

ARTIGO

Aparições entre Raízes: Etnografia de um Mito Caiçara em Ilha Rasa, Guaraqueçaba-PR

JACKSON MORAIS BARCELOS

Universidade Federal do Paraná (UFPR Litoral), Matinhos, Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0009-0002-7849-8198>
jacksonbarcelos515@gmail.com

VANESSA DA VEIGA

Universidade Federal do Paraná (UFPR Litoral), Matinhos, Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0009-0005-7973-9135>
vanessa.da.veiga@escola.pr.gov.br

HELENA MIDORI KASHIWAGI DA ROCHA

Universidade Federal do Paraná (UFPR Litoral), Matinhos, Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-2565-5428>
helenamidori@ufpr.br

As narrativas orais constituem uma forma privilegiada de expressão dos saberes e experiências compartilhadas por comunidades tradicionais. Em territórios insulares, onde o vínculo entre memória, natureza e espiritualidade assume contornos particularmente densos, essas narrativas operam como fios condutores de pertencimento, proteção simbólica e elaboração do vivido. É nesse contexto que emerge, na Ilha Rasa, situada na Baía de Laranjeiras, no município de Guaraqueçaba (Paraná), a história da Noiva do Pé de Guanandi – uma narrativa local que evoca dor, maternidade, luto e aparição, atravessando gerações e reafirmando sua presença nas práticas discursivas cotidianas.

Contada à margem da trilha que liga as comunidades da Ponta do Lanço e Almeida, a narrativa remete à experiência de uma mulher que, após dar à luz uma criança natimorta, tem o corpo do filho enterrado à sombra de um pé de guanandi por seu companheiro. Tomada pela suspeita de que o bebê

teria sido enterrado vivo, a mulher adoece, enlouquece e, mais tarde, morre. Desde então, sua figura é evocada por moradores locais – quase sempre em trajes brancos, acompanhada pelo choro de uma criança – em aparições que mesclam medo e reverência, crença e dúvida. Nessa economia sensível, a história não se reduz a um “relato folclórico”: ela opera como mecanismo de elaboração simbólica do trauma, da perda e da ancestralidade, reinscrevendo no território uma memória que insiste em retornar.

Este artigo tem como objetivo etnografar a presença dessa narrativa no cotidiano da Ilha Rasa, compreendendo-a não apenas como enredo isolado, mas como parte de um sistema de significações partilhadas. Ao abordá-la como forma de “fala carregada de sentido” (Barthes, 2007), busca-se evidenciar o modo como ela atua como marcador simbólico de fronteiras – entre o mundo dos vivos e dos mortos, entre passado e presente, entre o visível e o invisível. Trata-se de compreender como a tradição oral opera, nesse caso, como tecnologia de memória, evocando não somente o medo ou o mistério, mas também afetos, pertencimentos e regimes locais de atenção ao território.

A relevância da pesquisa reside na valorização dos saberes locais e de seus modos próprios de produzir e transmitir conhecimento, especialmente em um contexto de crescente invisibilização das culturas caiçaras e de pressões sobre modos de vida tradicionais. Inscrito no campo da antropologia simbólica e das narrativas míticas, o estudo considera que o mito – entendido aqui como forma de organização da experiência – não é um relato ilusório, mas um modo de dar sentido ao mundo, dotado de lógica própria, em que emoção e representação se enredam (Cassirer, 1994).

Ao explorar a figura espectral da Noiva do Pé de Guanandi e os sentidos atribuídos à sua presença pela população local, este artigo propõe uma reflexão sobre os modos como comunidades caiçaras elaboram, narram e atualizam seus vínculos com a morte, com o território e com os seus próprios fantasmas. Mais do que um exercício de descrição, o que se apresenta é uma tentativa de escuta – uma escuta entre raízes.

Metodologia

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa de orientação etnográfica, voltada a compreender como a narrativa da Noiva do Pé de Guanandi circula, é atualizada e ganha densidade no território insular da Ilha Rasa, em Guaraqueçaba-PR. O trabalho de campo foi realizado em junho de 2025, com três idas à Ilha Rasa (07–08/06; 14–15/06; 26–27/06) e permanências de aproximadamente dois dias em cada visita (total aproximado de seis dias em campo). Tomou-se como recorte empírico os marcos espaciais reiterados pelos próprios moradores nos relatos – em especial a trilha que conecta as comunidades de Ponta do Lanço e Almeida e o entorno associado ao antigo pé de guanandi – lugares nos quais a história é lembrada, advertida e performada por gestos cotidianos. Em vez de tratar o mito como um “texto” abstrato, a pesquisa buscou acompanhá-lo como experiência situada: uma narrativa que se ancora em pontos do caminho, em horários e modos de circulação, em silêncios e cautelas partilhadas, e em práticas de respeito (como evitar passar sozinho, atravessar em silêncio ou realizar gestos de proteção e desafio).

A produção do material empírico baseou-se em conversas em contexto e entrevistas abertas com cinco interlocutores, citados no texto de forma anonimizada por posição social e pertencimento comunitário: um estudante (17 anos), um pescador (52 anos), um morador de Almeida (65 anos) e dois

moradores da Ilha Rasa (45 e 57 anos). As interlocuções ocorreram em situações de circulação do mito (trilhas, embarcações, entorno comunitário e espaços de sociabilidade), com perguntas disparadoras como: (a) como a história é contada; (b) quando e por quem é evocada; (c) práticas associadas (silêncio, horários e gestos de proteção/desafio); e (d) sentidos atribuídos ao assombro no cotidiano.

O registro combinou caderno de campo, excertos de fala e materiais visuais, analisados por núcleos recorrentes e por sua inscrição territorial. Do ponto de vista ético, foram evitadas identificações nominais e detalhes que pudessem expor os interlocutores, adotando-se referências genéricas por pertencimento comunitário e posição social, como “moradora”, “pescador” e “estudante”, de modo a preservar o anonimato e o cuidado com informações sensíveis. Os registros mobilizados incluem notas descritivas das situações de conversa e circulação, além de materiais visuais (fotografias de acervo do autor e imagens produzidas no contexto da pesquisa) e uma cartografia afetiva elaborada a partir dos pontos e trajetos mencionados nas falas. Esses materiais foram tratados como parte do processo etnográfico: não funcionam como mera ilustração, mas como evidências do modo como a narrativa se territorializa, isto é, como se fixa em lugares específicos, orienta a percepção e regula condutas no deslocamento pela ilha. Assim, a fotografia do espaço referido e a base cartográfica etnograficamente orientada operam como apoio analítico para explicitar as relações entre narrativa, corpo e paisagem.

O tratamento analítico do material seguiu um procedimento interpretativo que combinou descrição e organização por recorrências. Em um primeiro movimento, foi construída uma descrição do mito a partir dos elementos que se repetem nos relatos – a figura feminina em vestes brancas, o choro infantil, a trilha, a árvore como marco, o silêncio e os gestos rituais – buscando estabilizar o enredo local antes de avançar para interpretações conceituais. Em seguida, esses motivos foram organizados em núcleos simbólicos e associados às práticas observadas e relatadas no cotidiano (interdições, horários de passagem, modos de atravessar o trecho, brincadeiras e advertências), de modo a evidenciar como a narrativa atua simultaneamente como memória, pedagogia sensível e tecnologia local de elaboração do luto. A triangulação entre excertos de fala, registros descritivos e materiais visuais orientou a interpretação, permitindo manter a análise ancorada no território e nas formas comunitárias de narrar e sentir o invisível.

Quanto às escolhas conceituais, o texto utiliza “mito” e “lenda” como categorias analíticas de trabalho, mas procura respeitar a forma como a narrativa circula localmente, frequentemente nomeada como “história”, “causo” ou “assombração”, sem exigir comprovação factual para produzir efeitos sociais. Essa opção metodológica evita impor uma classificação externa rígida e favorece a compreensão do estatuto prático da narrativa: mais do que explicar “se aconteceu”, interessa compreender o que ela faz na vida comunitária – como organiza o medo, delimita um trecho do caminho, afirma pertencimentos, atualiza a memória e reinscreve o sofrimento no espaço.

O tratamento analítico do material seguiu um procedimento interpretativo que combinou descrição e organização por recorrências. As falas foram selecionadas por sua capacidade de condensar núcleos recorrentes do mito e por evidenciarem a relação entre narrativa, território e experiência sensível, mantendo-se o compromisso de não transformar a história local em mero recurso retórico, mas em documento vivo de memória e pertencimento.

Território e Tradição: Ilha Rasa e a Cultura Caiçara

A Ilha Rasa está localizada na Baía de Laranjeiras, município de Guaraqueçaba, no litoral norte do estado do Paraná. Neste artigo, o termo “Ilha Rasa” é empregado em duplo sentido: refere-se tanto ao território insular em si quanto ao conjunto de comunidades que o habitam e o atravessam cotidianamente – entre elas, Ponta do Lanço e Almeida, que aparecem como eixos relevantes para a circulação da narrativa analisada.

Esse território insular, de difícil acesso por vias convencionais e intensamente marcado pela presença de matas, mangues e águas calmas, abriga uma comunidade tradicional que preserva práticas e saberes enraizados na pesca artesanal, no manejo da terra e na oralidade como forma de transmissão do conhecimento. Essa centralidade do cotidiano e da relação com o ambiente como matriz de aprendizagem e socialização aparece também em estudos realizados no próprio município de Guaraqueçaba, que evidenciam como os modos caiçaras de perceber e nomear a natureza integram cultura, memória e práticas de vida, especialmente entre as novas gerações (Pereira, 2011). Com população aproximada em torno de algumas centenas de habitantes, a Ilha Rasa é reconhecida não apenas por sua localização geográfica peculiar, mas também por seu lugar simbólico na configuração identitária da população caiçara do litoral paranaense.

O pertencimento ao território é constituído, nesse contexto, não apenas por vínculos econômicos, mas por uma vivência afetiva e ancestral. O espaço não é apenas um dado físico, mas um campo de significações compartilhadas, onde cada árvore, trilha, enseada ou rocha carrega histórias, afetos e ensinamentos. Conforme argumenta Haesbaert (2011), o território é sempre mais do que um recorte espacial: trata-se de uma construção social e culturalmente orientada, impregnada de relações de poder, práticas cotidianas e memórias que o sustentam e o atualizam. Nesse sentido, o território da Ilha Rasa é também um território de narrativas, povoado por histórias que atravessam gerações e moldam a forma como a comunidade se entende e se posiciona no mundo.

A cultura caiçara, enraizada na mistura de tradições indígenas, portuguesas e africanas, manifesta-se na Ilha Rasa por meio de práticas de subsistência, celebrações religiosas, saberes sobre a pesca e o uso medicinal das plantas, além de um repertório simbólico que inclui “causos”, histórias de assombração, crenças e advertências sobre forças invisíveis. Essas manifestações integram o que Rosa (1999) denomina de “cosmologias locais”, ou seja, modos de existir que articulam natureza, espiritualidade e coletividade em um sistema próprio de significações. É nesse universo que se inscreve a história da Noiva do Pé de Guanandi, não como anomalia, mas como elemento que organiza sensibilidades, condutas e modos de atenção ao espaço.

A própria configuração insular da Ilha Rasa potencializa o sentimento de circularidade do tempo e de continuidade da presença dos mortos entre os vivos. A insularidade, conforme propõe Tuan (1983), gera uma percepção específica do espaço e do isolamento, onde a relação com a natureza é mais imediata e os limites entre o visível e o invisível tendem a se diluir com maior fluidez. A ilha, nesse caso, não é apenas um local físico, mas um arquipélago de sentidos, onde o tempo da memória e o tempo da narrativa se sobrepõem e se reencenam constantemente.

Nesse processo, mitos, lendas e histórias locais atuam como dispositivos de ordenação do mundo, não apenas explicando fenômenos ou ensinando condutas, mas também reforçando os laços entre os sujeitos e o território. A figura da Noiva do Pé de Guanandi, por exemplo, habita uma trilha espe-

cífica, ligada a um ponto geográfico determinado – o antigo pé de uma árvore nativa – o que confere ao espaço uma dimensão ritualizada. Como observa Ingold (2000, p. 91), o lugar se torna significativo quando é “habitado” por histórias e trajetórias, e não meramente “ocupado”. Assim, a trilha entre as comunidades da Ponta do Lanço e Almeida é mais do que uma via de passagem: é um cenário marcado pela potência do sagrado, do interdito e do assombroso, onde a narrativa se atualiza tanto pela fala quanto por práticas corporais de respeito.

Ao mesmo tempo, a cultura caiçara enfrenta múltiplos desafios relacionados à conservação ambiental e às políticas de restrição fundiária, que muitas vezes marginalizam os saberes tradicionais em nome de uma lógica preservacionista excludente. Guaraqueçaba, por estar inserida em uma Área de Proteção Ambiental (APA), convive com normas que limitam o uso da terra e tensionam dimensões fundamentais do modo de vida tradicional. Como destaca Diegues (2004), políticas ambientais que desconsideram populações tradicionais como agentes ativos na conservação produzem não apenas injustiças socioambientais, mas também o apagamento de memórias e territórios simbólicos. Pesquisas etnográficas em comunidades pesqueiras do próprio município também mostram que regimes de controle territorial incidem sobre mobilidades, usos cotidianos do espaço e formas locais de produzir pertencimento, reconfigurando práticas e narrativas sobre o lugar (Coelho, 2014).

Quando o assunto se desloca para as mudanças no território e no cotidiano, a memória oral é frequentemente mencionada como forma de permanecer e resistir.

Tem regra que vem de fora e muda nossa vida, mas quase ninguém pergunta como é aqui. A gente vai se apertando e vai guardando as coisas na fala. As histórias ficam como um jeito de não deixar o lugar morrer. (Morador(a) da Ilha Rasa relato reconstituído de nota de campo, 2025).

Nesse enquadramento, mito e oralidade não aparecem como “folclore”, mas como repertório de permanência diante de assimetrias externas que incidem sobre o modo de vida.

Nesse cenário, manter vivas as narrativas locais – como a da Noiva do Pé de Guanandi – é também uma forma de resistência epistêmica. A história atua como memória contra-hegemônica, inscrevendo no espaço insular uma cartografia que não se encontra nos mapas oficiais, mas que é conhecida, sentida e narrada pelos corpos que habitam o lugar. Como propõe Santos (2010), há mais conhecimento no território do que pode ser capturado pelas epistemologias dominantes; é nesse horizonte que se insere esta pesquisa, ao dar escuta e forma a uma memória que brota entre raízes – raízes de árvore, de gente e de cultura.

A escuta sensível de moradoras mais antigas da ilha revela a densidade simbólica daquele território e o peso do silêncio que o cerca. Como narra uma moradora da Comunidade de Almeida, com voz baixa e firme:

Eu nunca vi ela com meus olhos, mas sinto o frio quando passo ali. É um vento diferente, um silêncio que pesa. A mata parece segurar o fôlego quando a gente chega perto daquele trecho. Minha mãe dizia que é pra respeitar, que ali tem tristeza guardada, coisa que ficou mal resolvida, enterrada com dor. Dizem que foi debaixo daquele guanandi que tudo aconteceu, e desde então ninguém mais anda sossegado por ali à noite. Eu mesma evito passar sozinha. Tem dia que a gente sente um arrepio, um negócio estranho no corpo, como se alguém estivesse olhando. Não dá pra explicar, mas dá pra sentir. A gente aprende a respeitar pelo que escuta... e pelo que sente também (Moradora da Comunidade de Almeida, 2025).

A fim de situar o leitor no espaço em que o mito se territorializa, apresento a seguir uma base fotográfica-cartográfica etnograficamente orientada, construída a partir de caminhadas em campo, observação direta do trajeto e marcações reiteradas nas narrativas locais sobre a Noiva do Pé de Guanandi. O objetivo não é produzir um “mapa oficial” exaustivo, mas traduzir visualmente a geografia moral e afetiva que organiza a circulação local: pontos de passagem, trechos referidos como mais “pesados”, clareiras associadas às aparições e, sobretudo, a trilha que articula Ponta do Lanço e Almeida e o entorno do antigo pé de guanandi como marco espacial do acontecimento. Assim, a figura funciona como apoio à leitura etnográfica, permitindo perceber como a narrativa opera simultaneamente como orientação prática (onde passar, como passar, com quem passar) e como inscrição simbólica no território. Por se tratar de uma cartografia baseada em escutas e experiência situada, os pontos indicados devem ser entendidos como aproximações narrativas, e não como coordenadas de precisão.

Figura 1 – Base Fotográfica Etnograficamente Orientada da Ilha Rasa com base nas narrativas sobre a Noiva do Pé de Guanandi.



Fonte: elaboração própria com base em registros de campo e narrativas orais da comunidade (2025).

O mapa apresenta os principais pontos referenciados nos relatos mobilizados na Ilha Rasa, como a trilha entre Ponta do Lanço e Almeida, o local do antigo pé de guanandi e áreas de clareiras associadas às aparições. A cartografia afetiva, construída com base em escutas, caminhadas e vivências territoriais, busca traduzir visualmente os caminhos simbólicos que compõem a narrativa e sua relação com o espaço insular, explicitando como o mito se territorializa e passa a orientar práticas de circulação, cautela e respeito.

A Noiva do Pé de Guanandi: Mito, Morte e Imaginário

A história da Noiva do Pé de Guanandi, presente no repertório oral da comunidade caiçara da Ilha Rasa, é narrada como uma trama de maternidade interrompida, dor e retorno espectral. Contada há gerações, ela remete à experiência de uma mulher que dá à luz uma criança natimorta e vê o corpo do bebê ser enterrado – ou tem enterrado – à sombra de um pé de guanandi por seu companheiro. A suspeita de que a criança teria sido enterrada ainda viva instala, na narrativa, um núcleo traumático: a mãe adoece, enlouquece e, mais tarde, morre. Desde então, sua figura passa a ser evocada em aparições geralmente noturnas, quase sempre associada a vestes brancas e ao choro de um bebê, atravessando a trilha como presença que mistura medo e reverência, dúvida e crença. A história, assim, não opera apenas como relato repetido, mas como linguagem sensível do território: ela se atualiza no silêncio, no arrepio, nas advertências transmitidas e nos gestos de respeito ao atravessar o trecho.

É nesse ponto que surge um elemento recorrente e localmente marcante: o gesto dos “três pulinhos”. Antes mesmo de qualquer explicação conceitual, ele aparece, na prática cotidiana, como um ritual popular ambíguo – ao mesmo tempo brincadeira e cautela – realizado diante do local associado ao guanandi, misturando proteção e provocação, escárnio e reverência. Junto a isso, são frequentemente mencionadas condutas como evitar passar sozinho, atravessar em silêncio ou “não mexer com o que está quieto”, compondo uma pedagogia sensível que liga narrativa, corpo e paisagem.

Assim, a trilha não é apenas passagem: torna-se um espaço ritualizado, onde a história regula percepções e condutas, sobretudo entre crianças e jovens, e onde o medo não se separa do pertencimento.

Em conversas informais, a interdição de certos gestos aparece como parte das regras de respeito ao trecho da trilha.

Ali não é lugar de fazer graça. O pessoal antigo sempre fala: não provoca, não chama, só passa e segue. Tem coisa que é melhor respeitar, porque o lugar ‘responde’ do jeito dele (Morador(a) da Ilha Rasa relato reconstituído de nota de campo, 2025).

A fala não confirma a aparição como fato, mas descreve uma ética prática de passagem: evitar “chamar” o que pertence ao invisível e atravessar o lugar sem provocação.

O mito ganha corpo na paisagem, mais precisamente junto ao guanandi, árvore nativa da região e passa a operar como marcador territorial: um ponto fixo a partir do qual a narrativa organiza sentidos sobre vida, dor, culpa, luto e fronteiras entre o natural e o sobrenatural. Nessa direção, Eliade (2002, p. 11) lembra que os mitos não são meras fábulas, mas narrativas exemplares que explicam e legitimam aspectos fundamentais da experiência humana: “o mito é sempre uma narrativa de um acontecimento ocorrido num tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio”. Ainda que a história seja local e situada, ela mobiliza uma gramática mais ampla de sofrimento e retorno, em que o trauma não se encerra e continua a assombrar o território.

O feminino ocupa lugar central, tanto como sujeito da narrativa quanto como metáfora da presença insistente. A figura da noiva – arquetipicamente associada ao limiar entre dois mundos – reaparece como símbolo de interrupção: a promessa da maternidade é substituída pela perda; a união conjugal, pela separação espectral; a vida projetada, pela insistência do luto. Em chave histórica e cultural, Perrot

(2003) aponta como o corpo feminino foi frequentemente convertido em depositário de ansiedades sociais relacionadas à pureza, à fecundidade e à transgressão. Na história da Ilha Rasa, essas dimensões condensam-se em uma figura que assombra não apenas por “aparecer”, mas por representar a dor não elaborada, o luto interrompido e uma maternidade ferida que permanece exigindo lugar.

É importante notar que a figura da mulher de branco e do lamento materno não é exclusividade da Ilha Rasa. Em diferentes localidades brasileiras, sobretudo em zonas rurais e periféricas, esse arquétipo se manifesta com variações. Cascudo (2012) reconhece a “mulher de branco” como uma das figuras mais difundidas do imaginário popular brasileiro, com raízes ibéricas e múltiplas ressignificações locais. O que singulariza a narrativa da Ilha Rasa, entretanto, é sua ancoragem territorial precisa: o guanandi como marco concreto de memória, a trilha como espaço de passagem ritualizada, e o gesto dos “três pulinhos” como condensação performática do encontro entre medo e pertença.

O guanandi (*Calophyllum brasiliense*), além de espécie nativa das áreas de restinga e mata atlântica, adquire na narrativa um papel quase ritualístico. O local associado à árvore transforma-se em espaço liminar – nem plenamente profano, nem inteiramente sagrado, funcionando como fronteira entre mundos. Turner (1974, p. 94), ao discutir liminaridade, observa que “os espaços liminares” são aqueles em que os sujeitos deixam de ser o que eram, mas ainda não são o que serão. Na história da Noiva do Pé de Guanandi, esse limiar é territorializado: vida e morte, infância e espectro, sonho e realidade se dobram no mesmo trecho de caminho, fazendo do espaço um operador de sentido.

Figura 2 – Fotografia do local das aparições, com o pé de guanandi ao fundo.



Fonte: acervo próprio do autor (2025).

A fotografia evidencia o espaço descrito nos relatos como trecho sensível e liminar, onde a presença da noiva é evocada não apenas em narrativas, mas em gestos cotidianos: respeito ao local, cautela ao atravessar, silêncio e o próprio ritual dos “três pulinhos”, que aparece como prática de passagem e de teste do medo, sem dissolver a reverência ao que é considerado “carregado” de tristeza e memória.

Do ponto de vista da antropologia da morte, a história da noiva pode ser lida como tentativa coletiva de dar forma a uma perda que não se encerrou. Hertz (2009), ao estudar ritos funerários, mostra como sociedades buscam organizar a passagem do morto por meio de práticas que restabelecem a ordem ameaçada pela ausência. Na trama da Ilha Rasa, a ausência é narrada como ferida: o bebê possivelmente enterrado vivo, a mãe impedida de elaborar o luto, o trauma que permanece como silêncio e repetição. A noiva que retorna, nesse sentido, figura como manifestação do não-dito e do não-elaborado, do que não pôde ser plenamente sepultado e, por isso, insiste no território.

A memória coletiva, aqui, não se limita à recordação de um “fato”, mas constitui forma ativa de presença. Halbwachs (2006, p. 32), argumenta que a memória é social: ela se constrói e se atualiza nos espaços de interação e pertencimento. A cada vez que a história é contada, não se transmite apenas um enredo; reafirma-se uma identidade comum e um pacto sensível com o território. Ao mesmo tempo, o mito funciona como regulador de condutas – impondo horários, delimitando espaços, reforçando valores e ensinando, sobretudo aos mais jovens, como circular entre o medo, o respeito e o invisível. A trilha do guanandi torna-se, assim, um lugar onde a memória assombrada se converte em pedagogia sensível.

A força da narrativa também reside em sua capacidade de resistir às mudanças tecnológicas e de permanecer viva diante de novos repertórios de informação. Mesmo com o acesso crescente a mídias digitais, a história segue sendo contada oralmente – com pausas, olhares, mudanças de tom e silêncios – mantendo o caráter de experiência, e não de simples “informação”. Como observa Augé (1998, p. 45), a memória é aquilo que resiste ao esquecimento organizado e ao ruído das informações. Desse modo, a Noiva do Pé de Guanandi não aparece como resíduo folclórico, mas como modo de organizar o sensível, especialmente em um mundo onde a dor precisa encontrar lugar, linguagem e inscrição.

Por fim, é importante destacar que, na cultura caiçara, mitos e histórias não se separam da vida cotidiana: são contados nos terreiros, nas trilhas, nas escolas, nas embarcações. A noiva, nesse sentido, não é apenas uma lenda do passado, mas presença continuamente atualizada no tempo da fala, no corpo arrepiado do ouvinte, no gesto ritual dos três pulinhos e no silêncio que se faz ao passar pela árvore. É essa força simbólica – inscrita entre raízes e narrativas – que este artigo busca compreender.

Para além da narrativa oral, a figura da Noiva do Pé de Guanandi articula elementos simbólicos recorrentes, que estruturam o imaginário local sobre dor, luto, território e memória. O quadro a seguir apresenta uma síntese interpretativa desses símbolos e seus sentidos.

Quadro 1 – Elementos Simbólicos do Mito da Noiva do Pé de Guanandi

Elemento Narrado	Significado Simbólico e Cultural
Pé de guanandi	Marco simbólico do território; árvore-narrativa que conecta memória, morte e natureza.
Vestido branco	Ícone da pureza interrompida; evoca o casamento não realizado, o luto e a transgressão cultural.
Choro do bebê	Expressão da dor ancestral; símbolo do abandono e do trauma coletivo não elaborado.
Três pulinhos na trilha	Ritual popular de proteção e escárnio; mistura de brincadeira e respeito ao sagrado.
Silêncio ao atravessar o local	Gesto coletivo de reverência; prática não verbal de escuta e temor diante do invisível.
Aparição feminina	Representação da dor feminina reprimida; espectro que denuncia violências históricas e afetivas.
Trilha entre as comunidades	Caminho ritualizado; espaço de trânsito entre vida e morte, passado e presente, visível e invisível.

Fonte: Elaboração própria a partir de escutas e registros etnográficos na comunidade de Ilha Rasa, Guaraqueçaba-PR (2025).

A organização simbólica apresentada no quadro evidencia como a Noiva do Pé de Guanandi vai além de uma narrativa oral repetida por gerações: constitui um sistema de sentidos que estrutura afetos, memórias e práticas sociais no território. Ao associar elementos naturais a símbolos de dor, luto e transgressão, a história performa o espaço e educa o corpo coletivo. Esses sentidos serão retomados a seguir a partir de escutas etnográficas que revelam como o invisível atua na experiência comunitária e pedagógica da ilha.

Narrativas Orais e Etnografia do Invisível

A história da Noiva do Pé de Guanandi é transmitida essencialmente por via oral, o que confere à sua estrutura uma plasticidade própria da palavra falada. Diferentemente do registro escrito, a oralidade carrega pausas, hesitações, silêncios e intensidades que compõem o sentido de forma dinâmica. Escutar essas narrativas na Ilha Rasa exige mais do que “recolher versões” de um enredo: requer disponibilidade para uma escuta etnográfica que reconhece a fala como gesto encarnado e a memória como performance viva, enraizada em lugares, trajetos e cautelas partilhadas. Em muitos momentos, o que dá espessura ao relato não é apenas o conteúdo, mas a forma como ele é dito – o olhar que evita o guanandi, a pausa antes de nomear o trecho, o riso nervoso que antecede a menção ao choro da criança, o silêncio que se instala quando a trilha é lembrada.

Nas últimas décadas, a antropologia tem aprofundado o valor epistemológico das narrativas orais como forma legítima de conhecimento. Portelli (2010) observa que a oralidade não apenas preserva informações: ela produz significados a cada repetição, incorporando variações, ênfases e apagamentos que revelam tanto quanto o conteúdo explícito. “A verdade da narrativa oral não está na verificação dos fatos, mas na emoção, no significado que os fatos assumem para quem os conta” (Portelli, 2010, p. 36). Essa perspectiva é fecunda para a análise de

histórias de assombração e sofrimento como a da Noiva do Pé de Guanandi, cuja consistência simbólica reside precisamente nas múltiplas vozes que a constituem – e não em uma versão oficializada.

Escutar essas vozes na Ilha Rasa é, muitas vezes, escutar também o não-dito: a narrativa chega acompanhada de gestos, de pequenas pedagogias do respeito, de fórmulas que protegem quem fala e quem ouve. Há um pacto de sensibilidade em torno da história, que envolve medo e reverência, dúvida e crença, e que se atualiza sobretudo quando o relato se aproxima do território – quando a trilha é nomeada, quando o guanandi é lembrado, quando se comenta o horário em que “não é bom passar”. O mito, nesse sentido, não opera apenas como história contada; ele se manifesta como regime de atenção ao espaço, como modo de atravessar a ilha, como cuidado com aquilo que se considera “carregado” de tristeza e memória.

Entre os mais velhos, especialmente pescadores tradicionais, a trilha ganha contornos de ritual e reverência. Um pescador tradicional, com olhar profundo e fala pausada, compartilhou:

Naquele pedaço de trilha, ninguém canta. Nem os passarinhos se ouve direito, parece que até o mato escuta. É o trecho do silêncio, e quem mora aqui sabe bem disso. Meu pai dizia que ali é o caminho dos que ainda não descansaram, que tem coisa naquele chão que não foi bem enterrada. Eu passo calado, chapéu na mão, e só olho pro chão. É como se o tempo parasse ali. Todo mundo tem respeito por aquele pedaço, mesmo os que dizem não acreditar. (Pescador tradicional, 2025).

Esse tipo de enunciação – em que o território “fala” junto com a memória – ajuda a compreender por que a etnografia do invisível não se reduz à busca de evidências empíricas no sentido positivista do termo. Para Biehl, Good e Kleinman (2007, p. 66), etnografar o invisível implica captar formas de sofrimento, memória e espiritualidade que escapam à evidência imediata, mas que orientam a vida social. No caso da Ilha Rasa, a história atua como linguagem subterrânea: uma forma de dizer a dor, de dar lugar ao passado e de reconhecer a presença dos mortos como dimensão sensível do cotidiano.

A etnografia das narrativas orais exige, portanto, uma postura metodológica atenta à performatividade da memória. Como defende Fabian (2014, p. 32), o antropólogo não deve apenas observar o que é dito, mas envolver-se no tempo compartilhado da fala: “a produção de conhecimento etnográfico ocorre no aqui e agora da comunicação”. Na Ilha Rasa, isso significa considerar a narrativa em seus contextos de circulação: nos terreiros, nas conversas de passagem, nas caminhadas, na escola, na beira d’água, nos deslocamentos entre comunidades. O mito é recontado como advertência, como lembrança, como teste e, por vezes, como desafio – e essas modulações importam para a análise.

Nas conversas e escutas realizadas com moradores da ilha – com destaque para mulheres mais velhas e jovens estudantes – foi possível perceber que a história é frequentemente precedida por fórmulas de introdução (“eu não vi, mas me contaram”; “minha avó dizia”; “o pessoal aqui fala...”). Essas fórmulas funcionam como mecanismos de validação comunitária: ao mesmo tempo em que preservam quem narra (“não fui eu”), elas inscrevem a fala individual em um eco coletivo (“isso circula aqui”). Como argumenta Zumthor (2007, p. 52), a voz oral nunca é puramente individual: “ela carrega o peso do corpo, da coletividade e do espaço onde ressoa. Assim, cada relato traz uma autoria difusa, que é também um modo de pertencimento.

Chama atenção, ainda, a variação geracional na forma de contar. Os mais velhos tendem a narrar com solenidade, tratando a noiva com respeito e temor, insistindo no silêncio como regra e na trilha como

espaço de cuidado. Já os mais jovens, embora mantenham certa reverência, frequentemente introduzem um tom de desafio ou brincadeira – como no gesto dos “três pulinhos” ao redor do local associado ao guanandi, gesto que testa o medo sem eliminar totalmente a crença. Essa oscilação revela a resiliência da tradição oral e sua capacidade de adaptação a novas formas de sociabilidade. Ferreira (2014), observa que a tradição oral não apenas resiste às transformações do tempo: ela as absorve e as reinventa. No caso da Ilha Rasa, o mito se atualiza ao mesmo tempo em que conserva sua âncora territorial.

A construção da etnografia do invisível, nesse contexto, passa por aceitar medo, dúvida e crença como dimensões legítimas do universo pesquisado. O choro noturno que “alguns ouviram”, o vulto de branco que “dizem que aparece”, não são tratados aqui como ilusões a serem desqualificadas, mas como marcas de uma memória incorporada, como vestígios de uma experiência coletiva que se inscreve no corpo e na paisagem. Em chave indiciária, Ginzburg (2021) aponta que não se trata de provar o fato, mas de ler rastros, sinais e recorrências: a hermenêutica do indício permite compreender como certos acontecimentos – verídicos ou não no sentido estrito – produzem efeitos sociais e reorganizam condutas.

Assim, a história da Noiva do Pé de Guanandi não é apenas um conteúdo a ser coletado e descrito, mas um campo de relações sensíveis a ser escutado e traduzido com responsabilidade. Ao assumir esse compromisso ético e epistêmico com a oralidade, este trabalho reconhece o valor dos relatos como documentos vivos da memória social e como expressão de um modo de habitar o mundo em que visível e invisível se entrelaçam continuamente, sobretudo quando o território é atravessado por silêncios e raízes.

Aparições e Assombros: Corpo, Presença e Simbolismo

A figura da Noiva do Pé de Guanandi, tal como é narrada pelos moradores da Ilha Rasa, raramente é descrita como um corpo plenamente visível. Ela aparece, nos relatos, como presença parcial: um vulto, uma veste branca, uma silhueta, um frio súbito, um choro baixo que atravessa a noite. Para explicitar essa qualidade fragmentária e sensorial – própria das aparições tal como circulam na oralidade – foi elaborada uma representação artística digital que funciona como tradução visual simbólica do assombro. Trata-se de uma recriação inspirada na atmosfera descrita pelos interlocutores, e não da imagem de uma pessoa real; sua estética desfocada e etérea busca expressar o modo como a presença é percebida: algo que não se mostra por completo, mas insiste em ser sentido, entre sombras, véus e silêncios.

Figura 3 – Representação visual da Noiva do Pé de Guanandi



Fonte: elaboração própria com base em recriação artística digital (2025).

Ao representar a noiva de modo impreciso, esmaecido e quase onírico, a imagem reforça a natureza incompleta das aparições narradas, em que a força simbólica não depende de nitidez, mas do que permanece à beira do visível. O que se propõe aqui não é um retrato fiel, e sim a evocação de uma presença: um corpo que não se toca, mas que se sente; uma voz que não se ouve claramente, mas que ressoa no território e reorganiza condutas.

A figura da noiva que vaga à noite, coberta por um vestido branco e acompanhada pelo choro de um bebê invisível, constitui uma imagem de rara potência simbólica no repertório narrativo da Ilha Rasa. Sua presença reiterada nas falas, seus deslocamentos pelos caminhos e trilhas, suas manifestações silenciosas e, ao mesmo tempo, perturbadoras, evocam uma experiência que desafia fronteiras entre corpo, memória e espaço. Ainda que nomeada como mito ou lenda, ela opera como presença real no regime sensível comunitário: algo que pode não ser “provado”, mas orienta gestos, silêncios, horários e modos de atravessar a trilha.

Entre jovens da escola local, mesmo quando a história é acionada com tom de brincadeira, a força do lugar e o impacto do assombro aparecem com nitidez. Um estudante da 3ª série descreve:

A gente até faz os três pulinhos de zoeira, meio rindo, meio desafiando, mas é na hora que tá passando lá que o riso some. Fica um silêncio na turma, parece que todo mundo sente a mesma coisa, um arrepio, um peso no ar. Ninguém fala nada, mas dá pra perceber que tem um respeito ali, mesmo que a gente brinque antes. Já teve colega que disse que ouviu um choro baixinho, mas ninguém quis conferir. Depois que passa, o pessoal até comenta, mas na hora, todo mundo fica sério. (Estudante da 3ª série do Colégio Estadual do Campo Ilha Rasa, 2025).

Na tradição simbólica ocidental, o espectro feminino que retorna à noite costuma ser associado ao que ficou por concluir: luto inacabado, despedida frustrada, promessa interrompida. O vestido branco, nesse contexto, não é apenas indumentária; é código visual carregado de sentidos, que remete tanto à pureza quanto à ausência, ao casamento quanto à morte. Warner (2000, p. 117), observa que “a mulher de branco” figura o entre-lugar: não pertence mais ao mundo dos vivos, mas também não encontrou repouso entre os mortos. No mito do Pé de Guanandi, essa ambivalência se intensifica porque a figura carrega simultaneamente a perda do filho e o apagamento de si como sujeito social, tornando a aparição uma forma de retorno que não resolve, mas insiste.

Essa presença espectral é ancorada em um território específico, que funciona como eixo material da memória. A árvore de guanandi, nesse caso, não é mero cenário: é guardiã e testemunha, marco narrativo e ponto de passagem. Está fincada no solo e, por isso, concentra sentidos: ela “segura” o acontecido, sustenta o silêncio e convoca o respeito de quem atravessa. Em termos mais amplos, Descola (2013) lembra que, em muitas cosmologias tradicionais, elementos da paisagem não são passivos; árvores, rios e pedras participam de redes de relações e significações densas quanto as humanas. O pé de guanandi, nessa lógica, torna-se personagem: signo de enraizamento e, ao mesmo tempo, de sepultamento, pois abriga, segundo a narrativa, os restos de uma história que não encontrou descanso.

O corpo da noiva raramente é descrito em detalhes; ele surge como fragmento – ora um vulto, ora uma veste, ora uma silhueta. Essa fragmentação intensifica a força simbólica da aparição, porque afirma a presença justamente pelo que falta. Taussig (1993, p. 66), sugere que o sagrado não se impõe pela clareza, mas pelo que permanece incompleto, pelo que não se entrega totalmente ao olhar. A noiva do Pé de Guanandi, assim, é figura de ausência e de excesso: não está, mas insiste; não se mostra plenamente, mas é percebida intensamente, como se o território devolvesse ao corpo social aquilo que foi enterrado sem elaboração.

Essa estética da aparição combina elementos visuais e sonoros (o branco e o choro) e cria atmosfera propícia ao assombro. O assombro, entretanto, não se reduz ao susto: ele opera como forma de conhecimento sensível. Halloy (2015, p. 91) indica que o assombro reorganiza percepção e presença no mundo. Os moradores que afirmam ter visto ou sentido a noiva não estão apenas reproduzindo uma história; estão nomeando uma experiência do sensível que se atualiza no corpo: arrepio, silêncio súbito, recusa em passar à noite, cautela ao atravessar. Essas expressões corporais são performances do invisível que atravessam a vida cotidiana.

A noiva também performa aquilo que Scheper-Hughes (1993) denomina “corpo social”: um corpo que carrega marcas simbólicas, morais e políticas de uma coletividade. Aqui, ela condensa a figura da mulher silenciada, que perde o filho e não encontra espaço social para elaborar o luto; torna-se metáfora do trauma não compartilhado e da dor que não encontrou tradução coletiva. Sua aparição funciona como grito mudo, memória que se recusa a ser apagada, corpo que retorna para lembrar o que foi sepultado – literal e simbolicamente – sob o peso do silêncio.

No mito, o choro do bebê aparece como som recorrente nas falas. Ele ecoa como lamento e alerta: não é apenas som de uma criança morta, mas marca da interrupção, da culpa e da dúvida que permanecem. Esse som liga gerações, porque convoca tanto os mais velhos – que narram com solenidade – quanto os mais jovens – que testam limites ao realizar os “três pulinhos” no local associado ao guanandi. Esse gesto, repetido por adolescentes e crianças, funciona como rito ambíguo de passagem:

desafiar a presença para confirmar o medo, sem dissolver o respeito. Bloch (1992, p. 49) lembra que rituais não apenas confirmam crenças; transformam quem os realiza. Pular ao redor do guanandi, portanto, é mais do que brincadeira: é forma de entrar em contato com memória, risco e pertencimento.

O simbolismo da aparição também se relaciona com o modo como a comunidade lida com o sagrado. Em muitos relatos, surgem fórmulas como “respeitar o lugar”, “não debochar”, “passar calado”. Esses comportamentos mostram que a narrativa não é tratada como superstição inofensiva, mas como força atuante que orienta condutas. A trilha torna-se espaço ritualizado: quem a atravessa observa certas regras não escritas, ainda que informalmente instituídas. Nesse sentido, é possível aproximar essas práticas do que Van Gennep (2008) descreve como liminaridades que regulam passagens simbólicas, mesmo sem aparecerem como ritos formais.

Por fim, a Noiva do Pé de Guanandi permanece como símbolo de uma memória entranhada na paisagem. Sua presença espectral resiste a tentativas de apagamento, reinventa-se na oralidade e corporifica tensões comunitárias: entre tradição e modernidade, entre presença e ausência, entre o que se vê e o que se sente. Ela não exige prova nem explicação definitiva. Sua força reside justamente na ambiguidade – naquilo que escapa e, ainda assim, habita o território e orienta o corpo coletivo.

Considerações Finais

A etnografia da Noiva do Pé de Guanandi, tal como proposta neste artigo, não se reduz à reconstituição de uma narrativa tradicional. Ao acompanhar a circulação dessa história na Ilha Rasa – em falas, pausas, advertências, gestos e modos de atravessar a trilha – o texto buscou descrever como o mito se mantém vivo como experiência situada: algo que não se encerra no “contar”, mas se atualiza no corpo, no silêncio e no território. Nesse sentido, a noiva não é apenas lembrada; ela é sentida. Sua presença se manifesta na atmosfera do lugar, na cautela ao passar pelo trecho associado ao guanandi e em práticas aparentemente simples, como o silêncio compartilhado e o gesto dos “três pulinhos”, que condensa, ao mesmo tempo, respeito, desafio e pertencimento.

O argumento central do artigo foi mostrar que o mito não opera como peça folclórica estática, mas como sistema de significações em movimento, reatualizado pela oralidade. As variações geracionais observadas na forma de narrar e de se relacionar com a história evidenciam essa dinâmica: os mais velhos tendem a reinscrever a noiva no registro da reverência e do cuidado; os mais jovens, sem abandonar o respeito, introduzem tonalidades de brincadeira e teste do medo, reencenando a narrativa no próprio ato de circular pela trilha. Em termos de memória narrada, esse processo confirma que o lembrar e o contar não são separáveis: a história sobrevive porque é performada, reorganizando continuamente o que a comunidade entende por perda, risco, respeito e limite.

A dimensão simbólica da Noiva do Pé de Guanandi também permite iluminar tensões profundas relativas ao feminino, à maternidade e ao luto. A mulher que perde o filho e retorna como espectro condensa camadas de dor, culpa e interrupção: um luto que não se fecha, uma maternidade ferida, uma experiência que permanece “mal resolvida” e que, por isso, insiste no território. A aparição, nesse sentido, não é apenas uma imagem assustadora; é uma forma de dizer o trauma e de inscrevê-lo na paisagem. O choro do bebê – recorrente nos relatos – opera como marca sonora daquilo que não encontrou rito

suficiente, daquilo que ficou por elaborar e por dizer. Ao retornar, a noiva produz uma pedagogia sensível: ensina por meio do medo, mas também por meio do cuidado, do respeito e da atenção ao lugar.

Do ponto de vista etnográfico, o estudo buscou deslocar o foco da prova para o vestígio: não se tratou de estabelecer a “veracidade” do acontecimento, mas de compreender os efeitos sociais e corporais da narrativa. A força do mito reside exatamente na sua ancoragem espacial – a trilha, a noite, a árvore – e na maneira como essa ancoragem reorganiza condutas. A presença é paradoxal: ausente como evidência objetiva, presente como experiência compartilhada que se inscreve em gestos, interdições e sensações. O invisível, aqui, não é tratado como “fantasia”, mas como dimensão legítima do sensível que estrutura modos de habitar e de reconhecer o território.

Além disso, a permanência da narrativa pode ser lida como forma de resistência simbólica. Em contextos nos quais modos de vida caiçaras convivem com pressões históricas e com políticas de conservação que, por vezes, desconsideram saberes locais, manter viva uma história que não aparece nos registros oficiais é também afirmar a agência da comunidade sobre sua própria memória. A Noiva do Pé de Guanandi não está nas placas, nos roteiros ou nas cartografias institucionais, mas persiste na fala, no cuidado, no silêncio e na experiência sensível que define o modo como se atravessa a ilha. Nesse ponto, o mito atua como contra-narrativa territorial: uma cartografia afetiva que inscreve no espaço uma história conhecida e reconhecida por quem o habita.

Por fim, ao narrar a noiva, a comunidade narra a si mesma: seus valores, seus interditos, seus vínculos com a terra e com os mortos, seus medos e afetos. À antropologia cabe, menos do que explicar o mito, sustentar uma escuta capaz de descrever com rigor o modo como ele opera no cotidiano, preservando a densidade do vivido e a legitimidade dos saberes situados. Ao encerrar este texto, permanece a imagem da noiva como símbolo do que retorna não para ser decifrado definitivamente, mas para lembrar que há memórias que não cessam de pedir lugar. E é precisamente nessa insistência – entre raízes, trilhas e silêncios – que a narrativa continua a produzir sentido, pertencimento e experiência.

Jackson Moraes Barcelos Mestre em Ciências Ambientais pela Universidade Federal do Paraná Setor Litoral (UFPR) e Educador de História pela Secretaria de Estado de Educação (SEED). Com ampla experiência em escolas do campo e comunidades caiçaras nas áreas insulares de Guaraqueçaba-PR.

Vanessa da Veiga Graduada em Educação do Campo- Ciências da Natureza pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Educadora de Ciências pela Secretaria de Estado de Educação (SEED).

Helena Midori Kashiwagi da Rocha Doutora em Geografia pela UFPR, com estágio de doutorado sanduíche na Universidad Autónoma de Madrid (Espanha) e pós-doutora pela Universidade Federal do Amazonas. Professora titular da Universidade Federal do Paraná Setor Litoral da UFPR

REFERÊNCIAS

- Augé, M. (1998). *As formas do esquecimento*. Íman Edições.
- Barthes, R. (2007). *O rumor da língua*. Martins Fontes.
- Biehl, J., Good, B., & Kleinman, A. (Eds.). (2007). *Subjectivity: Ethnographic investigations*. University of California Press.
- Bloch, M. (1992). *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge University Press.
- Cascudo, L. da C. (2012). *Dicionário do folclore brasileiro* (12ª ed.). Global.
- Cassirer, E. (1994). *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Martins Fontes.
- Coelho, K. da S. (2014). *Entre ilhas e comunidades : articulações políticas e conflitos socioambientais no Parque Nacional do Superagui* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná). Acervo Digital UFPR. <https://hdl.handle.net/1884/37074>
- Descola, P. (2013). *A antropologia da natureza: Entre o universal e o relativo*. UNESP.
- Diegues, A. C. (2004). *O mito moderno da natureza intocada* (6ª ed.). Hucitec.
- Eliade, M. (2002). *Mito e realidade*. Perspectiva.
- Fabian, J. (2014). *O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Vozes.
- Ferreira, J. P. (2014). Memória, imagem e oralidade: Evocação de Dadá. *Revista Sentidos da Cultura*, 1(1), 49–53. <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/download/354/331/668>
- Van Gennep, A. (2008). *Os ritos de passagem*. Vozes.
- Ginzburg, C. (2021). *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. Companhia das Letras.
- Haesbaert, R. (2011). *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade* (6ª ed.). Bertrand Brasil.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. Centauro.
- Halloy, A. (2015). *Divinités incarnées: L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*. Éditions Pétra.
- Hertz, R. (2009). *A morte e a mão direita*. Vozes.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

- Kleinman, A. (2007). *What really matters: Living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford University Press.
- Pereira, B. E. (2011). *Crianças caiçaras: Processos de aprendizagem na relação com o ambiente* (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo). NUPAUB/USP. <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Barbara%20Pereira.pdf>
- Perrot, M. (2003). Os silêncios do corpo da mulher. In M. I. S. de Matos & R. Soihet (Eds.), *O corpo feminino em debate* (pp. 13–28). Editora UNESP.
- Portelli, A. (2010). *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios: Formas e significados na história oral*. EdUERJ.
- Rosa, M. C. de C. (1999). As parcialidades Guarani no Paraná: elementos de cosmologia e história. *Mediações*, 4(1), 33–44. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.1999v4n1p33>
- Santos, B. de S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul* (pp. 31–83). Cortez.
- Scheper-Hughes, N. (1993). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. University of California Press.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. Routledge.
- Tuan, Y.-F. (1983). *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência*. DIFEL.
- Turner, V. (1974). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Penguin.
- Warner, M. (2000). *No go the bogeyman: Scaring, lulling, and making mock*. Vintage.
- Zumthor, P. (2007). *Introdução à poesia oral*. Editora Hucitec.

APARIÇÕES ENTRE RAÍZES: ETNOGRAFIA DE UM MITO CAIÇARA EM ILHA RASA, GUARAQUEÇABA-PR

Resumo: Este artigo propõe uma etnografia do mito da Noiva do Pé de Guanandi, presente no imaginário da comunidade caiçara de Ilha Rasa, no município de Guaraqueçaba-PR. A partir da escuta de narrativas orais locais, busca-se compreender como essa figura espectral feminina, associada à perda, ao luto e à maternidade, se inscreve nas paisagens afetivas e simbólicas da ilha. As aparições noturnas relatadas, envoltas em choro infantil e vestes brancas, ressoam como expressão de tensões entre o vivido e o narrado, entre a memória e o assombro. Mais do que apenas uma lenda, o mito atua como dispositivo de produção de sentido e de territorialização da memória coletiva. A análise fundamenta-se em referências da antropologia simbólica e da tradição oral, lançando luz sobre os modos como comunidades tradicionais elaboram seus vínculos com a morte, a natureza e a ancestralidade.

Palavras-chave: mito; comunidade caiçara; narrativas orais; imaginário; Ilha Rasa.

APPARITIONS AMONG ROOTS: ETHNOGRAPHY OF A CAIÇARA MYTH IN ILHA RASA, GUARAQUEÇABA, BRAZIL

Abstract: This article presents an ethnographic approach to the myth of the Bride of the Guanandi Tree, rooted in the imaginary of the Caiçara community of Ilha Rasa, in the municipality of Guaraqueçaba, southern Brazil. Based on the listening and interpretation of local oral narratives, the study explores how this feminine spectral figure—associated with loss, mourning, and motherhood—is inscribed in the affective and symbolic landscapes of the island. The nocturnal apparitions, often accompanied by the sound of a crying child and the image of a woman in white, emerge as expressions of the tensions between memory and fear, the lived and the told. More than a legend, the myth operates as a device for meaning-making and the territorialization of collective memory. The analysis draws on symbolic anthropology and oral tradition to illuminate how traditional communities articulate their relationship with death, nature, and ancestry.

Keywords: myth; caiçara community; oral narratives; imaginary; Ilha Rasa.

APARICIONES ENTRE RAÍCES: ETNOGRAFÍA DE UN MITO CAIÇARA EN ILHA RASA, GUARAQUEÇABA, BRASIL

Resumen: Este artículo presenta una aproximación etnográfica al mito de la Novia del Árbol de Guanandí, arraigado en el imaginario de la comunidad caiçara de Ilha Rasa, en el municipio de Guaraqueçaba, sur de Brasil. A partir de la escucha e interpretación de narrativas orales locales, se explora cómo esta figura espectral femenina —asociada a la pérdida, el duelo y la maternidad— se inscribe en los paisajes afectivos y simbólicos de la isla. Las apariciones nocturnas, frecuentemente acompañadas por el llanto de un niño y la imagen de una mujer vestida de blanco, emergen como expresiones de las tensiones entre la memoria y el miedo, entre lo vivido y lo narrado. Más que una leyenda, el mito opera

como un dispositivo de producción de sentido y territorialización de la memoria colectiva. El análisis se basa en la antropología simbólica y en la tradición oral para iluminar cómo las comunidades tradicionales elaboran sus vínculos con la muerte, la naturaleza y la ancestralidad.

Palabras clave: mito; comunidad caiçara; narrativas orales; imaginario; Ilha Rasa.

SUBMETIDO: 09/07/2025

APROVADO: 02/02/2026

PUBLICADO: 10/04/2026



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons* BY-NC