que dá a ideia de que os acontecimentos ocorreram em uma época distante da enunciação; *vários dias*, que se refere ao período de tempo que durou a tristeza de laçá ao ter a filha morta; mostra, principalmente, sua persistência e fé ao orar com veemência aos espíritos ancestrais, com o intuito de salvar as demais crianças; *Numa noite de lua*, faz menção ao dia em que laçá sofre a metamorfose, da qual origina-se o açaí.

Vale ressaltar ainda a existência de um tempo específico: 1616, que foi a data do desembarque dos portugueses na região do Belém do Pará, onde

habitava a tribo *mundurucu*, que seria o povo indígena de quem se fala na lenda. Esta data precisa não parece ser uma ideia de índio, mas uma construção branca, letrada, o que confirma o ponto de vista elencado no estudo sobre as narrativas indígenas que foram transcodificadas para a escrita pelos portugueses.

O texto traz alguns espaços específicos: *Rios Pará e Guamá, Belém do Pará* que seriam, supostamente, os lugares onde se passa a história da lenda. De certa maneira, estes espaços aproximam o *tu* pressuposto no texto, pois, são locais que existem hoje em dia. Também há espaços genéricos representados pelos termos: *tribo*, território geográfico habitado pelos actantes da narrativa; *Campos verderjantes* que dão a ideia de que a fase de escassez de alimento está próxima a findar: “[...] os campos estavam verdejantes e a caça não tardaria a abundar na região (BRITTO, 2007, p. 43); *a maloca* que corresponde à casa de laçá.

Dois atores são apontados pelo nome próprio: laçá, que é caracterizada pelos papéis temáticos filha, mãe, índia; e Itaqui, que exerce os papéis temáticos de cacique (detentor do poder sobre a tribo), pai e avô. Há outros papéis temáticos genéricos: neta, criança, velhos, guerreiros e curandeiros, que explicam as funções exercidas pela população tribal.

O cacique é o provedor da tribo, verificava suas necessidades e criava lei para protegê-las; não age com nepotismo, mas cuida para que a lei atenda a todos, pois, mesmo ao saber que a filha estava grávida, cumpriu a lei tribal: “Itaqui, porém, manteve sua palavra e a criança foi sacrificada” (BRITTO, 2007, p. 43). Isso põe em relevo os temas honradez e ética.

Em laçá estão contidos amor, compaixão e fé, que a levou ir até o cacique para interceder pela vida da filha e por pensar em salvar a vida de outras crianças: “Pedi aos espíritos ancestrais que mostrasse ao seu pai uma outra forma de ajudar seu povo a combater a fome, sem sacrificar indefesas crianças” (BRITTO, 2007, p. 44). Essa citação revela também o tema da fé que torna o indígena como um povo espiritual. *Pedi* e *oração* são figuras que conferem ainda materialidade a esse tema.

Outro tema presente é a tristeza, como mostra as seguintes figuras: *prantos, inconsolável e chorou*, que culminam no sacrifício da índia antes de

chegar a sua ressurreição que é o tema fundamental da narrativa e está presente nas lendas anteriores.

Como vimos, o açaí originou-se do olho de laçá, por isso, tem a aparência de um olho; redondo, grande e negro:



Figura 4 - Açaizeiro

Fonte: <<https://ideberries.com/benefits/benefits-of-acai-berry/>>

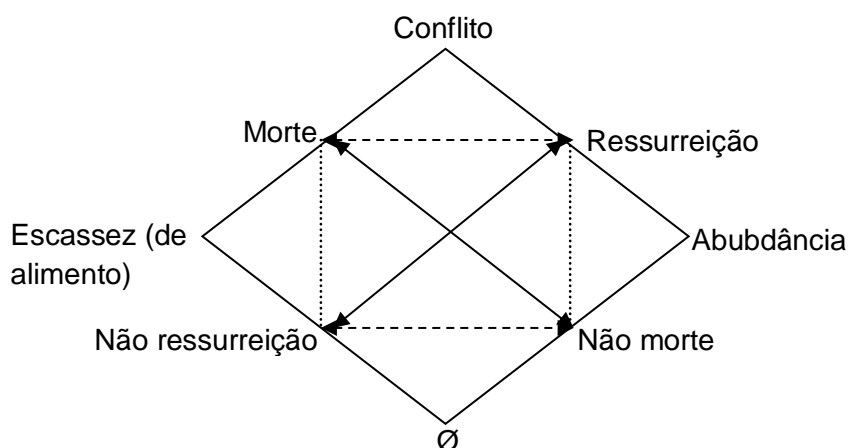
Na lenda, há dois sacrifícios, o primeiro a da criança, o segundo o de laçá, que renuncia a própria vida para evitar a morte das demais crianças. A renúncia não foi intencional, mas é uma resposta às orações que a índia fazia. Assim, o sacrifício é um símbolo de renúncia que, na maioria das tradições, encontra-se simbolizando o filho ou filha sacrificados (CHEVALIER; CHEERBRANT, 1995, p. 794). As lágrimas que resultaram do sacrifício de laçá foram transformadas também em frutos, dando continuidade ao olho. Assim, pode-se dizer que houve um renascimento³ da índia e da filha da índia vinculadas à palmeira numa simbiose perfeita. Caminha-se no percurso temático que parte do sacrifício para a morte, renascimento e depois transformação em alimento. Portanto, o renascimento provoca o surgimento de uma função positiva que é a de alimentar a comunidade indígena.

A árvore denota uma ideia de mudança em dois sentidos: a primeira, diz respeito a mudança biológica da índia, que se transforma em vegetal, servindo de alimento para a sua tribo e que faz surgir uma segunda mudança, envolvendo a população indígena: a passagem do estado de fome para o de abundância.

³ Chevalier e Gheerbrant (1995)

4.3.3 Estrutura fundamental

Na lenda do açaí, a estrutura fundamental se estabelece com o conflito entre morte x ressurreição que está representado, espacialmente, no octógono abaixo:



A morte implica não-ressurreição e gera o ponto tensivo escassez de alimento que está destruindo toda a tribo. Ressurreição implica a ausência de morte e estabelece a abundância:

O cacique Itaquí, então, determinou que os frutos fossem apanhados em alguidar de madeira e os amassassem até obter um vinho avermelhado que foi batizado de açaí, em homenagem a laçá, palavra obtida pela inversão do vocábulo. Com a bebida, o cacique alimentou seu povo e venceu a fome, suspendendo a ordem de sacrificar crianças a partir daquele dia. O vinho vermelho fortaleceu gerações de guerreiros e caboclos, alimentando-os até os dias de hoje (BRITTO, 2007, p. 44).

Para Itaquí e as demais autoridades da tribo, a morte dos recém-nascidos era um sacrifício necessário para que a aldeia pudesse ter mais comida. Dessa maneira, a morte e a ressurreição assumem um valor eufórico.

4.4 A lenda da mandioca

4.4.1 Preliminares

O nome mandioca, segundo Cascudo (2002), é um composto de dois nomes tupis Mani (antropônimo) e oca (casa), significando casa de Mani, devido a narrativa indígena que mostra a etiologia sagrada, através do corpo humano em sacrifício. É, ainda, esse autor, que afirma ter sido a lenda registrada em 1876 por Couto Magalhães, no livro *O Selvagem*. Em o *Lendário Amazônico*, Britto (2007) traz duas versões, de enredo bastante semelhantes, diferenciando-se no fato de uma delas apresentar uma extensão maior em linguagem mais narrativa que dialógica. Foi essa que escolhemos para análise.

De acordo com essa versão, Itaci, filha de um guerreiro, engravidou, ainda solteira, mas não sabia a origem da gravidez, uma vez que ela não tinha tido relações com homem. Ao saber da gravidez, o tuxaua (cacique) que era o pai, queria mandar matá-la, mas, em sonho, aparece-lhe um caruana (“gênio benfazejo e serviçal que os indígenas creem habitar o fundo dos rios e igarapés”) (BRITTO, 2007, p.118) que lhe avisa ser a índia inocente. Depois de nove meses, a filha de Itaci nasce e é chamada de Mani. Ela ensinou aos índios da tribo a plantar os primeiros alimentos domésticos. Misteriosamente, a menina morre e seu corpo é enterrado. Da sua sepultura surgiu uma raiz que serviu de alimento para os índios.

A cultura da mandioca possibilitou a fixação dos índios nas áreas geográficas e sua produção permitiu a colonização do Brasil pela adaptação do estrangeiro a esse tubérculo (CASCUDO, 2002). Há vários registros feitos pelos viajantes que vieram ao Brasil entre os séculos XVI e XIX, explicando como os índios domesticaram a mandioca, tendo ciência de sua toxicidade e da sua utilidade, sendo usada para diversos fins, principalmente na alimentação, como farinhas para o preparo de beijus, farofas, bolos e goma: “A farinha acompanhava tudo, da carne à fruta; e os beijos eram boa provisão para a caça, a pesca e as guerras” (MARANHÃO et al. 2015, p. 58). Também é usada para produção de bebidas como o cauim, a catimpuera, a caiçuma, além do tucupi, um sumo usado para fazer o famoso “pato no tucupi”, comida regional da Amazônia.

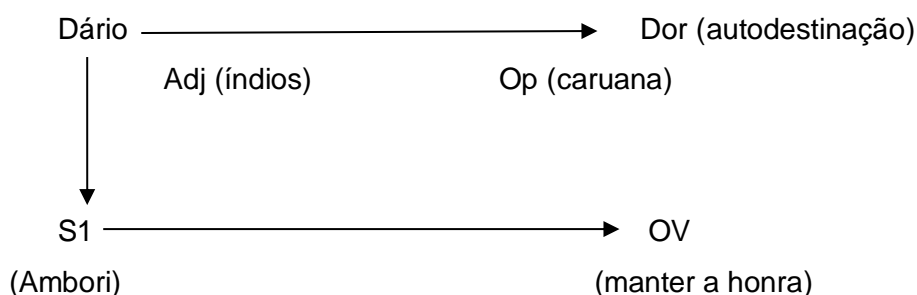
O cauim é usado em alguns rituais e festas e considerado bebida espiritual: “água do bêbado, cachaça e, em geral, toda bebida fermentada espirituosa” (CASCUDO, 2002, p.195). Feita a partir da fermentação da mandioca cozida e mastigada pelas mulheres nativas, o preparo do cauim é de

responsabilidade feminina, quer a mulher seja solteira ou casada. Isso porque, para a cultura indígena, a bebida só fica boa quando a mandioca for mastigada pelas mulheres (MELLO JR; KOCKEL, 2010).

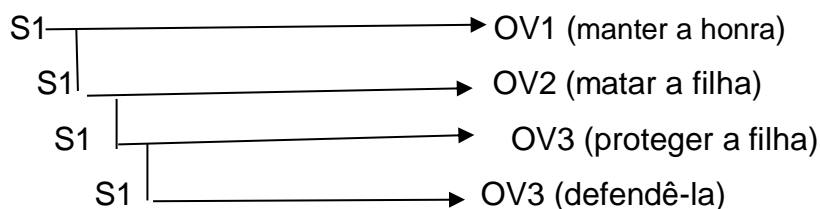
4.4.2 Estrutura narrativa

A lenda da mandioca apresenta três sujeitos semióticos: S1 figurativizado por Ambori, S2 figurativizado por Itaci e S3 figurativizado por Mani.

O *sujeito semiótico1* (S1) tem por objeto de valor manter a honra (OV1); instigado pelo fato de ser o tuxaua, a autoridade máxima da tribo. Em vista disso, quer matar a filha (OV2), com receio do escândalo e vergonha provocados por sua gravidez. No entanto, avisado em sonhos da inocência da filha, seu valor é proteger a filha (OV3) e defendê-la perante a tribo (OV4). Os demais índios da tribo são os adjuvantes, e o oponente, o caruana com quem ele sonhou. Vejamos o diagrama:



Assim, o percurso completa do *sujeito semiótico1* (S1) é o seguinte:

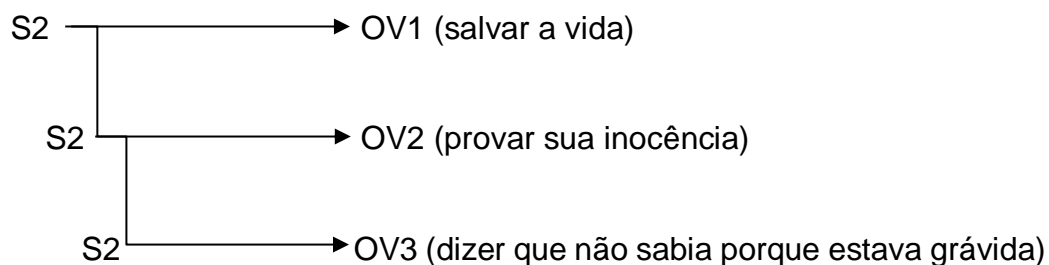
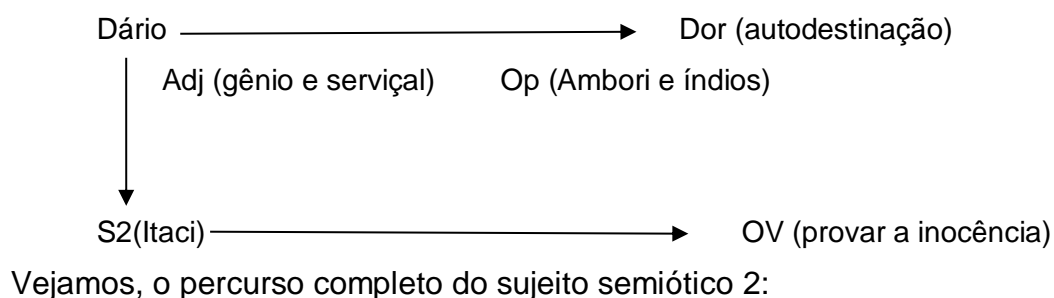


O *sujeito semiótico1* (S1) é instaurado na narrativa pela modalização do querer-ser (honrado) e querer-fazer (matar a filha para estabelecer a honra). Ele detinha o poder para fazer, pois era uma autoridade, líder da tribo e, como pai

da jovem, precisava tomar alguma atitude em relação à situação. Como a inocência de Itaci foi provada, o S1 termina seu percurso em conjunção com o objeto de valor:

$$F: [(S1 \cup OV) \longrightarrow (S1 \cap OV)]$$

Itaci é o *sujeito semiótico2* (S2) que tem por objeto de valor salvar a vida (OV1). Para isso, precisa provar sua inocência (OV2), insistindo em dizer que não sabia por que estava grávida (OV3), no que foi ajudada pelo caruana (Adj) que vai até o pai de Itaci em sonhos, afirmando que a índia está falando a verdade e, assim, salva a moça da morte. Ambori e os demais índios da tribo são os oponentes do S2, por não acreditarem na a inocência dela, acusando-a:

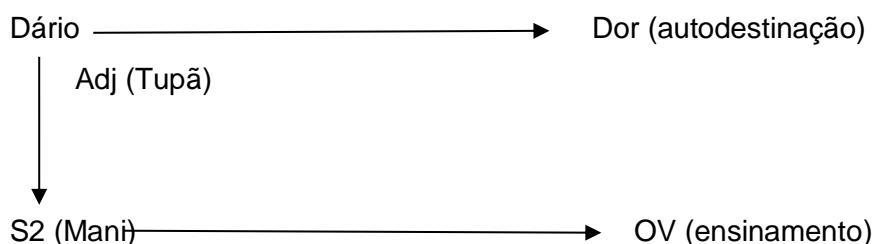


O S2 se instaura na narrativa por um querer-fazer salvar a vida e provar que é inocente. Para tanto, deve convencer seu pai e o resto da tribo. Ela conclui o percurso conjunta com o objeto de valor que é a vida tanto sua como da filha:

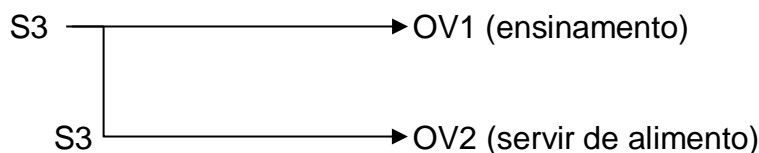
$$F: [(S2 \cup OV) \longrightarrow (S2 \cap OV)]$$

A lenda também apresenta o *sujeito semiótico3* (S3), discursivizado por Mani, que tem como objeto de valor (OV1) ensinar aos índios o plantio dos

primeiros alimentos domésticos para a subsistência da tribo e depois servir a si própria de alimento para tribo (OV2). Foi ajudada por Tupã (Adj):



Dessa maneira, o percurso completa do *sujeito semiótico*3 (S3) é o seguinte:



Foi instaurada pela modalidade do querer-fazer, saber-fazer e poder-fazer. E conclui o percurso conjunto com o objeto de valor:

$$F: [(S3 \cup OV) \longrightarrow (S3 \cap OV)]$$

Através da transformação de Mani em uma raiz comestível, os índios puderam aplicar os conhecimentos que com ela aprenderam:

[...] os Índios comeram algumas raízes e outras foram amassadas, delas extraindo um líquido delicioso, o cauim, que passou a ser usado nas reuniões festivas da aldeia. Daí por diante, os Índios passaram a se dedicar ao cultivo da planta descoberta e deram-lhe o nome de mandioca ou manioc, que na lenda quer dizer corpo de Mani, concretizando o que Tupã mandara o caruana dizer ao pai da índia. (BRITTO, 2007, p. 119).

4.4.3 Estrutura discursiva

Assim como nas outras lendas, a da mandioca apresenta um enunciador que não participa da narrativa, estando, portanto, em debreagem enunciativa, o que nos leva a considerar a zona antrópica como distal.

A lenda apresenta demarcações de tempo, contribuindo para compreendermos a cronologia dos acontecimentos: *há muitos anos*, distanciando o enunciador e o enunciatário do tempo em que se passa a lenda; *à noite*, momento em que o caruana aparece em sonho para o tuxaua, confirmando a inocência de Itaci; *nove meses*, o tempo de gestação até o nascimento de Mani; *um ano de vida*, a idade que Mani tinha ao morrer e o tempo que passou com os índios; *tempo depois*, refere-se ao momento em que brota uma planta da sepultura de Mani. Desta planta, surgem flores e frutos que sevem de alimentos para os passáros; *Certo dia*, corresponde ao dia em que os índios encontraram a mandioca:

Certo dia, porém, os índios notaram que a terra estava fendida ao pé dela, aparecendo algumas raízes, que foram arrancadas e partidas, revelando-se tão brancas como o corpo de Mani” (BRITTO, 2007, p. 119).

A espacialização traz à tona os seguintes espaços genéricos: aldeia, maloca, rios e igarapés; cova, terreiro e igaçaba, lugares onde o corpo de Mani foi colocado após a morte; sepultura, local regado pelas lágrimas de Itaci, onde brota uma planta que dá flores, frutos e raízes, servindo de comida para animais e plantas. Apenas um espaço é específico porque se refere ao nome da tribo: manau.

Em relação aos atores, temos Ambori, que assume o papel social de tuxaua, guerreiro e pai; Itaci, representa a filha, a jovem, a moça e mãe; Mani, que retrata a menina e a criança; Tupã também é um ator que carrega o papel de divindade. O texto traz alguns papéis sociais genéricos: índios, maridos e pretendentes.

No percurso temático da Lenda, encontramos temas como: inocência “[...] a moça insistia em dizer que não sabia explicar o porquê de estar grávida” (BRITTO, 2007, p. 118); sofrimento, figurativizado por tristeza, *lágrima*, *pressão*

do pai, agressão física e vergonha; Perdão constitui um tema muito importante porque é, pelo perdão do pai que a jovem índia é salva. A morte de Mani dá lugar a uma ressurreição, uma vez que, ela retorna ao mundo para servir de alimento aos índios e ao povo em geral.

As figuras que caracterizam Ambori são: guerreiro, mágoa e tuxaua podem revestir os seguintes temas: bravura, honradez, autoridade e capacidade para perdoar.

No que tange a simbologia sobre o gênio, Caruana corresponde um anjo da guarda para Itaci e um conselheiro (para o Ambori), um ser espiritual (CHEERBRANT; GHEERBRANT, 1995).

Para explicar a cor alva da raiz comestível, pela lógica do imaginário popular, Mani nasce branca, diferente dos outros índios, por esta razão, a mandioca é branca assim como o corpo de Mani:



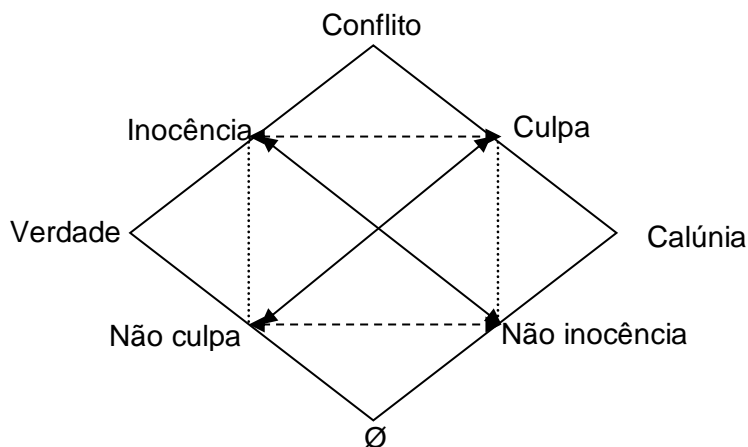
Figura 5- Mandioca

Fonte: < <http://www.mundoboaforma.com.br/10-beneficios-da-mandioca-para-que-serve-e-propriedades/> >

4.4.4 Estrutura fundamental

Na lenda da mandioca, o conflito se estabelece entre inocência e culpa, e surge quando a índia aparece grávida, mesmo não tendo marido, pretendentes e nem saía da aldeia. A culpada é afirmada nos trechos: “causando grande mágoa ao tuxaua”, “Foi tão grande o escândalo”, “o tuxaua pressionou a filha na tentativa de saber quem engravidara”, “apanhando bastante”, “envergonhado com o fato”, “Ambori tomou a decisão de matar a própria filha”. A inocência é afirmada nos seguintes momentos “a moça insistia em dizer que não sabia explicar o porquê de estar grávida”, “apareceu-lhe um caruana que lhe afirmava

ser a moça inocente”, “perdoou a moça”. Veja no octógono seguinte a representação gráfica do conflito:



Inocência e culpa são contrários, tendo por contraditórios não culpa e não inocência, respectivamente: inocência implica não culpa e culpa, não inocência. A verdade resulta do ponto tensivo entre inocência e não culpa, enquanto que a calúnia resulta da tensão entre culpa e não inocência. A inexistência semiótica é constituída pela relação entre não culpa e não inocente.

Como a índia aparece grávida sem nenhuma explicação, todos da tribo, incluindo o pai achavam que Itaci era culpada e estava mentindo em dizer que não sabia como engravidou. A verdade é revelada através de um sonho, em que um caruana confirma a inocência da jovem, ou seja, ela estava falando a verdade. A narrativa, portanto, caminha de uma situação de culpa para à consolidação da inocência que caracterizava a índia, o que foi possível devido a ajuda do carauna.

CONCLUSÃO

Essa pesquisa permitiu confirmar a hipótese levantada em princípio de que o indígena tem uma forte relação com o meio ambiente, principalmente, a figura feminina, por estar associada com a mãe natureza, aquela que nutre o ser humano.

Para atingir o objetivo geral, que era verificar os valores culturais dos vegetais, bem como o significado da metamorfose no contexto da lenda, analisamos as narrativas, observando o fazer dos sujeitos semióticos na obtenção do objeto de valor. As narrativas se desenvolvem a partir de um sujeito semiótico principal, protagonizado por índias, cujo valor gira entorno de salvar a vida dos primogênitos, exceto na *Lenda da Vitória-régia* que contém um percurso de transformação da própria personagem de humana a não humana. Os valores investidos são, preferentemente, de natureza abstrata e espiritual como a perpetuação da vida, a honradez, o desejo de mudança e ainda de valores concretos como a alimentação. Todos são sujeitos do fazer e este predicado modal é que instaura as metamorfoses.

No que tange à discursivização, as relações intersubjetivas mostraram uma recorrência de um enunciador na zona distal dos sujeitos semióticos, numa debreagem enunciativa, em que o *eu* e o *tu* estão pressupostos, salvo, na lenda do guaraná, que apresenta uma enunciação híbrida, na qual, além daquela em terceira pessoa, ocorre uma enunciação dialógica com a presença de interlocutor e um interlocutário que são também atores do texto. O procedimento de actorialização revelou uma maior presença de papéis temáticos com pouca indicação de nomes próprios; estes constituíam referência aos protagonistas como Naía e Jaci, na *Lenda da Vitória-régia*; Iaçá e Itaqui, na *Lenda do Açaí*, Mani na da mandioca. Os demais são referidos pelos papéis temáticos que exercem, do tipo de: índia, cacique, tuxaua, caruana, pai, mãe, filha etc. A temporalização é, predominantemente, genérica, assim como o espaço, sendo exemplos: naquela noite, vários dias, num passado remoto, tribo, maloca, rio, floresta etc. Essa análise discursiva foi enriquecida com o estudo da simbologia presente nos textos e nos permitiu observar os processos de elaboração e reelaboração da cultura da Região Norte brasileira, por meio de elementos característicos deste povo.

No que se refere ao nível mais abstrato da construção do sentido do texto, depreendemos os seguintes conflitos: humano e celeste, preservação e destruição, morte e ressurreição e inocência e culpa. A morte e ressurreição é um conflito que está pressuposto em todos os textos, no qual a morte é um valor eufórica porque é o fundamento para a ressurreição, no caso, em forma de vegetal que se transformará em alimento para tribo.

A discussão teórica encetada propôs uma explicitação nos conceitos de lenda e mito e corroboram para enfatizar que a lenda contém o mito, sendo uma forma de manifestação de valores culturais, caracterizadores da identidade de um povo. Assim, a concepção de que a lenda é apenas uma história de cunho imaginativo, distante da realidade é desconstruída.

Pode-se confirmar a importância da lenda como difusora de uma cultura, trazendo elementos que se relacionam com um determinado povo, como na lenda do açaí e do guaraná, que trazem referências explícitas às tribos mundurucu e sateré-mawé. Os mitos nelas contidos são de natureza etiológica, pois explicam a origem dos povos, animais e vegetais, como também mostram a relação entre o ser humano e a natureza. A vegetação descrita, além da importância social e econômica, tem um papel sagrado: são usadas em rituais como intercessoras entre Deus e o homem.

A análise nos permitiu identificar a universalização do mito, no sentido de que trazem elementos carregados da mesma simbologia presentes em outros povos não amazônicos, como: a água, a lua, o sacrifício e a metamorfose.

De um modo geral, a metamorfose acontece devido ao fazer da figura feminina que sofre ou ocasiona a transformação. Verificamos dois significados referentes à metamorfose nos textos. Primeiramente, a transformação é operada em vegetais comestíveis, nos casos da lenda do guaraná, açaí e mandioca; por esta razão, a figura feminina como o sujeito do fazer metamorfozador é significativa, atribuindo-se à mulher a concepção daquela que nutre, de mãe natureza. A mulher, geralmente, é associada com a terra e sua fertilidade. O segundo significado atribuído à metamorfose é a ideia de retorno ao ciclo da vida, através de uma transformação não apenas física, mas, uma nova modalidade de vida, de regeneração. Assim, o ser humano não morre, mas se transforma. Na realidade o universo nelas se apresenta como uma associação

simbiótica entre homem, animal e vegetal, portanto não há fronteiras entre o humano e a natureza: estes se confundem, denotando a ideia de integração.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira, csa. São Paulo: Paulus, 2002. – (Patrística, 17).

ALVES, Luiz Alberto Sousa. **Ser índia e mulher, vivendo na terra má**: uma reflexão sobre a questão de gênero indígena. In: PERETTI, Clélia (Org.) Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. Anais eletrônicos. Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>>. Acesso: 03/08/2017.

BARROS, Diana Luz Pessoa. **Teoria semiótica do texto**. São Paulo: Ática, 2010.

BATISTA, Maria de Fátima B. de M. **A semiótica**: caminhar histórico e perspectivas atuais. Rev. de Letras [on-line] nº 25, Vol. 1/2, jan/dez. 2003. Disponível: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/16499/1/2003_art_mfbmbatista.pdf>. Acesso: 30/07/2016.

_____, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. **Nota de aula da disciplina Introdução ao pensamento semiótico**, ministrada em 2016, no Programa de pós-graduação em Letras da UFPB João Pessoa, 2017.

_____, Maria de Fátima Barbosa de M. **Semiótica e Cultura: valores em circulação na Literatura Popular**. Anais da 61ª reunião Anual as SBPC – Manaus, AM –Junho/2009a.

_____, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita. **Modelos pancrônicos de descrição linguística**: percursos de sentido. [Editorial] Acta Semiótica et Lingvistica, v. 19, n. 1, p.114-126, 2014.

_____, Maria de Fátima Barbosa de M. **Percursos temáticos e percursos figurativos em textos de Mario Quintana**. Acta semiótica et linguística. Vol. 14 – Ano 33 – No. 2 – 2009b.

BARBOSA, ANA LAÍDE et. al. **A Nação Munduruku e seus horizontes de vida**: novas perspectivas a partir do protagonismo feminino. Ponto de Debate, nº 9, 2016. Disponível em: <https://rosaluxspba.org/wp-content/uploads/2017/01/ponto_debate_ed9_final.pdf>. Acesso: 20/08/2017.

BRANDÃO, Helena Nagamine; JESUS, Luciana Maria.. Mito e tradição indígena. In: **Gêneros do Discurso na Escola**: mito, conto, cordel, discurso político, divulgação científica. São Paulo: Cortez Editora. 2001

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol 1. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

BRITTO, Apolonildo Senna. **Lendário Amazônico**. Manaus: Norte Editorial, 2007.

Bunchosia armeniaca. Disponível em: <<https://alchetron.com/Bunchosia-armeniaca>>. Acesso: 12/11/2017.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**. Vol. 1. Mitologia Primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CARVALHO, Roberto Junho de. **A lenda de Lambari por uma perspectiva semiótica**: construção de sentido, origens e ideologia. 146 f. Dissertação – Universidade Vale do Rio Verde. 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara, 1898-1986. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11. Ed. São Paulo: Global, 2002.

_____, Luis da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1978.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 9. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

COELHO, Maria do Carmo Pereira. **As narrações da cultura indígena da Amazônia: Lendas e histórias**. 2003. 206 f. Tese (Doutorado em linguística aplicada e estudos da linguagem). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2003.

COURTÉS, Joseph. **Introdução a semiótica narrativa e discursiva**. Tradução de Norma Backes Tasca. Livraria Almedina, Coimbra -1979.

DANTAS, Michelle Bianca Santos; BARBOSA, Milena Veríssimo; SANTOS, Sanderline Ribeiro dos. **Lendas e/ou mitos potiguaras!?** Tradição, sacralidade, mulheres míticas e riqueza cultural. In: BATISTA, Aline Cleide et al. (Orgs.). Uma década de expansão universitária: estudos sobre o Vale de Mamanguape: volume II /. – JOÃO Pessoa: Editora do CCTA, 2017.

Dez benefícios da mandioca: para que serve e propriedades. Disponível em: <<http://www.mundoboaforma.com.br/10-beneficios-da-mandioca-para-que-serve-e-propriedades/>>. Acesso: 28/08/2017.

ELIADE, Mircea, 1907-1986. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____, Mircea, 1907-1986. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. 2ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____, Mircea, 1907-1986. **Tratado de história das religiões:** a essência das religiões. 3ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FERNANDES, José David Campos. **Introdução à semiótica**. In: ALDRIGUE, Ana Cristina de Sousa; LEITE, Jan Edson Rodrigues (Org.). Linguagens: usos e reflexões. v. 8. 1 ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011, p. 1-185.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. **Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 55-85, jan.-abr. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100005>>. Acesso: 08/07/2017.

FIORIN, José Luiz. **A noção de texto na semiótica**. Revista Organon [on-line]. Rio Grande do Sul, v. 9, n. 23, 1995. Disponível: <<http://www.seer.ufrgs.br/organon/article/viewFile/29370/18060>>. Acesso: 01/08/2016.

_____, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. 15. Ed., 1ª reimpressão. –São Paulo:Contexto, 2013.

_____, José Luiz. **Em busca do sentido:** estudos discursivos. –2. ed. –São Paulo: Contexto. 2012.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. Representar. In:_____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. 8ª ed. –São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GREIMAS, Algirdas Julien **Sobre o sentido:** ensaios semióticos. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____, Algirdas Julien. **Semiótica Estrutural.** São Paulo: Cultrix, 1966.

_____, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica.** –São Paulo: Contexto, 2012.

GUESSE, Érika Bergamasco. **Shenipabu Miyui:** literatura e mito. 2014. 426 f. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica:** grega e latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

HJELMSLEV, Louis, 1899-1965. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem.** [tradução J. Teixeira Coelho Netto]. –São Paulo: Perspectiva, 2013.
LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas do mito. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOREZ, Sônia da Silva; DALARRI, Dalmo de Abreu; LOPES, Samuel. Herança. In: **Saberes e fazeres:** o guaraná de Maués. 1 ed. São Paulo: Museu da Pessoa, 2007.

LUCIANO, Gerson dos Santos. **O índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação. 2006.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caipós.** São Paulo: Pioneiras, ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

MACHADO, Irene. **Cultura em campo semiótico.** REVISTA USP, São Paulo, n.86, p. 157-166, junho/agosto 2010.

MALINOVSKI, Bornislaw (1925). O papel do mito na vida. In: DURHAM, Eunice Ribeiro; FERNADES, Florestan. (Org.). **Bornislaw Malinovski**. São Paulo: Editora Ática, 1986, v. , p. 158-168.

MARANHÃO, Ricardo Frota de Albuquerque et al. **Cultura e sociedade no sistema culinário da mandioca no brasil**. sociais e humanas, Santa Maria, v. 28, n. 02, mai/ago 2015, p. 54 – 68.

MELLO JR, Fernando Marques de; KOCKEL, Marcelo Fidelis. **Aspectos do tabaco e do cauim no Brasil quinhentista**. Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. ANPUH/SP – UNESP-Franca. 06 a 10 de setembro de 2010.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

MOURÃO, Leila. **História e natureza: do açaí ao palmito**. Revista Territórios e Fronteiras [on-line] V.3 N.2 – Jul/Dez 2010. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/69/68>>. Acesso: 22/08/2017.

Muda de Guaraná da Amazônia. <<https://www.safarigarden.com.br/muda-de-guarana-da-amazonia>> Acesso: 12/11/2017.

NAZARÉ, Raimunda Fátima Ribeiro de; FIGUEIRÊDO, Francisco José Câmara. **Contribuição ao estudo do guaraná**. Belém. EMBRAPA-CPATU, 1982.

NEVES, Luiz Ferreira et al. Tradição. In: **Saberes e fazeres: o guaraná de Maués**. 1 ed. São Paulo: Museu da Pessoa, 2007.

MELATTI, Júlio César, 1938. **Índios do Brasil**. 3. ed. - São Paulo: HUCITEC; [Brasília]: INL, 1980.

NÖTH, Winfried. **A semiótica no século XX**. –São Paulo: ANNABLUME, 1996. –(Coleção E;5).

_____, Winfried. **Panorama da Semiótica - De Platão a Peirce**. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, Sebastião Monteiro; LIMA, Antônia de. **Mito na formação da identidade.** Dialógica [on-line], -Manaus, 2006. Disponível: <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/5mito_formacao.pdf>. Acesso: 02/09/2016.

PAIS, Cidmar Teodoro et al. **Da sociossemiótica à semiótica das culturas.** In: Estudos linguísticos XLVIII, 1999, Baurú-SP. Anais de Seminários do Gel. Baurú-SP: GEL/Universidade do Sagrado Coração, 1999. v.1, p. 133-141.

_____, Cidmar Teodoro. **Considerações sobre a semiótica das culturas, uma ciência da interpretação:** inserção cultural, transcodificações transculturais. Revista Acta Semiotica et Linguistica [on-line], v. 11, p. 149-158, 2009a. Disponível em:<[file:///C:/Users/wender/Downloads/14616-23698-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/wender/Downloads/14616-23698-1-SM%20(1).pdf)>. Acesso: 01/08/2016.

_____, Cidmar Teodoro. **Semiótica das culturas:** valores, saberes compartilhados e competências sociais. In: Círculo Fluminense de estudos filosóficos e linguísticos (CiFeFil), XI, 2009b, Rio de Janeiro. Anais do Congresso Nacional de linguística e filologia. Cadernos do CNLF, vol. XI, nº 15.

PEIRCE, Charles Sanders, 1839-1914. **Semiótica e filosofia.** São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

PINTO, Alejandra Aguilar. **Reinventando o feminismo:** as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. In: Congresso Fazendo gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais eletrônicos. Santa Catarina, 201º. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276200140_ARQUIVO_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf>. Acesso: 03/08/2017.

RASTIER, François. **Ação e sentido por uma semiótica das culturas.** João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2010.

_____, François. Semiótica das culturas e cosmopolitismo: uma introdução. In: BATISTA, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita; _____. (Orgs). **Semiótica e Cultura:** dos discursos aos universos construídos. João Pessoa: Editora Universitária, 2015.

ROSA-OSMAN, Sônia Maciel da et al.. **Morfologia da flor, fruto e plântula de *Victoria amazonica* (Poepp.) J.C. Sowerby (Nymphaeaceae).** Acta Amazonica. VOL. 41(1) 2011: 21 – 28.

SALERA JÚNIOR, G. 2012. RESEX Mapuá: história e cultura. Breves - Estado do Pará. 42p. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/e-livros/4042538>>. Acesso: 22/08/2017.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de, 1857-1013. **Curso de linguística geral**. 28. ed. – São Paulo: Cultrix, 2012.

SILVA. Sâmel Ramos da. **Identidade e o ensino de língua munduruku**. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS): Dilemas e desafios na contemporaneidade. Campinas, SP, 2012. Disponível em: <http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/SILVA%20_SAMELA_RAMOS_DA.pdf>. Acesso: 20/08/2017.

SOUZA, Licia Soares. **Introdução às Teorias Semióticas**. –Petrópolis, RJ: Vozes; Salvador, BA: 2006.

TAVARES JÚNIOR, Luiz. **O mito na literatura de cordel**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

The facts and benefits of acai berry, the super food. Disponível em: <<https://ideberries.com/benefits/benefits-of-acai-berry/>>. Acesso: 12/08/2017.

VELHO, Ana Paula Machado. **A Semiótica da Cultura**: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. Rev. Estud. Comun. [on-line], Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, set./dez. 2009. Disponível: <[file:///C:/Users/wender/Downloads/comunicacao-3633%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/wender/Downloads/comunicacao-3633%20(4).pdf)>. Acesso: 01/08/2016.

Vitória-régia na Amazônia. Disponível em: <<http://comoplantar.face-news.com/vitoria-regia-na-amazonia/>>. Acesso: 12/11/2017.

ANEXOS

AN1. Lenda da Vitória-régia

Certo dia, uma bela índia chamada Naía, encantada com todas as histórias que ouvia na tribo, sonhava que a Lua escolhia as moças mais bonitas para transformá-las em estrelas que brilhavam para sempre no céu ou que seriam como satélite terrestre. Naía, tal qual as demais jovens índias, também desejava ser escolhida pela Lua e se tornar uma estrela no firmamento. Todas as noites, Naía saía de sua maloca a fim de ser observada pela Lua, porém, para sua tristeza, o astro celeste não a chamava para junto de si. A moça já não dormia mais e passava as noites andando nas cercanias da taba, tentando despertar a atenção da divindade Jaci. E nada...

Uma noite, porém, cansada de esperar, resolveu ir até a Lua, desejo cultivado durante dias e noites, com maior obsessão, passou então a correr atrás de Jaci, subindo os montes mais altos, percorrendo as planícies mais extensas, buscando as árvores mais esbeltas no afã de tocá-la. Tudo em vão.

Desolada, aproximou-se de um lago para chorar. Chegando lá, a índia viu a figura da Lua refletida em suas águas límpidas e acreditou que Jaci tinha ficado com pena dela e descido do céu para buscá-la. Vendo a Lua tão perto, Naía não resistiu e jogou-se na água para tocá-la. Mas o reflexo se desfez e a pobre moça morreu afogada.

Jaci, comovida diante do sacrifício da bela jovem, resolveu transformá-la em uma estrela diferente daquelas que brilham no céu, uma majestosa planta chamada vitória-régia, que passou a ser considerada a “lua nas águas” ou “estrelas das águas”, como preferem alguns ribeirinhos.

AN2. Lenda do guaraná

A mais forte tradição oral dos índios saterês-maués conta que o guaraná nasceu dos olhos de um menino. Segundo ela, antigamente, existiam três irmãos: Ocumató (Icatareté), Icuamã (amã) e Onhiamuaçabê (Tupana), que era mulher solteira e cobiçada por todos os homens e animais da floresta, valsando ciúmes aos irmãos que queriam sempre como companhia, por causa dos conhecimentos que possuía sobre plantas medicinais.

Certo dia uma cobrinha ficou à espreita no caminho de Onhiamuaçabe e tocou levemente uma das suas pernas, engravidando-a. Sabe-se que na mitologia indígena, bastava que uma mulher fosse tocada por homem, animal ou planta que a desejasse como esposa para engravidá-la. Desse contato nasceu um menino bonito e forte.

Na idade das crianças entenderem as coisas, o garoto ouviu a mãe que ao senti-lo no ventre plantara para ele uma castanheira no Noçoquém (lugar sagrado onde ficava todos os animais e plantas úteis), mas seus irmãos tomaram o terreno e a expulsaram dali por causa da gravidez.

O menino quis, então, comer castanhas, mas o lugar estava sob a guarda da Cotia, da Arara e do Periquito, que logo avisaram os seus tios. No outro dia, quando o menino voltou ao Noçoquém, os guardas o esperavam para mata-lo. Pressentindo a morte do filho, a mãe corre em direção dele, mas já tinha encontrado decapitado. Desesperada, sobre o cadáver da criança jurou dar continuidade à sua existência. Arrancou-lhe então o olho esquerdo e o plantou na terra. O fruto desse olho não prestou: era o guaraná-rana (guaraná falso). Em seguida, arrancou-lhe o olho direito e deste nasceu o verdadeiro guaraná. E como sentisse ainda vivo o filho, exclamou: “tu serás a maior força da natureza; farás o bem a todos os homens e os curarás e livrarás das doenças”.

A planta do guaraná foi crescendo e passado algum tempo Onhiamuaçabe foi diversas vezes atraída por um ruído que vinha da sepultura do filho. Cada vez que abria a sepultura, saía de dentro um animal. Assim, nasceu o macaco coatá, o cachorro-do-mato, porco-queixada, o tamanduá bandeira... Com outros ruídos que provinham da sepultura saiu uma criança que foi o primeiro maué, origem da tibo. Era o filho de Onhiamuaçabe que ressuscitara.

AN3. Lenda da mandioca

Há muitos anos, numa tribo de índios denominada Manau, chefiada pelo tuxaua Ambori, vivia Itaci, filha deste guerreiro. A jovem veio a engravidar, causando grande mágoa ao tuxaua, mas o que mais intrigava os índios da tribo era o fato da moça não ter marido, não sair da aldeia e nem ter pretendentes. Foi tão grande o escândalo que o tuxaua pressionou a filha na tentativa de saber quem a engravidara. Mesmo tendo apanhado bastante, a moça insistia em dizer que não sabia explicar o porquê de estar grávida.

Envergonhado com o fato, o tuxaua Ambori tomou a decisão de matar sua própria filha. À noite em sonho, apareceu-lhe um caruana (gênio benfazejo e serviçal que os Indígenas creem habitar o fundo dos rios e igarapés) que lhe afirmava ser a moça inocente, ameaçando-o com um castigo terrível se viesse a sacrificar sua filha porque ela havia engravidado. Impressionado com o sonho, tuxaua perdoou a moça e esclareceu aos índios tudo que estava acontecendo.

Decorrido nove meses, a moça veio a dar a luz uma linda menina, muito branca, cujos traços eram bem diferentes aos da sua raça. A criança recebeu o nome de Mani. Índios de várias tribos foram ver Mani, que andava e falava bem como pouco menos de um ano. A criança passou a ensinar aos índios o plantio dos primeiros alimentos de uso doméstico destinados à subsistência da tribo.

Ao completar um ano de vida, misteriosamente, sem qualquer sinal de doença, Mani veio a morrer. Foi cavada uma cova no terreiro da maloca e o corpo da criança foi sepultado numa igaçaba (pote de barro de boca larga). Diariamente os índios regavam a sepultura, onde a mãe de Mani derramava lágrimas. Tempos depois sobre a sepultura, brotou uma planta desconhecida. Quando a planta deu flores e frutos, os pássaros que vinham comê-la ficavam embriagados.

Lembrando do sonho que tivera, o tuxaua recomendava respeito à planta. Certo dia, porém, os índios notaram que a terra estava fendida ao pé dela, aparecendo algumas raízes, que foram arrancadas e partidas, revelando-se tão brancas como o corpo de Mani. Acreditando ser milagre de Tupã, os Índios comeram algumas raízes e outras foram amassadas, delas extraíndo um líquido delicioso, o cauim, que passou a ser usado nas reuniões festivas da aldeia. Daí por diante, os Índios passaram a se dedicar ao cultivo da planta descoberta e

deram-lhe o nome de manioca ou mandioca, que na lenda quer dizer corpo de Mani, concretizando o que Tupã mandara o caruana dizer ao pai da índia.

AN4. Lenda do açaí

A lenda lembra, que num passado remoto habitava entre os Rios Pará e Guamá, na região de Belém do Pará, uma tribo indígena numerosa que passava fome. Eram tempos difíceis, bem antes da chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco e Pedro Teixeira à Amazônia e da fundação da atual capital paraense. Há até quem arrisque dizer que essa tribo foi a mundurucu, uma das três que habitavam o local onde os portugueses desembarcaram em 1616.

Preocupado com essa situação de fome reconhecendo que o problema precisava ser resolvido de vez, o cacique Itaquí adotou uma medida cruel para evitar o aumento da população tribal: decidiu, de comum acordo com os mais velhos, guerreiros e curandeiros, sacrificar toda criança que nascesse a partir daquele dia, a fim de acabar com a escassez de alimentos na região. A medida draconiana do cacique, contudo, agiu como feitiço contra feiticeiro, fazendo com que sua neta fosse a primeira vítima. Iaçá, a filha dele, deu à luz uma bela menina, que também teve de submeter-se à lei. O conselho tribal se reuniu para pedir o sacrifício da filha de Iaçá e seu pai, guerreiro de palavra, não hesitou em dar cumprimento à sua ordem. Ao saber da sorte da sua filha, Iaçá implorou ao cacique que poupasse a vida da criança, pois os campos estavam verdejantes e a caça não tardaria a abundar na região. Itaquí, porém, manteve sua palavra e a criança foi sacrificada.

Informada, durante vários dias, a filha do cacique não saiu de sua maloca, esvaindo-se em prantos. Pediu aos espíritos ancestrais que mostrasse ao seu pai uma outra forma de ajudar o seu povo a combater a fome, sem sacrificar indefesas crianças. Após vários dias de oração, numa noite de lua, Iaçá ouviu ao longe um choro de criança e, ao aproximar-se da porta de sua maloca, viu sua filhinha sorridente ao pé de uma esbelta palmeira. Espantou-se com a visão da filha morta, mas valeu mais o amor de mãe e lançou-se na direção da criança, abraçando-a com incontida saudade. Misteriosamente, a menina desapareceu, esvaindo-se dos braços maternos ainda tensos de emoção.

Iaçá ficou inconsolável e muito chorou até desfalecer sem vida. No dia seguinte, seu corpo foi encontrado abraçado ao tronco da palmeira, com um sorriso de felicidade e seus olhos negros fitos no alto do açaizeiro, que estava

carregado de frutinhas escuras, como se enxergasse a imagem da filha sacrificada pela lei tribal.

O cacique Itaquí, então, determinou que os frutos fossem apanhados em alguidar de madeira e os amassassem até obter um vinho avermelhado que foi batizado de açaí, em homenagem a laçá, palavra obtida pela inversão do vocábulo.

Com a bebida, o cacique alimentou seu povo e venceu a fome, suspendendo a ordem de sacrificar crianças a partir daquele dia. O vinho vermelho fortaleceu gerações de guerreiros e caboclos, alimentando-os até os dias de hoje. Belém também aderiu a esse costume nativo, tornou-se a metrópole onde os habitantes tomam o vinho dessa palmeira nativa e se sentem fortalecidos graças às lágrimas de amor materno da índia laçá.