

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA**  
**AMAZÔNIA**

**O IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NAS NARRATIVAS ORAIS DO**  
**VALE DO JURUÁ**

**JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO**

**MANAUS-2010**

**JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO**

**O IMAGINÁRIO AMAZÔNICO NAS NARRATIVAS ORAIS DO  
VALE DO JURUÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito à obtenção ao título de mestre.

Orientador (a): Professora Dra. Selda Vale da Costa.

**MANAUS-2010**

## AGRADECIMENTOS

Para Pêdra-meu forte, meu tudo. Aos meus irmãos e irmãs João, Thayane, Lena, Morcy, Jane, Julio César. Aos colegas da Ufam, Pedro, Bruno, João Fabio, Mauro, Luana, Glaucia, Raiana e outros. A minha querida professora Selda Vale por todos esses anos de intensa orientação acadêmica. Aos amigos de Cruzeiro do Sul e Guajará, a Antonia, Mariquinha, Francisco Gonzaga, Antonio Verçosa, Dalgisa, Terezinha - os maiores contadores e contadoras de história do Vale do Juruá. Para Suellen meu grande amor, que contribuiu intensivamente na finalização deste trabalho. Para os que contribuíram com esta pesquisa com seus depoimentos e entrevistas, meu avô e bisavó (*in memoriam*).

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA**  
**AMAZÔNIA**

**TERMO DE APROVAÇÃO**

Esta dissertação foi apresentada em defesa pública como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre junto ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, e em cuja biblioteca setorial encontra-se à disposição dos interessados.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa.Dra. Selda Vale da Costa

**Orientador**

---

Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

**Membro**

---

Profa. Dra. Luciana Hatmann

**Membro**

Ficha Catalográfica  
Biblioteca Central da UFAM)

(Catalogação realizada pela

Araújo, Jordeanes do Nascimento

A663i

O imaginário amazônico nas narrativas orais do Vale do Juruá /  
Jordeanes do Nascimento Araújo. - Manaus: UFAM, 2010.

150 f..

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) —  
Universidade Federal do Amazonas, 2010.

Orientador: Prof. Dr. Selda Vale da Costa

1. Cultura popular 2. Contos orais 3. Imaginário popular I. Selda,  
Vale da Costa II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 398.2(811.3)(043.3)

## RESUMO

### **O Imaginário amazônico nas narrativas orais do Vale do Juruá**

O objetivo deste trabalho foi perceber como os contos orais do Vale do Juruá enquanto uma construção do imaginário simbólico e social é parte da cultura e produz estruturas simbólicas no Vale do Juruá e conseqüentemente em Guajará-AM e Ipixuna-AM. E indo além desse objetivo, buscou compreender como os contos orais em seus universos simbólicos constroem estratégias de socialidade dentro do mundo da vida e como eles ainda são reflexos de ensinamentos educacionais, morais, éticos e religiosos no contexto amazônico. Sendo assim, investigamos como o contador de histórias do Vale vivencia suas experiências e como os contos surgem mediante o cotidiano dos contadores. Dessa forma, resolvemos fazer uma abordagem analítica que pudesse esclarecer o significado dessas manifestações culturais, ir além da própria escrita, para descobrir o que nela está subjacente e como esse imaginário é construído nos contos e, ao mesmo tempo, no Vale.

**Palavras-chave:** Imaginário, cultura, contos orais, Vale do Juruá

## RÉSUMÉ

### **L'Amazone imaginaire dans les récits oraux de la vallée Juruá**

L'objectif était de comprendre comment les histoires orales de Juruá Vallée comme une construction de l'imagerie symbolique et sociale fait partie de la culture et produit des structures symboliques dans la vallée, et donc dans Juruá et Guajará-Am Ipixuna-Am. Et aller au-delà de cet objectif, nous avons cherché à comprendre comment les contes oraux dans leurs univers symboliques élaborer des stratégies de la socialité dans le monde de la vie et comment ils sont encore des réflexions de l'enseignement éducatifs, moraux, éthiques et religieuses dans la région amazonienne. Par conséquent, nous avons étudié comment les expériences de conteur de la vallée et de leurs expériences que les histoires émergent à travers la routine de conteurs. Ainsi, nous faisons une démarche analytique qui pourrait préciser le sens de ces événements culturels vont au-delà l'écriture elle-même, de découvrir ce qu'il ya derrière et la façon dont l'imagination est intégré dans l'histoire et, tandis que dans la vallée.

**Mots-clés:** imaginaire, culture, contes oraux, Juruá Vallée

## Sumário

<b>Introdução</b>	06
<b>Capítulo I - A ressignificação do mundo vivido</b>	12
1.1 Narrar o mundo: a experiência social do narrador como retenção da memória	15
1.2 O narrar, o lembrar e o vivenciar: lembranças e memórias dos narradores do Juruá	18
1.3 Contexto, diálogo e narração	44
<b>Capítulo II – As dimensões simbólicas do imaginário no Vale do Juruá</b>	46
2.1 Os contadores de Histórias: contextos e reflexões	50
2.2 As narrativas orais enquanto expressão do imaginário no Vale do Juruá	54
2.3 As narrativas orais enquanto esquemas de percepção da realidade no Juruá	68
2.4 A Lógica e a simbólica das narrativas orais	79
2.5 Contos orais registrados no Juruá	91
João Acaba Mundo	92
Março-Marcal Barro-Vermelho-laranjeiral	94
O Carrasquinho	97
Borbolectus	98
História do Mapinguari	99
Cobra-Filha	101
João e princesa Gia	103
O Filho rico e o filho pobre	105

<b>Capítulo III – Nas sombras de um Flaneur: esquemas e percepções sobre o trabalho de campo.</b>	107
3.1 O campo etnográfico e o lugar das vozes: entre subjetividades e objetividades no campo	112
3.2 Experiências dialógicas a três vozes	122
3.3 Os “entres-lugares” da pesquisa: Guajará e Ipixuna	131
3.4 Dizer, pensar e sentir nesses lugares	141
<b>Considerações finais</b>	145
<b>Referências</b>	150

## INTRODUÇÃO

O rio Juruá nasce no Peru próximo à fronteira brasileira, correndo sinuosamente por todo o extremo oeste do Acre, penetrando no Amazonas para desaguar no rio Solimões. Considerado como um dos rios mais meândricos do mundo, o rio Juruá é denominado pelos Kaxinawá de Tinton- René, o “rio das muitas voltas”.

Terra dos Nawa, Poyanawa, Kanamari, Nukini, Ashaninka, Kaxinawá e Katuquina, o rio possui uma diversidade cultural que além de congrega indígenas, nele convivem seringueiros que vieram do Nordeste brasileiro, especialmente do Ceará.

Nas terras indígenas da região do Juruá, podem-se vivenciar as mais diferentes formas de pensar e agir. Segundo Afonso (2005), a história de mais de 100 anos de conflitos e convivências entre índios e brancos não foi suficiente para apagar a riqueza e a diversidade de costumes, linguagens, danças, técnicas de uns e de outros. Um pano decorado com *kenês* Kaxinawá, um colar Ashaninka aromatizado, uma história mítica dos Katuquina, a forte presença da cultura nordestina, seus conhecimentos sobre as plantas e os animais, são exemplos dessa diversidade cultural existente no Vale do Juruá, que também pode ser identificada no plano do simbólico, especialmente no ato de contar histórias.

Através de doze narrativas orais, esta pesquisa buscou desvelar os processos de produção do imaginário juruaense, ao mesmo tempo em que procurou compreender as construções simbólicas presentes nessas narrativas. Nosso objetivo foi analisar os contos orais narrados no Vale do Juruá, procurando compreender sua ação simbólica e o que esta faceta do imaginário pode expressar em si mesma, perfazendo os caminhos que estes símbolos fazem para representar os conceitos de organização social, religião, estética e leis morais.

Estudando a estrutura simbólica dos contos conseguimos compreender que o imaginário no Vale do Juruá surge de uma forma poética. A presença da cultura nordestina é tida como a base principal de sua constituição cultural, pois trouxe consigo, em seu imaginário, as crenças, as histórias, os hábitos, os conceitos e valores, podendo semear esses elementos culturais em solo amazônico, ao mesmo tempo em que essas imagens-matrizes misturam-se com elementos locais.

Nesse sentido, tentamos compreender a ação social dos contos orais e o seu processo de socialidade entre os moradores dos municípios de Ipixuna e Guajará no Estado do Amazonas. Para tanto, realizamos um trabalho de campo que pudesse revelar as duas cidades enquanto o “lugar” de produção de socialidade e reprodução material e simbólica da vida para os moradores do Vale.

Sendo assim, a pesquisa se configurou em dois momentos, interpenetrados por razões práticas, e por similaridades dos contextos que possibilitaram no primeiro momento repensar a construção do trabalho de campo, e no segundo, buscou compreender através das análises dos contos como os mesmos constroem socialidades dentro do mundo da vida.

A preocupação teórica se consolidou através da epistemologia da hermenêutica cultural de Geertz (1989), do estruturalismo de Lévi-Strauss (1975,1986), da teoria da ação comunicativa de Habermas (1996), buscando compreender a lógica e a simbólica do conteúdo dessas narrativas e sua estética construtiva. As referências teóricas pertinentes ao tema, como o estudo do imaginário e da cultura (DURAND, 1982) e (LÉVI-STRAUSS, 1986), foram complementadas pela leitura de obras referentes ao Vale do Juruá (AFONSO, 2005), (CÉSAR de ARAÚJO e ARAÚJO, 2006) e (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2002). Primeiramente, realizamos um levantamento bibliográfico referente ao Vale do Juruá e ao estudo do imaginário, e com isso tentamos compreender os processos de produção do imaginário.

Nesta pesquisa trabalhamos com 13 contos orais coletados entre 2002-2008 com oito moradores do Vale do Juruá, em Ipixuna e Guajará, no Estado do Amazonas. O critério de escolha tanto das narrativas orais como dos oito contadores de histórias foi elaborado através da idade de cada contador. Dessa forma, recolhemos depoimentos de terceiros para localizarmos os moradores mais antigos tanto de Guajará como de Ipixuna com idade entre 50 a 90 anos de idade.

### **Contos orais**

1. A.I.R., 68 anos. Guajará-Am. Contos: **João Acaba Mundo, O carrasquinho, Os três cavalos encantados, João e a princesa Gia.**

2. T.I.N., 52 anos. Guajará-Am. Contos. **Março-Marçal, Barro Vermelho-Laranjeiral, Touro Azul, Cobra-filha.**

3. A.B.G.N., 78 anos. Guajará-Am. Conto: **Borbolectus**
4. J.R.O., 75 anos. Ipixuna-Am. Conto: **Água do pássaro da vida**
5. A.P.M., 65 anos. Ipixuna-Am Conto: **Suru-Babão e o Pássaro azul**
6. T.G., 75 anos. Ipixuna-Am. Conto: **O casal**
7. I.B.S., 70 anos. Guajará-Am. Conto: **História do Mapinguari**
8. A. V. S., 69 anos. Guajará-Am. Conto: **O filho pobre e o filho rico**

Foram Realizadas entrevistas abertas com os oito contadores e também com 13 moradores dos municípios com idade entre 50 a 90 anos, contabilizando um número de 21(vinte e uma) entrevistas, visando complementar as informações sobre o mundo simbólico dos municípios e as experiências sociais dos contadores de Histórias.

Paralelamente ao estudo dos conteúdos temáticos, organizamos uma classificação das imagens por palavras e conteúdos, para entendermos alguns aspectos lingüísticos dos contos orais narrados. Além disso, selecionamos, entre os moradores, os mais antigos para ouvir suas experiências sociais e o que exigiu uma estadia maior a campo no início de 2009, assim como a coleta de documentação histórico-demográfica em repartições locais e estaduais, para elaborarmos um estudo socioeconômico dos municípios.

A análise dos contos e o suporte teórico utilizado para compreender a formação do imaginário em Guajará e em Ipixuna buscaram compreender, através da interpretação, os processos de construção social e as ações simbólicas presentes nos mesmos. Nesta fase final da pesquisa, resolvemos fazer uma abordagem analítica que pudesse esclarecer o significado dessas manifestações culturais, ir além da própria escrita, para descobrir o que nela está subjacente e como esse imaginário é construído nos contos e no Vale. Assim, organizamos em três capítulos algumas reflexões.

No primeiro capítulo – **A ressignificação do mundo vivido** – buscamos compreender o papel social do contador de histórias na construção deste imaginário, e como os contadores refletem sobre suas vivências, já que são produtos e produtores destas práticas culturais. Sendo assim, há um esforço dos sujeitos sociais em evocar

tempo e espaço como uma sequência de rupturas e lacunas vividas por uma comunidade, resistindo, por outro lado, à tentação de reduzir suas experiências cotidianas à representação do tempo como continuidade uniforme.

A memória coletiva não se apresenta como uma linearidade de eventos passados, mas provoca em si mesma uma constância descontínua que surge dentro da trama da vida social. Nesse sentido, o esforço dos sujeitos sociais de continuarem no tempo e viverem concretamente suas memórias permitem a construção de socialidades que delineia lugares afetivos de pertencimento territorial dos sujeitos envolvidos. Tentou-se, desta forma, revisitar a noção de memória como elemento fundador de construção da figura do homem, desvelando e observando as tradições históricas, sociais, culturais que carregam e marcam suas configurações, é reconhecer, no fenômeno mnemônico, a própria experiência social dos contadores de história do Vale do Juruá. Assim, percebemos que a memória coletiva dos contadores emerge a partir do contexto em que é gerada, sendo reforçada por seus aspectos dialéticos, conflituosos, no interior das experiências cotidianas.

No segundo capítulo – **As dimensões simbólicas do imaginário no Vale do Juruá** – procuramos perceber os contos orais como uma construção do imaginário simbólico e social, em que a linguagem é, ao mesmo tempo, parte da cultura e produtora de estruturas simbólicas no Vale do Juruá, bem como demonstrar o modo pelo qual os contos orais, em seus universos simbólicos, constroem formas de socialidade dentro do mundo da vida, cujo conteúdo fornece ensinamentos educacionais, morais, éticos e religiosos no contexto amazônico.

Assim sendo, os contos, os “causos” estão sobrecarregados de símbolos e imagens em nível local e universal. Estão rodeadas de um pensamento concreto que opera tanto no sentido inteligível como no sensível. Portanto, conseguimos perceber através das análises do contos, de que forma os mecanismos dessas narrativas foram articulados a partir das motivações e interações de se pensar o meio físico e social. Dessa forma, pode-se ler e interpretar as multiplicidades dos ritmos da vida no tempo e no espaço, observando como se configuram as oposições simbólicas na fronteira entre o real e o imaginário.

Em síntese, este capítulo procurou compreender através das narrativas orais a complexidade da ordem simbólica, percebendo que os contos ao serem narrados

desnudam a relação entre natureza e cultura. Mais do que isso, os contos orais revelam estruturas de conduta moral, nos quais os contadores redimensionam suas visões de mundo.

No terceiro capítulo – **Nas sombras de um Flaneuer: esquemas e percepções sobre o trabalho de campo** – procuramos refletir nas possibilidades de estranhamento e alteridade etnográfica entre os sujeitos sociais (narradores, moradores e pesquisador) envolvidos na pesquisa. Dessa forma, busca-se eliminar o contexto monológico e abriu-se a possibilidade de construção de uma “etnografia dialógica”, permeada por tempo, espaço, voz e perspectivas.

Assim, tentamos perceber as possibilidades de construção de um texto dialógico, em que tanto falantes (narradores) e ouvintes (pesquisador) estão sendo observados e inscritos. Nesse sentido, nos esforçamos para revelar numa perspectiva antropológica reflexiva os dilemas de estar em campo, as angústias, as surpresas, as controvérsias, as emoções, as razões e os motivos que me levaram a fazer pesquisa em Guajará e em Ipixuna.

Nesse contexto, buscou perceber os processos de socialidade nestes municípios, tentando provocar uma discussão a respeito de algumas estruturas simbólicas que necessariamente não teriam nenhuma importância, como um gesto aqui, um dito lá, um costume, um hábito, um jogo de sinuca num bar, um andar pelas praças e ruas dos municípios. No esforço de adentrar nos meandros da vida cotidiana e tornar inteligíveis fenômenos que, dada sua reiteratividade e trivialidade, não são percebidos pelos agentes sociais. E tudo isso, poderia estar articulado em sistemas tal como linguagens sociais, códigos, estruturas construído dentro do mundo vivido.

Enfim, essa abordagem, não pretende fazer das narrativas orais e das experiências sociais um método de investigação que baste a si mesmo. Muito ao contrário, acreditamos que as narrativas e as experiências sociais dos contadores devem ser situadas num contexto mais amplo de observação das práticas sociais, culturais, com vistas à compreensão da experiência.

## CAPÍTULO I

### **A Ressignificação do Mundo Vivido**

Em seu último trabalho Paul Ricoeur (2007) nos convida a refletir sobre a importância da memória na construção da sociedade humana, ao perscrutar: “de que há lembrança? de quem é a memória?”. Essas duas indagações são formuladas dentro do espírito da fenomenologia ricoeuriana e postas sob bem conhecido adágio hursserliano, segundo o qual toda consciência é consciência de alguma coisa. Esta abordagem remete a um problema específico no terreno da memória que, de acordo com Ricoeur (2007, p.23) “não seria [...] fundamentalmente reflexiva, como nos inclina a pensar a prevalência da forma pronominal: lembrar-se de alguma coisa é, de imediato, lembrar-se de si?”.

Perquiri Ricoeur, uma outra vez: “insistimos em colocar a pergunta o que antes da pergunta quem?”(p.24). Essa tendência pode conduzir a análise dos fenômenos mnemônicos a um impasse, uma vez que é necessário levar em conta a noção de memória coletiva. Consoante isso, o caminho percorrido por Ricoeur, será sempre o do “o que?” ao “quem?”, passando pelo “como?” — da memória refletida, passando pela reminiscência (RICOEUR 2007, p.24)

Na perspectiva ricoeuriana, a memória é sempre a lembrança de uma coisa ausente. Assim, a lembrança, alternadamente encontrada e buscada, situa-se no cruzamento de uma semântica com uma pragmática. “Lembrar-se é ter uma lembrança ou ir em busca de uma lembrança” (RICOEUR 2007, p 25).

Será, portanto, fundamental tentar esclarecer as estruturas subjacentes ao fenômeno mnemônico e, ao mesmo tempo, refletir sobre o tema da causalidade formal que acompanha a estruturação de tempo e espaço, ou seja, o esforço dos sujeitos sociais em evocar tempo e espaço como uma sequência de rupturas e lacunas vividas por uma “comunidade”, resistindo, por outro lado, à tentação de reduzir suas experiências cotidianas à representação do tempo como continuidade uniforme.

Por esse viés, a memória não se apresenta como uma linearidade de eventos passados, mas provoca em si mesma uma constância descontínua que surge dentro da trama da vida social. Isto implica dizer que a memória restaura o passado e o transforma no presente, redesenhando a dinâmica das estruturas espaciais nas sobreposições

temporais vividas por seus sujeitos, conferindo-lhes uma “dialética da duração” (BACHELARD, 1989).

Nesse sentido, o esforço dos sujeitos sociais de continuarem no tempo e viverem concretamente suas memórias permite a construção de socialidades que delineia lugares afetivos de pertencimento territorial dos sujeitos envolvidos. O pertencimento ao lugar proporciona o desnudar da potência subterrânea da imaginação criadora, fazendo com que o ato mnemônico se restabeleça no próprio dinamismo da cultura.

Recentemente, as ciências humanas trataram de desvendar o controle simbólico do tempo por intermédio de sua dimensão interpretativa, seja como o espaço de construção de uma inteligência narrativa que encerra a experiência de duração - reino da imaginação criadora (RICOEUR 1979) - seja como fenômeno que participa do trajeto do imaginário e de sua topologia fantástica nos arranjos que engendra entre vida e matéria (DURAND, 2002).

Diante desse percurso, revisitar a noção de memória como elemento fundador de construção da figura do homem, desvelando e observando as tradições históricas, sociais, culturais que carregam e marcam suas configurações, é reconhecer, no fenômeno mnemônico, a própria experiência social dos contadores de história do Vale do Juruá. Assim, a memória emerge a partir do contexto em que é gerada, sendo reforçada por seus aspectos dialéticos, conflituosos, no interior das experiências cotidianas.

Ana Rocha e Cornelia Eckert (2005) oferecem uma oportunidade para pensarmos o fenômeno da memória como o espaço fantástico, lugar de extroversão e introversão de uma linguagem convencional de símbolos coordenada no campo da imaginação criadora.

O reconhecimento da força interpretativa da memória como espaço de construção do conhecimento confere a ela o estatuto de uma linguagem de símbolos que reúne uma ação inteligente do sujeito humano sobre o mundo, fragmento do ato de pensar no qual se pretende descortinar o momento intangível de enlaçamento a um só tempo, do “eu” e do mundo. (ROCHA e ECKERT, 2005, p.104).

Sob este prisma, pode-se pensar o fenômeno mnemônico como o “instante fugaz” em que a linguagem humana estrutura o pensamento através de um princípio de causalidade. Por outro lado, todo o esforço será o de se compreender a sua acomodação

e assimilação no “arbitrio de uma gramática simbólica, a cultura” (ROCHA e ECKERT, 2005, p.105).

Como exemplo, tomemos a concepção benjaminiana. Em Walter Benjamin, observa-se o valor da narração como suporte para se pensar a memória à medida que o autor considera a sociedade em sua relação com a experiência histórica, mostrando que o conceito de “duração” bergsoniano, ao excluir a história, afasta a possibilidade de acolher a tradição (BENJAMIM 1986). Desta forma, o pensamento benjaminiano reflete sobre a perda do compromisso humano com um tempo que se exaure e com o lugar da narrativa com sua força de germinação.

Posto dessa forma pode-se conceber a memória como poder de organização de um todo a partir de um fragmento vivido, como imaginava Marcel Proust (1957). A vivência se apresenta não como um devir cego, mas como capacidade de reação e de regresso, pois um mero fragmento de existência pode resumir e simbolizar a totalidade do “tempo reencontrado”.

Refletir sobre tempo e memória nas sociedades contemporâneas implica discutir a “herança dos paradigmas que geraram a noção de pessoa moderna, os postulados do individualismo e sua epopéia humanitária e progressista” (ROCHA e ECKERT, 2005, p.107). Nesse contexto, a memória é vista tanto como consolidação de um tempo ondulante e lacunar quanto como um fenômeno complexo e profundo, que recria uma hierarquia na essência do ser e que não pode ser reduzido a pura intuição do tempo (RICOUER, 2007).

Diante dessas possibilidades, procuramos refletir neste capítulo a respeito da experiência social do “narrador” enquanto contador de histórias e “causos” no Vale, uma vez que, para além de evocar uma identidade distinta, *o contador juruaense* marca uma *socialidade* — um imaginário e um “ver o mundo” — inextricavelmente marcado pela presença de uma memória rica e pela complexidade do imaginário amazônico.

Nessa perspectiva, as experiências sociais e as narrativas orais podem ser pensadas como produtoras de “ordenamentos” e como manifestações simbólicas de formas ideológicas. Por outro lado, podemos também enfatizar a dimensão poética da narrativa, apontando a produção de significados e a proliferação de signos mediados pelo ato de *narrar o mundo*.

É para este espaço em que vidas são narradas e histórias são vividas, este narrar, às vezes disperso entre o cotidiano e “o mundo da vida”, no dizer de Habermas (1996), que este estudo se volta. Mais do que um mero enfoque no visível e no invisível, as

narrativas revelam intrinsecamente o mundo simbólico dos seus narradores. Como ressalta Vânia Cardoso (2007, p.09).

[...] as estórias tornam-se parte inextricável da mesma realidade, ou imaginário social, que narram. Aqui, a *narrativização* não se refere a um mundo a ser revelado pela interpretação do que é contado, não expressa apenas uma prática, mas constitui a própria prática por ela significada.

Esta prática narrativa, onde histórias são contadas de maneira dispersa e fragmentada, abre um espaço interpretativo no qual os sujeitos da experiência - tanto narrador quanto ouvinte - são forjados através do próprio ato narrativo.

Enfim, tenta-se condensar como os “contadores de histórias” redimensionam suas vivências, e ao mesmo tempo como os contos orais emergem como estratégias de socialidades presente no cotidiano de cada contador.

### **1.1. Narrar o mundo: a experiência social do narrador como retenção da memória**

Em 1933, Walter Benjamin pensava a sociedade afirmando que as ações da experiência estavam em baixa e, ao mesmo tempo, perscrutava sobre o destino de elementos caros ao patrimônio cultural, como histórias, narrativas orais e ditos populares, (BENJAMIM, 1986) dado o avanço da modernidade. De fato, com este alvorecer, a fragilidade das experiências coletivas, com o perigo real de desaparecimento do espaço da experiência social no mundo moderno, ainda que gradual, tornava-se cada vez mais evidente.

Diante desta preocupação benjaminiana, pode-se dizer que a experiência coletiva se extingue quando, no mundo moderno, se dilui “a rede que protege a vida coletiva, a circularidade temporal, os discursos agregadores e a reverência dos jovens aos mais velhos” (BORELLI, 1992, p.80).

O trabalho, outrora artesanal e coletivo, converte o trabalhador em sujeito individual, isolado dos outros e mais próximo do processo global de produção. Frente ao processo de individualização do sujeito social, o ritmo dos homens é redimensionado pelo ritmo da técnica, rompendo com a troca das experiências sociais, ocorrendo uma fissura na temporalidade, tornando-se impossível a troca de experiências entre os sujeitos sociais, pois o futuro é o desconhecido. A medida de temporalidade é o instante,

e neste o tempo não corre, jorra. “É um tempo capaz de estar contido no instante em que a luz da estrela cadente brilha ao olho do homem” (BENJAMIN, 1983, p.46).

A pobreza de experiência resultante deste novo cenário ocasionado pelo alvorecer de um mundo moderno, fruto das inovações tecnológicas, substitue gradativamente as “experiências sociais” e define as novas relações dentro da sociedade moderna, na qual a “tradição” torna-se obsoleta, dispensável. O que importa agora é viver o presente como eterna novidade.

Assim, o ato de narrar o mundo e as experiências cotidianas desaparecem e, em seu lugar, surge um novo tipo de comunicação:

A cada manhã recebemos notícias de todo o mundo, e, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (BENJAMIN 1986, p.203).

A narrativa tinha uma forma de comunicação que se apoiava na tradição oral, no saber que vinha de longe, “do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição” que “dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência” (p.203). Se a arte de narrar encontra-se em declínio, ou em extinção, para Benjamin (1986) a difusão da informação foi a responsável.

Quando o passado deixa de ser referência, perde o sentido a presença dos “velhos” narradores. Ora, se ninguém é mais capaz de contar histórias, não existem mais narradores e, por conseguinte, nem ouvintes. Em seu lugar, surge o sujeito individual, solitário na busca pelas informações do presente.

Diante deste cenário desolador, poderíamos fazer a seguinte indagação: terão as previsões benjaminianas se confirmado para todas as sociedades, comunidades e povos tradicionais? E quais as possibilidades de reinvenção ou busca de novas experiências?

Por um outro viés explicativo, chegamos a um modelo de “colonização do mundo da vida pelo sistema” (HABERMAS, 1996, p.125), ou seja, a uma tendência observada

nas sociedades capitalistas ocidentais, aonde suas esferas de reprodução simbólica (mundo da vida) foram invadidas pela lógica instrumental do sistema econômico e do poder administrativo.

Com efeito, a vida social passa a ser informatizada, monetarizada e burocratizada. As relações interpessoais passam a ser coordenadas não pelo entendimento recíproco dos indivíduos, mas pelos meios padronizantes do sistema, promovendo um empobrecimento das experiências sociais. Isto implica afirmar que os sujeitos sociais são tomados entre si como simples meios para a persecução de fins egoístas.

Essas perspectivas nos evidenciam o declínio das experiências coletivas, a perda de sentido, a incapacidade de interiorizar e inter-relacionar as manifestações socioculturais, a não possibilidade de reproduzir as esferas do mundo simbólico e material da vida.

Habermas nos ajuda a perceber que a única forma de resistir à “colonização sistêmica” estaria ancorada na proliferação dos movimentos sociais, grupos sociais, povos tradicionais, movimentos estudantis, ecológicos e de minorias étnicas. Estes estariam ocupados com a tarefa defensiva de impedir o avanço da “lógica sistêmica” em direção ao “mundo da vida”, preservando e revitalizando formas de interações comunicativas e manifestações culturais, revelando ao mesmo tempo identidades coletivas e individuais.

Frente a este pressuposto, vislumbramos que o ato de contar histórias não morre, mas refloresce na dinâmica das vivências coletivas e individuais. Se não existe mais o “narrador por excelência”, pensado por Benjamim, responsável por assegurar o poder da tradição, expondo suas experiências e as experiências dos outros em forma de conselhos para a vida, ainda assim existe o “ato de narrar”, revigorado na dinâmica mesma da tradição, já que a “tradição” não se resume a práticas passadas, mas no conjunto das realizações praticadas no presente, exemplificadas na experiência social do narrador.

Portanto, o passado que continua presente é construído a partir da memória coletiva e individual nos seus múltiplos sinais e expressões, pois se trata de um presente não necessariamente definido por uma narrativa histórica, mas por uma memória com suas próprias narrativas e interpretações do lugar. A cultura é aqui pensada não de modo estático, mas como algo vivenciado e recriado como prova do auto-reconhecimento ao

nível local de identidade cultural específica. Assim, o lugar da narração pode ser interpretado de várias formas, pois cada lugar é, à sua maneira, o mundo, mas, também, cada lugar irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais.

Com base nestes pressupostos, entendemos que todo homem conta para si suas próprias histórias. Ou poderíamos dizer que todo homem vivencia, narra suas histórias e constrói sua identidade, como bem demonstram as experiências sociais e narrativas que apresentaremos. Talvez o que morra seja o princípio formal de configuração temporal que faz da história contada uma história una e completa. Apesar de tudo, devemos acreditar que novas formas narrativas, que por ventura ainda não saibamos denominar, estejam nascendo. É este surgimento que atesta que a função narrativa pode se metamorfosear, mas não morrer, pois, como salienta Ricoeur (1994, p.46) “não temos qualquer idéia do que seria uma cultura em que não se soubesse mais o que significa narrar”.

## **1.2. O narrar, o lembrar e o vivenciar: lembranças e memórias dos narradores do Juruá**

Na Amazônia se percebe, com uma certa nitidez, dois espaços culturais bem definidos por suas características, e, por assim dizer, bem misturados simbolicamente. Um revitaliza o que antes existia, outro absorve as influências das trocas simbólicas que, por sua vez, estão em constante transformação. Esses dois momentos são marcados por dois espaços que entrecruzam: o rural e o urbano; e os contos orais permeiam esses espaços simultaneamente. Nessa perspectiva, entre o lugar de reprodução material e simbólica da vida existe quem narra o mundo (o narrador e o ouvinte) e o seu produto (as narrativas).

Neste longo caminho, buscamos refletir sobre como os “campos de significados” foram articulados pelos narradores, construídos a partir de suas falas, de suas vivências, de suas lembranças, e pelo modo pelo qual as redes de relações serviram como referenciais para os sujeitos vivenciarem o passado, a partir de idéias e imagens do presente. As experiências sociais doravante apresentadas foram visualizadas a partir de quatro diálogos e visam a demonstrar a importância das narrativas orais para os moradores do Vale do Juruá, posto que perpassam a vida social de cada sujeito que ali habita.

### **Primeiro diálogo**

Eu casei bem nova com o Casimiro, tinha dezesseis anos e ele tinha vinte anos e casamos lá no Seringal Belo Horizonte. Aí depois viemos morar pra cá, aqui perto do Príncipe, no Igarapé Grande cortando seringa para o finado Said Almeida e o finado Juvenal. Agente também plantava cana-de-açúcar, botava roça, milho, arroz e feijão.

Minha mãe contava essas histórias, mas eu via isso tudo como um sonho, sabe... Eu tinha medo das histórias que ela contava. Olhe, eu não vi, mas minha irmã viu, foi aqui na “praia do caboco”, ela vinha subindo de canoa o rio quando deu fé, era aquele monte de boto perto de um bauceiro. E quando ela deu fé apareceu aquele homem no meio dos botos, mas ela só viu ele dos peitos pra cima, sabe, e ele vinha nadando à procura da canoa e ela remava com força e ele encostava na canoa. Sei que ela chegou na ponta da praia, deixou a canoa e foi embora.

Outra vez, ela vinha subindo o rio com minha mãe e uma prima minha, aí quando ela viu, disse assim: “Chiquinha, rema que lá vem ele”. Ela viu três vezes essa arrumação. O pessoal falava que era um tal de Daniel que foi encantado. Outra vez, foi lá no Paranã do Saituba, esse caso também me contaram, foi assim, tinha umas mulheres lavando roupa e tomando banho e, quando deram fé, aqueles botos boiaram perto delas, elas correram para fora da água, sabendo dessa conversa, correram para contar para o dono do barracão. Sabendo da história o patrão falou: “se ele bóia de novo vou-lhe dar um tiro” e aí quando o bicho boiou de novo, de barriga pra cima, ele correu para atirar e atirou e não deu tempo, o bicho acabou sumindo na água.

Era uma vida boa, plantávamos de tudo, cana-de-açúcar, botava roça, milho, arroz e feijão, pescava, e cortava seringa, mas a gente só podia vender para o patrão, às vezes ele só pagava o que ele queria pela borracha. As famílias moravam distantes uma da outra, distante mesmo, como daqui para a praça, sabe, a gente ia vivendo como podia.

Uma vez ouvi contar, foi o seguinte, numa colocação lá no Belo Horizonte trabalhava dois seringueiros. Foram para a mata (para a estrada) nessa época eles gritavam de uma estrada para outra. Aí eles saíam gritando um para o outro. Quando um ouviu um grito e percebeu que era diferente, ele foi respondeu, mas esse grito foi se aproximando e chegando mais perto. Ele sabendo que não era o grito do outro seringueiro e já estava bem perto. Então, ele atrepou-se numa árvore e ficou esperando, quando avistou o bicho enorme com o amigo debaixo do braço e dava uma dentada e dava um grito, ele era cheio de cabelo que era enorme. E quando dava uma dentada e dava um grito, abria-se um buraco no meio da barriga dele. E aí o bicho sumiu na mata com o amigo dele debaixo do braço.

Eu contava, mas às vezes eles ficavam com muito medo, principalmente o Nicolau meu filho mais velho. Sim, ainda conto, mas eles também têm medo. Mas quando eu ainda era

jovem eu tinha medo também, mas via isso tudo como sonho, até hoje ainda vejo como um sonho tudo isso...

Naquele tempo, se tivesse uma festa, as famílias eram convidadas e levavam seus filhos. Dançavam no barracão, o patrão emprestava a casa, e tudo era animado ao som da viola, sanfona, sabe o Zé Estevão ele era um dos tocador, acho que ele tocava de tudo. Aí dançavam a noite toda, não tinha confusão, mas para namorar tinha que ficar ali sentado do meu lado e a mamãe do outro lado, então não tinha namoro. **(Dona Dica 69 anos, Guajará-Am, entrevista realizada em março de 2008).**

### **Segundo diálogo**

Naquele tempo todo mundo plantava, o ruim é que não tinha para quem vender, e aí a gente só plantava para comer. Mas, eu achava um tempo muito bom, sabe por que? Porque a gente era pobre, mas um pobre que tinha de tudo, era muita fartura. Hoje se você não tiver um dinheirinho você não come.

Com cartoze anos de idade eu já cortava seringa junto de minha mãe e de meu pai. Depois já com dezenove casei com o Milton Bento e fomos morar lá no Igarapé Grande, lá plantávamos de tudo.

A relação com o patrão era o seguinte: se você cortasse borracha além da sua conta, você era visto como um bom freguês, mas se você não cortasse aquele tanto você era mal visto pelo patrão.

Tinha o finado Juvenal que comprava borracha da gente e tinha também o Said Badarene que era o dono do Seringal do Príncipe. Se você tivesse uma grande necessidade e vendesse 100 quilos de borracha escondido o patrão mandava prender, botar no tronco, açoitava e às vezes até tomava o barraco da gente. Aí tudo que se fazia da borracha você tinha que levar para o patrão e lá ele dava o preço e pagava o que ele queria. **(Albetina Bento Santiago 68 anos, Guajará-Am, entrevista realizada em março de 2008).**

### **Terceiro diálogo**

Eu não nasci em Guajará, nasci no Acre lá no seringal Belo Horizonte. A minha mãe era amazonense e o meu pai cearense. O meu pai chegou aqui com 12 anos de idade veio com o pai dele.

Passamos um ano em Cruzeiro do Sul, a mãe teve o Barzin, meu irmão mais novo, e nós baixamos e fomos morar no seringal do Lago Verde e lá passamos um verão, lá completei

cinco anos de idade. Quando fomos mesmo para o Guajará, mesmo de uma vez eu já tinha seis anos completo e agora estou com 67 anos.

Quando cheguei aqui, tudo isso era Seringal do Príncipe, o dono era o finado Said Badarene, era do outro lado do rio, vamos dizer que aqui era o ramal, né, e o seringal era ali pra cima e tinha outro do outro lado, desse lado aqui onde estamos ficava o barracão do finado Said que a gente chama aqui de terra-firme.

O meu pai não queria vir aqui pro Guajará, mas depois a gente veio. Quando nós chegamos, tinha pouca casa, a gente contava as casa, umas cinco, a casa do finado Juvenal, do finado Justino, do finado Salustiano, do finado Serafim e do finado Raimundo Verçosa. Que eu me lembro tinha outra casa, tinha o Zé Gabriel, mas era distante que nem escutava grito de uma pra outra.

E nos fomos morar pro centro, o pai que pediu pra lá. E disseram que era longe, era ali onde morava a Bastiana (parteira), nós morava ali naquela descida da mata. Então lá o pai fez nossa casa, fez plantação de arroz, feijão e milho. Quando nós mudamos pra lá eu já tinha sete anos completo. No verão, o pai cortava seringa lá pro alto Juruá lá no Belo Horizonte, pra cá ele só cortou dois anos no Príncipe e fazia plantação. Depois de um ano morando aqui já, o papai morreu.

Quando chegamos aqui, o pessoal vivia da seringa e da agricultura e isso era a vida. Tinha o pessoal do Salustiano que plantava cana e também tinha o pessoal do velho Juvenal que fazia moagem de semana em semana, meu pai ajudava, junto com meu irmão João.

Ah, me lembro sim! Acho que da vida que levava lá. Me lembro que meu pai cortava seringa e quando chegava ia pro defumadorzinho e também tinha um paiol pra guardar os legumezinho, e ali ele passava quase o dia todo, entrava pela noite naquele trabalho.

O barracão era na cabeceira da praia, eu me lembro que a gente ia pra lá pela praia. Sempre a gente ia pra lá, era muito bonito, era tipo uma fazenda, tinha um campo com boi, vaca e lá era muito grande. A vida era boa, naquela época, a gente era criança, para nós tudo era bom. Meu pai fazia compra no barracão e também comprava do rebocador (aviador) também.

Assim que chegamos, a gente ficou morando na casa do finado Luiz Gonzaga, pai do Manoel Gonzaga, ai do outro lado do rio, na costa da praia em frente a casa do Milton Jerônimo. Lá no centro o papai fez plantação de arroz, café, cana-de-açúcar, quando ele morreu já tava tudo bom pra colher. De lá pra cá, ficamos só no poder de Deus e nossa mãe, e aí os irmãos já eram grande. O cumpadre João e cumadre Chiquinha já tinha 12 anos e nós já trabalhava com a mamãe.

Aí o finado Milton Jerônimo queria tomar as nossas coisas e formar um pé de briga. A mamãe foi lá com o finado Said que ele era o delegado, ele disse pra ela ficar sossegada que “ele num tinha o diabo plantado no coração, não, que o Jerônimo não ia mexer com a gente”.

Conta ela, a mamãe, que ele queria tomar nós pra ficar no lugar da conta do pai, né, então ainda bem, que graças ao finado Said e Deus, ele aquietou-se e num mexeu mais com nós.

Depois, já com 14, me casei, passei sete meses casada, aí deixei, fiquei dois anos solteira e depois casei de novo com o Pucino e passei 14 anos casada, aí ele morreu e também não quis mais saber de casar.

Não. Só tinha uma capelinha feita de barro, feita pelo velho Juvenal. Era ali onde é a CEAM, ali onde mora a Jandira, por ali morava o finado Manoel Cruz, pai do Romeu. Era uma capelinha de São Francisco, lá era bonito, parecia um chapéu de palha, mas era toda de barro. Quem tirava a novena era a finada Pipira mãe do Hélio, e também o finado Zé e a cumadre Zezé, a irmã da Pipira. Muito tempo depois, o finado Juvenal construiu uma capela de madeira, perto onde é o José Carlos (colégio estadual) ali era a capela.

Quando o padre vinha ele avisava antes, aí tal dia o padre vem, aí vamo esperar o padre e se juntava na beira do rio aquela procissão, de repente a gente escutava a zoada do São José, o barco que ele vinha e soltavam fogos e todos ficavam esperando por ele, até o pessoal que morava mais afastado vinha.

É, tinha muita festa, era bem animado. O finado Said cedia o barracão e a festa acontecia lá. Ah! mas era muito bom, era violão, era pandeiro, era xeque-xeque. Quando eu casei a festa foi lá a noite toda, entrando pela manhã e aí a gente voltava pra casa. Tinha tocador e era bom mesmo, animado, não tinha briga, todo mundo dançava, vinha gente do Japiim (seringal), quando eles vinham o pessoal daqui já arrumava as coisa na casa do finado João Batista que só tinha um quarto e uma sala grande, um vão pra todo mundo dançar.

Era ele contava história, a mamãe ensinava nós a rezar. O pai contava história do seringal.

Ele contava que morou no seringal quando ele era solteiro, antes de casar com a mamãe, lá no Belo Monte seringal que ele morou e cortou seringa, era deserto e era só ele e outro camarada na colocação, era uma hora e meia duma pra outra, só que quando eles vinham no começo do verão, que entravam mesmo pro centro, eles já levavam tudo. Tecido, sal, vela e outras coisas. Faziam a quinzena pra num tá pra lá e pra cá, né.

Só saiam no inverno quando eles vinham buscar a borracha, quando o patrão mandava buscar as borrachas. Uma vez, aconteceu com meu pai que ele matou uma anta e o pessoal diz que o fígado da anta com patuá é um veneno. Ele tava escalando a anta e o amigo dele disse: “Ah rapaz vou assar um pedaço desse fígado pra mim comer com patuá”, e papai falou: “rapaz você não faça isso que você sabe que isso é um veneno, faz mal e só nós dois aqui” e ele disse: “Ah faz nada” e ele assou o fígado e o papai ficou ali escalando a carne do bicho.

O papai disse que ele não comeu nem a metade da carne e já deu uma dor nele. E o papai falou pra ele: Eu disse que você não comesse” ele era gago, ele abandonou o prato de comida, aí começou andar pelos cantos da casa e começou a gritar e gritava com dor e não

agüentou mais, arriou, e a noite foi chegando e não demorou muito ele logo morreu, era umas seis horas quando ele morreu só no poder do papai. E ele disse: “Agora, sim” o papai disse que ele fazia umas caretas de dor quando ele tava morrendo, e ele botava a vela na mão dele e girava a cabeça pra acolá, diz ele que era uma careta feia aí o que ele fez rudiou ele de vela, pegou o rifle, encheu de bala e foi na outra colocação chamar o pessoal, era três outro quatro homens que cortavam lá.

Aí vinheram, quando chegaram ainda tinha umas vela que já tinham se acabado outras já tavam no final e passaram a noite lá. E vamo enterrar, onde, perguntou o papai? Tinha na estrada dele um buraco de um tatu canastra que é bem grande. E o papai disse: “não rapaz, lá perto de mim não” e o pessoal falou, vamo enterrar lá mermo, é o jeito que tem. Aí enterraram né, e disseram: “Vai em paz, Cabuçu” chamavam ele de Cabuçu, mas o nome dele era Francisco. E o pessoal falou pro pai que ele não ia ficar ali não, e o pai disse: “pois eu fico, não tenho medo se eu não agüentar vou embora”.

Ai o pessoal foi embora, passou a noite, aí deu uma deu uma semana, aí quando ele tava no defumador, lá derrubaram as coisas pra cá, aí ele chegava na cozinha, tudo arrumado, lá batia pro difumador e ele disse: ah esse negócio num ta certo não”. Aí quando foi de noite, um camarada foi no punho da rede dele, deu um soco que derrubou ele da rede. Ele disse: não agora num dá mais, aí foi só pegar o terçado, cortou a corda da rede, nem desatou, enrolou botou dentro de um alqueire e botou num jamaxim, botou nas costas, pegou a poronga, encheu o rifle de bala, diz ele que quando pulou, que a casa de seringueiro é baixinha né, o cara pulou atrás, ele escutou quando bateu a pisada.

Era aquela pisada, diz ele que botou mermo pra andar e aqui e a acolá ele dava um tiro, ele escutava um grito, o mais que ele gastou pra chegar na outra colocação foi meia hora, lá onde tava os outros. Quando viram, ele chegou lá no salão, chegou e caiu lá na beira do assoalho com muito tempo, aí foi que ele foi contar a história, ele disse: “eu não vou mais pra lá”. No outro dia ele saiu pro barracão aí o patrão mandou buscar a borracha. E ele não foi mais pra lá, e de lá ele foi pra outro canto, não sei se ele veio pro Cruzeiro, eu que minha mãe morava em no Cruzeiro, que lá foi onde ele se encontrou com ela e casou-se, ali pelo Sacado e depois voltou pro seringal de novo.

O papai achava que era o morto, ele ia na estrada e escutava gritar, na frente, gritava pra trás ele sabia que era ele, tinha certeza que era porque outra coisa num era, num era mapinguari, num era, aí resolveu sair de lá.

Ah eu contava história pros meninos quando eram pequeno, eu contava quando tava empregada na casa da Bastiana, da Rosa, eu contava histórias pra eles da mãe da água, da gata borracheira e outras né.

Quando eu era pequena eu sempre escutava dos mais velhos minha mãe, minha avó, essas estórias de encantados acabei aprendendo algumas, aquela do Pedro Malazarte, da Cobra

grande e do Gigante Aranol. Bom, hoje, ainda conto para os meus netos né, eles gostam de ouvir.

Naquele tempo as coisas eram muito difícil, não tinha transporte, tudo era a remo, barco só do patrão. As festas eram muito boas, animadas...( **Dona Lili, 67 anos, entrevista realizada em Guajará-Am, fevereiro de 2009**).

#### **Quarto diálogo**

Pois bem, tá agora diversas vezes o que eu sei, tá compreendendo? É o meu nome todo. Desde quando cheguei aqui que o meu nome foi botado no meio, agora a outra também já foi procurando aqui com o meu nome e da muié, levando lá na casa do idoso, assim, aí pra baixo. Um lugar aí onde chega esses idoso, um lugar grande quantidade de véio né, aí você pode construir, conversar e dizer. Então lá tem um negócio pra você chegar, agradar aqueles veio, e aí disseram, esse moço: “pode me dar seu nome que ele ta pegando dinheiro em casa” e eu disse: não dou um centavo pra você não. Pra ele pegar o nome desse velho que anda, todo mundo que é velho. Ah! Não, mas isso aqui não e não tem esse negocio não.

Rapaz fiz uma operação e ainda tô me recuperando graças a Deus, foi dia cinco de março, seis meses atrás lá no João Goulart. O ruim é que aqui a gente não pode fazer nada, nem um exame não pode, não sei pra que serve esse hospital que a gente tem aqui.

José Esteves de Souza faça o favor de reparar, não, que eu to pertinho de morrer. Um dia chegou um pastor aqui e disse: morreu um velho ali, fiquei olhando pra ele sabe, eu com setenta e nove anos ainda fico dando ouvido a isso, sabe.

Eu nasci no Ceará, sou cearense. Cheguei aqui no ano de cinqüenta e dois (1952), entrada do ano de 52 e desde lá moro nesta bandas. Primeiro, morei em Mâncio Lima, lá passei 2 anos solteiro e fui e me casei. Casei com 24 anos, nós casemo não foi Maria? Foi no ano de 54 me casei com 24 anos.

É, eu vim com meu pai até Manaus, aí cheguei em Manaus a muié dele ganhou menino e a chata vinha pra cá e eu vim só, e ele num veio porque à noite ele num podia tirar a muié do hospital, só podia de manhã, aí eu vim só mais Deus, sem amigo, sem conhecido, sem pai, sem mãe, sem irmão, sem ninguém.

Depois meu pai veio com meus irmão e passaram dois anos por aqui e depois fizeram uma chatinha voltaram pra Manaus e de lá foram embora pro Ceará. Eu queria ir, mas depois arrumei mulher e resolvi ficar, fui morar lá na Serra do Moa, lá dentro da Serra, morei uns cinco anos lá trabalhando na seringa e na agricultura lá no Seringal Barão e depois trabalhei aqui pra cima uns dois anos junto com o finado Antônio Fernandes marido da finada Dolores.

Eu trabalhei ali, colhi, ajudei a colher, cortei. Graças a Deus passei como soldado da borracha fui aposentado como soldado da borracha porque tinha nascido em 1930, e também

porque lá na Serra do Moa eu peguei lá umas mancha, uns negócio, vim me tratar quando cheguei o dotor nesse tempo né, disse que tava leproso, tava doente e tal coisa, me passaram uns remédios e fui beber aqueles remédios, e fiquei assim lá no galinheiro, passei bem um mês no Mancio Lima, lá, onde eu me sentava quando chegava outro saía, aí passava um pano, sacudia assim. Quando cheguei numa esquina com alicerce, me controlando né, de manhã, eu doente e não tinha hospital, era ia pra ali, aí chegava sentava assim, e de manhã amanhecia aquelas nódoa acolá, o dono do banco dizia: “tira que é leproso”. Então foi preciso botar a muié no meu lugar pra receber o dinheiro, porque eu era leproso, ela passou bem uns dois anos recebendo, graças a Deus me controlando, tomando remédio certo, fui me curando graças a Deus.

Nessa parte, aqui saindo, pegando aqui de Ipixuna até subindo a Serra do Moa, isso tudo eles cortavam seringá, tudo mesmo. Aqui no Guajará talvez não tivesse umas dez casas, não tô bem lembrado não, mas acho que num tinha isso tudo não. Porque onde é aí esse hospital, ta com cinqüenta anos, era o meu roçado com roça, ali naquele hospital, no lugar desse hospital, onde tá aquele armazém, aí eu serrei madeira, ainda tinha a casa do papai serrei pro finado Saborá.

Naquele tempo tinha muita fartura, o camarada trabalhava e era muito farto graças a Deus, hoje em dia eu me lamento muito, você pegar cinco paneiro de farinha e dar por dez cruzeiro, e hoje eu dou doze reais por meio paneiro de farinha. Tive muita farinha, fiz muita farinha, trabalhei muito, botar roçado no sol e vinha plantava e fazia o trabalho na roda, antes era na roda num era em motor não, depois foi que começou a sair esse negócio de motorzinho aí foi que surgiu a bola de prensar, agora cana eu cortei muito aqui pro velho finado Juvenal, onde é esse campo de bola aí, isso era tudo cana do velho finado Juvenal.

Pescava também, quando na metade do caminho soltava minha tarrafinha aí pro lago novo, pegava um peixinho e todo dia nós tinha o que comer, todo dia, se num fosse, ninguém comia, eu finado Ricardo, finado Pedro Fernandes, o irmão dele Antonio Fernandes e o velho Alonso. Aí nós ficava lá, vixi era muito peixe.

Rapaz, uma vez, eu cheguei a ver nessa pesca que a gente fazia uma cobra muito grande, eu até pensei que era um pau, saí assim pra olhar, porque eu ia derrubar pra fazer lenha né, era uma cobra medonha. Era muito grande rapaz, corri, fui buscar a espingarda, mas quando cheguei ela tava descendo pro rumo da água, é aquela cobra da água, uma jibóia.

Outra vez, vi um jacaré muito do seu grande, também na beira do rio, e aí não deu tempo atirar nele. E lá na Serra do Moa, alguém vinha correndo com medo de macaco (risos), e eu tava passando assim da rede, aí eles deram fé de mim e vinham naquela arrumação pulando, pegava um pau e rebolava assim, égua! Pegava pau e soltava, eu digo égua! Eu corri, era muito macaco, rapaz, macaco preto grande, era cada macaco grande, que eu disse, vou embora daqui logo, ou então, esses macacos me pegam aqui (risos).

Outra vez, uma menina, pobre de uma bichinha, deste tamanho, bem perto da porta assim da igreja, feito de alvenaria, que se teve aqui nesse Amazonas, logo nas primeiras morada que começaram o pessoal a vim simbora, pra vim pra cá, bichinha se perdeu-se. Ela começou andar na mata, como tá aqui na história, vou contar pra vocês:

Vou contar agora aqui, o sofrer dessa dona morava naquelas mata, da matas do Amazonas, que uma filha perdeu-se na mata. Vossa filha se perdeu foi no fazer de um café, caçando sua filha no rio, correu todos os igarapés. Se valeu de São Francisco da matriz de Canindé. Caça, caça, num acharam, passou um ano de idade perdeu logo todas as esperanças. Mas um dia de manhãzinha fazendo um café sem lembrança, quando ouviu falar na porta que apareceu de repente uma criança. Ela quis se assustar e quando a menina sorriu, dizendo: “A bênção mamãe, cadê papai mais titio?. Ela correu, abraçou-se: Meu Deus! Chegou minha filha! Minha filha tão querida, me dizeis por onde andais, nessas mata tão medonha como não levaste mordida dentro desses igarapés de cobra ou outro bicho? “Mamãe, eu andava era mais um velhinho, que eu tomava bença a ele eu chamava ele de padrinho. Hoje ele veio me deixar e dali me ensinou o caminho”. Só sei que Deus andava com essa pobre inocente, brincava com ela, dava alimento, ajudava e colocava ela pra dormir. E era mesmo daqui, daquela época (risos), ela me via mamar e ela mamava no outro peito com poucos dias que ela chegou ela morreu, aí tiraram. Não sei como inda tá lá, sei que garoto quando foi a Canindé se ainda vê lá.

Rapaz, eu sinto, tem muita gente que acha que o negócio ta bom, rapaz, pra brincadeira? É devassa e fora de respeito. Porque naquele tempo todo mundo contava, cantava , conversa? Todo mundo tinha seu roçado só pegava dinheiro pra comprar só coisa que não conseguia plantar mesmo.

Tudo tinha seu ponto. É somente, mas tinha negocio de fartura dentro da casa, pelo menos alimentação, e você criava seus filhos e hoje? Hoje é tudo assim e é roubando, é devassa, ninguém tem respeito, quando morre um pessoa já idosa ne, hoje bota uns escândalos desse, inventam novela, faz novela ne, assistir aquele novelário e esse jornal que só visto. Aí vem de lá pra cá, você escuta e aquilo e fica sentido aqui. E a criançada vai absorvendo tudo aquilo! Ave Maria, tem dia que eu paro e durmo bem pouquinho pensando rapaz, oh! Meu Deus! E vão vivendo daquele jeito né... **(José Estevão de Souza 79 anos, entrevista realizada em Guajará-Am, fevereiro de 2009).**

As experiências sociais dos narradores podem ser divididas em quatro cenas, baseadas em três critérios: movimento geográfico (de um seringal para outro seringal) e eventos de fala; relação conflituosa e redes de socialidade; “causos” e histórias de encantamento.

Todas as cenas denotam acontecimentos que ocorreram em diversos seringais. Os discursos dos narradores refletem suas perspectivas conflituosas sobre o trabalho no seringal e evidenciam as teias sociais nas quais estavam envolvidos.

Na primeira cena, visualiza-se uma lembrança da infância no seringal, do casamento e aspectos do trabalho. As falas trazem à tona as percepções dos moradores a respeito do trabalho: “tarefa árdua”, quase desumana. Por outro lado, a extração do látex só ocorria no verão, visto que, no período de chuva a borracha era retirada da colocação. Assim sendo, no resto do tempo, os trabalhadores podiam se ocupar de uma agricultura de subsistência, efetuada tanto na várzea como na terra-firme. Um tempo ecológico norteia, pois, o trabalho extrativista (“lá no lago Verde o papai só cortou um verão” - Dona Lili, 2009) e a plantação de alimentos para o consumo familiar.

Como este, um outro aspecto, tempo e espaço, é, algumas vezes, determinado por motivos ecológicos, mas os valores representados por eles dependem também de princípios da estrutura social que está em mudança.

Só que quando eles vinham no começo do verão, que entravam mesmo pro centro, eles já levavam tudo. Tecido, sal, vela e outras coisas. Faziam a quinzena pra num tá pra lá e pra cá né. Só saiam no inverno quando eles vinham buscar a borracha, que o patrão mandava buscar as borrachas (Dona Lili, 2009).

Pode-se pensar que tempo e espaço são construídos em dois momentos: aqueles que são principalmente influenciados pelo meio ambiente (o tempo ecológico) e os que são principalmente reflexos das relações mútuas dentro da estrutura social (o tempo estrutural) (PRITCHARD, 2002). O ciclo ecológico se compõe de um ano, dividido em quatro estações demarcadas por aspectos que influem nas necessidades da extração, plantio e colheita para suprir a demanda da família. No entanto, como vimos, no Vale do Juruá, são duas as estações a determinar a maioria das atividades de trabalhos.

Passamos um ano em Cruzeiro do sul aí a mãe teve o Barzin, meu irmão mais novo, aí nós baixamos e fomos morar no seringal do Lago Verde e lá passamos um verão, lá completei cinco anos de idade. E aí quando fomo mesmo para o Guajará, mesmo de uma vez, eu já tinha seis anos completo e agora estou com 67 anos. [...] E nos fomo morar pro centro, o pai que pediu pra lá. E disseram que era longe, era ali onde morava a Bastiana (parteira), nós morava ali naquela descida da mata. Então lá o pai fez nossa casa, fez plantação de arroz, milho, feijão, quando nós mudamos pra lá eu já tinha sete anos completo. No verão o pai cortava seringa lá pro alto Juruá lá no Belo Horizonte, e pra cá ele só cortou dois anos no Príncipe e fazia plantação. Depois de um ano morando aqui já, o papai morreu. Quando chegamo aqui, o

peçoal vivia da seringa e da agricultura e isso era a vida. (Dona Lili, 2009).

De acordo com Pritchard (2002), todo tempo é estrutural, já que é uma ideação de atividades coordenadas pelos grupos sociais. Portanto, para os sujeitos-narradores do Juruá tanto o espaço como o tempo são produtos de inter-relações, de conexões e desconexões vividas dentro de um contexto social.

De outro lado, ao incluir suas vidas a periodicidades e não-periodicidades (tempo estrutural e ecológico), o que implica em tomadas de decisões, transformam-se em sujeitos sociais e passam a ressignificar as experiências objetiva e subjetivas do mundo em que vivem.

Aqui, para não nos desviarmos do nosso objeto de estudo, podemos imaginar que o tempo experimentado pelos sujeitos-narradores é descontínuo, uma repetição de inversões repetidas, uma seqüência de oscilações entre opostos polares que integra um todo vivenciado.

O lugar da produção da “roça” é algo também constante na memória dos narradores. O “centro” como o lugar de trabalho. Ali estavam localizados os roçados e a casa do seringueiro.

Porque onde é aí esse hospital, ta com cinqüenta anos, era o meu roçado com roça, ali naquele hospital, no lugar desse hospital, onde tá aquele armazém, aí eu serrei madeira, ainda tinha a casa do papai serrei pro finado Saborá. Naquele tempo tinha muita fartura, o camarada trabalhava e era muito farto graças a Deus, hoje em dia eu me lamento muito, você pegar cinco paneiro de farinha e dar por dez cruzeiro, e hoje eu dou doze reais por meio paneiro de farinha. (José Estevão, 2009).

E nos fomo morar pro centro, o pai que pediu pra lá. E disseram que era longe, era ali onde morava a Bastiana (parteira), nós morava ali naquela descida da mata. Então lá o pai fez nossa casa, quando nós mudamos pra lá eu já tinha sete anos completo.[...] Lá no centro o papai fez plantação de arroz, café, cana-de- açúcar, quando ele morreu já tava tudo bom pra colher (Dona Lili, 2009).

Segundo Otávio Velho (1979), o “centro” era também definido no contexto de uma oposição à beira dos rios. Portanto, o “centro ligava-se à idéia de centro da mata, mais próximo e em contato com a natureza incontrolada” (VELHO, 1979, 203).

O “centro” representa o espaço da produção familiar, “a beira” metaforicamente representaria o lugar das relações sociais, das trocas, das alianças e dos conflitos. Na argumentação de Velho, “a beira era compreendida como sendo o lugar

onde se situavam os povoados maiores e mais antigos, o que se poderia referir como civilização” (VELHO, 1979, p.204). Por outro lado, no “centro” há uma alternância sazonal da agricultura, da coleta, da caça, da extração, da pesca, ou seja, permeia-se um significado múltiplo do tempo dentro da estrutura social, e isto é recorrente nos discursos.

Fui morar lá Serra do Moa, lá dentro da Serra, morei uns cinco anos lá trabalhando na seringa e na agricultura lá no Seringal Barão e depois trabalhei aqui pra cima uns dois anos junto com o finado Antônio Fernandes marido da finada Dolores. Tive muita farinha, fiz muita farinha, trabalhei muito, botar roçado no sol e vinha plantava e fazia o trabalho na roda, antes era na roda num era em motor não, depois foi que começou a sair esse negócio de motorzinho aí foi que surgiu a bola de prensar, agora cana eu cortei muito aqui pro velho finado Juvenal, onde é esse campo de bola aí, isso era tudo cana do velho finado Juvenal. Pescava também, quando na metade do caminho soltava minha tarrafinha aí pro lago novo, pegava um peixinho e todo dia nós tinha o que comer, todo dia se num fosse ninguém comia, eu finado Ricardo, finado Pedro Fernandes, o irmão dele Antonio Fernandes e o velho Alonso. Aí nós ficava lá, vixi era muito peixe. (José Estevão, 2009).

A metáfora do “centro” e da “beira” pode ser parafraseada para entendermos a idéia de “barracão” e “tapiri” no seringal. O barracão representando a beira como o espaço das trocas e dos conflitos, e o tapiri representando o centro como o lugar isolado, próximo da natureza, convivendo e adaptando-se a ela. Porém, era no tapiri, ou no centro, que o conto oral, a narrativa surgia com mais força, sendo uma estratégia de socialidade. Dessa forma, o centro era e é o lugar em que o seringueiro produzia e se reproduzia socialmente e biologicamente. Partindo desse pressuposto, o centro não era mais o lugar do isolamento, e sim o lugar do convívio social, das trocas e da produção do imaginário.

Eu aprendi esses contos através de meus pais. Naquele tempo, era comum o meu pai reunir a gente, né, sempre na frente da casa e vinham os vizinhos e a gente sentava em bancos de paxiúba e o meu pai começava a contar as estórias e o vizinho contava também e eu né ouvia aquilo, as vezes ficava com medo, ria daquilo tudo né risos...(Antônio Verçosa, 2008).

A lembrança de um “trabalho árduo” aparece em quase todas as narrativas: o transformar o látex em borracha, a presença do “defumador”, do “paiol”, a longa jornada de trabalho do seringueiro. Do mesmo modo, o casamento marca fortemente a memória dos narradores. No seringal, o casamento tornava-se um fato antecipado nas comunidades do Juruá, visto que havia um pequeno número de mulheres e também pela

urgência das famílias em diminuir as responsabilidades do chefe da casa. Desta forma, o ato de casar, contribuía para o aumento das redes sociais. Na maioria das falas o casamento aparece como um dos aspectos socializadores, que denota vivência e construção de uma nova família, pois criava redes de obrigações e deveres.

Eu casei bem nova com o Cassimiro, tinha dezesseis anos e ele tinha vinte anos e casamos lá no Seringal Belo Horizonte. Aí depois viemos morar pra cá, aqui perto do Príncipe, no Igarapé Grande, cortando seringa para o finado Said Almeida (Dona Dica, 2008).

Com cartoze anos de idade eu já cortava seringa junto de minha mãe e de meu pai. Depois já com dezenove casei com o Milton Bento e fomos morar lá no Igarapé Grande, lá plantávamos de tudo (Albertina Santiago, 2008).

Depois, já com 14 me casei passei sete meses casada, aí deixei, fiquei dois anos solteira e depois casei de novo com o Pucino e passei 14 anos casada, aí ele morreu e também não quis mais saber de casar (Dona Lili, 2009).

Eu nasci no Ceará, sou cearense. Cheguei aqui no ano de 1952 [...] desde lá moro nesta bandas. Primeiro, morei em Mâncio Lima, lá passei 2 anos solteiro e fui e me casei. Casei com 24 anos, nós casemo não foi Maria? Foi no ano de 54, me casei com 24 anos (José Estevão 2009).

A referência ao seringal desnuda o significado deste enquanto lugar de produção de experiência social dos narradores. Em algumas falas o seringal “era um lugar bom” (Dona Dica) ou “tinha muita fartura” (Albertina Santiago). Em outras era o lugar da dureza, do sofrimento:

Naquela época tudo era mais difícil, só visto, contando ninguém acredita. Eu sofri muito cortando borracha, rapaz, passei por muitas coisas pesada, eu sofri como nunca no mundo sofri, a borracha só me trouxe sofrimento. Hoje agradeço a Deus pela minha aposentadoria, melhorou minhas condições um pouco. (José Estevão, 2008).

De fato, o seringal configurava um mesmo espaço, vivenciado de maneiras diferentes pelos sujeitos-narradores. Cada vivência é trazida para fora da continuidade, permanecendo ao todo próprio da vida, não apenas porque as experiências sociais dos narradores-moradores, enquanto vivência, somente continuam vivas na medida em que ainda não estejam inteiramente no contexto da própria consciência da vida, mas porque os mesmos elaboram sentidos e significados no todo vivenciado.

Isto significa reconhecer a vivência cotidiana consoante pensado por Michel Maffesoli como “a dimensão comunitária da vida social, aquilo que une os iniciados,

aquilo que conforta, de modo misterioso, o vínculo, ao mesmo tempo tênue e sólido” (MAFFESOLI 1998, p.176) que faz com que uma “comunidade” seja causa e efeito de um sentimento de pertença, longe das diversas racionalizações pelas quais, na maioria das vezes, se explica a existência das diversas agregações sociais.

Há nisso uma mudança fundamental de perspectiva, imaginando que são as redes sociais construídas pelos sujeitos-narradores que constituíram os significados, produzindo assim o que vem de baixo, a socialidade com a carga de afeto que lhe é inerente, e não “as formas econômico-políticas” sobre as quais se pensou que determinassem (ou sobredeterminassem) toda vida social (MAFFESOLI, 1998, p.177).

Na segunda cena as falas estão direcionadas para as relações sociais que, ora conflituosas ora teatralizadas, encenam a estrutura de poder que se construiu na imagem do “patrão” como seringalista. Em vários discursos, o processo de migração de um seringal para outro só ocorre em duas situações: na primeira, a família muda-se por não mais gostar de trabalhar naquele lugar, seja pelas atitudes do “patrão”, seja por outras implicações de ordem social, conflituosa, assumindo em outro seringal uma nova colocação; a segunda situação de migração se dava por ocasião de casamento. Neste caso, o seringueiro ou permanecia na sua colocação e a esposa mudava para junto dele, ou era ele quem ia para o seringal aonde estivesse a família da esposa ou migravam ambos para um terceiro seringal, sendo este o motivo sobressalente para as migrações. Tem-se como exemplo, a migração da família de Dona Lili saindo do seringal Belo Monte no Alto Juruá e se estabelecendo no seringal Lago Verde e depois, migrando para o seringal do Príncipe atual município de Guajará. Outro caso semelhante é o de dona Albertina que ao casar migrou do seringal Belo Horizonte para ir morar no seringal do Príncipe, atual município de Guajará. “Com 14 anos de idade eu já cortava seringa junto de minha mãe e de meu pai. Depois já com 19 anos me casei com o Milton Bento e fomos morar lá no igarapé Grande e lá se plantava de tudo” (Albertina Santiago, 2008).

As lembranças do seringal também remontam ao barracão e à sua estrutura estética frente aos tapiris dos seringueiros, exemplificado na fala de Dona Lili:

O barracão era na cabeceira da praia, eu me lembro que a gente ia pra lá pela praia. Sempre a gente ia pra lá, era muito bonito, era tipo uma fazenda, tinha um campo com boi, vaca e lá era muito grande. A vida era boa, naquela época a gente criança, era para nós tudo era bom. Meu pai fazia compra no barracão e também comprova do rebocador também (Dona Lili, 2009).

A imagem do barracão frente aos pequenos tapiris representa a configuração do poder nos seringais. Logo se instaurou o “sistema de barracão”, que funcionava como um aprisionamento humano nos seringais. Neste sentido, o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força que se desdobra nas relações internas e externas do modo de organização do trabalho e da produção extrativa.

Na terceira cena, os discursos dos sujeitos-narradores evidenciam uma estrutura de poder centralizada na ordem e nos deveres que o “patrão” estabelece no seringal. Os conflitos emergem, e os sujeitos passam a vivenciar “dramas sociais” dentro da estrutura na qual estão submetidos.

Nesse sentido, diferentes conflitos compõem as experiências sociais dos sujeitos-narradores e ganham forma e sentido através das narrativas. Portanto, a propensão das relações sociais nos (seringais) para o conflito e a recorrência dessas temáticas contadas nas experiências sociais conduzem-nos à teoria dos dramas sociais de Victor Turner (2008). O autor define os dramas sociais como situações de desordem que se iniciam com uma ruptura/quebra da normalidade, seguida pelas fases de crise, reparação e reintegração.

Luciana Hartmann (2007), ao analisar o conceito de drama social desenvolvido por Turner, menciona que “quando os interesses dos grupos e/ou indivíduos que partilham valores, histórias comuns encontram-se em oposição, ocorre uma quebra no ritmo das relações cotidianas e o drama social consiste no processo de vivência e resolução deste conflito”. (HARTMANN 2007, p.99). Assim, os “dramas sociais” fornecem material para muitas histórias, dependendo da perspectiva sociocultural, política e psicológica dos narradores.

Em relação aos eventos que serão traduzidos e transmitidos em forma narrativa, Turner (2008) lembra que histórias são contadas tanto para entreter como para instruir ou interpretar, e algumas seqüências de eventos são intrinsecamente mais divertidas ou interessantes que outras. Dentro dessa dinâmica da vida social, dramas sociais geram narrativas que, por seu turno, fornecem modelos para a vivência de novos dramas.

Nessa perspectiva, são as brigas, as discussões, as doenças, os ritos de passagem que tomam formas dramáticas, segundo as quais os atores tentam demonstrar

suas soluções ou idéias aos outros para a resolução dos conflitos. Turner (2008) aponta para duas alternativas de resolução dessas situações desarmônicas: uma acomodação à situação antiga ou uma ruptura definitiva, que pode significar como vamos perceber em algumas narrativas do Vale, a eliminação de uma das partes.

Ouvindo suas narrativas como experiência social, percebemos as semelhanças dos discursos proferidos e como o conflito se torna pertinente ao longo de suas trajetórias como sujeitos sociais. Sendo assim, seria interessante pontuar os diversos conflitos, assim discriminados: o trabalho no seringal como conflito; conflito na infância/juventude; a doença como conflito.

### **O trabalho no seringal**

Os conflitos aqui mencionados são aqueles que tiveram especial pertinência nas trajetórias individuais dos contadores, participando da sua constituição como sujeitos sociais. Considerando as relações de força no contexto narrativo, veremos que os discursos se assemelham, ou seja, o conflito toma forma no trabalho do seringueiro. Romper com a estrutura posta ou criar estratégias que possibilitassem inverter as relações entre patrão e freguês ocasionava a passagem de uma existência atomizada para uma identidade coletiva. Vejamos as falas:

Era uma vida boa, nós plantava de tudo, cana, mandioca, criava galinha e nós pescava. Mas, tudo era regrado pelo patrão, tinha que vender só pra ele. A gente só podia vender para o patrão, as vezes ele só pagava o que ele queria pela borracha. As família moravam distantes uma da outra, distante mesmo, como daqui para a praça sabe, a gente ia vivendo como podia (Dona Dica, 2008).

A relação com o patrão era o seguinte: se você cortasse borracha além da sua conta, você era visto como um bom freguês, mas se você não cortasse aquele tanto você era mal visto pelo patrão. Tinha o finado Juvenal (aviador) que comprava borracha da gente e tinha também o Said Badarene que era o dono do Seringal do Príncipe. Se você tivesse uma grande necessidade e vendesse 100 quilos de borracha escondido o patrão mandava prender, botar no tronco, açoitava e às vezes até tomava o barraco da gente. Aí tudo que se fazia da borracha você tinha que levar para o patrão e lá ele dava o preço e pagava o que ele queria. (Albertina Bento Santiago, 2008).

A fala dos sujeitos-narradores revela que é o “patrão” quem determina “um bom freguês e um mal freguês”, o mesmo equaciona o valor a ser pago pela borracha

produzida pelo seringueiro. As relações sociais concretas coexistem entre patrão e freguês apenas no momento da compra da borracha. O conflito se deflagra dentro própria relação de força, por não haver um acordo sobre o preço a ser pago pela borracha. Dessa forma, os dramas surgem provocando um estado de passagem liminar: ora extrativista, ora agricultor, ora pescador, ora coletor.

Os conflitos desdobram-se em várias proporções. Tanto na primeira fala como na segunda, as situações de conflito foram constantes ao longo da história e permanecem, em diferentes âmbitos, fazendo parte da vida desses sujeitos-narradores. O seringalista instaurava um estado de alta dependência do seringueiro em relação a este, submetendo todos ao seu domínio, determinando ordens e deveres. As falas dos entrevistados denotam esta realidade, denunciando as condições sociais em que se encontravam, bem como o modo pelo qual esse sistema se enraizou por toda o Amazônia.

No entanto, um estudo profícuo respeitante as relações sociais estabelecidas nos seringais pode emergir a partir de um outro viés que não aquele que coloca em oposição direta o patrão e o freguês, ou seja, aquele que tem por lócus de observação o seringal genérico ou a relação dicotômica, cara aos estruturalistas. Fugir destas representações acabadas exige pensar o conflito como um drama social vivenciado. Tal perspectiva possibilita visualizar as estratégias de ruptura e a resolução deste conflito. Desta forma, as fugas, os rompimentos, e a acomodação se misturavam no cotidiano dos sujeitos-narradores. Uma polivalência de produção (pesca, roça, extração, criação, coleta) era acionada e isso causava certa interdependência do “patrão”; simultaneamente, a venda e a troca da borracha com outros compradores (aviadores) recriava novas relações sociais. Podemos dizer que uma reacomodação à situação antiga não significava propriamente submissão ao “patrão”, mas uma nova reconfiguração dentro da relação estabelecida.

Portanto, os sujeitos narradores, ainda que não em totalidade, conseguiam fazer a passagem da existência atomizada e serial para uma existência coletiva, concretizada na organização social e numa diversificação de produção que permitia aos mesmos se desvincularem da condição de simples extrativistas, posicionando-se fora da estrutura (sistema de barracão), construindo uma antiestrutura, a “*communitas*”<sup>1</sup> (TURNER 2008).

---

<sup>1</sup> O conceito de “*communitas*” de Turner (2008, p.253) nos permite perceber que os laços da *communitas* são antiestruturais no sentido que são indiferenciados, igualitários, não-rationais, relacionais e diretos.

Muitos conflitos às vezes localizados, atomizados e individualizados, contribuíram para construir uma “cultura de resistência” ou “modo de vida”. Esses conflitos não foram forjados recentemente, eles possuem suas bases nas estratégias cotidianas de resistência, construídas historicamente.

Dentro desse modo de vida dinâmico, os dramas iam surgindo e novas perspectivas de resolução apareciam. Ao organizarem suas experiências sociais e de conflito através de narrativas pessoais, os contadores criam para a audiência “modelos de” e “modelos para” (GEERTZ, 1989) pensar estes conflitos e, por sua vez, vivê-los.

### **Conflito na infância/juventude**

Ao observar as diferentes narrativas, percebe-se que a deflagração do conflito ocasiona diferentes reações. Uma vez gera a ruptura com o sujeito ou o grupo antagonista; outras vezes, o enfrentamento direto; em outros casos, as estratégias e ações de vivenciá-los tornam-se pertinentes.

Quando o papai morreu, de lá pra cá, ficamos só no poder de Deus e de nossa mãe, e aí os irmãos já eram grande. O cumpade João e cumade Chiquinha já tinha 12 anos e nós já trabalhava com a mamãe. Aí o finado Milton Jerônimo queria tomar as nossas coisa e formar um pé de briga. Aí a mamãe foi lá com o finado Said que ele era o delegado, ele disse pra ela ficar sossegada que “ele num tinha o diabo plantado no coração não”, que o Jerônimo não ia mexer com a gente. Conta ela a mamãe que ele queria tomar nós pra ficar no lugar da conta do pai né, então ainda bem que graças ao finado Said e Deus ele aquietou-se e num mexeu mais com nós (Dona Lili, 2009).

Há grande recorrência nos diálogos dos contadores locais sobre conflitos vividos na infância ou na juventude. No caso específico de Dona Lili, o conflito surge com a morte do pai. Ainda criança, Dona Lili está no meio de uma relação conflituosa e de força, tornando-se sua mãe a responsável pela proteção da família, encarregada de provocar uma ruptura na situação imposta pela morte do pai.

Morrendo o pai, um homem (Milton Jerônimo) reivindica uma dívida deixada pelo falecido. Em a família não podendo pagar, Jerônimo obstina-se em transformar toda a família do morto em “escravos” ao seu serviço, de modo a receber o pagamento

---

Assim, a *communitas* é concreta, espontânea - não configurada por normas, não é institucionalizada. Já a estrutura para o autor seria o inverso da *communitas*, seria um arranjo mais ou pelo menos peculiar de instituições mutuamente dependentes e a organização institucional de posições sociais e/ou atores sociais que elas implicam.

da dívida. Para uma compreensão mais acurada desta questão, vejamos quem era este “Milton Jerônimo”.

Milton Jerônimo percorria o Juruá num pequeno barco carregado de mantimentos (roupa, comida, utensílios de pesca e outros), vendendo e trocando seus produtos por borracha. Executava, portanto, o papel do “aviador”. Jerônimo era primo de Juvenal de Paula, que também comercializava borracha nas extremidades de Ipixuna e Guajará. Com a decadência da produção do látex, Jerônimo tornou-se comerciante e dono dos chamados barcos “recreios”, responsáveis pelo transporte de pessoas entre Guajará e Cruzeiro do Sul, tendo se dedicado a esta atividade até 1996 quando, com 79 anos, falece <sup>2</sup>.

A resolução de um conflito no seringal está repleta de ações, estratégias de rompimento ou acomodação frente a uma relação de força e dentro de uma estrutura social na qual o poder centraliza-se nas ordens de um possível “patrão”. Diante disso, a mãe de Dona Lili precisava contar com a ajuda do dono do seringal aonde morava a família, Said Almeida, coisa que a principio parecia improvável, visto que Milton Jerônimo mantinha relações amigáveis com este. Mas o conflito acaba, pois o “patrão” transforma-se em o arquétipo do herói e ordena, como “delegado”, que o aviador esqueça a dívida e não importune mais a família.

Sendo o herói que rompe com a estrutura do conflito entre aviador e seringueiro, o “patrão” reforça suas relações. Mais do que isso, torna-se dono e senhor, “só sabíamos das coisas que aconteciam no seringal. O seringalista era a lei, era o padre, o professor, era tudo, estávamos condicionados aos deveres e às ordens dadas pelo dono do seringal” (Ibinez, março de 2008). Nesse sentido, a terceira fase do drama social, a “fase corretiva<sup>3</sup>” explicaria a tomada de posição do “patrão”. Esta fase representaria o momento em que se “é capaz de lidar com a crise de modo a restaurar relativamente, o *status quo ante*, ou ao menos restaurar a paz entre grupos contendores” (TURNER, 2008, p.36).

---

<sup>2</sup> Relato de Francisco Milton de Paula Gondin, filho de Milton Jerônimo de Paula Gondin (março de 2009)

<sup>3</sup> Para Victor Turner (2008) o drama social divide-se em quatro fases: ruptura; crise crescente; a ação corretiva e fase da reintegração.

É na fase corretiva do drama vivido que tanto as técnicas pragmáticas como a ação simbólica dos sujeitos sociais alcançam um maior estado de consciência, pois aqui a sociedade, o grupo, a comunidade se encontram no momento mais autoconsciente das tomadas de posicionamento frente ao conflito deflagrado.

Embora a estrutura geral do sistema de barracão seja mantida, os conflitos emergem e provocam transformações dentro da própria estrutura. A mudança ocorreria quando o seringueiro aciona o poder do seringalista em benefício próprio, rompendo com o conflito ocasionado pelo “aviador”.

Sem dúvida, a estrutura está presente, mas aqui é vista e percebida por parte dos sujeitos-narradores como um meio ou um instrumento social, não como um fim em si mesma, tampouco como uma forma passível de competição ou dissidência. Dessa forma, os sujeitos-narradores estariam localizados num estado liminar, ou seja, na definição de Turner (2005) “betwixt and between”, nem lá nem cá, apenas sobrepondo suas estratégias de vivências dentro de uma estrutura e se recompondo dentro de uma antiestrutura (a *communitas*) (TURNER 2005, p.155).

Portanto, ainda que vinculado a rede de aviamentos, a atividade seringalista, o extrator continua nas palavras de Oliveira Filho (1979), sendo um produtor autônomo, controlando uma força de trabalho plástica – a de sua unidade familiar. Isso confere ao extrator uma certa base de manobra para aplicar parte de seus recursos de força e tempo não necessariamente na maximização da safra da borracha (de acordo com os interesses do patrão e o aviador), mas sim, em proveito de seus próprios interesses.

Por este viés, a figura ingênua do seringueiro vitimizado desfalece. Em oposição a essa visão muito exemplificada na literatura regional será preciso então, colocar em questão o pré-construído, questionar o “senso comum *savant*” dos estudos amazônicos sobre seringueiros e seringais, que tenta reduzir o seringueiro à passividade, transformando-o em vítima do processo.

O conflito vivido por Dona Lili e por sua família reflete as estratégias possíveis de ruptura, bem como uma mudança nas trajetórias individuais dos membros da família. Dona Lili, após casar aos 14 anos de idade, constrói sua própria família. Seis meses rompe com a estrutura do casamento, só vindo a reconstruí-la anos mais tarde, quando se casa novamente. Nesse período aprende com uma amiga de infância (Bastiana) o

ofício de parteira. É justamente este trabalho que a transforma em narradora do lugar, conhecedora de quase todas as pessoas que moram em Guajará.

Nesse sentido, Adriana Piscitelli (1993) observa que existe um trabalho sexuado da memória, que se relaciona às diferenças sociais que atribuem a homens e mulheres distintas atividades e papéis sociais. Assim, as mulheres (Dona Lili, Albertina e Dona Dica), inseridas que estão nesta rede de diferenciação dos sexos, costumam alimentar uma memória referente às histórias de família, relações de parentesco, conflitos, casamentos, nascimentos e mortes, assuntos que, grosso modo, pertencem ao domínio dos fazeres e saberes femininos. Isto significa dizer que os modos de registro das mulheres estão ligados à sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade, conforme enfatiza Michele Perrot (1983, p.14)

O mesmo ocorre com o seu modo de rememoração, da montagem propriamente dita do teatro da memória. Pela força das circunstâncias, pelo menos para as mulheres de antigamente e pelo que resta das mulheres de antigamente nas mulheres de hoje (o que não é pouco) é uma memória do privado, voltada para a família e o íntimo, aos quais elas foram de alguma forma delegadas por convenção e posição. A memória das mulheres é o verbo (PERROT 1983, p.14).

Assim, a memória das mulheres estava e está ligada à oralidade das sociedades tradicionais que lhes confiava a missão de narradoras da comunidade e da sua sociedade.

### **A doença como conflito**

No Juruá percebemos a recorrência das histórias de vida de alguns momentos-chave nos quais o contador se afastava do seu meio, de sua terra ou de sua família, pelos mais diversos motivos e, a partir desse afastamento, iniciava sua trajetória na construção de sua identidade como sujeito social baseado num projeto de autonomia. Eis a fala do sujeito-narrador:

É eu vim com meu pai até Manaus. Cheguei em Manaus, e a muié dele ganhou menino e a chata vinha pra cá, e eu vim só, e ele num veio porque a noite ele num podia tirar a muié do hospital, só podia de manhã. Eu vim só mais Deus, sem amigo, sem conhecido, sem pai, sem mãe, sem irmão, sem ninguém.

Depois meu pai veio com meus irmãos e passaram dois anos por aqui e depois fizeram uma chatinha voltaram pra Manaus e de lá foram embora pro Ceará. Eu queria ir, mas depois arrumei mulher e resolvi ficar, fui morar lá Serra do Moa, lá dentro da Serra, morei uns cinco anos lá trabalhando na seringa e na agricultura lá no Seringal Barão e

depois trabalhei aqui pra cima uns dois anos junto com o finado Antônio Fernandes, marido da finada Dolores.

Eu trabalhei ali, colhi, ajudei a colher, cortei. Graças a Deus passei como soldado da borracha, fui aposentado como soldado da borracha porque tinha nascido em 1930, e também porque lá na Serra do Moa eu peguei lá umas mancha, uns negócio e vim me tratar. Quando cheguei o dotor nesse tempo, disse que tava leproso, tava doente e tal coisa, me passaram uns remédios, fui beber aqueles remédio, fiquei assim lá no galinheiro, passei bem um mês no Mancio Lima, lá onde eu me sentava quando chegava outro saía, passava um pano, sacudia assim. Quando cheguei numa esquina assim com alicerce, me controlando, quando chegou uma época, de manhã, eu doente e não tinha hospital, era ia pra ali, chegava aí sentava assim, de manhã amanhecia aquelas nódoa acolá, aí o dono do banco dizia: “tira que é leproso”, então, foi preciso botar a muié no meu lugar pra receber o dinheiro, porque era leproso né. Aí ela passou bem uns dois anos recebendo, graças a Deus me controlando, tomando remédio certo. Fui me curando graças a Deus (José Estevão, 2009).

Durante nosso trabalho de campo, percebemos ser comum os sujeitos narrarem uns para os outros seus “dramas sociais”, vivenciados e resultantes de uma situação de conflito onde o corpo é freqüentemente atingido.

A narrativa de José Estevão nos fornece pistas importantes sobre sua trajetória individual e como o mesmo constrói-se enquanto sujeito social. No seu caso, as situações de conflito começam na juventude quando, recém chegado à Amazônia, se separa da família para ir em busca de trabalho nos seringais. Em outro momento, Zé Estevão rompe com a estrutura familiar, ao optar ficar na Amazônia ao invés de voltar com seus pais para o Ceará. Zé Estevão constitui-se enquanto sujeito social mediante o afastamento da família.

Pierre Bourdieu (1996) aponta a noção de trajetória como extremamente fundamental nas sociedades onde a ideologia individualista predomina, pois a trajetória do indivíduo faz parte e constitui a sociedade. Visto que a noção de trajetória evidencia uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente social.

Dessa forma, o processo de individuação está ligado à ordem pela qual os eventos locais e universais se concretizam para o sujeito social, cujos significados particulares são encontrados frente aos possíveis eventos, construindo-se, assim, uma trajetória própria de vida.

Talvez a multiplicidade de eventos ocorridos na vida de Zé Estevão (“a chata vinha pra cá e eu vim só sem amigo, sem conhecido, sem pai, sem mãe, sem irmão, sem ninguém, [...] eu queria ir, mas depois arrumei mulher e resolvi ficar”) tenha contribuído

para a construção de um sujeito social. Nesse caso, Zé Estevão enquanto indivíduo encontrou uma forma de distinguir-se da coletividade.

Hartmann (2007) ao referir-se aos contadores de histórias lembra-nos que “a capacidade de expressar seu processo de individuação através de diferenciais de sua história de vida ocupa um papel fundamental na configuração de seu espaço de reconhecimento e atuação na comunidade narrativa” (HARTMANN 2007, p.108).

Ao analisar o contexto da narração, mencionamos a primeira fase do drama vivenciado por Zé Estevão, o momento de ruptura com a família, sendo este evento produto do seu processo de individuação. Resta agora, remetermo-nos aos desdobramentos do drama social, que conduzirá o sujeito-narrador aos outros estados de passagem.

Ao casar-se, Zé Estevão se desloca para o Seringal Barão, localizado no Alto Juruá, especificamente na Serra do Divisor ou, como dizem os seringueiros, na “serra do Moa”. É ali que Zé Estevão passa a trabalhar na extração do látex e na agricultura. É, pois, o corpo seu instrumento de trabalho. Percebe-se que é no corpo que as marcas do conflito são mais visíveis. Devido a isso, qualquer problema que ocasione a perda ou debilitação da capacidade corporal de trabalho provocará grandes conflitos no indivíduo.

Como relata Zé Estevão, durante o período de trabalho adquiriu uma doença, momento este em que outro drama se instaura. A notícia de que estava “leproso”, a certeza de que a doença lhe provocaria desfigurações pelo corpo e as sanções sociais a que passou a ser submetido, estigmatizado que estava pelo caráter contagioso da doença, constituem-se as características mais evidentes da instituição deste drama.

[...] vim me tratar quando cheguei o dotor nesse tempo né, disse que tava leproso, tava doente e tal coisa, aí me passaram uns remédios, aí fui beber aqueles remédio, aí fiquei assim lá no galinheiro, passei bem um mês no Mancio Lima, lá onde eu me sentava quando chegava outro saía, aí passava um pano, sacudia (José Estevão 2009).

Romper o drama vivenciado seria então reintegrar-se à sociedade. No entanto, esta que se configura na “fase crescente” do drama é sempre um ponto de inflexão, de perigos, quando se revela um verdadeiro estado de coisas. Seria o momento quando é improvável o uso de máscaras, de modo a negar a situação dada; é, portanto, o momento da aceitação:

Assim, aí quando cheguei numa esquina assim com alicerce, me controlando pra se né. Aí quando chegou uma época, de manhã, eu

doente e não tinha hospital, era ia pra ali, aí chegava aí sentava assim, de manhã amanhecia aquelas nódoa acolá, aí o dono do banco dizia: “tira que é leproso”, aí foi preciso botar a muié no meu lugar pra receber o dinheiro, porque era leproso né (José Estevão 2009).

Relembrando Turner (2008), cada crise possui “características liminares”, uma vez que se trata de um limiar entre fases relativamente estáveis do processo social. Embora não seja um “limem” sagrado, a doença enquanto conflito vivido promove o afastamento de Zé Estevão da vida pública, já que o preconceito o estigmatiza, isolando-o.

Por outro lado, o fenômeno da cura seria o mecanismo de ruptura e, ao mesmo tempo, de regeneração, de reintegração ao convívio social e ao grupo social. “Ela passou bem uns dois anos recebendo, graças a Deus me controlando, tomando remédio certo, fui me curando graças a Deus”. Com a cura da doença cessa o drama de José Estevão. No entanto, apesar das mudanças, as marcas ficaram como registro de memória de um corpo que vivenciou uma crise.

Na quarta e última cena, as narrativas orais, os causos, os “encantados” permeiam o mundo social dos narradores, como se essas estruturas simbólicas elaborassem esquemas perceptivos da realidade social.

Em alguns momentos, as histórias são vistas “como um sonho” (Dona Dica). Em outra passagem, “os causos de assombramento” desnudam as dimensões do sobrenatural e, ao mesmo tempo, revelam as vivências do seringueiro numa colocação afastada.

Ele contava que morou no seringal quando ele era solteiro. Ele contou que antes de casar com a mamãe, lá no Belo Monte, seringal que ele morou e cortou seringa, era deserto e era só ele e outro camarada na colocação era uma hora e meia duma pra outra (Dona Lili, 2009).

Como podemos observar as narrativas, enquanto elementos simbólicos, não denotam apenas aspectos da socialidade, elas refletem a relação do homem com a natureza. Embora às vezes fantasiosa, o tipo de relação demarca a diferença entre o real e o irreal, pois ambos estão imbricados mutuamente. Visto desta forma, o papel do Boto e do Mapinguari como elementos da relação homem/natureza dialogam com sujeitos da sociedade.

O contexto no qual os dois seres míticos surgem - um encantado, outro reprodução da natureza - são postos como reflexos da relação entre natureza e cultura. Não pretendemos com isso afirmar que tais seres míticos emergem a partir de uma

“necessidade simbólica” (LÉVI-STRAUSS 1975). Isso seria reduzir o relacional ao estrutural, já que o sentido é imanente. Antes, estamos sugerindo que tanto a figura do boto quanto a do mapinguari são fruto de um contexto que possibilita aos sujeitos-narradores e à comunidade de ouvintes dialogar, construindo um consenso sobre a idéia de natureza e sobre suas formas de controle.

Em outras situações, as condições sociais e de trabalho em que se encontram as “personagens”, aparecem dentro da história. No “causo” contado por Dona Lili, seu pai se defronta com o fantasma do amigo morto. Com efeito, o lugar aparece enquanto espaço isolado, distante, inóspito e afastado do barracão.

O pessoal falou pro pai que ele não ia ficar ali não, e o pai disse: pois eu fico, não tenho medo se eu não agüentar vou embora. O pessoal foi embora, passou a noite, deu uma, deu duas semanas, quando ele tava no defumador, lá derrubaram as coisas pra cá, ele chegava na cozinha, tudo arrumado, lá batia pro difumador e ele disse: ah esse negócio num tá certo não”. Quando foi de noite, um camarada foi no punho da rede dele, deu um soco que derrubou ele da rede. Ele disse: não agora num dar mais, foi só pegar o terçado, cortou a corda da rede, nem desatou, enrolou botou dentro de um alqueire e botou num jamaxim, botou nas costas, pegou a poronga, encheu o rifle de bala, diz ele que quando pulou, que a casa de seringueiro é baixinha né, o cara pulou atrás, ele escutou quando bateu a pisada.(Dona Lili 2009).

Algo semelhante é contado por Dona Dica sobre a história do Mapinguari, que revela os dilemas, o sofrimento do seringueiro passava na extração do látex.

Uma vez ouvi contar, foi o seguinte, numa colocação lá no Belo Horizonte trabalhava dois seringueiros foram para a mata (para a estrada) nessa época eles gritavam de uma estrada para outra. Aí eles saíam gritando um para o outro. Quando um ouviu um grito e percebeu que era diferente, aí ele foi respondeu, mas esse grito foi se aproximando e chegando mais perto...

Já Zé Estevão, ao narrar está preocupado em demonstrar sua performance naquilo que ele considera aventura. Em suas histórias, é ele tanto narrador quanto personagem. Se trilharmos por esse caminho, perceberemos que os atores sociais representam seus atos, tendo determinados propósitos em vista, formulando valores, metas e preceitos morais.

Rapaz uma vez, eu cheguei a ver nessa pesca que a gente fazia, uma cobra muito grande, eu até pensei que era pau, saí assim pra olhar, porque eu ia derrubar pra fazer lenha né, era uma cobra medonha. Era muito grande rapaz, corri, fui buscar a espingarda, mas quando cheguei ela tava descendo pro rumo da água, é aquela cobra da água, uma jibóia

Outra vez, vi um jacaré muito do seu grande, também na beira do rio, e aí não deu tempo atirar nele. E lá na Serra do Moa, alguém vinha correndo com medo de macaco (risos), e eu tava passando assim da rede, e eles deram fé de mim e vinham naquela arrumação pulando pegava um pau e rebojava assim, égua! Pegava pau e soltava, eu digo égua! Eu corri, era muito macaco rapaz, macaco preto grande, era cada macaco grande, que eu disse vou embora daqui logo, ou então esses macacos me pegam (risos) (José Estevão 2009).

Em outras circunstâncias as narrativas se coadunam na própria experiência social do narrador, permitindo acesso a elas. Pois o ato contado é uma operação reflexiva e nisso coincide com o status cultural do sujeito que narra. Corroborando o pensamento de Barbosa (2003), consideramos a narrativa uma mediadora do nosso envolvimento no mundo, porque modifica o modo como nós o percebemos. São, portanto, representações, evocações do mundo que conhecemos, definidoras de quem somos enquanto sujeitos sociais.

### **1.3. Contexto, diálogo e narração**

Langdon (2007) chama atenção para o fato que a história, tal como se apresenta nas biografias dos povos sul-americanos, não é narrada através de descrições gerais de eventos ou de grupos de pessoas que formam uma continuidade temporal, como se apresenta a história ocidental. Ao contrário, as falas, as vozes, os textos, as histórias dos povos tradicionais são compostas por “eventos críticos que relacionam as estratégias que são usadas para manifestar emoções e formular motivações” (LANGDON 2007, p.26).

Por esse viés, os conflitos vivenciados são centrados no diálogo e são apresentados como discursos usando a fala como um dispositivo que apresenta as interações sociais e comunicativas e que revela pontos de vista diferentes, emoções, afetividades e mudança na subjetividade. Os narradores do Juruá aqui apresentados são exemplos possíveis a partir dessas observações, posto que suas trajetórias de vivência revelam momentos críticos e dramáticos.

Cada narrador tem um repertório diferente, mas a maioria das narrativas reflete as experiências sociais vivenciadas no seringal. Assim, as experiências individuais e subjetivas de cada narrador se tornam evidentes, por compartilharem motivos semelhantes, vividos de forma diferente.

Suas memórias individuais estão apoiadas e enraizadas nas memórias coletivas, cuja reconstrução se dá a partir de situações que revelam suas trajetórias de vida, umas vezes remetendo-se ao seringal, outras vezes à cidade. O momento das entrevistas revelou-se um desses momentos, verdadeiros encontros dialógicos que nos permitiram caminhar através de suas lembranças, de suas memórias enraizadas na tradição de narrar contos, fatos, acontecimentos em tempo e espaço diferenciado.

O compartilhamento de motivos semelhantes atesta a existência dessa memória coletiva, particularmente quando se refere à experiência vivida no seringal e posteriormente na cidade. A narrativa de Dona Lili, por exemplo, está relacionada a várias histórias ouvidas por mim na voz de outros sujeitos-narradores. Repetem-se os eventos e as características do modo de vida no seringal, narradas, todavia, de maneiras diversas.

Para compreender essas diferenças far-se-á necessário explorar o contexto e a subjetividade individual de cada narrador na construção de uma consciência histórica e de uma memória coletiva. As experiências individuais tornam-se também experiências coletivas quando os sujeitos compartilham interesses comuns, ou seja, o interesse em relembrar lugares, espaços, conflitos, dramas sociais, que só a memória é capaz de reconstruir.

Dessa forma, a experiência não se dá apenas através de dados, da cognição ou da razão, mas também envolve sentimentos e expectativas. Posto que, a realidade só existe através da consciência dada pela experiência interior, assim, a experiência vivida, como pensamento e desejo, como palavra e imagem, é a primeira realidade.

Os eventos narrados pelos contadores compõem uma “metanarrativa” extremamente rica e complexa, sendo pertinente a vários aspectos e características da experiência nos diversos lugares. Nesse contexto, o diálogo surge como possibilidade para a interação social da perspectiva dos narradores da história, e as possíveis relações entre o poder estabelecido (o patrão) e suas estratégias de ruptura e, finalmente, a questão da subjetividade, responsável pela elaboração de socialidades dentro do mundo da vida.

Enfim, refletir sobre o contexto da narração e a subjetividade dos narradores traz uma contribuição para o entendimento do papel do indivíduo na memória coletiva, pois a memória tem o papel fundamental de construir os lugares, os espaços em temporalidades diferentes. Assim, a memória de um lugar, de um espaço social e físico, é reconstruída através das pegadas de quem narra o lugar, ao discorrer sobre onde mora

ou onde morou. Nesse sentido, a memória é extremamente importante para compreender a formação social de uma comunidade, de um município, de um país, pois funciona como uma mediação entre o mundo e o indivíduo.

Nessa perspectiva, percebe-se que os contadores do Vale, ao contarem histórias fantásticas e narrarem suas experiências sociais, estão construindo uma “razão simbólica” do lugar, do espaço, onde narram suas vidas, construindo uma “razão prática e uma razão simbólica”, que é acionada no ato de narrar a vida, o mundo.

## CAPÍTULO II

### As dimensões simbólicas do imaginário no vale do Juruá

Ao refletirmos sobre a dimensão simbólica do imaginário no Juruá algo nos chama atenção. É a visão mágica e, ao mesmo tempo, conflituosa que ora se relaciona com a “natureza”, ora se correlaciona a valores, religião e posturas éticas dentro do social. Isto implica deslocar uma multiplicidade de interpretações para fora da tessitura simbólica, reunindo possibilidades reais para se compreender essas imbricações dentro do sistema cultural.

Assim, por mais elementar que isso possa parecer, as narrativas orais ainda parecem formar um conjunto de representações sobre a natureza, sobre o homem e sobre o mundo, razão pela qual os narradores do Juruá foram ao longo dos anos incorporando-se ao universo de sua cultura.

Algumas histórias, como logo veremos, fazem da natureza um “território social” habitado por seres encantados que, ao longo das narrativas, vão adquirindo forma humana, evidenciando conflitos, alianças, discórdias, casamentos, mundos mágicos, nelas reproduzindo-se a sociedade dos homens.

Ademais, as narrativas exprimem uma forma de pensar que não diferem das representações do mundo indígena, ou seja, refletem o pensamento de que os animais projetam suas características sobre os grupos humanos e vice-versa. Visto desta forma, pode-se dizer que as narrativas produzem valores e crenças sobre o mundo, sobre o humano e o não-humano. Assim, as narrativas nos conduzem a uma velha discussão que interpõe o conhecimento humano: a relação entre natureza e cultura, que converge para outros níveis de indagação. Por ora é pertinente perscrutar minuciosamente as histórias, fazendo emergir certos questionamentos. Como esse imaginário se reproduz nos contos orais? Seria entre os homens e a natureza? Ou entre seres humanos e não-humanos por meio da relação com a natureza?

Carlos Corrêa Teixeira (1999), em seu livro *Visões sobre a natureza*, ao discutir a relação entre “natureza e cultura” nos seringais do rio Madeira, menciona que um dos seus princípios básicos é “a idéia de que ações desequilibradas sobre a natureza são punidas pela natureza” (TEIXEIRA, 1999, p.140). Assim, os seres encantados que habitam a floresta promovem sanções sobre quem compromete o equilíbrio da natureza.

Por esse prisma, os encantados são mediadores entre a cultura e a natureza, estabelecendo relações baseadas em regras, deveres, valores, sob pena de punição, como no caso do Juruá, aonde um agente desestabilizador pode ser devorado pelo “Mapinguari” ou encantado pelo “boto”, ou ainda assombrado pelas “visagens”.

Por conseguinte, a relação entre natureza e cultura nos leva a compreender o processo de socialização da natureza. Nesse caso, as formas de vida não dependeriam de um livre jogo de forças materiais, mas “da capacidade que têm os homens de adaptar essas forças às condições de sua existência” (TEIXEIRA, 1999, p.66). Desse modo, tanto as vivências quanto as narrativas orais dos contadores de histórias do Vale do Juruá demonstram integrar a natureza a um engenhoso processo de criação, significação e, por que não dizer, de invenção da sociedade, seja no espaço da casa, seja nos usos sociais da natureza, seja no simbolismo atribuído aos encantados que povoam a floresta e o rio.

Até mesmo as diferentes atividades dos sujeitos sociais revelam uma posição frente à natureza, diferenciando-se de outros agentes sociais (pecuarista, madeireiro). O temor à mata ocasiona um modo de lidar com a mesma, modificando práticas e atitudes, já que a mata é sempre uma adversidade desconhecida, cheia de riscos e de mistérios. A fala de Antonio Verçosa sobre um ser mítico nos fornece pistas interessantes a respeito dessas considerações, cujo teor expressa um ponto de vista sobre a relação entre a floresta e os encantados.

Rapaz, o batedor<sup>4</sup> é tipo de coisa que ninguém pode vê. Ele tem o modo de bater no igarapé, por trás das casas e na terra-firme. Teve um tempo, que num inverno, morava um homem chamado Chico numa terra-firme aqui perto do Igarapé Grande, e lá atrás da casa dele tinha um igarapé que o batedor nunca tinha batido antes. Até que um dia o batedor começou a bater, isso era umas sete horas da noite, o batedor depois bateu perto da casa dele e ele ouviu e se zangou, pegou a arma dele e disse: “bate mais perto”, o batedor bateu, e o Chico falou: “bate mais perto, mais pertinho” e o batedor bateu debaixo da mesa dele. Quando ele olhou não viu nada, não viu ninguém, ele se tremeu todinho de medo e começou a correr para o igarapé, pulou dentro da canoa e começou a remar. Até que chegou à casa do amigo dele que tava dormindo. Chegando lá acordou o amigo dele e começou a contar tudo que tinha acontecido, depois disso ele nunca mais mandou bater (...)

---

<sup>4</sup> O batedor é visto pelos seringueiros como um ser encantado que costuma amedrontar os mesmos em diferentes lugares, no igarapé, nos arredores da casa e nas estradas de seringa. A sua batida provoca medo e angústia nos seringueiros.

Outra vez, eu andando na mata, eu vi e escutei o batedor bater, ele bateu duas vezes e me chamou, eu me arrepiei todo, fiquei quieto ali, não tive coragem de ir lá. (Antonio Verçosa, março de 2008).

O contador ao defrontar-se com o ser mítico acaba incorporando a floresta como um elemento que causa medo, angústia e temor. Ora, o medo pelo sobrenatural, pelo desconhecido, é inerente à natureza humana. É uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao homem escapar provisoriamente à morte. O encontro com o encantado leva o contador a desenvolver um respeito pelos animais, pela mata e pelos seres míticos que simbolicamente lá habitam.

Pierre Bourdieu (1979), ao estudar o camponês argelino, indaga a respeito dessa conduta frente à natureza:

Devemos nos surpreender que esse [camponês] se recuse a tratar como matéria bruta essa natureza onipresente que suas crenças povoam de encantos e mistérios, que é o lugar de uma sagração difundida e impessoal, fonte de todas as desgraças e de todos os benefícios? (BOURDIEU, 1979, p.41).

Carlos Teixeira (1999), inspirado em Bourdieu ao comparar o seringueiro do rio Madeira com o camponês argelino, percebe que os mesmos orientam-se com relação à natureza por uma ética de sacrifício e reciprocidade. Tal perspectiva também se revela na vivência dos contadores, que eram seringueiros, e que do mesmo modo construíam uma relação dialética com a natureza:

Nós, pelo menos, num sabia o que era miséria não, de comida, hoje tem muita gente que passa fome. De tarde, nós saía lá do centro, às vez com fome, mas chegando em casa tinha comida, porque nós criava porco, galinha, pato, nós pescava no igarapé. Nós fazia batição, nós saíamos seis horas da manhã, subia pela beira do igarapé, reparando aquele remanso onde tinha os peixe, aí nós cercava, tudo bem calado, cercava. Os outros subiam lá pra ponta de cima do estirão, que tem igarapé, que tem estirãozinho. No igarapé, nós arriava o pano de tarrafa dentro da água, prendia e ficava escondido, lá no outro canto, e os outros lá embaixo com as tarrafas de chumbo. De lá os meninos vinham por dentro da água tangendo, quando a gente via o banheiro e vinha bem toldado com areia. Quando eles passavam de onde eles estavam com a tarrafa, e então eles já caíam na água porque quando eles chegavam (os peixes) na tarrafa de cá que voltava, chegava lá já tava no outro pano de manga, aí ficava, todo mundo chegava junto e toldava tudo. E aí tinha uma cuia grande pra pegar por baixo, e nós começava a cortar os cipós com o terçado, e nós metia a mão lá por dentro, chega era quente e as bichas pulava, as matrinxã, curimatã, elas pulava batia em nós, caía lá dentro da água de novo. Nós tirava a semana todinha fazendo isso, depois secava o peixe para os meninos venderem lá em Cruzeiro. A arma que a gente pescava era

zagaia, terçado, pano de tarrafa. A zagaia era os meninos que fazia daquelas latas de antigamente de querosene que vinha. Tirava uma ripa de sapucaia, esticava, dobrava o alumínio da lata e pipinava e depois encastoava na ripa de sapucaia, e ali era nossas armas, mas nunca escapava não, nós pegava peixe era assim mesmo (Dona Lili, 2009).

Vemos que a ação material não está desvinculada da ação simbólica. A prática de pescar, plantar e outros fazeres cotidianos denotam uma sensibilidade e uma inteligibilidade. Esta ação está carregada de um sentido ritual, imprimindo um caráter de troca, que pode ser traduzido na máxima “dá natureza o teu suor e a mesma te fornecerá energia material e simbólica”.

No entanto, o mundo mítico construído pelos contadores em seus contos desnuda outros aspectos além da relação problemática entre natureza e cultura, posicionados fora dessa estrutura dicotômica. Isto implica dizer que a cultura no Vale se reproduz por meio de uma ação simbólica semelhante à idéia de Marshall Sahlins (2003), sobre a cultura estar permeada por uma dimensão prática e simbólica.

Do mesmo modo, o imaginário se ressignifica dentro desta mesma lógica já aludida, entre o prático e o simbólico, visto que uma sociedade é baseada em interações e a esfera de significação de toda sociedade é produto de uma construção interna e externa dos símbolos estruturantes.

O que se postula é ir contra aquela velha idéia malinowiskiana, de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e utilitarista. O que se busca é compreender outra espécie de razão, a simbólica ou significativa como resposta as necessidades, corroborando a perspectiva de Sahlins (2003) que

(...) toma como qualidade distintiva do homem não o fato de que ele deve viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema significativo criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única. Por conseguinte, toma-se por qualidade decisiva da cultura – enquanto definidora para todo modo de vida das propriedades que o caracterizam – não o fato de essa cultura poder conformar-se a pressões materiais, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema simbólico definido que nunca é o único possível. Por isso, é a cultura que a constitui a utilidade (SAHLINS, 2003, p. 08).

Nesse sentido, pode-se dizer que a cultura constrói o imaginário no Vale e o mesmo recria a cultura dentro de um quadro descontínuo intersubjetivo. Essa descontinuidade nos afasta dos dualismos tão presentes nas abordagens antropológicas,

e evidencia uma razão coletiva, cultural, presente nas narrativas e no ato de narrá-las, e que está mediada pela percepção subjetiva através de uma concepção histórica.

Seguindo esta perspectiva, as culturas são ordens de significados de pessoas e coisas (SAHLINS, 2003), que se reordenam a cada instante como um caleidoscópio. A metáfora do caleidoscópio pode nos ajudar a refletir sobre a construção do imaginário juruaense, visto que o “encontro de culturas” está presente: o imaginário nordestino (narrativas orais transmitidas por netos, filhos de cearenses) dialogando com amazônico e vice-versa.

Viso perceber os contos orais como uma construção do imaginário simbólico e social, em que a linguagem é, ao mesmo tempo, parte da cultura e produtora de estruturas simbólicas, bem como demonstrar o modo pelo qual os contos orais, em seus universos simbólicos, constroem formas de socialidade dentro do mundo da vida, cujo conteúdo se presta a fornecer ensinamentos educacionais, morais, éticos e religiosos no contexto amazônico.

Por esse viés explicativo, os contos, os “causos” estão sobrecarregados de símbolos e imagens em nível local e universal. Estão rodeadas de um pensamento concreto que opera tanto no sentido inteligível como no sensível. Por exemplo, o conto revela uma visão de mundo, os “causos” demonstram uma moral estabelecida. As duas constelações simbólicas - conto, e “causo” - desvendam os mecanismos lógicos para pensar as relações de continuidade e descontinuidade na cultura amazônica, estabelecidas no reino das oposições e das diferenciações. Prestam-se, ademais, a ilustrar de que forma os mecanismos dessas narrativas foram articulados a partir das motivações e interações de se pensar o meio físico e social. Dessa forma, pode-se ler e interpretar as multiplicidades dos ritmos da vida no tempo e no espaço, observando como se configuram as oposições simbólicas na fronteira entre o real e o imaginário.

## **2. 1. Os contadores de Histórias: contextos e reflexões**

As narrativas orais estão presentes no cotidiano e tem uma íntima ligação com o contexto dos contadores que as geram e transmitem. Nas esquinas, na praça, é comum se ouvir diversas histórias sobre “cobra grande no lago”, “botos” que atacam as malhadeiras dos pescadores e pessoas que se transformam em animais, como o “homem-porco”, e saem correndo pelas ruas da cidade de Guajará. Entender essas

visões de mundo - quer dizer, compreender as conjunturas econômicas, sociais, culturais e religiosas, presentes na formação de uma visão de mundo - ajuda na interpretação dos contextos nos quais um tema narrativo é atualizado no cotidiano das pessoas, pois passado e presente se imbricam e ganham novos anseios, contextos, novos significados dentro do coletivo. Desta forma, perceber como os contadores de histórias atualizam condutas morais, preceitos éticos e religiosos dentro das narrativas orais e em suas vivências, ao realizar comparações entre passado e presente, deixa entrever novas concepções de mundo atuais.

Nessa projeção do passado, tomado em relação ao presente, alguns contadores observaram uma melhora econômica, e uma relativa estagnação social, pois certas dificuldades no trabalho foram suavizadas, enquanto as relações sociais tornaram cada vez mais problemáticas:

Rapaz, eu sinto, tem muita gente que acha que o negócio tá bom, rapaz, pra brincadeira? É devassa e fora de respeito. Porque naquele tempo todo mundo contava, cantava, conversava? Todo mundo tinha seu roçado, só pegava dinheiro pra comprar só coisa que não conseguia plantar mesmo. Tudo tinha seu ponto. É somente, mas tinha negócio de fartura dentro da casa, pelo menos alimentação, e você criava seus filhos e hoje? Hoje é tudo assim, e é roubando, é devassa, ninguém tem respeito, quando morre uma pessoa já idosa. Hoje bota uns escândalos desse, inventam novela, faz novela, assistir aquele novelário e esse jornal que só visto. Aí vem de lá pra cá, você escuta e aquilo e fica sentido aqui. E a criançada vai absorvendo tudo aquilo! Ave Maria, tem dia que eu paro e durmo bem pouquinho pensando rapaz oh! meu Deus! E vão vivendo daquele jeito, né?! (José Estevão de Souza, entrevista realizada em Guajará, fevereiro de 2009).

As condições de mudança da ordem social vão se alterando na medida em que novos valores são impostos ou incorporados por uma “comunidade”. A transformação ou manutenção de uma ordem social dependerá se os antigos valores morais ainda possam ser condutas que regem as regras sociais atuais.

No primeiro relato, destaca-se o preceito de respeitar “os mais velhos”. O poder paternal regia todos os deveres e fazeres, desde a alimentação e vestuário até orientações para o convívio familiar. No segundo momento, a fala está direcionada para as mudanças constantes no cotidiano, reiterando-se a forma desrespeitosa pela qual os filhos se dirigem a seus pais. Para José Estevão, a cidade, as novelas e todo conteúdo veiculado pela mídia degenera as “virtudes” dos jovens. Segundo ele, antes os filhos estavam envolvidos com o trabalho, ajudando os pais. A boa educação moral viria dessa

relação paternal mais próxima na qual o pai tem certo domínio sobre a criação dos filhos. Numa sociedade que prima pela boa conduta moral, “os mais velhos” sentem-se preocupados pelas atitudes insolentes dos jovens, atitudes que deixam uma imagem negativa dos pais perante a “comunidade”. Na verdade, a mudança de valores e posturas éticas parece incomodar a vivência dos contadores, sendo assim, um “ideal de comunidade” revitalizado no presente, emerge como resposta as transformações do social.

Grande parte dos entrevistados acreditava/acredita que antigamente aconteciam menos brigas entre as pessoas. De um modo geral, as pessoas são apontadas como mais unidas, respeitando-se mutuamente. Um dos contadores, o senhor Ibanez, comentou que, numa época em que não havia rádio ou televisão, o passatempo eram as visitas trocadas entre familiares e vizinhos.

Não tínhamos meios de comunicação, pois a gente só se preocupava com as necessidades básicas da vida; lá, a gente não sabia de notícia nem boa nem ruim, então, a gente vivia isolado de tudo, mesmo se acontecesse algo de nível nacional, não tinha como saber, só sabíamos das coisas que aconteciam no seringal. Antes, havia mais relações entre as famílias. No domingo, as famílias se visitavam, hoje poucas são as famílias que se visitam, existia uma relação muito maior que agora, sinto saudade daquele tempo, o respeito era muito grande entre as famílias (Ibanez Batista, Guajará-Am, fevereiro de 2008).

Como vimos, os contadores atualizam os fatos do passado e os correlacionam ao presente. No entanto, percebe-se que essas pessoas cresceram e viveram em comunidades nas quais, praticamente, todos se conheciam ou mantinham algum tipo de relação social, comungando os mesmos valores. Com o crescimento da cidade, ampliaram-se também os problemas sociais típicos desse tipo de fenômeno, tais como o crescimento da violência e o aumento do uso de drogas ilegais. Naturalmente os contadores, pessoas de mais idade, tendem a voltar-se para o passado como uma espécie de “idade de ouro”, pois ali as relações sociais funcionavam de acordo com o que cada um acredita ser o ideal. As festas comentadas pelos contadores conferem feição a essas relações:

Só se via pessoas quando tinha uma festa, eram boas as festas, sem brigas. Hoje, toda festa dá briga, ontem mesmo morreu um rapaz aí. (Dona Raimunda Alves, janeiro de 2009, Ipixuna-Am).

É tinha muita festa, era bem animado. O finado Said sedia o barracão e a festa acontecia lá. Ah, mais era muito bom, era violão, era pandeiro, era xeque-xeque. Quando eu casei a festa foi lá a noite toda

entrando pela manhã e aí a gente voltava pra casa. Tinha tocador e era bom mesmo, animado, não tinha briga, todo mundo dançava, vinha gente do Japiim (seringal), quando eles vinham o pessoal daqui já arrumava as coisa na casa do finado João Batista que só tinha um quarto e uma sala grande, um vão pra todo mundo dançar. E hoje o que se vê é muita briga por aí, é gente furado de faca e tudo mais, antes não tinha isso não (Dona Lili, fevereiro, de 2009, Guajará-Am).

Ora, o que está por traz dessas idealizações, é uma moral conservadora que rejeita as mudanças que ocorre dentro da sociedade. Isto implica dizer que, as posturas morais e éticas não se desfalecem, transforma-se no presente como possibilidade ou não de orientações para as futuras gerações.

As vivências dos contadores são norteadas por uma nostalgia, de um tempo que necessariamente foi absorvido pelas transformações e mudanças nas relações sociais. Em lugar da boa conduta que conduzia as relações de outrora, surgiram outras que reordenaram o cotidiano dos contadores.

Os contadores participavam de festas em que o senso comunitário era mais evidente. Por isso estranham as atuais festas realizadas em Guajará e em Ipixuna, nas quais, devido à diversidade de pessoas e à incorporação de novas condutas morais, resultam em confusões, brigas e desordem social.

Entretanto, ainda acontecem festas mais voltadas aos moldes tradicionais, nas quais as doações voluntárias persistem, como informa Dona Lili, comentando a respeito do novenário de São Francisco de Assis, padroeiro de Guajará.

Só tinha uma capelinha feita de barro, feita pelo velho Juvenal. Era ali onde é a CEAM, ali onde mora a Jandira, por ali morava o finado Manoel Cruz, pai do Romeu. Era uma capelinha de São Francisco, lá era bonito, parecia um chapéu de palha, mas era toda de barro. Quem tirava a novena era a finada Pipira, mãe do Hélio, e também o finado Zé e a cumade Zezé, a irmã da Pipira. Aí muito tempo depois, o finado Juvenal construiu uma capela de madeira aí perto onde é o José Carlos [Colégio Estadual], ali era a capela. Quando o padre vinha ele avisava antes, aí tal dia o padre vem, aí vamos esperar o padre e se juntava na beira do rio aquela procissão, de repente a gente escutava a zoadá do São José, o barco que ele vinha, e soltavam fogos e todos ficavam esperando por ele até o pessoal que morava mais afastado vinha. Aí depois começaram a fazer o novenário de São Francisco, e cada um dava uma prenda até hoje é assim, para fazer os leilões. E tinha arraial animado, tinha os butiquinzinhos que o pessoal comprava lá mesmo na casinha de oração. Hoje ainda é animado, é uma festa que todo mundo participa. (Dona Lili, Guajará-Am, fevereiro de 2009).

Valores e condutas morais são reafirmados nesses encontros comunitários como o respeito a outras pessoas, o sentido de união e a devoção religiosa. A religião é um fator presente no cotidiano dos contadores. Todos os contadores se autodenominam católicos e tem uma visão de mundo intimamente ligada aos preceitos religiosos. Assim, o social permeia o religioso e vice-versa. “Eles”, em suas falas, tendem a recriar ou criar uma “mundo social ideal” na qual mantinham o controle mais próximo da sua cultura e das relações sociais. Neste mundo, o conflito, a violência, os conflitos sociais seria menos acentuado, pois o sentido comunitário e o respeito ao outro estariam mais presentes. Durante os diálogos com os contadores de histórias, percebeu-se que as lembranças do passado servem como fio condutor para interpretar, criticar, compreender os acontecimentos do presente, posto que, em geral, “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1999, p.55). Por esse viés, os fatos do passado podem receber, no instante em que são atualizados, uma valorização maior do que o real valor que tinham na época. Enfim, os contadores se posicionam perante o mundo de acordo com uma postura ética e moral, e também como uma construção histórica, haja vista serem as preocupações do presente que possibilitam a atualização de seus valores e condutas morais. Sendo assim, vejamos como essa conduta se transporta para as narrativas orais por eles narradas.

## **2.2. As narrativas orais enquanto expressão do imaginário no Vale do Juruá**

Nos contos orais “Cobra-filha”, “Os três cavalos encantados”, “João Acaba Mundo”, “O Carrasquinho”, “Borbolectus”, “História do Mapinguari”, entre outros registrados, há seres míticos que teatralizam o imaginário no Vale e, ao mesmo tempo, desnudam as possíveis correlações humanas e percepções de mundo dos contadores. Pode-se dizer que a vida passa a ser vivenciada mediante as construções simbólicas, em que o espaço dá possibilidade para novas criações, novas invenções. Há também um retorno ao passado, e isto implica dizer que o presente é atualizado mediante as condutas morais, éticas e religiosas que permeiam as narrativas e servem de exemplo, ou não, para as futuras gerações.

Os “senhores do discurso” aqui - os narradores dos contos orais - são filhos e netos de imigrantes da região nordestina. Por essa razão, as histórias aparecem muito marcadas por essa reciprocidade, numa interação entre a cultura nordestina e a

amazônica. Levando em conta essa inter-relação, dividimos as narrativas em quatro grandes grupos: histórias de trancoso<sup>5</sup> ou de encanto; contos amazônicos; narrativas cômicas e “causos”. Há ainda outros tipos de narrativas, mas que ocorrem com menor incidência. Cada história recebe um sentido diferente, sendo recoberta por uma “moral” num contexto de interação com os ouvintes, pois as narrativas orais são dinâmicas.

Cada contador seleciona uma história de acordo com sua visão de mundo. Utilizando o mesmo personagem, o contador pode tanto narrar histórias de encanto como histórias cômicas. Um exemplo disso são as narrativas de Dona Terezinha, que envolvem ambos os tipos de narração.

No conto “João Acaba Mundo”, Dona Terezinha apresenta vários elementos e nuances lingüísticas da oralidade que refletem preocupações humanas universais. No que se refere à narrativa oral, aparece permeada por laços morais, que se interpenetram em representações, ou seja, o sentido e as configurações simbólicas que sistematizam as maneiras de pensar que, expressas por práticas sociais, instituem o homem ao seu meio. A relação instituída entre homem e natureza não é objetiva, mas mediada por processos simbólicos. João (o herói) não lida diretamente com as coisas, e sim com os significados atribuídos às coisas pela cultura. Dessa forma, o ambiente cultural é formador de simbolismo tanto em nível lógico quanto em nível de significado. Na construção da narrativa, ambos os níveis se interpenetram mais do que se distanciam, pois o homem lida com os símbolos que tecem seu mundo.

Nessa perspectiva, as imagens que são construídas pela narradora são inspiradas em símbolos presentes ora em suas vivências no Juruá (água, peixes, floresta, animais), ora em imagens de reinados, princesas, mundos mágicos e seres encantados. Percebe-se que os contadores do Juruá, descendentes de nordestinos, continuam narrando histórias com fragmentos da cultura nordestina e misturando elementos amazônicos a essas narrativas, como bem demonstra o fragmento extraído do conto “João Acaba Mundo”:

Era uma vez uma mulher chamada Maria, que morava na casa de um rei. Era bastante jovem e estava grávida. Certo dia sumiu uma jóia do palácio e, sem culpa, ela acabou sendo acusada pelo furto. O rei ordenou que seus súditos levassem aquela mulher até a floresta e a abandonassem. Passaram alguns meses, e chegou o dia que ela daria a luz à criança. A criança nasceu sozinha e ela prometeu que daria o

---

<sup>5</sup> A expressão “histórias de trancoso” é muito comum no Nordeste Brasileiro e em Portugal, usada para denominar todo conjunto de histórias populares transmitidas pela tradição oral.

filho para Nossa Senhora ser madrinha. Passados alguns dias, apareceu uma mulher, um padre e um homem, bem ali, no meio da mata. E a mulher disse: “Maria, viemos batizar seu filho”. Ela rapidamente reconheceu que aquelas pessoas eram Nossa Senhora, José e Jesus. Passaram-se os anos, a criança logo cresceu e seu nome era João.

Se, por um lado, a “casa do rei” é uma imagem deslocada do período medieval, por outro, a “mata” a “floresta”, e os “animais” reiteram o imaginário no Vale do local. O herói, “João Acaba Mundo”, ao ser batizado por uma intervenção divina evidencia a presença da religião, configurada na imagem de “Maria”, “José” e “Jesus” revelando uma íntima relação da narradora com o catolicismo.

Ao crescer, “João” é recompensado por uma ação mágica. Ao ganhar uma “espada e um cavalo” dos seus padrinhos, o desejo de João é realizado. Os elementos mágicos permitem liberdade e ruptura com a realidade em que se encontrava tanto ele quanto sua mãe. O herói passa então a conquistar poder e, de certa forma, prestígio na sociedade. Nesse sentido, as adversidades se impõem como algo preponderante na vida de João e ao mesmo tempo nas escolhas do herói para novas descobertas. A floresta - como a primeira dificuldade - e o gigante do conto - como o primeiro obstáculo - são os seus grandes desafios para alcançar o poder.

Poucos dias depois, um homem apareceu do nada na floresta e disse a João: “Receba esta espada e este cavalo. Eu sou seu padrinho. E o tempo se passou. Ao chegar numa cidade, João foi logo gritando: “Quem é o dono desta cidade?”. Um som rouco e estrondoso bramiu: “Com ordem de quem você está gritando?”. João respondeu que era com a sua. O gigante caminhou em sua direção, desafiando-o para a briga. João pegou a espada e após várias tentativas feriu o gigante, deixando-o desfalecido. Depois que o gigante caiu, arrastou-o para o quarto, trancou-o e pegou a chave da casa e guardou-a consigo. Pegou seu cavalo e foi buscar sua mãe trazendo-a para a cidade e para a casa onde estava preso o gigante. Recomendou que sua mãe não abrisse a porta. Mas, não lhe falou da existência do gigante no quarto. (trecho do conto “João Acaba Mundo”).

No entanto, esta função atribuída ao herói lhe causa grandes decepções. Ao trancar o gigante ferido em um quarto fechado ele provoca em sua mãe a curiosidade de abrir a porta e a oportunidade de lhe trair. Ao escrutinarmos o conto a partir desse ponto, somos capazes de compreender a “moral” que permeia a narrativa, ainda que não explicitamente.

Todos os dias, João saía para trabalhar e sua mãe, muito curiosa, resolveu abrir o quarto. Quando abriu, viu o gigante ainda vivo.

Aproximou-se e resolveu cuidar dele e em poucos dias ele ficou bom. Sua mãe e o Gigante começaram a namorar e tramaram matar João. Maria, sua mãe, disse: “Como iremos fazer isso?”. O Gigante explicou-lhe o plano: “Quando João chegar, diga a ele que você está com dor de dente, se ele perguntar qual remédio alivia, diga-lhe que somente a banha da Serpente Negra. Mas, quem a for buscar não voltará”. Assim ela fez (trecho do conto “João Acaba Mundo”).

Diante da trama elaborada pelo gigante e sua mãe, o herói é posto à prova. Impõem-se a ele novos obstáculos: o primeiro, derrotar uma “serpente negra” e retirar-lhe a banha para usar seus efeitos curativos; o segundo, matar um “porco-espinho” e remover sua banha que tem o mesmo efeito medicinal. Nessa nova busca, entra em cena o personagem do “velho”, através de quem os conselhos serão ditados a João. Este aspecto revela o encontro de gerações no mundo e, ao mesmo tempo, a dinâmica da tradição. São os conselhos do “velho” que permitem a João novas conquistas frente às adversidades, a saber, derrotar os dois seres encantados e ainda ser recompensado com uma linda moça para casar.

João Acaba Mundo sentiu-se desafiado e disse-lhe: “Eu vou e volto”. Depois de vários dias, passou pela casa de um velhinho, e o papagaio, que estava na varanda, gritou; “Senhor, Senhor, lá vem o Joãozinho”. “Chame ele, papagaio”, resmungou o velho. O papagaio chamou-o. E João, mesmo sem conhecer o velho, obedeceu ao chamado. O velho perguntou: “Onde vai, João Acaba Mundo?”, e ele contou-lhe que sua mãe sofria de uma grandiosa dor, que só se curaria com a banha da Serpente Negra. O velho, então, dando-lhe três lenços, disse-lhe: “Pegue esses três lenços; você irá passar por um rio de leite, use o branco; por um rio de sangue, use o vermelho, e, finalmente, passará por um rio d’água, use este verde. Leve esta vara, quando chegar na casa da Serpente Negra, ela estará dormindo, acorde-a. E quando vocês começarem a lutar, bata com a vara nas asas dela, que ela morrerá”(trecho do conto “João Acaba Mundo”).

Qual a moral dessa narrativa? Em nível psicanalítico, parece debruçar-se sobre o inconsciente coletivo, ao refletir sobre os dramas de um adolescente com problemas existenciais, sociais. O final feliz dos contos orais, neste nível, se presta a fornecer às crianças mecanismos que lhes permitam enfrentar seus medos e anseios. Em outra perspectiva, porém, a linguagem simbólica presente parece nos dizer algo além dessas determinações de existência, ou seja, que percebe os contos orais como se alguma história não estivesse presente, analisando-os “numa linha horizontalizada como pacientes no divã, numa contemporaneidade atemporal” (DARNTON, 1986, p.26).

Talvez a moral da história de “João acaba mundo” possa ser resumida na máxima: “não confie em ninguém, nem mesmo em sua sombra, pois ela pode lhe trair”.

Longe de contemplar um final feliz, o conto põe a nu um mundo conflituoso, cruel, injusto e traiçoeiro, por assim dizer, talvez semelhante ao sistema de barracão presente nos seringais do Juruá. Porém, a única forma que João encontra para romper com a estrutura na qual estava submetido é a conquista de poder, sendo que a “espada e o cavalo”, enquanto elementos mágicos e simbólicos de poder permitem-lhe tal façanha. Ora, conquistar o poder seria o meio para alcançar legitimidade dentro da sociedade. Dessa forma, o poder de “João Acaba Mundo” é fruto da desconfiança e, ao mesmo tempo, da vontade de poder<sup>6</sup>.

João não se conformava com a situação de sua mãe, presa na selva, e disse-lhe: “Mãe, se eu conseguisse ver o meu padrinho, pediria a ele um cavalo e uma espada para libertar você desta mata”(trecho do conto “João Acaba Mundo”).

Ao aprofundarmos o nível de análise veremos que, se o cenário no qual o conto “João Acaba Mundo” é narrado condiz com sua linguagem simbólica, o mesmo não se pode dizer em relação às conquistas empreendidas pelo herói, posto que o contexto social( os seringais) no qual os contadores de história estavam envolvidos evidenciava um sistema de dominação hegemônico exercido pelo seringalista. É sob esse prisma que podemos compreender o conto “João Acaba Mundo” como um “ideal” do que poderia ser, mas que efetivamente não era, ou seja, a estrutura social retratada em “João acaba mundo” é apenas um modelo abstrato de sociedade ideal comparado a uma estrutura social de qualquer sociedade concreta. Disso inferimos que os seringais representavam um modelo estrutural hierárquico concreto, e as narrativas orais, um modelo cultural manifesto no ato contado, reforçando o processo de socialidade.

Um melhor entendimento dessa complexidade pressupõe a compreensão de que os indivíduos que compõem uma sociedade relembram constantemente dos símbolos que guia suas atividades sociais. Os contos orais são capazes de alimentar essa ação no grupo social como um todo. Eles tornam momentaneamente explícito aquilo que de outro modo é invenção, representação.

---

<sup>6</sup> A vontade de poder é, segundo Nietzsche (1998), um conceito ontológico que designa o modo de ser de todo vivente, todo ser que existe enquanto vontade, ímpeto de tornar-se mais forte. Tal desenvolvimento se observa na natureza por meio de uma incorporação e subjugação dos outros seres. Eis a luta pelo poder e sobrepoder, que consiste no crescimento, na formação, no amalgamamento em função do definhar, do degenerar, da pulverização do outro. A moral, assim como todas as outras manifestações da vontade de poder, também passa por esse processo de expansão. Assim, há a moral que floresce e outras que definham.

Por fim, “João acaba mundo” vindo do mundo natural (a floresta), transpõe o espaço intermediário da mata, entra no mundo social e lá, investido dos poderes que lhe dera a natureza, apresenta-se diante dos outros como um ser fantástico. O quadro a seguir sintetiza algumas correlações que nos permitem compreender melhor as relações entre natureza e cultura.

Cultura	Sociedade	Natureza
“João acaba mundo”	Reinado	intervenção divina
Batizado	Casa do rei	cavalo
Traição	Poder	espada
Morte	Velho	velho
Casamento	Fazendeiro	Serpente negra
Velho	Maria, José, Jesus	porco-espinho
	Filha do fazendeiro	floresta
		vara mágica
		gigante
		papagaio

Em outro conto, “Março-Marçal-Barro-vermelho-Laranjeiral” a relação que se institui entre a personagem e o seu mundo não possui caráter prático, antes é mediada por processos simbólicos e conflitivos. Podemos perceber que a dimensão simbólica condiciona o homem e o seu mundo.

Há muitos anos atrás, no tempo dos reis, havia duas moças lavando roupa, que por intriga começaram a discutir. Seus nomes eram Joana e Beatriz. Então, Beatriz falou a Joana que com a força dos deuses esta casaria e seu primeiro filho seria um porco. Joana replicou-lhe, dizendo que o filho de Beatriz seria um louva-deus (trecho do conto Março-Marçal-Barro-vermelho-Laranjeiral”).

Este conto narra a história de um homem que nasce metade-humano, metade-animal (um porco). Ao completar dezoito anos pediu à sua mãe que queria casar-se. Ao casar, suas esposas são devoradas e assassinadas na noite de núpcias, apenas a terceira esposa consegue livra-se da morte.

Em um primeiro momento, a narrativa parece linear. Sucessivamente, os episódios vão descrevendo os casamentos e as mortes das mulheres na noite de núpcias, sempre no mesmo horário, na mesma cama, executados pelo homem-porco. No entanto, o último casamento quebra essa linearidade, pois o homem-porco não consegue assassinar a mulher. Para Claude Lévi Strauss (2006), a mitologia sul-americana está

permeada por esse tipo de histórias, cujos episódios, talhados ao mesmo padrão, se repetem.

Quando analisamos a estrutura de um conto de um ponto de vista interpretativo, percebemos que a narrativa pode “fechar-se” ou manter-se “aberta”. Para ilustrar, tomemos o caso específico do conto em que ora nos ocupamos. O fato de o homem-porco casar-se novamente depois da morte de sua primeira vítima permite a abertura da narrativa a um desenrolar futuro, com a continuidade dos assassinatos. À medida que o último casamento apresenta uma interrupção nas mortes, a narrativa se fecha, de modo que o conto parece contemplar duas soluções extremas para um mesmo problema, entre as quais dispõe um certo número de relações intermediárias que apresentam entre si vários tipos de correlação e oposição.

A história do homem-porco nos remete a outras versões, encontradas em contos orais e em mitos da América do Sul. No mito tukuna, registrado por Curt Nimuendaju (1952), por exemplo, o caçador Monmaneki casa-se várias vezes, com a intenção de variar suas experiências conjugais. Aqui, entretanto, são as esposas quem se transformam em animais e vão embora. Somente no último casamento é que Monmaneki vai atrás de sua mulher. No conto oral é a última esposa quem vai atrás do homem-porco. Em outro conto, registrado pelo escritor uruguaio Eduardo Galeano (2009), aparece, na região peruana de Lucanamarca, um menino com rosto de homem e corpo de lagarto.

Aos dezoito anos, pediu mulher. Seu opulento pai conseguiu uma para ele; e com grande pompa foi celebrado o casamento, na casa do padre. Na primeira noite, o lagarto lançou-se sobre sua esposa e devorou-a. Quando o sol despontou, no leito nupcial havia apenas um viúvo dormindo, rodeado de ossinhos. E depois o lagarto exigiu outra mulher. E houve novo casamento, e nova devoração. E o glutão precisou de mais uma. E mais noivas, era o que não faltava. Nas casas pobres, sempre havia alguma filha sobrando. (GALEANO, 2009, p.13)

Outras ligações aparecerão mais tarde entre esses dois últimos contos. Voltemos ao conto do homem-porco. Os três primeiros casamentos são endogâmicos. E são inclusive de um modo que poderíamos qualificar de hiperbólico e estranho, ou seja, a união de uma mulher com um homem metade humano, metade animal, além do conto estar permeado pela forte presença feminina (a moça, a princesa), e ao mesmo tempo por seres encantados (homem-porco, lua, sol, vento) que se metamorfoseiam ao longo da história.

Já fazia um ano que andava, quando chegou na casa da lua. Bateu palmas, saiu uma velha, ela perguntou: “Minha senhora, sabes onde fica o reino de Março-Marçal-Barro Vermelho-Laranjeiral?”. A mulher respondeu-lhe que não, mas talvez sua filha lua soubesse. Pouco tempo depois a lua saiu, era uma frieza grandiosa. A velha colocou uma bacia de água e a lua caiu dentro transformando-se numa bela moça. A velha perguntou-lhe: “Filha, se acaso aparecer aqui uma moça, o que você faria com ela?” a lua respondeu: “Adorava quanto a adoro”. A velha foi buscá-la. Ela perguntou à lua: “Você sabe onde fica o reinado de Março-Marçal-Barro Vermelho-Laranjeiral?”. A lua disse-lhe: “Eu clareio por muitos lugares, mas ainda não encontrei este reinado”. A lua deu-lhe de presente uma toalha, que quando era estendida no chão enchia-se de alimentos. (trecho do conto Março-Marçal-Barro Vermelho-Laranjeiral).

Uma das características desse conto é o casamento que, como uma instituição social, estabelece-se desde o início na narrativa. As personagens principais são femininas (Joana, Beatriz e a moça) que, em razão de intrigas e inveja, ocasionam maldições para seus filhos. Dessa forma, temas específicos como morte, encanto, moral, perpassam a narrativa como preocupações humanas universais.

A primeira e a segunda situação da narrativa são marcadas, respectivamente, pelo nascimento do filho-porco e pelo casamento deste. Nesse sentido, o casamento desdobra-se em correlações. Inicialmente, o casamento significaria a morte da mulher pelas mãos do marido-porco. Subseqüentemente, resistir ao sono seria o meio para desencantar o homem-porco. Assim, a terceira esposa, ao conservar-se firme diante das tentativas do marido (“o relógio apitou meia-noite, uma duas, três da madrugada e a moça fazendo renda e o porco quebrando a linha”), consegue fazer com que o porco se canse e adormeça e se transforme num homem. Mas um descuido quebra o encanto, fazendo com que a moça saia pelo mundo à procura do homem-porco.

No conto registrado por Galeano (2009), o homem-lagarto apaixona-se perdidamente por uma moça e sai em busca dela pelo mundo. Depois de um longo período de procura ele a encontra e lhe pede em casamento. Em “Março-Marçal-Barro vermelho-laranjeiral” é a moça quem procura o homem-porco.

Outra característica desta narrativa é a presença dos quatro elementos: água, fogo, terra e ar presentes no imaginário tanto universal quanto local. Esses elementos formam as imagens arquetípicas que estão no inconsciente humano e todas as imagens são formadas por esses arquétipos. Nesse sentido, as imagens construídas no conto são imagens formadas a partir de experiências do sonho e de experiências da vida.

Ao mesmo tempo, sol e lua representam a idéia de tempo - noite e dia, frio e quente - sendo estes dois astros os condicionantes das estações do ano e das plantações. Nesse sentido, ambos transcendem o humano e o sobrenatural.

Ora, são Lua e Sol que doam os presentes mágicos (toalha, almofada, patinhos de ouro) que permitem à heroína alcançar seus objetivos: ajudam-na a chegar perto do príncipe, outrora o homem-porco, possibilitando novo casamento entre eles, desta feita exogâmico.

Observemos, entretanto, que o último casamento endogâmico<sup>7</sup> cumpre um papel de “dobradiça”, que o conto expressa ricamente. Com a quebra do encanto, o noivo foge para um reino distante, indo a moça residir com o povo do homem. Dessa forma, começa sua jornada a procura do reino de Março-Marçal-Barro Vermelho-laranjeiral. Este último episódio evidencia um novo casamento, que é exogâmico, e que constitui o pivô de uma narrativa que apresenta uma dupla estrutura.

Episódios	1-morte	2-morte	3-pausa	4-pausa
Casamentos	Endogâmicos	endogâmicos	Endogâmicos	Exogâmicos
Construção da narrativa	1º parte da narrativa		Transição	2º parte da narrativa

No entanto, se sairmos desta análise temática e trilharmos outros caminhos possíveis de interpretação, buscando perceber qual o significado atribuído ao casamento pelos contadores, veremos que no Vale do Juruá o ato de casar-se seria algo de extrema importância para manter a união entre as famílias que ali se encontravam/encontram. Visto que, havia um pequeno número de mulheres e também pela urgência das famílias em diminuir as responsabilidades do chefe da casa (CÉSAR DE ARAÚJO, 2007).

Nesse sentido, pode-se pensar que no Juruá a maioria dos casamentos que ocorriam eram exogâmicos, visto que famílias diferentes casavam-se entre si. Temos como exemplo a família dos “Bento Santiago” que formaram alianças com as famílias “Vieira dos Reis”, do seringal Novo Destino, e com os “Sabino de Lima”, do seringal

<sup>7</sup> A endogamia é uma forma de matrimônio que ocorre com membros de sua própria classe ou etnia com a finalidade de conservar sua nobreza ou grupo social. A exogamia é uma forma de aliança matrimonial que ocorre fora de sua aldeia ou fora de seu clã e de sua família.

Belo Horizonte. Todas estas famílias foram morar nas imediações de Guajará, concentrando-se no Igarapé-Grande.

Por essa via, os laços familiares estabelecem a organização social. O ato de manter alianças assume dois significados de extrema importância: primeiro, casar fora da família é criar estruturas de parentesco com outras famílias; segundo, a proibição do incesto existe para dar fluxo às relações sociais, com base nas alianças estabelecidas pelo casamento, dessa forma, a exogamia é fonte da sociedade e de sua permanência.

Nesse sentido, a cultura não pode ser considerada nem meramente justaposta, nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido, a cultura substitui a vida e em outro sentido a utiliza, transformando-a para realizar uma síntese de nova ordem (LÉVI-STRAUSS 1982).

Não obstante, subentender nas entrelinhas das narrativas orais que o casamento é a possibilidade sobressalente de um “final feliz”, é deixar de fora da análise outras possíveis correlações. Isto implica dizer que por trás dos “felizes para sempre” existe uma idealização, alimentada pela ilusão, pelo efeito do ideal contido nos contos.

No que concerne às mulheres, o casamento no Juruá não oferecia condições muito diferentes daquelas vividas na casa dos pais. As mulheres casavam-se cedo, entre os doze e os dezenove anos, passando a receber uma carga adicional de trabalho, a da casa e a relacionada ao sistema de barracão. Mas, enquanto solteiras elas já estavam envolvidas no trabalho nos seringais, muitas já trabalhavam com os pais. Com base nisso, podemos dizer que o casamento, da forma que é apresentado no conto, com final feliz, é apenas um tipo ideal que não se concretiza na prática, pois a prática nos seringais do Juruá implicava na inserção da mulher no trabalho familiar, no corte da seringa e nas plantações de roça.

Vemos, assim, que o conto também reflete condutas morais: “rei, meu pai, se você perdesse uma chave velha e mandasse fazer outra, e antes de usar a nova encontrasse a velha, o que você faria?”. O rei disse-lhe: “Usava a velha, que estou mais acostumado”, ocupando o casamento o papel fundamental, no sentido de reforçar os preceitos. A permanência dos valores cristãos norteia as visões de mundo dos contadores de histórias, podendo, portanto, as narrativas revelar como as pessoas pensam e percebem o lugar de onde narram, sua própria condição de vivente do Vale do Juruá.

A descida ao interior dos contos orais serviu para ilustrar de que forma os mecanismos das narrativas foram articulados ao meio sociocultural e físico. Serviu

também para penetrar nas estruturas simbólicas presentes nas narrativas, que estão ressignificando a cultura no Vale do Juruá. No conto seguinte veremos que, embora haja proximidade com a narrativa anterior, a organização social é menos reforçada e as relações sociais são mais conflituosas.

Em “Touro azul”, narrado por Terezinha Isidório (Guajará, 2006), a situação inicial do conto é marcada também pelo casamento, que une famílias diferentes. As relações sociais tornam-se, porém, conflituosas no momento em que a “mulher viúva”, que se casa com o pai de Maria, passa a tramar a morte desta. Neste conto, tanto o pai de Maria como a mulher com a qual este se casa são viúvos. Em caso de viuvez, não raro o homem costuma casar-se novamente mais rapidamente, enquanto a mulher prefere prolongar sua viuvez. Em algumas sociedades, a viuvez é para sempre, em outras, o período de viuvez corresponde à duração da viagem da alma errante do defunto até o momento de sua entrada no conjunto dos espíritos divinos ancestrais ou de sua reencarnação (VAN GENNP, 1977). Vejamos um trecho do conto:

Era uma vez um homem que tinha uma filha que se chamava Maria. Ele era viúvo e morava com a filha. Um dia ela foi na casa de uma mulher que também era viúva. Chegando na casa da velha, esta fez de tudo para lhe agradar e disse-lhe: “Maria, manda teu pai casar comigo”. Quando Maria chegou em casa, falou para seu pai: “Papai, case-se com a madrinha, pois ela é tão boazinha para mim”. Seu pai pensou e respondeu: “Filha, hoje ela lhe dá mel, amanhã ela lhe dará fel”. Maria tanto que insistiu que seu pai acabou se casando com a mulher. Anos se passaram e a mulher começou a ficar ruim para Maria, para seu pai, seu pai também mudou e começou a ficar ruim para ela. Perto de sua casa tinha uma jaula onde tinha muitos leões ferozes. Numa certa noite, enquanto Maria dormia, a mulher disse: “Meu marido, vamos jogar a Maria na jaula?” e pegaram a Maria e a jogaram por uma janela dentro da jaula. Os leões que estavam acordados se aproximaram para devorá-la, mas antes que Maria tocasse o chão apareceu um touro azul (“Touro azul”).

No início, o conto apresenta um aspecto socializador e, ao mesmo tempo, contraditório. Maria tenta convencer seu pai a se casar de novo, ao que este lhe sinaliza sobre o perigo de ter a madrinha como madrasta (“filha, hoje ela dá-lhe mel, amanhã ela lhe dará fel”). O que nos interessa aqui é perceber que a moral não se inverte. Maria confia em sua madrinha, sendo mais tarde traída por ela, tal qual a mãe de “João acaba mundo”. Logo, o significado que perpassa o conto “Touro azul” é que por mais que seja louvável confiar em alguém, confiar demais pode significar ruína. Dessa forma, a moral do conto se presta a uma advertência sobre a ingenuidade, traduzida pela confiança cega que resulta em infelicidade, sem, no entanto, incentivar o comportamento malicioso.

O que discernimos em “Touro azul” é a função de mostrar determinados aspectos da realidade social (confiança, ingenuidade e o matrimônio). Podemos imaginar, ainda, que o elemento mágico “Touro azul” desvende os mecanismos lógicos, utilizados para pensar as relações de continuidade e descontinuidade dentro das relações sociais, instaurados pelas diferenças que se estabelecem no momento em que a madrinha e o pai de Maria resolvem casar-se e depois decidem livrar-se dela. Ademais, a relação entre natureza e cultura se institui no momento em que o “Touro azul” a salva dos leões, sendo o touro o elemento mediador entre o humano e o não-humano. Os animais (leões, touro e feras) presentes neste e nos outros contos narrados no Vale servem como fonte de ajuda, de morte, de emoções estéticas, e de especulações intelectuais, sem descartar a própria transcendentalidade posta sobre os animais.

[...] antes que Maria tocasse o chão lhe apareceu um touro azul. Maria caiu em cima dele, as feras loucas para devorá-la. O touro lutou, lutou, com as feras até que conseguiu escapar. O touro falou: “Maria vamos passar por uma várzea, não deixe nada cair sobre mim”. Caiu uma folha e o touro disse-lhe que iria aparecer outra fera para enfrentá-lo (trecho do conto “Touro azul”).

De certa forma, o homem se liga ao meio ambiente e o constitui denunciando a intrínseca relação dialética entre homem e natureza. O ambiente físico (várzea, floresta) se mostra como uma adversidade a ser vencida, percorrida e significada pela cultura.

No momento seguinte, o elemento mágico “Touro azul” sagra-se o herói da narrativa, ao salvar mais uma vez Maria da morte, aconselhando-a a seguir a viagem. O herói sacrifica-se, permitindo a Maria dar continuidade à aventura empreendida por conta própria. O sacrifício de “Touro azul” marca o seu ritual de renascimento, de vivente para o mundo dos não-viventes. Em algumas sociedades tradicionais o rito de renascimento permite aos mortos reencarnarem em diversas circunstâncias. Nas cerimônias funerárias do Egito antigo, por exemplo, o Deus Osíris morre e renasce no mundo dos mortos e dos vivos. Uma série de ritos de ressurreição ocorridos na barca do sol nascente durante a noite lhe permite renascer, e, pouco a pouco torna-se de novo vivo, pronto para recomeçar a viagem cotidiana na luz (VAN GENNEP, 1977).

Sempre que passavam, o touro fazia suas recomendações, até que apareceu uma fera só com um olho no meio da testa e o touro lutou e acabou vencendo. Maria e o touro continuaram andando até que chegaram numa cidade e quando passaram por debaixo de uma árvore o touro parou e fez uma roupa de pedacinhos de pau e vestiu Maria deixando de fora só os olhos, nariz e a boca, e debaixo da árvore o touro falou para Maria: “Sopra no meu ouvido”, ela soprou e saiu uma grande espada de dois gumes. Ele pegou a espada e falou para Maria:

“Me mate e pegue a minha carne e enfie toda no buraco deste formigueiro, quando terminar suba nesta árvore. Quando lhe encontrarem vão cuidar de você e só acompanhe alguém quando lhe chamarem três vezes”. Maria falou que jamais faria uma coisa dessas e ele disse: “Então, aponte pro meu lado”, e quando ela apontou a espada ele pulou em cima da ponta da espada e morreu. Maria fez tudo que ele mandou. De repente, apareceu a criada da rainha pra pegar água. Maria tirou os pauzinhos da cabeça e a negra viu a imagem de Maria na água, pensando que era sua imagem quebrou o pote e correu para casa (trecho do conto “Touro azul”).

“Touro Azul” se sacrifica para renascer como um espírito que Maria poderá evocar sempre que precisar de sua ajuda. O touro precisa morrer para regenerar seus poderes mágicos. Sendo assim, o rito de morte e renascimento marca o momento das separações entre Maria e sua família e entre o touro e Maria. “Touro azul”, ao separar-se de Maria, transforma-se em um ser transcendental, circulando entre o mundo objetivo e o subjetivo.

A morte do touro permite a Maria resolver seus dilemas, pois, sem a sua ajuda terá que buscar soluções para seus problemas com seus próprios recursos, ou seja, desenvolvendo a esperteza, a inteligência e a astúcia. Daqui para frente, o elemento mágico servirá apenas como fonte de ajuda parcial e realização de desejos. Seguindo os conselhos do touro, Maria usava um disfarce para ser confundida com uma boneca de pau, o que denota o desenvolvimento de sua astúcia. Ao descer da árvore, se reintegra ao mundo real, casa-se com um príncipe e começa a construir uma nova família. Eis aqui o início de uma nova organização social, mais uma vez reforçada pelo casamento.

O príncipe e a rainha foram até a cacimba; quando chegaram lá eles chamavam, chamavam, mas Maria não quis ir. Depois de muito insistir, Maria acabou indo com a rainha e o príncipe. O príncipe, que foi pegar Maria, iria casar e no outro dia era o primeiro dia da festa do casamento, e o príncipe pediu à bonequinha de pau (nome dado a Maria) uma bacia, água, toalha, pente e as suas botas, lavou os pés e calçou as botas. O príncipe, quando acabou, bateu com a bacia nela e ela falou ao príncipe: “Sou uma bonequinha de pau; mas ainda sinto”. O príncipe foi para a festa com sua mãe e Maria ficou com a velhinha e mãe da rainha. Maria falou: “Vovózinha, me deixa olhar a festa”. Ela insistiu e a velha permitiu. Maria, quando saiu até o terreiro, disse: “Valha-me, touro azul”, e o touro apareceu e perguntou a Maria o que ela queria. E Maria falou-lhe: “Quero um lindo vestido”, e apareceu um vestido da cor do céu, da cor de todos os planetas, e uma carruagem. Maria foi à festa. Quando chegou, o príncipe aproximou-se. Começou a dançar e perguntou de onde Maria vinha. Ela falou que era do Reino da Bacia D’Água. O príncipe deu-lhe um anel. Antes da meia-noite, Maria saiu da festa (trecho do conto “Touro Azul”).

A estratégia do touro em vestir Maria como uma “bonequinha de pau” serve a dois propósitos: aproximá-la do príncipe e posicioná-la entre os dois mundos. Para o príncipe, a rainha e demais servos do reino, Maria era um ser encantado de madeira que falava, quer dizer, encontrava-se entre um estado de natureza e ao mesmo tempo próximo à cultura. Tal subterfúgio permite-lhe criar artimanhas, para ir à festa e conviver com o príncipe.

Alguns elementos presentes no conto, tais como “cacimba”, revelam a força que a narradora tem para recriar a narrativa com símbolos locais. A “cacimba” é uma escavação, semelhante a um poço, em local baixo e úmido ou em leito seco de rio, onde a água do solo se acumula, sendo uma fonte de água potável para o consumo. Devido a inexistência de água encanada em muitas comunidades no Juruá, a “cacimba” é amplamente utilizada pelos moradores para o preparo de alimentos, consumo e banho.

Por outro caminho, se nos distanciarmos desta análise imagética e aprofundarmos a análise no campo da teoria social, veremos que o “mundo-da-vida” (HABERMAS, 1996) está presente no desenrolar do conto “Touro Azul”, sendo construído, reafirme-se, tanto pelo mundo objetivo como pelo subjetivo. Dessa forma, o “mundo-da-vida” é o lugar transcendental onde se encontram falantes e ouvintes, que podem erguer reciprocamente suas pretensões ao mundo social e ao subjetivo. Nesse caso, se imaginarmos que no Vale do Juruá tanto ouvintes como falantes estão intimamente ligados pela via simbólica, os contos orais, enquanto exercício de comunicação cotidiana (tradição passada de pais a filhos e netos), tornam-se resultado de realizações próprias dos sujeitos falantes.

Como essas três narrativas dialogam entre si? Talvez as narrativas predisponham uma forma, um modelo de perceber o mundo e a realidade social do qual os contadores fazem parte. Nesse sentido, ao conversarem entre si, refletem visões de mundo conferindo-lhe significados, evidenciando como os contadores organizam a realidade em suas mentes e a expressam em comportamentos, condutas morais, preceitos éticos e religiosos. Dessa forma, operando sempre no nível corriqueiro, no cotidiano, as pessoas aprendem a se “virar”, em vez de conclusões lógicas, pensam com coisas, ou qualquer material que sua cultura lhe ponha à disposição, como histórias e “causos”.

### 2.3. As narrativas orais enquanto esquemas de percepção da realidade no Juruá

É através da tradição de contar que as comunidades mantêm a vivacidade da ação lúdica e didática, é também o momento em que o conto oral é criado e recriado na confluência do mundo objetivo e subjetivo, ao mesmo tempo entrelaçado por uma ação comunicativa que se alia ao entretenimento, encanto, magia, ensinamentos, regras, deveres, dentro de um universo cultural específico.

Nos dois contos, “Água do pássaro da vida” e “Suru-Babão e o pássaro azul”, as estruturas simbólicas possuem uma lógica própria que, sob convergência, articula-se sobre um imaginário dinamizador. Os contos foram narrados por João Rodrigues Alves (76 anos) e Anízia Machado (66 anos).

Em “Água do pássaro da vida” a teia social é construída a partir da objetividade e da subjetividade das moças que, ao ver seus futuros noivos passando em frente a suas casas, imaginam como poderia ser a vida em família. Veremos que isso só é possível se houver união entre duas pessoas, nesse caso, de sexo oposto construindo aliança. Vejamos a passagem do conto:

Era uma vez três moças que moravam em uma casa. Um dia elas estavam na janela, quando passavam três rapazes: um era padeiro, o outro era verdureiro e o último, um príncipe. A primeira disse: “Eu queria casar com o padeiro para todo dia comer pão”, a outra disse: “Queria casar com o verdureiro para todos os dias comer verdura”, e a terceira falou: “Gostaria de casar com um príncipe para conceber duas crianças com estrelas na cabeça” (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

Neste conto, o casamento surge como meio para atingir o objetivo de sobrevivência, e aparece como mola propulsora da família que reordena a organização social.

No conto, o casamento ocorre de forma monogâmica, sendo um fato nas sociedades modernas. Esta regra na prática é transgredida por outros meios como a liberdade pré-matrimonial, a prostituição e o adultério. Por isso, é mais constante outras formas de casamento como a poligamia e a poliandria em outras sociedades. Mas, o que importa perceber aqui é como o elemento universal “inveja” provoca a desestruturação familiar.

[...] Um belo dia, a que desejou casar com o príncipe, casou e acabou engravidando. Antes que ela desse à luz, o príncipe viajou. Algum tempo depois, nasceram dois gêmeos, filhos desta princesa. Suas

irmãs, com inveja, pegaram os bebês e os jogaram ao mar. E quando ela acordou, elas mostram-lhe dois cachorrinhos, dizendo-lhes que aqueles eram seus filhos, os quais ela não havia visto por ter desmaiado na hora do parto. Quando viu os cachorros, ela começou a chorar (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

Lévi-Strauss em *A oleira ciumenta* (1986, p.216), ao estudar o “ciúme” como parte da personalidade da oleira ou da ceramista na mitologia indígena americana, define o ciúme como um “sentimento resultante do desejo de reter uma coisa ou um ser que é tirado, ou de possuir uma coisa ou um ser que não se tem”. Dessa forma, podemos dizer que o ciúme tende a manter ou criar um estado de conjunção quando existe um estado ou surge uma ameaça de disjunção.

Por conseguinte, se imaginarmos que o que gera a inveja, no conto, em um primeiro momento, é o ciúme, veremos que, a assertiva tem relevância na medida em que o primeiro ato ciumento das irmãs surge com o casamento da outra irmã com o príncipe e, ao ter filhos, este ciúme se transforma em inveja levando as irmãs a mentir sobre o nascimento das crianças e ao mesmo tempo causando a desestruturação da família e a desorganização social.

O nascimento dos gêmeos provoca a irá das irmãs e as mesmas tentam assassiná-las. A gemelaridade em várias sociedades nunca foi vista como uma benção, e sim como um paradoxo, olhado sempre como uma benção e uma desgraça. Nos sistemas de parentescos africanos é difundida a idéia de que gêmeos de um único parto são misticamente idênticos, e isto implicaria na posição estrutural de um grupo ou da família.

O dilema da gemelaridade nas sociedades africanas é resolvido de diversas formas. Entre os boximanes do deserto do Kalahari, os mesmos assassinam os gêmeos. Entre os Ashantis, os gêmeos se forem do sexo masculino pertencem ao chefe, se forem meninas, futuramente serão esposas por direito do chefe. Em outras sociedades, os gêmeos são vistos como seres sagrados e a eles é conferida uma situação especial.

Para Evans Pritchard (1985) os Nuer do Sudão afirmam que os gêmeos são ao mesmo tempo uma só pessoa e são pássaros:

Sua personalidade social única é algo que se situa acima da dualidade física, dualidade evidente aos sentidos e indicada pela forma plural que se usa ao falar de gêmeos, e pelo modo como são tratados em todas as ocasiões da vida social comum, como dois indivíduos inteiramente distintos (p.128-129).

Entre os Nuer os gêmeos não são retirados da sociedade, mesmo assim adquire um valor simbólico e ritual quando participam das cerimônias de casamento e morte. São comparados aos pássaros pelo nascimento dual que ocorre entre as aves, sendo filhos do céu, são filhos de Deus. Sendo assim, os gêmeos pertencem ao ar e são filhos de Deus.

No conto, “Água do pássaro da vida”, os gêmeos são retirados do convívio familiar e da sociedade e são trocados por animais (dois cachorros). Ora, o que se percebe é que ao nascerem os gêmeos tornam-se uma desgraça, para as irmãs da princesa. Ao trocá-los por animais, os gêmeos estão no plano da animalidade e da divindade, ou seja, são ao mesmo tempo mais e menos do que humanos.

Maria e José, que pescavam, encontraram os gêmeos em um cesto. Quando o príncipe retornou da viagem, sua mulher deu-lhe a notícia, que seus filhos eram aqueles dois cachorrinhos. Com raiva, o príncipe mandou enterrar a princesa do lado da escada do palácio e ordenou que qualquer pessoa que ali passasse desse uma cusparada naquele lugar (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

Ao estarem num estado liminar entre a animalidade e a divindade os gêmeos assumem um caráter de contraste dentro da estrutura social. Dessa forma, ao serem salvos do mar, por um casal de velhos, nem são mortos nem lhes é dada uma situação especial, por exemplo, como entre os Ashanti. Ora, mas, lhes é dada outra coisa, a possibilidade de estudar e ao mesmo tempo ignorar a estrutura social na qual estão submetidos.

O tempo passou, os meninos cresceram. Maria e José resolveram colocar as crianças na escola. E recomendaram que jamais cuspissem naquela mulher enterrada. O príncipe os viu passar e não fazer o que havia determinado. E ordenou-lhes: “Cuspem nessa mulher!”. Eles responderam: “Não cuspiremos, pois nossos pais não nos educaram assim” (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

No conto, os gêmeos não são isolados da vida pública, a educação lhes permite acesso à sociedade de um modo geral. Porém, vivendo sobre as pressões de um sistema repressor, os mesmos têm que enfrentar adversidades para vencer os percalços que a vida lhes impõe.

O príncipe, então, sentenciou-os a irem pegar uma vasilha com a água do pássaro da vida. Eles foram, e receberam a seguinte recomendação: “Quando o pássaro vos disser: levanta-te, você deve sentar. Quando vos disser: senta-te, você deve levantar”. Depois de vários dias, chegaram à caverna. (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

Desta forma, os gêmeos passam da condição de indefesos a condição de heróis. Ao destruir o pássaro, a inteligência, a esperteza aparece como elementos que permitem reverter as relações sociais. Nesse sentido, o jogo de poder se investe, os gêmeos se utilizam da estrutura social em favor de si e descobrem que a realidade social está repleta de inconsistências. Dessa forma, a mudança ocorre quando os indivíduos (os gêmeos) manipulam a estrutura em seu próprio interesse, assim conseguem libertar sua mãe da prisão e desvendar a verdade sobre o que tinha acontecido com eles ainda crianças. Com isso, reestruturam a ordem social e ao mesmo tempo, o convívio em família.

O pássaro foi destruído e o encanto de todas as pessoas presas na caverna foi quebrado. Quando voltaram, o príncipe convidou-os para jantar em sua casa. Eles foram e ao chegar na escada, disseram: “Só subiremos se você libertar essa mulher”. O príncipe explicou-lhe que era uma cachorra. Mas, eles insistiram. Quando o jantar iniciou, eles levantaram e disseram: “Essa mulher não deu luz a cachorros”. Pois José e Maria haviam-lhe contado a história (trecho do conto “Água do pássaro da vida”).

Em outro conto, “Suru-Babão e o pássaro azul”, narrado por Anízia Machado em *Ipixuna-Am*, a inveja é também o elemento desestruturador da organização social. Nesse sentido, a necessidade de casar só surge na medida em que o personagem João torna-se o herói e, como recompensa, o rei promete-lhe sua filha em casamento se o mesmo conseguir trazer a lágrima de um pássaro:

Era uma vez um rei que tinha três filhos. Um dia, dois de seus filhos desapareceram. Muito tempo depois, um homem veio trabalhar na casa do rei. Seu nome era João. Os empregados do palácio, com inveja de João, mentiam ao rei dizendo que o autor das mentiras era João. Seus amigos disseram certa vez: “rei, meu senhor, João disse que vai sozinho buscar a lágrima do pássaro da vida para o senhor ficar bom da visão”. O rei então mandou que chamassem João, e perguntou-lhe: “É verdade que dissestes que tinhas coragem de ir buscar a lágrima do Pássaro azul?”. João respondeu-lhe: “Não, eu não disse isso, meu senhor. Mas, se disseram, eu irei”. O rei, então, perguntou: “O que precisas, João, para trazer a lágrima do pássaro azul?” João explicou-lhe que precisaria de um litro de leite e uma viola, e saiu mundo afora, sem direção, cantando e tocando.

No entanto, esta narrativa nos revela um “herói” como inversão de todos os outros. Por exemplo, em “João acaba mundo” temos um herói forte, destemido, inteligente, já em “João e a princesa Gia” temos um João astucioso, corajoso. Em os “três cavalos encantados” temos um João estrategista, esperto o bastante para tomar as

decisões certas e fazer escolhas corretas. Mas, em “Suru-babão e o pássaro azul” o personagem João é atrapalhado, bobo, tolo, ingênuo, deixa-se facilmente enganar. Falta-lhe astúcia, inteligência e esperteza na busca pelo pássaro azul, que só o consegue depois de ter cometido vários erros, mesmo sendo ajudado por um ser encantado.

E disse a João: “Vai por este caminho, você chegará em um lugar onde tem várias gaiolas de ouro. O pássaro azul está numa gaiola toda velha. Não pegue as gaiolas de ouro”. João seguiu viagem e depois de alguns dias chegou ao lugar, mas, ao ver as gaiolas de ouro, pensou: “Eu levar um pássaro tão bonito numa gaiola tão feia?”. Quando foi pegando uma gaiola de ouro, um forte grito bradou que alguém roubara o pássaro de ouro. E pegaram João. Só que João não via ninguém. Uma voz ordenou: “Só leva o pássaro azul se trouxer a moça nua”. Então, ele saiu e logo depois encontrou o Suru - Babão, que lhe disse que era muito tolo. (trecho do conto “Suru-Babão e o pássaro azul”).

Diferente das outras narrativas, esta descortina em um nível maior de profundidade a intrínseca relação entre homem e natureza: o cenário à beira de um rio, um pássaro encantado que dialoga com o personagem e, ao mesmo tempo, gosta de música e dança ao toque da viola.

Nesse sentido, pode-se pensar que as conquistas humanas (João consegue a lágrima do pássaro azul) se espelham, portanto, na própria força da natureza, já que esta se reveste de sabedoria e de poder, tornando seu convívio a motivação para o homem ampliar, pouco a pouco, seu conhecimento. Assim, a natureza pode ser vista como a reveladora de segredos, processos e dinamismo que, sendo observados, estudados e imitados, possibilitam descobertas, invenções, criações e inovações culturais.

Por esse viés, pode-se compreender o envolvimento do homem em sua interação com o meio ambiente. No caso do personagem João, a natureza presente em Suru-Babão o ajuda em sua busca pelo pássaro e ao mesmo tempo a interação de João possibilita quebrar o encanto posto em Suru-Babão. Visto desta forma, a natureza do ser é um estado eminentemente espontâneo que se opõe, portanto, ao construído ou elaborado por outrem.

João foi e fez tudo que o pássaro tinha ordenado e voltou. Quando chegou o Suru-Babão, disse-lhe que tocasse uma parte para ele dançar. E João tocou. O pássaro Suru - Babão disse: “Vá, quando chegar lá você diga assim: ‘Está aqui o cavalo-faca, agora quero que vocês vistam uma roupa na moça nua e a ponham em cima do cavalo. Irei dar uma volta com ela, para vocês verem’. E quando a moça sentar no cavalo, você saia até esconder-se. Estarei esperando-o”. João fez tudo como o pássaro lhe explicou, e quando chegou, o pássaro pediu que novamente tocasse. O pássaro Suru – Babão, então, explicou-lhe como deveria proceder daqui em diante: “Chegando no lugar das gaiolas,

diga: ‘Está aqui a moça nua, agora quero o pássaro-azul numa gaiola bonita. E gostaria que vocês me dessem o pássaro azul para eu dar uma volta com a moça neste cavalo’”(trecho do conto “Suru-babão e o pássaro azul”).

Porém, esta narrativa não se fecha apenas na interação entre homem e natureza. O rito de sacrifício presente permite-nos adentrar nos seus meandros. No conto, a quebra do encanto de Suru-Babão só ocorre se o mesmo morrer. Ora, um dos mais notáveis elementos das cerimônias rituais é a representação da morte e ao mesmo tempo do renascimento nas sociedades tradicionais. Segundo Arnold Van Gennep (1977), no budismo antigo, o rito de morte seria uma reagregação ao divino. Entre os muçulmanos, ao tocar na pedra negra em Meca, os peregrinos realizam seus ritos de sacrifício e voltam à vida social.

Em “Suru-Babão”, a morte ao quebrar o encanto do pássaro reagrega-o a sociedade. Suru-Babão renasce para a sociedade em forma de mulher e noiva de João. O mesmo efeito ritual ocorre com os seres encantados que João encontra pelo caminho, o cavalo-faca e o pássaro azul transformam-se em homens. Nessa perspectiva, os ritos de passagem que acompanham cerimônias de morte facilitam ou condicionam a passagem de um dos estágios da vida a outro, ou de uma situação social a outra, mas também de vários sistemas autônomos utilizados para o bem-estar das sociedades ou para o bem do indivíduo (VAN GENNEP, 1977).

No dia do casamento, quando João já estava em pé no altar, lembrou que o Suru-Babão havia pedido que antes de casar-se ele voltasse para encontrá-lo. João pediu que antes de consumir o casamento o rei o liberasse por cinco minutos. Pegou seu cavalo e quando chegou lá no rio, o pássaro Suru-Babão estava quase morto. E pediu que João cortasse seu pescoço. João revidou: “Não, eu não faço isto com você”. O pássaro disse: “É com o mal que me pagas todo favor que te fiz?”. João tentou explicar-lhe que pagaria com o mal se cortasse seu pescoço. Mas, o pássaro insistiu tanto que João rolou, de olhos fechados, seu pescoço, e correu. Quando já se afastava, ouviu uma voz de mulher, que dizia: “Não se apresse, que sua noiva sou eu”. João olhou para trás e o pássaro tinha se transformado numa bela moça (“Suru-Babão e o pássaro azul”).

A presença da música e da dança também marca esta narrativa. Podemos imaginar que este conto possivelmente era narrado nos barracões ou tapiris dos seringueiros do rio Juruá, como forma de entretenimento, diversão e socialização da comunidade. Ao mesmo tempo, os instrumentos musicais como a sanfona e a viola

animavam a vida das pessoas naquele ambiente tão adverso, como no trecho do conto e da entrevista:

[...] João explicou-lhe que precisaria de um litro de leite e uma viola e saiu mundo afora, sem direção, cantando e tocando. Após dias, resolveu sentar à beira de um rio. Quando tocava a viola, de repente, João viu sair dentre as pedras algo diferente. Era um pequeno pássaro com pequeninas asas e um enorme pescoço. João parou a viola e o pássaro disse-lhe: “João continua tocando para eu dançar, que eu te darei o que procuras”. Era o pássaro Suru-Babão. Após dançar, o pássaro levantou vôo, dizendo a João que montasse em suas costas e fechasse os olhos. João obedeceu. O pássaro voou e quando João abriu os olhos, João já estava em outro lugar; e o pássaro pediu novamente que ele tocasse para ele dançar. (“Suru-Babão e o pássaro azul”).

Naquele tempo, se tivesse uma festa, as famílias eram convidadas e levavam seus filhos. Dançavam no barracão, o patrão emprestava a casa, e tudo era animado ao som da viola, sanfona, sabe o Zé Estevão ele era um dos tocador, acho que ele tocava de tudo. Aí dançavam a noite toda, não tinha confusão, mas para namorar tinha que ficar ali sentado do meu lado e a mamãe do outro lado, então não tinha namoro.(Dona Dica, moradora de Guajará-Am, entrevista realizada em março de 2008).

Em “Suru-Babão e o pássaro azul” o casamento só surge no final da narrativa, sendo menos importante. Podemos perceber que se no conto “Água do pássaro da vida” a família é decisiva para a existência da organização social, em “Suru-Babão e o pássaro azul” a família não apresenta tanta relevância. De certa forma, os obstáculos impostos pelo sistema, estruturado no mundo vivido, tornavam-se algo motivador para que o herói pudesse vencer suas dificuldades e, assim, reestruturar a vida em sociedade. Nos contos, o universo mitológico é descrito de uma forma conflituosa, percebendo-se a existência de um sistema hierarquizado onde estão presentes reis, príncipes, princesas, súditos e o povo. O rei e o príncipe representando o poder e o povo representado pelo herói. Vejamos as passagens dos contos:

O príncipe os viu passar e não fazer o que havia determinado. E ordenou-lhes: “Cuspam nessa mulher!”. Eles responderam: “Não cuspiremos, pois nossos pais não nos educaram assim.” O príncipe, então, sentenciou-os a irem pegar uma vasilha com a “água do pássaro da vida”. (“Água do pássaro da vida”).

Então, João fez tudo que o pássaro mandou. E foi saindo. Quando chegou, o Suru-Babão disse: “Vamos, João, feche os olhos”. E quando abriu já estava na beira do rio, perto das pedras. O pássaro Suru-Babão explicou que antes de chegar no palácio o pássaro iria cantar e “você deverá apanhar uma lágrima e passar nos olhos do rei”. E recomendou-lhe, ainda, que colocasse a moça em um quarto e deixasse o cavalo solto. João fez o recomendado. O rei ficou curado e

ofereceu, como prêmio, a sua filha para João casar. (“Suru-Babão e o pássaro azul”).

Enfim, é pela educação e pela música, que os heróis dos dois contos conseguem vencer suas adversidades e os obstáculos criados por um sistema hierarquizado e repressor. Os heróis só conseguem ser vitoriosos em suas investidas sob uma razão comunicativa em que o argumento gera o entendimento, que estabelece o consenso, para criar uma ação comunicativa e, assim, reproduzir o mundo simbólico da vida.

Noutra narrativa, “O Carrasquinho”, narrado por Adalgisa Isidoro em Guajará, o imaginário surge na confluência do mundo objetivo, do meio cósmico e do meio ambiente. Ao mesmo tempo, o conto está permeado de arquétipos universais como medo, coragem, inveja, perdão, levando-nos a compreender a natureza simbólica da narrativa, presente nesta passagem do conto:

Há muito tempo atrás, num lugar bem distante, moravam três irmãos: Faísca, Carrasquinho e Raio de Trovão. Um dia eles decidiram sair pelo mundo atrás de trabalho. Andaram muitos dias e encontraram uma linda cidade chamada Reino de Encanto. Carrasquinho era muito simpático e tinha um bom coração e em poucos dias ficou amigo do Rei. O Rei chamava-se Ricardo Coração de Mel. Mas, Ricardo Coração de Mel tinha uma intriga, pois o Rei de Encanto Quebrado havia provocado muita desordem em seu reinado (trecho do conto “O carrasquinho”).

De início, a narrativa evidencia a saga de três irmãos à procura de trabalho pelo mundo. Não obstante, seus nomes revelam elementos simbólicos que definem suas personalidades, faísca, raio de trovão e carrasquinho. “Faísca”, no sentido simbólico representa um fragmento luminoso que se desprende de um corpo em brasa ou resultante do atrito de dois corpos; em outro contexto, representa vivacidade espiritual, brilho, valentia, coragem. “Raio de trovão” no sentido figurado significa aquilo ou que constitui uma calamidade, ou aquilo que ilumina o espírito, que o imbuí de sentimentos positivos; “Carrasquinho” aparenta algo denso, difícil de penetrar, no sentido figurado, alguém esperto, inteligente e astucioso.

No entanto, a narrativa não se fecha apenas nessas personalidades, mas nas ações sociais dos personagens diante de um contexto social. Os três irmãos ao saírem à procura de trabalho chegam a um reino distante, “reino de encanto” por simpatia

“carrasquinho” logo fez amizade com o rei. Sua amizade com o rei irá provocar em seus irmãos inveja, discórdia e possivelmente, ocasionar sua morte.

Os irmãos de Carrasquinho, Faísca e Raio de Trovão, logo se encheram de inveja de Carrasquinho por ser amigo do rei. tramaram matá-lo. “Como faremos isso?”, perguntou Faísca. Raio de Trovão retrucou: “Provocaremos o rei do Reino de Encanto, dizendo mentiras de Carrasquinho”. E foram. Chegando lá, disseram: “Ricardo, Coração de Mel, meu bom rei, vida longa, mas Carrasquinho, nosso irmão, disse que é tão forte que vai sozinho ao Reino do Encanto Quebrado e rouba o papagaio do rei” (trecho do conto “O Carrasquinho”).

Como nos contos anteriores, tanto a inveja como a mentira são os elementos que geram relações conflituosas dentro da organização social. Tais elementos fazem com que o herói da narrativa seja posto à prova. Dessa forma, a única maneira de revelar sua honestidade seria vencer as adversidades que o sistema lhe impõe, e ao mesmo tempo contrapor os argumentos levantados por seus irmãos.

Chamem Carrasquinho, ordenou o rei. Carrasquinho chegou correndo. “O que aconteceu, meu bom rei”, perguntou de imediato. O rei furioso disse: “Me desafia”. Carrasquinho, pasmo, respondeu: “Eu não disse, senhor, mas se meus irmãos disseram, irei”. Então, na manhã seguinte, Carrasquinho partiu. Percebia que a morte era certa. (trecho do conto “Carrasquinho”).

O herói está desprovido de auxílios mágicos, varinhas de condão ou anéis mágicos. Sua única força para escapar da morte e roubar o papagaio do rei vizinho é a sua esperteza, sendo um elemento que marca uma diferença frente aos outros “heróis” de outras narrativas. Pego pelo exército inimigo do rei ao tentar saquear o papagaio falante, Carrasquinho seria o almoço do rei.

Preso e engaiolado, mãos e pés amarrados, Carrasquinho viu a morte aproximar-se. No outro dia, o Rei entrou na sala e disse: “Hoje é sábado. Mulher parta lenha e coloque água no fogo, que sairei com meus homens e meus amigos para comer Carrasquinho” (trecho do conto “O carrasquinho”).

Como tinha aludido anteriormente, a narrativa não se confina apenas nessas perspectivas universais entre mentira e inveja, o conto demonstra que os fracos ganham dos fortes com a única coisa que têm: a inteligência. Se em Carrasquinho evidencia-se uma trama de mentira, de espertos contra espertos digladiando-se, a resposta do herói seria então: “para esperteza, esperteza e meia”. Ora, tal moral marca a personalidade de Carrasquinho e permeia todo o conto, tanto que o mesmo consegue fugir, roubar o

papagaio e ainda encurralar seus irmãos diante do rei. Contrariando uma moral conservadora que busca a permanência, que rejeita mudanças nas relações sociais.

Minha Senhora, vejo que tanto esforço é demasiado para grande dama. Desate uma de minhas mãos e parto a lenha. A rainha dizia: “Carrasquinho, tu não é gente, se te solto, foges”. “Não, senhora, não fugirei”, respondia ele. Ela, cansada, cedeu e desamarrou uma das mãos de Carrasquinho, que logo começou a abrir a lenha. Carrasquinho sempre colocava a lenha próximo de si, e num descuido, largou uma lasca de lenha na cabeça da rainha e ela desmaiou. Correu, pegou o papagaio, que gritava: “Meu rei, meu rei.”, entupiu seu bico de cera, pegou uma canoa e desceu rio abaixo rumo ao Reino do Encanto. Chegando lá, disse: “Ricardo Coração de Mel, está aqui o papagaio. Meus irmãos disseram que são tão fortes que dançam descalços no forno do medo” (trecho do conto “Carrasquinho”).

Nesse contexto, nenhuma moral discernível governa o mundo em geral, o bom comportamento não determina o sucesso. Pelo menos, isso se revela em Carrasquinho em que a astúcia e a esperteza prevalecem, tomam o lugar do bom comportamento. Se em alguns contos, muitas vezes os “heróis” recebem auxílios mágicos através de uma boa ação (presente em várias narrativas do Juruá), em outros só conseguem realizar seu desejo (casar, riqueza) usando a inteligência. Talvez Carrasquinho pareça constituir um “tipo ideal weberiano” do pequeno, do fraco, que vai em frente, enfrentando os “grandes” os “fortes” com sua única arma, a esperteza.

Se descermos ao nível da análise no interior da narrativa, podemos dizer que, Carrasquinho poderá ser, ou não o arquétipo do sujeito social histórico, destemido, corajoso, valente. Ora, tal generalização pode representada na fala de um ex-seringalista ao comentar sobre a característica do nordestino que chegava ao Juruá.

No meio deles tinha de tudo, tinha o trabalhador, tinha o ladrão, tinha o criminoso, tinha o esperto, tinha de tudo, vinha gente de toda estirpe, mas não era um pessoal assim agressivo. Eram perigosos quando estavam bebendo, quando bebiam eles ficavam sem medo de nada e não tinham mesmo, enfrentavam de tudo. Agora não sabiam pegar num remo, não sabiam jogar uma tarrafa porque no Nordeste não tinha nada disso (Edilson Herculano, Guajará-Am, fevereiro de 2009).

O relato do ex-seringalista projeta o sujeito social dentro de uma estrutura social dual: entre bom e mau, sendo o trabalhador personificado pela dedicação ao trabalho e, ao mesmo tempo, honesto e cumpridor da ordem estabelecida. Os “maus” seriam os criminosos, os ladrões que não cumpriam as leis estabelecidas no seringal,

eram perigosos, corajosos, destemidos e vingativos. Em outro contexto, esse mesmo sujeito social histórico é fiel aos preceitos cristãos, constrói capelas para santos e vive sua religiosidade.

Só tinha uma capelinha feita de barro, feita pelo velho Juvenal. Era uma capelinha de São Francisco, lá era bonito, parecia um chapéu de palha, mas era toda de barro. Quem tirava a novena era a finada Pipira mãe do Hélio, e também o finado Zé e a cumadre Zezé a irmã da Pipira. Aí muito tempo depois, o finado Juvenal construiu uma capela de madeira (Dona Lili, fevereiro de 2009).

Voltemos à narrativa. “Carrasquinho” depois de ter escapado do reinado vizinho, constrói uma trama de mentiras para vingar-se de seus irmãos que o traíram. A sede de vingança é a única forma no qual carrasquinho se utiliza para punir seus irmãos, é também, o momento que lhe permite refletir sobre um possível perdão.

Meus irmãos disseram que são tão fortes que dançam descalços no forno do medo. Ricardo chamou Faísca e Raio de Trovão e perguntou se isso era verdade, eles negaram. O rei disse: “Hoje mesmo dançarão pra ver”. O espetáculo estava marcado. Carrasquinho teria sua vingança. Acenderam o forno e os irmãos Faísca e Raio de Trovão teriam que subir. Mas, Carrasquinho voltou atrás e disse: “Meu Rei, perdoe a minha mentira, livre meus irmãos desse forno”. O Rei surpreendeu-se e Carrasquinho disse: “Não guardei mágoa de vocês, podem ir embora”. Ricardo quis saber por que Carrasquinho não se vingou, e disse: “A melhor vingança ainda é o perdão”.

Talvez, podemos pensar que o sentido de perdoar no conto é fruto de uma perspectiva cristã, sendo possivelmente reinterpretada no convívio familiar, principalmente pelos descendentes da contadora de história. O elemento “perdão” se estabelece como uma virtude dentro da estrutura familiar. Em outro sentido, se a melhor vingança de Carrasquinho é o ato de perdoar, pode-se dizer que, uma conexão se instaura entre o perdão e a punição. Dessa forma, O axioma define-se assim: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e devem-se punir quando há infração a regras comuns.

Com efeito, nem sempre o perdão é concedido. O filósofo alemão Karl Jaspers (1990) ao refletir sobre o holocausto, afirma que se o perdão fosse possível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se deve punir. Enfim, pode-se compreender que em muitos casos, o ato de perdoar cria impunidade, sendo uma grande injustiça; no caso de Carrasquinho o perdão restabelece a organização social familiar.

## 2.4. A Lógica e a simbólica das narrativas orais

Cada vez que se conta, a história cresce e ganha novos elementos, novo entusiasmo, nova vida e recria-se um novo imaginário. Nossa análise neste item é mostrar que as imagens da floresta, da água e dos animais estão presentes denunciando a relação entre homem e natureza. Por outro lado, essas imagens juntam-se às imagens universais trazidas pelo nordestino ao Vale, formando a chamada “cultura juruaense”.

Os seres encantados: *cobra-filha*, *mapinguari* e *borbolectus* são transfigurados ora em forma humana, ora em forma não-humana. O desenrolar dos acontecimentos, nos contos, leva os personagens às ações que desencadeiam uma mudança de estado. No conto “Borbolectus”, narrado por Adalgiso Barbosa em Guajará, percebe-se um cruzamento das imagens, ora construídas sobre o lugar (o Juruá), ora engendradas nas vivências, nas lembranças do narrador sobre a realidade amazônica.

O conto está permeado por três elementos - o mundo da floresta, a imagem do rio e a cultura indígena, constantemente presentes e que ressignificam o conto, entrelaçado tanto de aspectos universais quanto locais. As imagens criadoras do conto estão ligadas a arquétipos universais, como coragem, aventura e conquista, imbricados por elementos locais como a floresta e a água, que complementam a ação criadora da imagem, como demonstra a passagem do conto:

Um dia, quando eu ainda era rapaz, embrenhei-me por estas matas, na procura de um bando de capivaras. Não era mateiro experiente ainda, me perdi. Depois de dois dias, encontrei um velho índio por nome Apuriná. Apuriná era da tribo dos Poyanáwas, tinha mais ou menos uns cinquenta anos, e prometeu-me que iria me levar de volta. Naquela tarde, estávamos na beira de um lago central. (Trecho do conto “Borbolectus”).

No início, o conto revela a trajetória de um jovem caçador/mateiro ainda não experiente perdido em meio à floresta amazônica. Alguns relatos dos moradores de Guajará e Ipixuna denotam o papel do caçador e do mateiro nos diversos seringais do Juruá. Seu Jorge morador de Ipixuna menciona que exerceu apenas uma vez a profissão de seringueiro, e revela que: “eu gostava mesmo era de caçar e ser agricultor, plantar roça, cana, feijão e me meter pelas matas” (Seu Jorge, fevereiro de 2009, Ipixuna-Am). Edilson Herculano, ex-seringalista fala do papel social do mateiro nos seringais.

Tinha as colocações, aí vinha o seringueiro, o seringalista chamava o mateiro e se deslocava para tal colocação, dois mateiros, as vezes um

para fazer uma casa, fazia uma barraca, roçavam a estrada, tijelavam, rapavam a seringueira deixavam tudo pronto com defumador e tudo, o seringueiro ia produzir (Edilson Herculano, Guajará, fevereiro de 2009).

Estas vozes debruçam-se sobre o papel social exercido pelo caçador/mateiro nos seringais Juruá. Na narrativa, o personagem se perdeu na floresta e passados alguns dias é encontrado por um velho indígena chamado Apuriná. No primeiro momento, o caçador/mateiro observa o lugar no qual se encontrava “à beira de um lago”, no segundo momento, a posição do narrador se inverte, o velho indígena passa a ser o contador de histórias e o caçador/mateiro, seu ouvinte/platéia.

Apuriná era da tribo dos Poyanawa, tinha mais ou menos uns cinquenta anos, e prometeu-me que iria me levar de volta. Naquela tarde, estávamos na beira de um lago central. Apuriná, então, pegou o meu braço e sussurrou: “Calma, não faz ela ir embora” (trecho do conto “Borbolectus”).

Se trilharmos esse caminho, poderemos dizer que o conto “Borbolectus” apresenta uma poética, ou melhor, um imaginário poético. A presença do poético está na voz, na beleza como o deus Borbolectus é descrito pelo velho indígena Apuriná. Além da esteticidade que a narrativa nos apresenta, o conto nos permite perceber o encontro de visões de mundo: Apuriná e o caçador/mateiro, revelando a troca de conhecimentos tradicionais e o modo pelo qual cada um percebe a relação com a natureza.

Isso nos levar a perceber que a construção simbólica da narrativa está condicionada a uma meditação devaneante, ou seja, a margem do lago, entre o lago e a floresta, é o lugar privilegiado de muitos contos da Amazônia. Visto que, é entre o rio e a floresta que desagua o imaginário, pois a margem do rio e da floresta não exige lógica coerente, o imaginário surge numa dinamicidade que incorpora tudo ao seu redor, o humano e o não-humano.

No segundo momento da narrativa, é possível perceber que existe uma linha muito tênue entre o natural e o sobrenatural, e essa atenuação é necessária, pois evidencia as relações internas e externas de um sistema social. Isto implica dizer que, o não-humano se configura na personificação do Deus-Borbolectus, e dessa relação não encontramos em “Borbolectus” esta antinomia em dois mundos fechados e irreduzivelmente opostos: o mundo cultural da sociedade humana e o mundo biológico da sociedade animal. Na verdade, natureza e cultura não se separam, estão ligados por

correlações aos seres possuidores de linguagem e aos não-humanos que povoam universos paralelos.

Nesse sentido, os não-humanos passam a ser os mediadores da relação homem e natureza. Os não-humanos, privados de alma, aos quais é atribuído um sentido, chegam a ser mais confiáveis que o comum dos mortais, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar, de forma confiável os fenômenos (LATOURE, 2000). Ora, tal perspectiva nos mostra que por mais que a ciência reescreva um discurso de separação entre o mundo natural e o mundo social, na verdade a sociedade nunca funcionou de acordo com essa separação. Na prática, tanto nossas visões de mundo, quanto os objetos, as coisas que criamos estão permeados e pertencem simultaneamente à cultura e a natureza.

“Borbolectus” talvez possa ser a representação desse entrecruzamento. Em parte, revestido de culturas na presença do indígena e do mateiro-caçador, por outro, entrecortado por uma composição natural de um deus que se metamorfoseia em um animal ressignificado por uma borboleta.

“Escute-me! Há muitas luas, antes de nossa tribo encontrar essa região, existiu um deus chamado Borbolectus. Era o Deus mais lindo que existiu. Era filho de Tupae com uma índia do povo Nawa. Porém, os deuses tiveram inveja de Borbolectus, porque ele namorava as índias mais bonitas da planície (trecho do conto “Borbolectus”).

No entanto, a linguagem simbólica presente em “Borbolectus” não se consubstancia apenas na confluência entre homem e natureza. Numa leitura profunda, veremos que a narrativa possibilita outros caminhos de reflexão. Num primeiro momento, todo o esforço do contador de histórias é por em evidência as trocas de experiências sociais tanto do velho indígena como do caçador/mateiro, na segunda parte da narrativa conta-se o sobre o surgimento de Borbolectus enquanto um deus que foi amaldiçoado.

Os motivos da maldição do deus Borbolectus nos leva novamente a perceber o elemento “inveja” como possibilidade desestruturante da ordem social, provocando relações conflituosas. Poderíamos dizer que é por meio da inveja perpassada entre os deuses que Borbolectus é amaldiçoado e transformado em lagarta. Borbolectus deixa a condição de deus e torna-se um inseto.

Numa noite, os deuses começaram a festejar o Juanapi – a festa do deus vermelho, e após vários anos de festejos para Juanapi, seus corações foram invadidos de tamanha inveja que foram levados a

lançar uma maldição em Borbolectus. Nem o seu poder pôde vencer aquela maldição, que era a força de mais de duzentos deuses. Borbolectus foi transformado em lagarta. (Trecho do conto “Borbolectus”).

Por outro lado, para compreender melhor os motivos da maldição, é necessário perceber os motivos da intriga, que fez com que os deuses tivessem ciúme de Borbolectus. Se voltarmos ao, veremos que Borbolectus:

[...] era o deus mais lindo que existiu. Era filho de Tupae, com uma índia do povo Nawa. Porém, os deuses tiveram inveja de Borbolectus, porque ele namorava as índias mais bonitas da planície”( trecho do conto “Borbolectus”).

O contraste entre Borbolectus e os outros deuses se dá pelo ciúme frente à beleza de Borbolectus e permite a passagem do contínuo ao descontínuo. Esta passagem resulta da intervenção de divindades ciumentas e rancorosas, e isso, provoca relações desarmônicas dentro do social.

Ora, o que está presente talvez seja, o contraste apolíneo frente ao impulso dionisíaco, princípio proposto por Nietzsche (1994) no ensaio sobre a origem da tragédia grega, possibilitando compreendermos a cultura em sua totalidade.

Dessa forma, em “Borbolectus”, permeia-se o impulso apolíneo/dionisíaco do homem resguardado nas culturas tradicionalmente trágicas. Entre a potência *apolínea* (representação da beleza de Borbolectus) e a potência *dionisíaca* (representação da festa, da embriaguês dos deuses), permitindo que a cultura se oponha entre o contínuo e descontínuo.

Vários anos passaram-se. Tupã não queria se desagradar com os outros deuses. Mas, resolveu dar uma chance a Borbolectus: Ele entra num casulo que o protege da maldição e sofre a mudança, transformando-se em borboleta, que é a expressão de sua beleza. Agora quando vejo uma borboleta, tenho maior cuidado com ela. Porque é a alma do deus Borbolectus, que está presa nela. Apuriná me deixou na margem do Juruá e disse que eu levasse sua canoa, e seguisse rio abaixo, que dentro de três ou quatro dias chegaria em casa. Realmente cheguei, jamais esqueci aquele momento (trecho do conto “Borbolectus”).

De todo modo, o que nos interessa no conto, é que por trás dessas manifestações *apolíneas e dionisíacas* dá-se o encontro do homem com sua mais profunda natureza *não-individualizante*: primeiro, pela metamorfose sofrida por Borbolectus; segundo, pelo rito de passagem que permite a materialização de Borbolectus em inseto que representa beleza, leveza e contemplação.

Enfim, cada conto emite uma totalidade de relações possíveis, ou mesmo um conjunto de relações onde os símbolos são cotejados por meios de valores concretos e abstratos. Longe de ser uma finalidade inconsciente, “Borbolectus” se constrói sobre uma herança histórica, sociocultural e menos arbitrária. Além disso, cada conto percorre uma pluralidade de símbolos propostos por um contexto social, uma cultura, uma história e nos levanta problemas que perpassa a sociedade.

Uma das criações do imaginário amazônico, a lenda do Mapiquari manifesta-se sobre as imagens mais diversas, presentes nas versões contadas pelos indígenas e seringueiros que vivem na Amazônia. Conforme Câmara Cascudo (2000) o Mapiquari é um animal fabuloso semelhante ao homem, todo cabeludo, seus pelos grandes o protegem das balas, exceção à parte correspondente ao umbigo, mas é um terrível inimigo do homem, a quem devora somente a cabeça. Em *Folclore acreano* [1938], Francisco Peres de Lima (apud CASCUDO, 2000, 468-469), assim o descreve:

O Mapiquari do território do Acre -- este animal deriva-se dos índios que alcançam uma idade avançada, se transformando em um monstro das imensas e opulentas florestas amazônicas ao qual dão o nome de Mapiquari. O seu tamanho é de 1,80m aproximadamente, a sua pele é igual ao casco de jacaré, os seus pés idênticos a uma mão de pilão ou de um ouriço de castanha.

No conto “História do Mapiquari,” narrado pelo senhor Ibianez em Guajará, o contador de histórias, descreve um ser constituído de pedra, diferente da descrição de Cascudo (2000), constituído por pêlos. Outros elementos, como a semelhança humana, umbigo e dentadura, estão presentes na narrativa oral. Se em Cascudo os pêlos tinham a função de proteger o monstro das balas, na versão do senhor Ibianez são as pedras que aparecem como uma característica nova no “imaginário juruaense”, permitindo ao narrador uma nova criação do conto, mas contendo uma maior veracidade nos fatos.

Eles olharam muito, mas não souberam distinguir como era, sabiam que era um bicho no formato de homem, que tinha as características de um homem, mas era todo de pedra e tinha uma dentadura muito boa, eles perceberam que ele tinha comido o homem mesmo, o seringueiro, eles ainda ficaram examinando. (Trecho do conto “História do Mapiquari”).

Cruzamento do visível e do invisível, a “Historia do Mapiquari” é uma leitura da paisagem amazônica, dentro da qual o homem vivencia seu imaginário e incorpora novas formas de criação e recriação do seu mundo imagético permitindo seu controle sobre a natureza.

Neste, há uma preocupação com a permanência dos valores morais que eram passados para os filhos como forma de educar e, ao mesmo tempo, mostrar-lhes a importância da floresta, como ressalta o senhor Ibianez na entrevista:

A importância dessas histórias era enorme, porque [no seringal] não tínhamos meios de comunicação, pois a gente só se preocupava com as necessidades básicas da vida.[...] Nesse momento, os contos apareciam em nossas vidas como forma de distração, representavam também um valor moral que era passado para os filhos, de certa forma, tínhamos medo da floresta e a respeitávamos. (Ibianez Batista, morador de Guajará, 2008).

A narrativa oral também nos leva a compreender a ligação dos sujeitos sociais com a religião. Há certa preocupação em obedecer aos dias santos da semana, mas esta tradição é quebrada, no caso do seringueiro, quando o sistema de produção extrativista o obriga a trabalhar no domingo, sendo por isso castigado pelo Mapinguari:

Quando foi um dia, o seringueiro, chegando já o final de semana, sempre no sábado os seringueiros iam todos para a colocação para no domingo irem para o barracão, quando foi no domingo de manhãzinha, todos se preparavam pra ir para o barracão fazer suas compras, entregar a borracha, receber as coisas que necessitavam, aí o seringueiro disse para o colega:- “Eu vou cortar seringa”, o outro amigo falou: “Rapaz, você vai cortar, hoje, no domingo!”, ele respondeu: “É, rapaz, mas no domingo também se come”. O amigo falou para ele: “Você não devia cortar, hoje é um dia que ficou para a gente repousar, descansar”. E ele continuou dizendo: “Também no domingo se come”, aí pegou o sacutelo, o balde, a faca, a espingarda, a poronga e saiu para a mata, para cortar seringa. ( trecho do “História do Mapinguari”).

A história narrada aqui parece distinguir uma paisagem mental e pode ser pensada em dois níveis: primeiro refere-se a um espaço explorado — a mata, lugar onde se pratica a extração do látex e onde o homem pode ser surpreendido numa situação de contato mais intenso com a natureza. As histórias do Mapinguari e Cobra-filha colocam-se neste nível. Em outro nível intermediário, estão os fatos que se passam no “barracão”, a exemplo da caçada que os seringueiros fazem à procura do Mapinguari e dos relatos sobre o fato ocorrido ao “patrão”.

Na primeira situação, a pertinência ao conflito se desenvolve pela quebra de uma regra social cristã, ou seja, trabalhar no “domingo santo”:

Rapaz, você vai cortar, hoje, no domingo?!”, ele respondeu: “É, rapaz, mas domingo também se come”. O amigo falou para ele: “Você não devia cortar hoje, é um dia que ficou para a gente repousar,

descansar”. E ele continuou dizendo: “Também domingo se come (trecho do conto “História do Mapinguari”).

A extensão do conflito paira sobre a apropriação da natureza e de seus meios de sobrevivência, conflito que envolve além dos homens, os seres não-humanos com os quais se encontram no meio da mata.

No nível intermediário, estão as relações patrão/freguês ou seringueiro/Dono do seringal. Assim, além de referirem ao trabalho extrativista, expressa a ordem social que prevalece naquele meio. O seringueiro e o seringalista, um subordinado ao outro; no entanto, o seringueiro, por mais que esteja em condição desfavorável, está a todo o momento criando e recriando estratégias de vivência, sobrevivência (algo que acontece com os personagens das narrativas), a partir das representações simbólicas de seu próprio tempo e espaço.

Então, quando já era de tarde, ele ainda não tinha voltado, anoiteceu e ele não chegou. As pessoas pegaram as porongas e saíram atrás dele, à sua procura. Andaram, andaram, andaram lá, quando foi mais adiante começaram a seguir aquele rastro, novamente aquele rastro, à noite procurando, passaram a noite procurando esse homem e não o encontraram. Quando foi no outro dia, já pela manhã, eles deixaram as porongas e saíram cedo procurando. Aí, eles, já mais dentro da floresta, perceberam um grito, aquele grito dizia uma palavra e eles não compreendiam o que era e foi chegando perto deles, chegando bem perto, então eles viram, já na parte da manhã, aquele grande bicho, um bicho muito grande, parecido com um homem, maior que um homem, e, então, ele trazia o infeliz do seringueiro, trazia ele debaixo do braço.[...] Então, eles foram ao patrão contar o ocorrido. O patrão reuniu um grupo de seringueiros, que eram nordestinos, naquela época eram homens instruídos com rifle do papo amarelo, e eles foram atrás do bicho, na mesma direção que eles encontraram (trecho do conto Mapinguari).

Resta nos dizer que as histórias embora sejam contadas em espaços diferenciados, às vezes produzem o mesmo sentido e têm a mesma significância. O Mapinguari do Juruá parece ter o mesmo papel que possuem os curupiras em zelar pelas florestas e animais em outras partes da Amazônia. No entanto, são os contextos em que são narradas é que evidenciam novas possibilidades para as reflexões acerca do contexto social.

Visto por este ângulo, o conto não trata especificamente só da quebra de uma regra social cristã pelo seringueiro, ou simplesmente da punição pelo Mapinguari. Desvela as condições sociais em que viviam os milhares de retirantes e sua relação com a natureza e suas estratégias para poder sobreviver no sistema de barracão. Por outro

prisma, denuncia o modo de vida nos diversos seringais do Juruá, observando como as pessoas estavam incorporadas no sistema de barracão e dele se utilizavam quando possível. Ao mesmo tempo, denuncia seus comportamentos, o cotidiano do seringal, dentro de uma estrutura de dominação por parte do “patrão”.

Portanto, nem toda história é constituída de uma moral. A “história do Mapinguari” nos fornece pistas de um contexto social no qual, dominados e dominadores estão presentes. Sendo assim, é reflexo de uma estrutura social de dominação que perdurou no rio Juruá até início dos anos de 1980. Na próxima narrativa de cunho amazônico, o contexto não é o mesmo, mas revela problemáticas universais.

Parafraseando Lévi-Strauss, podemos dizer que, assim como o mito, todo conto oral nos coloca um problema e revela outros problemas, ou então, o conto trata várias situações simultaneamente mostrando que são análogas entre si. Nesse salão de espelhos convexos, o conto “Cobra-filha” evidencia uma trama complexa, cheia de correlações e intersecções. Para ser mais exato, o pensamento simbólico presente em “Cobra-filha” nos coloca uma pluralidade de significados e enunciados.

Em “Cobra-filha”, que pode ser classificada de cunho amazônico, a lenda da cobra grande aparece com bastante vigor, sendo a cobra no conto, um elemento que promove maldade, mas um ser sobrenatural que ajuda sua irmã a não casar com o próprio pai.

Resta-nos, agora, compreender dois problemas: primeiro, por que uma mulher ao dar à luz sofre uma maldição e por isso sua filha nasce com uma cobra enrolada no pescoço? Segundo, por que com a morte de sua mãe, a filha ao usar o anel é obrigada pelo pai a casar-se com o mesmo? Parece que várias lendas e mitos amazônicos aproximam-se desta narrativa oral e podem nos ajudar a responder o primeiro questionamento.

Era uma vez uma mulher que era casada e não tinha filhos. Um dia ela estava muito perturbada e disse: “a meu Deus eu queria ter uma filha nem que fosse uma cobra”. Algum tempo depois ela saiu grávida e quando ganhou neném, nasceu uma linda menina com uma cobra enrolada no pescoço. E aí a menina foi crescendo e a cobra também crescendo e quando a menina já estava moça a mãe dela morreu ficando apenas com o pai. Um dia a moça foi para a beira do lago lavar roupa e quando ela sentou-se na tábua a cobra escapou e caiu na água e ela voltou para casa chorando. Quando ela chegou foi a arrumar a casa e encontrou uma caixinha abriu e dentro tinha um anel que era a mãe dela. Ela pegou e colocou no dedo. Aí uma velhinha que morava bem perto disse-lhe: “Minha filha, quem conseguir botar esse anel no dedo tem que casar com o seu pai”. Depois disso, a menina começou a chorar, lutou, lutou e não conseguiu tirar o anel do

dedo e aí ela cortou o dedo e depois amarrou um pano. Quando o pai dela chegou perguntou: “filha o que foi isso no teu dedo” e ela disse: “foi um golpe” e ele disse mostra ai, ela não queria mostrar o dedo. Ele insistiu, insistiu até que ela mostrou quando ele viu o anel disse: “você vai casar comigo”. Então, ela saiu correndo e chorando pra beira do lago onde sua irmã morava.(trecho do conto “Cobra-filha”).

Na lenda sobre a cobra encantada Honorato, uma mulher dá à luz a duas crianças, Honorato e Maria Caninana, duas cobras. A mãe jogou-as no rio, onde se criaram, mas Maria Caninana vivia fazendo malvadezas até que foi morta pelo irmão, que tinha bom coração. Sempre que assumia a forma humana, ele ia visitar sua mãe, a quem implorava que o desencantasse. Para que o encanto fosse quebrado, ela deveria chegar ao corpo adormecido da serpente, pôr um pouco de leite na sua boca e ferir-lhe a cabeça, de forma que sangrasses e possibilitasse o desencantamento.

Entre os Ticuna do Alto Solimões, o mito da cobra “Boiúna” é identificado ao arco-íris e concebido como um mau espírito do fundo das águas, e senhor das argilas e dos potes de barro, sendo dois gêmeos representados no mito cosmogônico por Yoi e Ip. (OLIVEIRA, FILHO, 1986).

Para os Hidasta do rio Missouri na América Central, o mito está ligado ao casamento de um herói indígena com uma serpente que se transformava em mulher ao tocar na terra-firme (LÉVI-STRAUSS, 1986). Entre os moradores de Ipixuna no alto Juruá, a cobra-grande mora debaixo da igreja, numa cratera que se formou ao longo dos anos pelo rio Juruá. Segundo os relatos dos mais antigos, no dia que a cobra resolver sair deste imenso buraco, a igreja desabarará levando parte da cidade.

Em “Cobra-filha” a relação que ocorre entre a menina e sua irmã-cobra é permeada por uma amizade entre as duas, sendo esta sua conselheira, protetora e estrategista da outra. Ora, diferente das outras versões que percebem a cobra-grande como um mau espírito ou como um ser temido pelos povos que habitam as terras da Amazônia, neste conto, o papel atribuído à cobra grande, assemelha-se muito mais a um ser encantado, que possibilita o ser humano conquistar e realizar seus desejos. Em outro contexto, diferem da dualidade “bem e mal” presente tanto na lenda da cobra Honorato quanto no mito Ticuna. Tal perspectiva marca algo de novo presente no imaginário do Juruá.

Por hora, tais semelhanças bastam, visto que, o conteúdo simbólico presente em Cobra-filha percorre outros lugares. Ao perder sua irmã a beira de um lago, cai em

prantos e corre desesperada para sua casa. Nesse momento, encontra um anel, dentro de uma caixa que pertencia a sua mãe e o coloca no dedo.

O desconhecimento do uso do anel atrai para si uma “maldição”, casar-se com o próprio pai. O conto não informa o porquê do uso do anel que amaldiçoa a moça a casa-se com o seu progenitor. Talvez, podemos imaginar que a regra constrói a proibição, a regra é a institucionalização do controle sobre as coisas, sobre os objetos e sobre os seres humanos, sendo assim a constância e a regularidade existem tanto na natureza como na cultura.

No conto “Cobra-filha” o uso do anel permite ao pai reivindicar o possível casamento com a filha e o início de uma relação incestuosa, no momento em que o mesmo obriga-lhe a casa-se com ele.

Quando o pai dela chegou perguntou: “filha o que foi isso no teu dedo” e ela disse: “foi um golpe” e ele disse mostra ai ela não queria mostrar o dedo. Ele insistiu, insistiu até que ela mostrou quando ele viu o anel disse: “você vai casar comigo”. Então, ela saiu correndo e chorando pra beira do lago onde sua irmã morava (trecho do conto “Cobra filha”).

Frente a esta problemática, a proibição do incesto constitui como uma regra universal. Ao mencionar o caráter da universalidade da proibição do incesto, Lévi-Strauss (1982, p47) ressaltará que:

Bastará lembrar que a proibição do casamento entre parentes próximos pode ter um campo de aplicação variável, de acordo com o modo como cada grupo define o que entende por parente próximo. Mas esta proibição, sancionada por penalidades sem dúvida variáveis, podendo ir da imediata execução dos culpados até a reprovação difusa, e às vezes somente até a zombaria, está sempre presente em qualquer grupo social.

A posição do pai: “você vai casar comigo” pode ser explicada no sentido de que, a regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão no íntimo da natureza e um prelúdio da vida humana. Visto que o instinto sexual é o único que para se definir tem necessidade do estímulo do outro. Ora, tal argumento pode não esclarecer o posicionamento do pai frente à filha, mas pode explicar uma das razões pelas quais o mesmo efetua a passagem entre duas ordens no espaço da vida sexual e social.

No entanto, a questão não consiste somente em perceber o incesto como regra social universal, mas compreender quais as estratégias usadas pela moça e sua irmã-cobra que lhes permitem criar subterfúgios contra o casamento incestuoso. Isto implica

dizer que a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, é em certo sentido, a própria cultura que permite a constituição da família e da sociedade.

Nessa perspectiva, outra dimensão da cultura refloresce em nossa análise. Ora, se a estratégia é a arte de aplicar com eficácia os recursos de que se dispõe ou de explorar as condições favoráveis de que porventura se desfrute, visando ao alcance de determinados objetivos, pode-se dizer que a cultura constrói a utilidade e não o inverso. Vejamos as estratégias usadas pela moça e sua irmã cobra:

Quando ela chegou lá, sentou na tábua e ficou chorando. De repente a cobra buiou e disse: “porque chora maninha”? Ela falou pra sua irmã: “o papai quer casar comigo”. E a cobra disse-lhe: “não se preocupe quando ele chegar do trabalho você diz eu caso com o senhor se o senhor comprar um vestido pra mim com todos peixes do mar e todas os planetas do céu” e assim o fez. Quando o pai dela chegou já foi dizendo pra ela: “você tem quer casar comigo”. E ela disse: “sim papai eu caso com o senhor se comprar um vestido pra mim com todos os peixinhos do mar e todos os planetas do céu. E o velho saiu a procurar, passou um mês e encontrou o vestido (trecho do conto “Cobra-filha”).

No primeiro estratagema, a filha propõe ao pai que pode casar, porém, se ele lhe comprar um vestido. O pai aceita tal desafio, sendo que o vestido se reveste tanto de natureza como de cosmologia. Elementos da água e elementos do céu se misturam para compor a beleza do vestido numa intrínseca relação, em que a cultura não apenas sintetiza a beleza, mas elabora códigos sociais nos quais os subterfúgios retardam o casamento incestuoso.

No segundo momento, o pai consegue comprar o vestido, depois de tanto procurá-lo e exige o casamento com a filha. Mas, a nova manobra usada pelas irmãs é mais ardilosa, e ao mesmo tempo engenhosa, propõe ao velho comprar um novo vestido, sendo este recoberto de ouro, sol, lua e todas as árvores do campo. As intersecções se reordenam em três níveis: elementos da terra, elementos do céu e elementos metálicos formando por assim dizer, uma tríade para aumentar o grau de adversidade que o pai da moça terá que enfrentar.

E o velho saiu a procurar, passou um mês e encontrou o vestido. Chegando a casa, já foi dizendo vamos casar a poucos dias, e a menina saiu chorando outra vez. Logo, a cobra apareceu de novo e disse: “porque ta chorando de novo mana? Porque o papai que casar comigo. Maninha quando ele chegar pede para ele comprar um vestido um de ouro, com o sol e a lua e todas as arvores do campo. E assim ela o fez, quando ele chegou, ela pediu para o pai dela comprar o vestido. Aí ele procurou por todas as cidades e não encontrou. Passando muito tempo, ele ia pro trabalho quando encontrou um

homem com um baú cheio de roupas pra vender. Ofereceu a ele e ele foi ver e estava o vestido que ele procurava (trecho do conto “Cobra-filha”).

Frente às estratégias propostas pelas duas irmãs, o pai consegue superar os desafios e encontra o novo vestido e exige um casamento imediato. Por ora, esta via pode ser fértil, visto que nos permite compreender a última cartada das irmãs e como as mesmas conseguem livrar-se do casamento com o pai.

Quando chegou, entregou a ela o vestido e disse: “amanha nós se casa”. E começou a chorar de novo correndo para o lago, chegando lá a irmã cobra perguntou: “irmã você quer ir embora mais eu”? Ela disse: “quero”, e a irmã cobra respondeu: “então quando ele dormir pegue o que é seu e os dois vestidos que ele comprou e venha até aqui, quando chegar aqui tem um navio, não tenha medo entre nele e eu vou levar você pra longe daqui” (trecho do conto “Cobra filha”).

Ora, o símbolo tira sua significação do contexto, de sua relação com outros símbolos, que do mesmo modo só tem sentido em relação aos outros. Da mesma forma, os personagens de “Cobra filha” elaboram sentidos e significados do contexto social no qual estão inseridos. Sendo assim, a moça aceita a proposta de sua irmã-cobra que se metamorfoseia em navio para que as duas possam fugir.

A imaginação amazônica, mais floreada e portentosa, criou para o conto e a lenda na Amazônia propriedades fantásticas: a cobra grande pode metamorfosear-se em embarcação de vapor ou vela, para poder atrair e desorientar as suas vítimas. No caso de “cobra-filha”, a metamorfose permite a fuga de sua irmã do casamento com pai, levando-a para outro lugar, para poder recomeçar uma nova vida.

Diante deste cenário, pode-se dizer que o código sexual por si só não explica o conto “Cobra-filha”, posto que o contexto social nos permite enveredar por outros caminhos. Dessa forma, “Cobra-filha” se encaixa em dois dilemas com soluções diferentes: primeiro, a possibilidade de um casamento incestuoso que não se realiza, segundo, as estratégias construídas pelas irmãs para livrarem do pai, e assim conseguirem resolver seus próprios problemas. A moça casa-se com um príncipe e sua irmã-cobra é desencantada com o leite materno de duas mães.

Ora, por trás disso, esconde-se uma moral presente na regra que institui as relações sociais, dando fluxo ao casamento fora da comunidade e que reforça a organização social, construindo a sociedade. Os subterfúgios criados pelas irmãs permitem a manutenção de uma possível ordem social, moral e ética nas relações

sociais, e isso quer queira ou não, reflete no cotidiano dos contadores de história do Juruá.

Enfim, como sugeri no início deste capítulo, desenrolam-se varias formas de intersecções entre natureza, cultura e sociedade. Trata-se então de perceber como os homens se comportam, apropriam ou usufruem da natureza, mostrando um sistema que disciplina suas ações. Nesses três níveis, há algo comum, uma ordem, que evidência essas múltiplas relações sociais na construção da sociedade. O quadro sintetiza as possíveis correlações.

Correlações	Cultura	Sociedade	Natureza
Borbolectus	Caçador-mateiro Índigena Apuriná Deus-Borbolectus Maldição Índia do povo nawa Tupã Vários deuses Festa-Juanapi	Sistema de seringal Sociedade indígena nawa Deus Tupã Festa- Juanapi	Lago, Floresta Bando de capivaras Lagarto/Borboleta Animais Borbolectus Tupã
Mapinguari	Seringueiros Mapinguari Estrada de seringa Extração da seringa Caçadores/mateiros	Sistema de seringal Patrão/seringalista Seringueiros barracão	Mata, água Mapinguari floresta
Cobra-filha	Mulher Casamento Deus Menina Moça Cidade Dinheiro/compra Baú de roupas Pai Anel	Casamento Casa Anel Mãe Pai-viúvo Gravidez Trabalho Dinheiro/compra Cidade emprego	Cobra-filha A beira do lago Cobra enrolada no pescoço da menina Peixes, mar, Sol, lua, ouro

## 2.5. Os contos orais do Juruá registrados e analisados

### JOÃO ACABA MUNDO

*João Acaba Mundo* foi narrado por Terezinha Isidório (62 anos), em Guajará – AM. O conto foi coletado por esta pesquisa em 2002-2006.

Era uma vez uma mulher chamada Maria, que morava na casa de um rei. Era bastante jovem e estava grávida. Certo dia sumiu uma jóia do palácio e, sem culpa, ela acabou sendo

acusada pelo furto. O rei ordenou a seus súditos que levassem aquela mulher até a floresta e a abandonassem. Passaram alguns meses, e chegou o dia em que ela daria à luz a criança. A criança nasceu sozinha e ela prometeu que daria o filho para Nossa Senhora ser madrinha.

Passados alguns dias, apareceu uma mulher, um padre e um homem, bem ali, no meio da mata. E a mulher disse: “Maria, viemos batizar seu filho”. Ela rapidamente reconheceu que aquelas pessoas eram Nossa Senhora, José e Jesus. Passaram-se os anos a criança logo cresceu e seu nome era João.

João não se conformava com a situação de sua mãe, presa na selva, e disse-lhe: “Mãe, se eu conseguisse ver o meu padrinho, pediria a ele um cavalo e uma espada para libertar você desta mata”. Poucos dias depois, um homem apareceu do nada na floresta e disse a João: “Receba esta espada e este cavalo. Eu sou seu padrinho e tempo se passou. Ao chegar numa cidade João foi logo gritando: “Quem é o dono desta cidade?”. Um som rouco e estrondoso bramiu: “Com ordem de quem você está gritando?”. João respondeu que era com a sua. O Gigante caminhou em sua direção, desafiando-o para a briga. João pegou a espada e após várias tentativas feriu o Gigante, deixando-o desfalecido. Depois que o Gigante caiu, arrastou-o para o quarto, trancou e pegou a chave da casa e guardou-a consigo. Pegou seu cavalo e foi buscar sua mãe; trazendo-a para a cidade e para a casa, onde estava preso o Gigante. Recomendou a sua mãe que não abrisse a porta. Mas, não lhe falou da existência do Gigante no quarto.

Todos os dias, João saía para trabalhar e sua mãe, muito curiosa, resolveu abrir o quarto. Quando abriu, viu o Gigante ainda vivo. Aproximou-se e resolveu cuidar dele e em poucos dias ele ficou bom. Sua mãe e o Gigante começaram a namorar e tramaram matar João. Maria, sua mãe, disse: “Como iremos fazer isso”. O Gigante explicou-lhe o plano: “Quando João chegar, diga a ele que você está com dor de dente, se ele perguntar qual remédio alivia, diga-lhe que somente a banha da Serpente Negra. Mas, quem a for buscar não voltará”. Assim ela fez. Quando João chegou, ela chorava de dor e ele, angustiado, perguntou o que curava aquela terrível dor. Ela repetiu que somente a banha da Serpente Negra. Mas, quem a fosse buscar jamais voltaria.

João Acaba Mundo sentiu-se desafiado e disse-lhe: “Eu vou e volto”. Depois de vários dias, passou pela casa de um velhinho, e o papagaio, que estava na varanda, gritou: “Senhor, Senhor, lá vem o Joãozinho”. “Chame ele, papagaio”, resmungou o velho. O papagaio chamou-o. E João, mesmo sem conhecer o velho, obedeceu ao chamado. O velho perguntou: “Onde vai, João Acaba Mundo?”, e ele contou-lhe que sua mãe sofria de uma grandiosa dor, que só se curaria com a banha da Serpente Negra. O velho, então, dando-lhe três lenços, disse-lhe: “Pegue esses três lenços; você irá passar por um rio de leite, use o branco; por um rio de sangue, use o vermelho, e, finalmente, passará por um rio d’água, use este verde. Leve esta vara, quando chegar na casa da Serpente Negra, ela estará dormindo, acorde-a. E quando vocês começarem a lutar, bata com a vara nas asas dela, que ela morrerá”. João fez tudo o que o velho havia

ensinado e tudo ocorreu como havia previsto. Quando voltou, o papagaio avisou ao velho, que imediatamente pediu-lhe que tomasse café com ele. Numa distração de João, ele trocou a banha da Serpente Negra por outra, de uma serpente qualquer. Voltando a sua casa, João deu a banha a sua mãe e ela rapidamente ficou boa.

Pouco tempo depois, ela fingiu uma dor de cabeça, e em combinação com o Gigante, disse a João que a dor só passaria com a banha do Porco-Espinho. Mas, provocando-o, disse que quem iria procurá-lo não voltaria mais. Ele, novamente, montou no cavalo e saiu. Passando pela casa do velho, o papagaio de longe, avistou-o e disse: “Meu Senhor, lá vem o Joãozinho”. E o velho mandou que o papagaio o chamasse. Ele entrou e contou tudo ao velho. O velho orientou-lhe que, ao chegar em uma fazenda, pedisse emprego e não dissesse que estava tentando matar o Porco-Espinho. Ele assim o fez. Pediu emprego na fazenda, e o dono incumbiu-o de guardar os rebanhos, contra o Porco-Espinho, que assolava a fazenda.

A filha do fazendeiro, quando o viu, ficou apaixonada. Na manhã no seguinte, João saiu para o campo. Estando a pastorear, viu o Porco-Espinho, desafiou-o para um combate. Depois de várias horas de luta, o Porco-Espinho fugiu, resmungando: “Amanhã eu volto e trago lama do fundo de minha lagoa e vou matá-lo”. João replicou: “Amanhã trarei uma faca virgem, uma garrafa de vinho e o beijo de uma moça virgem e o matarei primeiro”. A moça, filha do fazendeiro, estava olhando e ouviu tudo. No final do dia, quando João chegou, a moça apareceu e entregou uma faca virgem e o vinho e deu-lhe um beijo. No outro dia, ele voltou ao campo e avistando o porco, começaram a briga. João, com um só golpe, matou-o e retirou sua banha.

Voltando a casa, o fazendeiro deu a sua filha em casamento a João, como prêmio pelo feito. Ele aceitou e pediu ao pai da moça que o aguardasse quinze dias, enquanto resolvia alguns problemas. Chegando em casa a mãe caiu na cama, fingindo a dor de cabeça. Ele aplicou a banha que a deixou curada. No outro dia, João foi trabalhar. Sua mãe e o Gigante tramaram matá-lo. Ao chegar do trabalho, a mãe pediu que o filho deitasse em seu colo, ele obedeceu. Ela fez afagos em sua cabeça e quando ela quase dormia, o Gigante gritou; “Acorda, João, para morrer”. Antes que João conseguisse levantar, o gigante deferiu um golpe nele, deixando-o enfraquecido. João pediu ao Gigante, que antes de matá-lo, cortasse-o em pedaços e o colocasse em um saco, em cima de seu cavalo. Assim o Gigante fez. O cavalo saiu em disparada e foi direto à casa do velho. O papagaio, ao ver o cavalo aproximar-se, disse: “Meu Senhor, lá vem o João, só em pedacinhos, no seu cavalo”. O velho saiu, retirou o saco de cima do cavalo, e levou-o para dentro da casa. Chamou uma costureira, um colador e junto pôs-se a emendar João, passando a banha da Serpente Negra e do Porco-Espinho, e ele voltou a viver. Após doze dias, João voltou a sua casa e sua mãe havia casado com o Gigante. João desafiou o Gigante, e em pouco tempo de luta o fez cair. Ele pediu que João fizesse com ele o mesmo. João cortou-o em pedaços. Mas, os cães rapidamente o comeram. João expulsou sua mãe de casa e voltou à

fazenda para casar. Sua mãe sofreu muito. João a perdoou anos depois. João e sua esposa foram felizes para sempre.

## 2. MARÇO – MARÇAL – BARRO VERMELHO – LARANJEIRAL

O conto *Março-Marçal-Barro vermelho-Laranjeiral* foi relatado por Terezinha Isidório do Nascimento, que nos informou que o ouvira de seu pai, já falecido. O conto apresentado é uma adaptação cuidadosa, preservando alguns recursos lingüísticos da narradora. Por exemplo: 1. *Frieza* – expressão regional para frio; 2. *Quintura* – expressão regional para altas temperaturas; 3. *Embora* – é usado regionalmente, em alguns contextos, significando saída. 4. *O mais do que depressa* – expressão regional para rapidamente.

Há muitos anos atrás, no tempo dos reis, havia duas moças lavando roupa. Por intriga, elas começaram a discutir. Seus nomes eram Joana e Beatriz. Então, Beatriz falou a Joana, que com a força dos deuses ela casaria e seu primeiro filho seria um porco. Joana replicou-lhe dizendo que o filho de Beatriz seria um louva-deus.

Passaram-se muitos anos. Joana casou, engravidou e quando a criança nasceu era um porco. A criança cresceu escondida de todos. Aos dezoito anos ele se pôs a reclamar para a mãe: “Mãe, eu quero casar”. A mãe resmungava: “Meu filho, quem quer casar com você? Você é um porco”. Ele argumentava que queria casar ao menos com a pena de morte. Dias depois, Joana saiu e foi à casa próxima, onde moravam três belas moças. Ao chegar à casa, a mãe pediu à velha senhora uma de suas filhas em casamento para seu filho porco. A velha senhora não permitiu. Joana explicou que se não desse a mão de sua filha, a velha morreria. A filha mais velha disse-lhe: “Mãe, se é de você morrer, eu casarei”. Casaram-se. Na noite do casamento, Joana deu à jovem uma almofada e disse: “Não durma antes dele”. A moça foi para o quarto e começou a fazer renda e o porco de vez em quando quebrava a linha. A jovem a emendava. À meia-noite, ela dormiu e ele a matou. Foi a maior confusão no dia seguinte.

Passaram-se oito dias e o porco disse a sua mãe que queria casar de novo. Joana correu à casa da velha. E, com muita insistência, a filha do meio decidiu casar, para que sua mãe não morresse. Houve o casamento. Joana deu-lhe uma almofada e pediu que não dormisse antes do porco. Subiram ao quarto e a moça começou a fazer tricô; o porco quebrava a linha de vez em quando. Mas, com sono, a uma da madrugada ela adormeceu e ele também a matou.

Oito dias depois, pediu novamente para casar e solicitou à mãe outra noiva. Ela correu à casa da velha senhora. Pediu a última moça em casamento. A velha bramiu: “Agora morre tudo. Eu não dou minha filha, não”. A filha respondeu: “Eu vou, mãe, e afirmo-lhe que ele não me mata.” Casaram-se. Joana recomendou o mesmo de sempre. O relógio apitou meia-noite, uma, duas da madrugada e a moça fazendo renda e o porco quebrando a linha. O porco adormeceu. Às três horas, ela pegou uma vela e foi até a cama. Havia lá um rapaz lindo. Caiu

uma lágrima da vela em seu rosto. Ele acordou e foi logo dizendo: “Você quebrou meu encanto. Só faltavam três dias para desencantar-me. Agora, se você quiser me ver, vá para Março-Marçal-Barro vermelho-Laranjeiral, depois que romper a saia de ferro e pôr o sapato de ferro nos pés”. E sumiu.

A jovem começou a chorar. O dia amanheceu. Ela contou tudo a Joana, dizendo-lhe que ia atrás do porco. No dia seguinte, foi ao ferreiro e mandou fazer duas saias e dois sapatos de ferro, e logo após saiu numa direção qualquer. Já fazia um ano que andava, quando chegou na casa da lua. Bateu palmas, saiu uma velha, ela perguntou: “Minha senhora, sabes onde fica o reino de Março-Marçal-Barro vermelho-Laranjeiral?”. A mulher respondeu-lhe que não, mas, talvez, sua filha lua soubesse. Pouco tempo depois a lua saiu, era uma frieza grandiosa. A velha colocou uma bacia de água e a lua caiu dentro; transformando-se numa bela moça. A velha perguntou-lhe: “Filha, se acaso aparecer aqui uma moça, o que você faria com ela?”. A lua respondeu: “Adorava - a quanto adoro-a”. A velha foi buscá-la. Ela perguntou à lua: “Você sabe onde fica o reinado de Março-Marçal-Barro Vermelho-Laranjeiral?”. A lua disse-lhe: “Eu clareio por muitos lugares, mas ainda não encontrei este reinado”. A lua deu-lhe de presente uma toalha, que quando era estendida no chão enchia-se de alimentos. A moça saiu.

Um ano depois de caminhada encontrou a casa do sol. Bateu palmas e saiu uma velhinha, toda queimada e disse: “O que você faz aqui?”. A jovem contou tudo e explicou-lhe que procurava o reino de Março-Marçal-Barro vermelho-Laranjeiral. A velhinha colocou-a num barril de água. Quando o sol apareceu era uma quintura enorme. A velha colocou uma bacia de água, o sol caiu dentro, transformando-se num belo rapaz. A velhinha colocou o jantar, e quando o sol comia, perguntou-lhe: “Filho, se aparecer uma moça o que você faria?”. “O sol respondeu que a estimaria tanto quanto estimava sua mãe”. Então, a jovem saiu de dentro do barril e perguntou-lhe se ele sabia onde era o reinado de Março-Marçal. O sol também não tinha notícias. Mas, deu à moça uma almofada de ouro de presente. Ela foi embora.

Andou mais um ano, chegou à casa do vento rasteiro. Bateu palmas, saiu uma velha toda quebrada, perguntando: “O que você quer?”. Ela contou tudo. A velha preferiu consultar seu filho. À tarde, ele chegou, a velha colocou uma bacia d’água e, ao cair dentro, o vento transformou-se em belo rapaz. A velha quebrada interrogou-o: “Filho, se aparecer uma moça o que você faria?”. O vento não hesitou: “Eu a amava quanto a amo”. A moça perguntou se sabia do reinado de Março-Marçal. E, para sua surpresa, ele respondeu-lhe: “Há pouco passei por lá. Se você quiser, às cinco horas eu saio e a levo, deixo-a na cacimba, onde a criada apanha água e você dá seu jeito”. Assim o fez. E deu-lhe de presente uma pata e cinco patinhos de ouro. Quando a criada chegou, os patinhos estavam na cacimba. Ela, mais do que depressa, jogou o barril no chão e foi contar para a princesa, dizendo-lhe: “Minha senhora, lá na cacimba tem uma peregrina, com cinco patinhos de ouro, e só serve à senhora, que vai casar”. A princesa ordenou-lhe: “Pergunte se ela vende”. A criada fez o que a princesa pediu, mas a moça fez outra

proposta: “Diga a ela que não vendo, mas dou, se ela deixar eu dormir no portão do palácio”. A princesa não queria no princípio, mas acabou aceitando. Antes da jovem chegar ao palácio, duas rolinhas disseram-lhe: “Se a moça quiser, tire nossos ninhos e torre-os e coloque na ferida do príncipe e ele se cura da ferida”.

Na alta noite, após fazer o que as rolinhas recomendaram, ela subiu ao quarto do príncipe e sussurrou: “Meu senhor, tu não disseste que se eu quisesse vê-lo, chegasse em Março-Marçal-Barro vermelho-Laranjeiral?”. Repetiu alto a frase ainda três vezes. Mas, ninguém acordou. Somente um velho soldado ouviu tudo. Pela manhã, ela voltou à cacimba, e brincava com a almofada, que recebera do sol. A criada viu e correu para contar à princesa, que a mandou comprar. A jovem fez o mesmo jogo e não vendeu. Mas, ofertou a almofada à princesa se ela deixasse-a dormir na porta do quarto do príncipe. A princesa deixou. Quando já era tarde da noite, a jovem repetiu as mesmas palavras, mas somente o soldado ouviu, o príncipe não acordou. Na manhã seguinte, o velho soldado perguntou ao príncipe: “Príncipe, você ouviu aquelas vozes ontem à noite?”. E foi logo contando tudo que se passara. O velho soldado recomendou que ele não tomasse o remédio que a princesa trazia.

No outro dia, na frente da criada, estendeu a toalha e ela se encheu de alimentos. A criada contou à princesa, que se interessou por comprar a toalha. A moça não vendeu e pediu-lhe para dormir debaixo da cama do príncipe. Querendo a toalha, a princesa aceitou. Quando todos dormiam, ela disse as mesmas palavras. O príncipe acordou, ela passou o torrado dos ninhos de rolinha no rosto do príncipe. No dia seguinte, era o casamento do príncipe. E ele perguntou ao rei: “Rei, meu pai, se você perdesse uma chave velha e mandasse fazer outra, e antes de usar a nova encontrasse a velha, o que você faria?”. O rei disse-lhe: “Usava a velha, que estou mais acostumado”. O príncipe então anunciou que queria casar com a moça. A princesa, com raiva, quebrou o pescoço ao pular da janela do palácio.

## O CARRASQUINHO

**O conto *O Carrasquinho* foi narrado por Adalgisa Isidório dos Reis em 2003, para esta pesquisa. Foi adaptado aqui para a linguagem escrita, devido da oralidade, que dificultariam a compreensão do leitor.**

Há muito tempo atrás, num lugar bem distante, moravam três irmãos: Faísca, Carrasquinho e Raio de Trovão. Um dia eles decidiram sair pelo mundo atrás de trabalho. Andaram muitos dias e encontraram uma linda cidade chamada Reino de Encanto.

Carrasquinho era muito simpático e tinha um bom coração. Em poucos dias ficou amigo do Rei. O Rei chamava-se Ricardo Coração de Mel. Mas, Ricardo Coração de Mel tinha uma intriga, pois o Rei de Encanto Quebrado havia provocado muita desordem em seu reinado.

Os irmãos de Carrasquinho, Faísca e Raio de Trovão, logo se encheram de inveja de Carrasquinho por ser amigo do Rei. E tramaram matá-lo. “Como faremos isso”, perguntou

Faísca. Raio de Trovão retrucou: “Provocaremos o rei do Reino de Encanto, dizendo mentiras de Carrasquinho”. E foram. Chegando lá, disseram: “Ricardo, Coração de Mel, meu bom rei, vida longa, mas Carrasquinho, nosso irmão, disse que é tão forte que vai sozinho ao Reino do Encanto Quebrado e rouba o papagaio do Rei”. “Chamem Carrasquinho”, ordenou o Rei. Carrasquinho chegou correndo. “O que aconteceu, meu bom rei”, perguntou de imediato. O rei furioso disse: “Me desafia”. Carrasquinho, pasmo, respondeu: “Eu não disse, senhor, mas se meus irmãos disseram, irei”.

Então, na manhã seguinte, Carrasquinho partiu. Percebia que a morte era certa. Ninguém nunca havia visitado o Reino do Encanto Quebrado. Mas, com coragem e medo foi chegando. Viu um castelo muito feio. Passou dias tentando entrar e fugir da guarda, até que enfim entrou. Rapidamente, viu o papagaio e quando tentou agarrá-lo, o papagaio gritou: “Bom rei, está aqui”, um exército inteiro correu em cima de Carrasquinho.

Preso e engaiolado, mãos e pés amarrados, Carrasquinho viu a morte aproximar-se. No outro dia, o Rei entrou na sala e disse: “Hoje é sábado. Mulher, parta lenha e coloque água no fogo, que sairei com meus homens e meus amigos para comer Carrasquinho”. A mulher colocou-se a partir lenha e Carrasquinho a olhava impaciente, dizendo: “Minha Senhora, vejo que tanto esforço é demasiado para grande dama. Desate uma de minhas mãos e parto a lenha”.

A rainha dizia: “Carrasquinho, tu não é gente, se te solto, foges”. “Não, senhora, não fugirei”, respondia ele. Ela, cansada, cedeu e desamarrou uma das mãos de Carrasquinho, que logo começou a abrir a lenha. Carrasquinho sempre colocava a lenha próximo de si, e num descuido, largou uma lasca de lenha na cabeça da rainha e ela desmaiou. Correu, pegou o papagaio, que gritava: “Meu Rei, meu Rei.”, entupiu seu bico de cera, pegou uma canoa e desceu rio abaixo rumo ao Reino do Encanto. Chegando lá, disse: “Ricardo Coração de Mel, está aqui o papagaio. Meus irmãos disseram que são tão fortes que dançam descalços no forno do medo”.

Ricardo chamou Faísca e Raio de Trovão e perguntou sobre a flauta e eles negaram, mas o Rei disse: “Hoje mesmo dançarão pra ver”. O espetáculo estava marcado. Carrasquinho teria sua vingança. Acenderam o forno e os irmãos Faísca e Raio de Trovão teriam que subir.

Mas, Carrasquinho voltou atrás e disse: “Meu Rei, perdoe a minha mentira, livre meus irmãos desse forno”. O Rei surpreendeu-se e Carrasquinho disse: “Não guardei mágoa de vocês, podem ir embora”. Ricardo quis saber por que Carrasquinho não se vingou, e disse: “A melhor vingança ainda é o perdão”.

### **BORBOLECTUS**

***Borbolectus* foi recolhido com Adalgiso Barbosa Gurgel do Nascimento no ano de 2000 em Guajará-AM, por Julio César de Araújo. O conto apresenta uma mistura de elementos locais amazônicos com elementos da cultura nordestina.**

Um dia, quando eu ainda era rapaz, embrenhei-me por estas matas, na procura de um bando de capivaras. Não era mateiro experiente ainda, me perdi. Depois de dois dias, encontrei um velho índio por nome Apuriná. Apuriná era da tribo dos Poyanáuas, tinha mais ou menos uns cinqüenta anos, e prometeu-me que iria me levar de volta. Naquela tarde, estávamos na beira de um lago central. Apuriná, então, pegou o meu braço e sussurrou: “Calma, não faz ela ir embora”. Eu não sabia do que se tratava, e ele apontando, disse-me: “Escute-me! Há muitas luas, antes de nossa tribo encontrar essa região, existiu um deus chamado Borbolectus. Era o deus mais lindo que existiu. Era filho de Tupae, com uma índia do povo Náuas. Porém, os deuses tiveram inveja de Borbolectus, porque ele namorava as índias mais bonitas da planície”.

Numa noite, os deuses começaram a festejar o Juanapi – a festa do deus vermelho -, e após vários anos de festejos para Juanapi, seus corações foram invadidos de tamanha inveja, que foram levados a lançar uma maldição em Borbolectus. Nem o seu poder pode vencer aquela maldição, que era a força de mais de duzentos deuses. Borbolectus foi transformado em lagarta.

Vários anos passaram-se. Tupã não queria se desagradar com os outros deuses. Mas, resolveu dar uma chance a Borbolectus: Ele entra num casulo que o protege da maldição e sofre a mudança transformando-se em borboleta, que é a expressão de sua beleza.

Agora quando vejo uma borboleta, tenho maior cuidado com ela. Porque é a alma do deus Borbolectus, que está presa nela. Apuriná me deixou na margem do Juruá e disse que eu levasse sua canoa, e seguisse rio abaixo, que dentro de três ou quatro dias chegaria em casa. Realmente cheguei, jamais esqueci aquele momento.

### HISTÓRIA DO MAPINGUARI

**Narrado por Ibianez Batista, 68 anos, funcionário público da Prefeitura de Guajará que nasceu em Cruzeiro do Sul - AC, mas mora em Guajará -AM há 54 anos. Neto de nordestinos (cearenses).**

**“Essa é uma estória que já contavam em 1942, as pessoas contavam como se tivessem visto ou presenciado, eu não presenciei, mas eu ouvi contar nesta época e até hoje continuo contando quando é necessário”.**

Uma vez, um mateiro que trabalhava (um barulho de um barco passando no rio) com o meu pai, chamado Felipão, me contou essa estória.

Ele contava que no extremo do Brasil com o Peru eles cortavam seringa, e que num determinado tempo eles começaram a ver umas pisadas, uns rastros. Como se fosse uma mão de pilão, tinha batido na terra, mas que era redondo, deixava baixa na terra, onde ele pisava. Mas era redondo, e muitas pessoas começaram a se preocupar com aquilo que eles viam, mas aquilo não tinha um destino, depois eles começaram a ver muitos arrastos no mato, aqueles cipós arrastados, as árvores menores viradas, aquilo tudo arrebatado e coisas assim.

Quando foi um dia, o seringueiro, chegando já o final de semana (sempre no sábado os seringueiros iam todos para a colocação, para no domingo irem para o barracão), porque no domingo de manhãzinha todos se preparavam pra ir para o barracão fazer suas compras, entregar a borracha, receber as coisas que necessitavam, aí o seringueiro disse para o colega: “Eu vou cortar seringa”, o outro amigo falou: “Rapaz, você vai cortar, hoje, no domingo?!”, ele respondeu: “É, rapaz, mas domingo também se come”. O amigo falou para ele: “Você não devia cortar hoje, é um dia que ficou para a gente repousar, descansar”. E ele continuou dizendo: “Também domingo também se come”. Aí, pegou o cutelo, o balde, a faca, a espingarda, a poronga e saiu para a mata, para cortar seringa. Então, quando já era de tarde, ele ainda não tinha voltado, anoiteceu e ele não chegou. As pessoas pegaram as porongas e saíram atrás dele, à sua procura. Andaram, andaram, andaram lá, quando foi mais adiante começaram a seguir aquele rastro, novamente aquele rastro, à noite procurando, passaram a noite procurando esse homem e não o encontraram. Quando foi no outro dia, já pela manhã, eles deixaram as porongas e saíram cedo procurando. Aí, eles, já mais dentro da floresta, perceberam um grito, aquele grito dizia uma palavra (o galo canta mais uma vez) e eles não compreendiam o que era e foi chegando perto deles, chegando bem perto, então eles viram, já na parte da manhã, aquele grande bicho, um bicho muito grande, parecido com um homem, maior que um homem, e, então, ele trazia o infeliz do seringueiro, trazia ele debaixo do braço.

Era tão grande que trazia o homem debaixo do braço, e o homem já vinha morto, e ele andava, andava e dava aquele grito e dizia: “Dia de domingo também se come”, e começava a morder a cabeça do homem tirando os pedaços e comendo, andando, andando... Aí, eles ouviram e viram aquilo. Eles ficaram muito apavorados, correram e foram embora. Depois, chegaram em casa e contaram a estória, um contava de um jeito, outro de outro jeito, o medo era demais, eles não chegavam a uma conclusão, quando o assunto era o formato do bicho, tudo eles contavam, mas sabiam que era parecido com o homem, mas era muito agigantado, e teria comido o outro, que já estava morto (o galo canta de novo).

Então, eles foram ao patrão contar o ocorrido. O patrão reuniu um grupo de seringueiros, que eram nordestinos, naquela época eram homens instruídos com rifle do papo amarelo, e eles foram atrás do bicho, na mesma direção que eles encontraram. Chegando lá, naquela posição, eles pararam e gritaram, gritaram, mas eles perceberam que alguém gritou, então quando esse alguém gritou, eles tornaram a gritar, e o grito veio de lá pra cá em busca deles, aquele grito, até que chegou a uma posição um pouco mais perto. Um deles disse: “Olha, isso não vai dar certo, vamos trepar nas árvores”. Então, treparam nas árvores, ficaram lá em cima, mas continuaram gritando. Olharam para baixo e lá se vinha aquele homem feito bicho, vindo de lá pra cá, aqui, acolá dava um grito. Aí, eles perceberam que quando ele gritava, fazendo aquela força para gritar, o umbigo dele abria-se, abria e fechava.

Quando o bicho chegou perto, eles começaram o tiroteio, atirando, atirando e o bicho nem se preocupava com os tiros, a bala batia nele e não entrava, ele virava para o lado, virava pro outro e nada do bicho morrer, e eles só atirando, atirando. Então, um rapaz (estava terminando as munições) disse assim: “Olha, eu tive uma idéia, vamos atirar lá naquela mancha que ele tem no umbigo que talvez ali seja a vida dele”. Aí atiraram naquela mancha que ele tinha. Quando atiraram naquela parte do corpo do bicho, ele caiu, caiu, caiu, e chegaram perto para ver o bicho, viram que ele tinha morrido. Aí, eles foram examinar, realmente era um bicho muito grande, mas era todo de pedra, só naquele lugar onde tinha aquela mancha, no umbigo, é que tinha couro e cabelo e foi onde as balas entraram e ele morreu. Eles olharam muito mas não souberam distinguir como era, sabiam que era um bicho no formato de homem, que tinha as características de um homem, mas era todo de pedra e tinha uma dentadura muito boa. Eles perceberam que ele tinha comido o homem mesmo, o seringueiro, eles ainda ficaram examinando.

Naquela época eles nem sequer ouviram falar nessas estórias, já foi coisa que eles presenciaram quando chegaram. Então, eles foram embora, deixaram o bicho no local, mas acreditaram que pela estória que contavam era o Mapinguari. Eles perceberam também que ele não tinha curva no pescoço, ele só tinha aquela posição, pois o pescoço não mexia. As pessoas que estavam lá trouxeram a prova para o patrão do que tinha acontecido e contaram tudo e eles puderam perceber que poderia ser o bicho mesmo que tanto falavam. Até esse acontecimento, ele ficou lá, mas também não tiveram mais coragem de passar naquele caminho, naquele lugar, realmente desapareceu daquela terra, daquele lugar, o bicho que eles ficaram chamando de Mapinguari, não se sabe se realmente era o Mapinguari, mas, pelo menos, começaram a surgir várias lendas a respeito do Mapinguari.

### **Cobra Filha**

**Este conto foi narrado por Terezinha Isidório do Nascimento em 2008 em Guajará-Am.**

Era uma vez, uma mulher que era casada e não tinha filhos. Um dia ela estava muito perturbada e disse: “a meus Deus eu queria ter uma filha nem que fosse uma cobra”. Algum tempo depois ela saiu grávida e quando ganhou neném, nasceu uma linda menina com uma cobra enrolada no pescoço. E aí a menina foi crescendo e a cobra também crescendo e quando a menina já estava moça a mãe dela morreu ficando apenas com o pai.

Um dia a moça foi para a beira do lago lava roupa e quando ela sentou-se na tábua a cobra escapou e caiu na água e ela voltou para casa chorando, quando ela chegou foi a arrumar a casa e encontrou uma caixinha abriu e dentro tinha um anel que era a mãe dela ela pegou e colocou no dedo. Aí uma velhinha que morava bem perto disse-lhe: “minha filha quem conseguir botar esse anel no dedo tem que casar com o seu pai. Depois disso, a menina começou

a chorar, lutou, lutou e não conseguiu tirar o anel do dedo e aí ela cortou o dedo e depois amarrou um pano.

Quando o pai dela chegou perguntou: “filha o que foi isso no teu dedo” e ela disse: “foi um golpe” e ele disse mostra aí ela não queria mostrar o dedo. Ele insistiu, insistiu até que ela mostrou quando ele viu o anel disse: “você vai casar comigo”. Então, ela saiu correndo e chorando pra beira do lago onde sua irmã morava.

Quando ela chegou lá, sentou na tábua e ficou chorando, de repente a cobra buiou e disse: porque chora maninha? E falou pra sua irmã: “ o papai quer que eu casar comigo”. E a cobra disse-lhe: “ não se preocupe quando ele chegar do trabalho você diz eu caso com o senhor se o senhor comprar um vestido pra mim com todos peixes do mar e todas as planetas do céu” e assim o fez. Quando o pai dela chegou já foi dizendo pra ela você tem quer casar comigo. E ela disse: “sim papai eu caso com o senhor se comprar um vestido pra mim com todos os peixinhos do mar e todos os planetas do céu.

E velho saiu a procurar, passou um mês e encontrou o vestido. Chegando em casa, já foi dizendo vamos casar a poucos dias, e a menina saiu chorando outra vez. Logo, a cobra apareceu de novo e disse: “porque ta chorando de novo mana? Porque o papai que casar comigo. Maninha quando ele chegar pedi pra ele comprar um vestido um de ouro, com o sol e a lua e todas as arvores do campo. E assim ela o fez, quando ele chegou, ela pediu para o pai dela comprar o vestido. Aí ele procurou por todas as cidades e não encontrou. Passando muito tempo, ele ia pro trabalho quando encontrou um homem com um baú cheio de roupas pra vender. Ofereceu a ele e ele foi ver e estava o vestido que ele procurava .

Quando chegou entregou a ela o vestido e disse amanhã nós se casa. E começou a chorar de novo correndo para o lago, chegando lá a irmã cobra perguntou: irmã você quer ir embora mais eu”? ela disse: “quero”, e a irmã cobra respondeu: “então quando ele dormir pegue o que é seu e os dois vestidos que ele comprou e venha até aqui, quando chegar aqui tem um navio, não tenha medo entre nele e eu vou levar você pra longe daqui”.

Aí ela foi, quando chegou no porto estava tudo como a cobra tinha dito, ela entrou no navio e chegou em outra cidade. Aí a irmã cobra disse: “vá procurar emprego na casa mais pobre que encontrar” e assim ela fez. Chegou numa casa pediu emprego, mas a dona da casa disse que era muito pobre e não podia pagar empregada, aí ela pediu pra morar ali. Passado alguns dias ela foi numa festa no reinado, na casa do príncipe. E lá o príncipe apaixonou-se por ela e começaram a namorar. Logo depois da festa, ele pediu ela em casamento, e no outro dia ela foi contar para sua irmã cobra. E irmã cobra falou: “casa maninha, no dia do teu casamento pega um litro de leite e meia-noite você coloca na minha boca e eu me desencanto”. Mas, quando foi no dia do casamento ela pegou o litro de leite botou na beira do fogo, avexada pra dançar, aquecia o leite e corria pra dançar. Quando o relógio bateu meia-noite ela correu sem prestar atenção pegou o leite quente e jogou em cima da cobra, aí a cobra deu um pulo e sumiu.

Quando foi no outro dia, o príncipe não quis mais saber dela, não quis mais ela e aí ela voltou a morar na mesma casa de antes.

Depois foi ao lago e pediu desculpa a irmã cobra que disse: “agora maninha pra me desencantar você tem que conseguir três colheres de leite materno da mãe e da filha, quando você chegar aqui não tenha medo de mim porque eu estarei muito grande. Pegue a colher e ponha na minha boca e saia de perto de mim”. Aí a menina saiu correndo foi pra casa, depois de alguns dias, ela foi mais a mulher da casa conversar na casa de outra mulher e lá viu uma mãe e uma filha que tinham neném e estavam dando de mamar, aí ela pediu o leite e elas deram. Ela pegou o leite colocou num vidro, pegou uma colher e saiu para o lago. Quando chegou lá a irmã cobra já estava enorme, estava atravessada de uma ponta a outra do lago, aí ela mediu as colheres de leite e foi colocando na boca da cobra de uma em uma, quando ela terminou ela desencantou.

Aí a irmã que era cobra disse: “vamos”, aí elas vestiram os vestidos que o pai tinha comprado, a menina vestiu o de ouro e a irmã que era cobra vestiu o outro. Quando chegaram em casa o príncipe já estava louco procurando ela aí elas foram morar juntas e a menina depois teve filhos e foram felizes para sempre..

## O CASAL

**Narrado em 2004 por Terezinha Gomes, 58 anos, aposentada, moradora de Ipixuna-AM. Este conto é uma versão do original.**

Era uma vez um casal. Todo dia o homem saía para ir ao roçado e a mulher passava o dia inteiro dormindo, para à noite ir fiar os algodões. Quando o marido dela chegava, ia dormir e ela começava a fiar o algodão. Um dia, pela manhã, o marido perguntou: “Maria, cadê os algodões que eu mandei tu fiar para eu vender para o patrão?”, e Maria respondeu: “João, eu estava muito cansada, eu pedi ajuda ao compadre fogo e ele veio e queimou todos os algodões”. Então, João deu uma surra em sua mulher, e, no outro dia, João foi pegar mais algodão para ela fiar. Resultou que João buscou algodão três vezes, mas alguma coisa sempre acontecia com o algodão. Na última vez, João ficou com raiva e foi embora, andou, andou muito e gritou por Maria: “Mulher, traz minha bota” e ela disse: “A porta?”, ele respondeu: “A bota”. Maria entendeu que era para levar a porta, então ela arrancou a porta da casa e levou para João.

Eles andaram muito até encontrarem uma árvore muito alta. João disse-lhe: “Vamos passar a noite aqui nessa imensa árvore”, e eles subiram para dormir na copa da árvore. Quando foi à noite, vieram uns ladrões, ficaram na frente da árvore e falaram: “Abre-te, portição” e no meio da árvore abriu-se uma porta e eles tiraram muito dinheiro. Maria, vendo aquilo, disse para João: “Marido, eu vou mijar”. João, preocupado, falou: “Não mijar, mulher, eles podem nos ver aqui”, e ela mijou, e os ladrões disseram: “Lá vem o vinho que Deus está mandando para nós”, e

beberam o mijo de Maria. Um momento depois Maria falou para o marido: “João, eu vou defecar” e João: “Não faz isso, mulher”, mas ela fez, defecou. Os ladrões falaram: “Lá vem o manjar que tá caindo do céu para nós”, e eles comeram a merda da mulher. Maria estava com muito medo, então resolveu jogar a porta e o marido falou: “Não faça isso, mulher”, e ela jogou a porta. Os ladrões, então, disseram: “Lá vem um pedaço do céu caindo em cima de nós” e eles correram. Depois, Maria e João desceram bem rápido da árvore e tiraram todo o dinheiro e ficaram ricos e são muitos felizes até hoje.

### **João e princesa Gia**

**Este conto foi registrado em Guajará e narrado por Terezinha Isidório do Nascimento em fevereiro de 2008.**

Uma vez um rei que tinha três filhos homens, o Manoel muito ruim e ambicioso, o Zé que também não era muito bom e por fim, o João que era uma pessoa humilde e que ele tinha dava para os outros. Um dia, o rei já muito velho chamou os filhos e disse: “eu vou deixar a coroa pro João”, aí os outros irmãos não gostarem e disseram que João era muito besta não sabe dominar o reino. E o João falou: “papai der para um deles”, mas o rei não queria, então os outros dois filhos pediram ao pai que fizesse qualquer coisa pra ver quem ganha a coroa. Aí o velho disse: “quem me trazer o anel mais bonito é o rei” e eles saíram correndo e o João ficou e o velho falou: “vai filho”, aí ele saiu andando, andou, andou e até que o caminho acabou no fim. No fim do caminho tinha um buraco e João desceu no buraco e chegando lá ele viu uma cidade linda, mas não via ninguém, só via sapo. João saiu andando, olhando até que viu uma casa parecia um palácio. Chegou, bateu na porta toc, toc, toc, aí ele ouviu uma voz lá pra dentro que dizia: “Maricota, Maricota não me faça demora, veja quem bate na porta por favor mande entrar. Quando o João viu a porta abrir-se, viu uma enorme gia que falou: “entra João”. E ele pensou como é que ela sabe meu nome? E ele acabou entrando, quando chegou na sala estavam duas gias e um sapão todos bem sentados, aí a gia que tava sentada na cadeira de balanço disse: “pode sentar João porque o que você está trazendo aqui eu tenho aqui e disse mais Maricota, Maricota; não me faça demora veja dentro da caixa, lá tem o mais belíssimo anel, a Maricota voltou trazendo a caixa e ela entregou ao João.

Quando ele abriu tinha o anel mais bonito que ele já virá na vida. O João ainda ficou na casa três dias e voltou levando o anel, quando chegou lá já estavam seus irmãos. Os irmãos de João saíram numa cidade e toda mulher que passavam tomavam seus anéis. Aí o rei disse: meu filho onde você encontrou esse anel? Porque eu nunca vi beleza igual” e João falou: “foi uma gia que meu deu” e o rei falou: João é o rei. E os irmãos não gostaram e disseram ao rei: “papai faça mais um decreto” mas o rei não queria, e João falou: “faça papai um novo” e o rei acabou fazendo e disse-lhe: “que trazer a noiva mais bonita é o rei” e os irmãos saíram a procura de uma noiva bonita e o João acabou chegando no mesmo buraco e acabou que ficou

triste porque só faltava dois dias para terminar o prazo. Chegando lá ele não falou mais nada e a gia falou: João eu sei o que você quer, João casa comigo? E o João disse: casar com uma gia? Nem morto”.

Mas, passados alguns dias, João foi se apaixonando pela gia. Aí quando foi o dia que ele tinha que voltar pra casa, a gia ajuntou um pano que estava na lama, dobrou e botou numa caixa e entregou ao João. E ele perguntou: pra que isso gia, ela respondeu: é um presente pro seu pai, e o João foi embora. Chegando em casa, os seus irmãos já estavam em casa, um tinha arrumado uma condessa, filha de um conde, o outro, uma princesa. Então, o rei perguntou e vc filho vai casar com quem: vou casar com uma gia, e rei falou: o que meu filho? Então eu lhe aviso quando vir com ela, e o rei disse-lhe: então você fique lá naquela estribaria, e João falou; muito bem papai. Perto do dia do casamento eles foram buscar as noivas, passaram três dias na casa delas, aí o João falou: gia amanhã é o dia do nosso casamento. No outro dia, o João aprontou-se, montou no cavalo e disse chegou a hora gia vamos? A gia disse, deixa eu ir montada mais tu? E o João falou: nem pensa vá no seu peru, aí ela montou no peru e saíram. O João na frente e a Gia atrás. Quando eles já iam muito longe encontraram um garapezinho que o cavalo do João pulou e atravessou, mas o peru foi pular e errou o pulo. A Gia caiu na lama e quando o João viu a queda não suportou e começou a rir, mangando dela. De repente João percebeu que tudo tava em silencio, quando ele olhou , não viu mais a Gia e nem sapos, só viu reis, rainha, príncipe e uma princesa numa carruagem no lugar do peru. Aí o João saiu do cavalo e disse: “Gia deixa eu ir aí com você”? E ela disse: “não João vá no seu cavalo”, e assim foram. O rei tinha mandado um empregado olhar quando o João viesse pra avisar, quando o meu empregado viu aquelas carruagens cheia de gente, correu para contar ao rei, que veio correndo para encontrar João. Quando chegaram no reinado casaram e foram almoçar, a Gia era noiva mais linda de todas, aí a Gia encheu a boca de arroz, farofa e macarrão e soprou e cima do rei que ficou coberto de ouro e por todo canto, as outras noivas vendo aquilo fizeram o mesmo, mas em vez de ouro o rei ficou todo sujo. Aí o rei disse: “tirem essas sebosas daqui” e depois foi festejar o casamento com João e Gia, quando estava perto do final da festa o rei pegou a coroa e colocou na cabeça do João e a rainha colocou a sua na cabeça da Gia e os dois foram felizes para sempre.

### **O filho rico e o filho pobre**

**Este conto foi narrado por Antonio Verçosa da Silva para esta pesquisa no ano de 2008 em Guajará-Am.**

Uma vez tinha um homem rico que tinha um filho rico e perto dele morava um pobre que também tinha um filho, que o que tinha de pobreza também tinha de sabedoria, e o filho do rico não sabia ler e nem escrever.

Aí um dia, os dois conversando, o rico falou: “compade se nossos filhos saísse nu mundo a fora qual dos dois se dava melhor”? o pobre falou: “ o meu porque é sabido” e rico disse: “o meu porque é rico e tem dinheiro” e os dois ficaram teimando, até que o rico resolveu: “vamos mandar os dois andar por aí pra ver. Então, arrumaram as coisas e se foram, quando chegaram numa encruzilhada o filho do rico disse: “você vai pela direita e eu pela esquerda com um ano nós tem que se encontrar aqui neste canto, quem chegar primeiro espera pelo outro”. E foram o filho do rico chegou numa cidade mas não viu gente, chegou numa casa tinha um letreiro mais não ligou porque não sabia ler, entrou e sentou. Quando foi seis horas, chegou uma moça e disse venha jantar e ele acompanhou ela, sentaram numa mesa, em cada lado dos pratos tinha um livro, ele olhou mais também não ligou, comeu, comeu e aí a moça disse: “quando a luz se apagar você se agarre com que acha mais bonito”. Quando as luzes se apagaram ele se agarrou com um cacho de banana que tinha perto dele e lá amanheceu o dia. Quando foi de manhã a moça disse: “vamos olhar minhas plantações e saiu mais ele. Quando chegaram perto da plantação tinha um poço de lama, ela tirou a chinela, levantou o vestido até as cochas e passou, ele também passou e nem ligou, ela mostrou tudo que tinha de plantação e criação e depois voltaram. Aí ela perguntou dele: “o que mais lhe chamou atenção e que ele achou mais bonito na nossa viagem” e ele disse: “tudo é bonito, mas mais bonito é os pés de cove que eu vi” aí a moça falou: “pois você agora só vai comer cove” e trancou ele no alçapão. Quando completou um ano o filho do pobre voltou, chegou no lugar marcado e esperou o dia inteiro e o rico não chegou. Aí ele foi procurar por ele e saiu na dita casa, olhou o letreiro e estava escrito: ajuda-se viver, aí ele disse: “ vou ficar um pouco aqui” subiu e entrou, chegou na sala tinha todo tipo de instrumento, ele toca em um e depois em outro até que a moça apareceu chamando pra jantar. Quando ele sentou-se foi logo lendo o livro que ensinava tudo o que ele tinha que fazer, aí a moça disse pra ele: “quando a luz apagar se agarre com que acha mais bonito” ele já tinha lido todo o livro, quando as luzes se apagaram e ele agarrou-se com ela e lá amanheceu. Pela manhã ela chamou ele para ir ver a plantação dela, quando ela ia passando pelo poço de lama, ele pegou a sandália e suspendeu ela passando por cima da lama. Depois ela mostrou tudo para ele, e perguntou: “ o que você achou mais bonito na nossa viagem”? ele disse: “é bonito sua plantação, sua criação, mas, o mais são suas cochas” então ela disse: “ você vai casar comigo”. E ele falou: “não posso, sou pobre fiz tudo isso porque li no livro que estava na mesa” aí ele contou da aposta que os pais fizeram e que ele andava ali procurando um amigo dele. Aí a moça disse: “agora eu lembro que hoje faz um ano que apareceu um abestado aqui que eu fiz esta mesma experiência com ele , mas ele disse que o que acha mais bonito era os cove, então eu prendi ele e ele só come cove”. E depois foi mostrar o rapaz e ele estava tão amarelo que não tinha ação pra nada, nem pra andar, então ela soltou ele aí foram pra casa e o pobre concordou casar com a moça. Ela pegou um carro encheu de tudo que precisava e botou o filho do rico na caçamba e se mandaram pra casa dele. Já tinha passado dois anos do prazo marcado deles

chegarem em casa, o velho pobre tava no terreiro quando viu o carro e gritou compade lá vem nossos filhos e o meu vem dirigindo o carro, o rico disse: quem dirige é o meu e o seu vem na caçamba, e ficaram teimando. Quando o carro parou no terreiro do rico o amarelo saiu aí rico ficou triste e o filho do pobre e a moça seguiram pra casa. Aí o velho pobre disse: “eu não dizia a você que é melhor se sabido do que ser rico”, de repente o rico foi mandar educar o seu filho e o pobre casou-se com a moça e ela deu a parte da riqueza pro sogro que era pobre e foram felizes pra sempre..

## Capítulo III

### **Nas sombras de um flaneuer: esquemas e percepções sobre o trabalho de campo**

Numa quarta-feira cinzenta de dezembro de 2008, às nove horas da manhã, tomei pela terceira vez um avião para nele passar cinco horas. Depois de três escalas, parando em capitais do Norte, cheguei a um destino que não é o fim, mas o início de tudo. Desembarquei em Cruzeiro do Sul-Ac, cansado; era a primeira experiência etnográfica na qual deveria passar mais tempo fora dos muros invisíveis da Universidade. Seriam dois meses entre estar em Ipixuna e estar em Guajará e ao mesmo tempo estar em Manaus como uma virtualidade aparente.

Experiência difícil, pois como estranhar o próximo? Como absorver, perceber as transformações das narrativas orais e até mesmo o possível processo de morte das mesmas? Seriam pontos para interpretar, refletir, ou seja, conduzir o inteligível ao sensível e vice-versa.

Sem muita experiência, e não tão longe das teorias antropológicas que começara a estudar, agora partia para a prática. Embora tendo algumas experiências etnográficas, se estava pronto ou não para imergir em um mundo longe do meu (mas que estava nas minhas lembranças) e fazer uma leitura do outro, esta experiência etnográfica poderia dar uma resposta significativa ou não.

No entanto, estabelecia-se uma dupla vantagem, pois a antropologia possibilitava-me estranhar o objeto, tornar o que era antes familiar em algo estranho e também me impulsionava a repensar tudo o que já escrevera sobre o Vale, sobre as narrativas, levando-me a fazer uma leitura profunda da socialidade nos municípios.

Porém, enfrentava um duplo risco, pois nem sempre o objeto de estudo (as narrativas orais) mais conhecido é aquele que melhor trabalho rende, e nem sempre o instrumental metodológico/teórico à mão é o mais adequado para o empreendimento científico que se busca realizar.

De todo modo, mesmo que minha intenção de pesquisa tenha se realizado de maneira muito menos previsível do que eu desejava, o fato é que parcialmente, realizou-se. E depois se desdobrou sobre dificuldades intrínsecas, sobre minhas indagações de

pesquisa quase nunca concretizáveis e todos os desvios labirínticos que levaram o trabalho para o rumo que acabou de tomar.

Não me estenderei aqui sobre a construção do objeto de estudo, não é o lugar de fazê-lo, mas procurar algumas respostas entre o fazer antropológico e o compromisso ético-moral de tentar estabelecer uma interatividade dialógica em campo juntos aos narradores, moradores, é o que se pretende contextualizar, tentando redescobrir novos caminhos interpretativos-reflexivos-dialógicos.

Nesse contexto, procuro também revelar as dificuldades de construir um texto etnográfico em que as perspectivas dialógicas estejam presentes do início ao fim. Assumir tal compromisso é construir uma dupla alteridade no sentido de um “si” em si mesmo e de um “nós” inter-subjetivado nas relações sociais construídas em diferentes perspectivas.

Ao chegar em Guajará e em Ipixuna uma pergunta era recorrente, martelava-me, criava uma espécie de ressonância sobre o fazer etnográfico. Tal pergunta contextualizava-se na medida em que usava ferramentas como observar, ouvir, ler e escrever, e surgia em diversos contextos: “O que faz um pesquisador-iniciante quando está em campo, tentando decifrar o modo como as pessoas de um lugar produzem cultura, socialidade”?

Frente a esta indagação, pressupõe que o trabalho de campo estabelece uma dupla preocupação: entender as manifestações culturais de um lugar e, ao mesmo tempo, compreender o sentido de encontrar o “outro” que não sabe nossa língua, o “outro” (os narradores) que tens costumes diferentes dos nossos.

Porém, tal como o exemplo da psicanálise bem o demonstra, a consciência de si mesmo pode ser bem aferida e praticada na presença do “outro”. Parece ser apenas diante da negação do “mesmo”, da dúvida gerada pela não repetição dos atributos do si, que uma consciência, seja qual for, pode se conhecer, pode saber o que é, ainda que pelo que não é.

Para não ir tão longe, num caso como o meu, tentando compreender o lugar onde nasci estudando as manifestações culturais que, consciente e inconscientemente, formaram o meu imaginário, o exercício se configura numa tentativa de “traduzir” em termos mais próprios o discurso antropológico, sendo eu e os narradores representantes de diálogos que produzimos constantemente. Sendo assim, tentei a todo o momento estabelecer um diálogo compartilhado entre perspectivas diferentes e, ao mesmo tempo,

compreender a relação entre os sujeitos mediante uma possível fusão de horizontes dos mesmos.

Então, me convenci que interpretar as diversas formas de socialidade<sup>8</sup> que ocorriam nas cidades (Guajará e Ipixuna) era estabelecer um diálogo, uma relação de pesquisa e, assim, criar um exercício de tradução<sup>9</sup>, ou seja, problematizar nas diversas vozes que iam surgindo essa mútua interferência hermenêutica do interpretado, interpretando a interpretação do interprete em termos comuns à “socialização linguística” (AZZAN JUNIOR, 2004).

Todavia, isso só foi possível através da linguagem, comum aos dois sujeitos, o falante e o ouvinte, ou seja, o sujeito pesquisador e o sujeito pesquisado. No entanto, tais argumentos têm implicações interessantes para a compreensão da relação que o sujeito cognoscente mantém na construção do objeto de estudo.

O objeto de estudo não é uma estrutura ou uma lógica cultural específica a ser descrita, analisada e modelada, ele é definido, construído, trabalhado e mediado por certas relações entre sujeitos sociais, que são tanto sujeitos quanto parceiros de pesquisa.

Nessa tentativa de perceber que o “outro” também nos observa e interpreta, procurou-se estabelecer um exercício em que partilhamos experiências, compreensões entre ambos, na busca de uma interpretação das interpretações que o “outro” faz do mundo e de si mesmo.

Assim, as vozes que iam surgindo entre os vários diálogos nos permitiam compreender a complexa relação negociada em campo.

Em Ipixuna “todo mundo” se conhece e quando chega alguém diferente, que não mora aqui, “todo mundo” da fé disso, percebe isso. Por isso todo mundo fica te olhando, tentando saber quem tu é, de onde veio, o que está fazendo aqui, isso tudo, tu percebe isso, né? (Vanicléia, moradora de Ipixuna, janeiro de 2009).

---

<sup>8</sup> A definição de socialidade é usada como uma categoria analítica para investigar realidades empiricamente observáveis. Uso aqui o conceito de Michel Maffesoli que define socialidade como estar-junto fundamental que, ao lado dos elementos mecânicos e racionais, que estão na base do contrato social, integra todos os aspectos passionais, não racionais, se não ilógicos, que estão também em ação na natureza humana (MAFFESOLI, 1998).

<sup>9</sup> Hans Georg Gadamer (2004) menciona que tradução é ao mesmo tempo um exercício de interpretação e vice-versa.

A voz de Vanicléia revela algo pelo qual o pesquisador sofre e enfrenta ao estar em campo; mais do que isso, denuncia esse intenso processo de negociação e diálogo que se estabelece entre os sujeitos envolvidos com a pesquisa.

A expressão “todo mundo” exprime a vontade de uma totalidade à procura de compreender quem chega e o que veio fazer em sua cidade, indica a forma pela qual a população de Ipixuna se auto-reconhece, auto-identifica-se, constrói sua identidade com os “outros” que chegam. Revela o modo como se relaciona com o “forasteiro”, o “estrangeiro”, ou mesmo o pesquisador que adentra em seu município. Permite compreender os fios sociais, a tessitura simbólica que constrói a reciprocidade em Ipixuna, nos leva a entender em que sentido se produz hospitalidade para quem chega à cidade. Pode-se pensar que a hospitalidade surge nessas condições, “não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como um bárbaro” (DERRIDA, 2003, p.15). Isso pode ser convencionado mediante o tipo de trabalho, pesquisa, ou outra coisa qualquer que alguém venha a fazer. Desta forma, o primeiro olhar tanto de quem observa como de quem está sendo observado é um primeiro contato, já é uma primeira negociação.

Nesse momento, antes de buscar refletir sobre o processo de socialidade em Ipixuna e em Guajará, gostaria de narrar minha chegada nessas cidades por considerá-la fundamental ao entendimento das possibilidades de estranhamento e alteridade etnográfica.

Ao chegar a Guajará numa quarta-feira, no final do dia, não fui surpreendido pelos olhares dos moradores, visto como alguém que chegava ali como um forasteiro ou um estrangeiro, talvez por ser véspera de Natal e os moradores se encontrarem em casa preparando a ceia de Natal. Por outro lado, quando se entra num lugar desconhecido a emoção sentida é quase a de uma indefinível inquietude, depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido e, pouco a pouco, a sensação de inquietude vai desfalecendo-se.

Em Ipixuna, na chegada, sentia-me como um estrangeiro chegando a terras alheias. Na vista iluminada da cidade, o barco se aproximando do porto e dezenas de moradores esperando quem chegava, debaixo de uma fina chuva. Observavam-nos atentamente, buscando saber quem estava desembarcando em sua cidade. Olhares, dizeres, indagações, sussurros eram constantes.

A dupla alteridade se configurava entre quem chegava e quem esperava o barco. Desta forma, o olhar etnográfico invertia os papéis, ou seja, a mudança de posição se alterava na medida em que os moradores tornavam-se observadores e eu e os “outros” que desembarcavam meros “sujeitos-objeto” a ser observados por eles. Isso ocorreu desde o primeiro contato na chegada até o último dia em que fiquei nesta cidade.

No processo de pesquisa, o diálogo travado entre quem faz as perguntas e quem responde necessariamente se constitui num consenso dialógico entre semelhantes, entre pessoas proficientes num mesmo saber básico: a linguagem. São semelhantes porque contribuem na construção do processo de conhecimento, pois o sujeito pesquisado é co- autor do trabalho proposto pelo sujeito-pesquisador.

Neste sentido é que o diálogo é acionado como uma experiência ontológica, ocupando uma centralidade dentro do fazer antropológico. É essa peculiaridade que pretendo também abordar dentro do fazer etnográfico, tentando a todo o momento construir uma etnografia dialógica em que tempo, espaço, voz e perspectiva se interpenetrem numa “semântica profunda” (RICOEUR, 1976). Por outro lado, é interessante aqui reter aquela que talvez seja a inspiração mais profunda, ou seja, o princípio de que o conhecimento do si vem junto ao exercício de estranhamento do outro.

Na compreensão do “outro”, escrever etnografia implica contar histórias, criar imagens, conceber simbolismos e desfiar figuras de linguagem (GEERTZ, 2005). Porém, tal movimento etnográfico configura-se em algo mais profundo do que o simples fato de descrever, inscrever, observar, pois, dito de modo diferente, fazer antropologia é apreender com o “outro”, mas isso só é possível através da linguagem apreendida com “outro”, através da linguagem ordinária que conhecemos o “outro” e o mesmo nos conhece.

Dessa forma, os sujeitos capazes de linguagem e ação podem orientar-se dentro do horizonte de possibilidades de seus “mundos da vida” respectivos para os mundos interiores. Ora, os contextos do “mundo da vida” e as práticas dialógicas nas quais os sujeitos socializados se encontram revelam o mundo da perspectiva das tradições e costumes instituidores de significados.

Assim, o diálogo constrói e revela um mundo intersubjetivamente compartilhado, uns para outros fazem simultaneamente experiências comunicativas

entre si. Compreendem o que o outro diz e vice-versa, dentro do contexto de um agir comunicativo orientado para o entendimento (HABERMAS, 2002).

Para tanto, a etnografia é composta de discursos e seus componentes estão interrelacionados dialogicamente, pois o diálogo é, de fato, uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais. Assim, uma cultura é concretamente um diálogo em aberto, criativo de subculturas, de vozes, de membros e não membros, de diversas facções, representando sujeitos falantes e ouvintes num campo de múltiplos discursos (CLIFFORD, 2008).

Enfim, se esse “fazer antropológico”, esse “construir etnográfico” pode oferecer alguma luz no final do túnel será porque terá conservado este modelo de estranhamento insistente (mania de estranhar até a si mesmo) e metódico, mesmo que seja para estranhar o que antes parecia tão próximo. No entanto, retomo outra indagação “como estranhar a si mesmo?” e assim relembro os ensinamentos de Geertz, percebendo o que se esconde nas estrelinhas do mundo vivido. Se isso for possível, estabelece-se aqui uma nova empreitada sobre a condição antropológica.

### **3.1. O campo etnográfico e o lugar das vozes: entre subjetividades e objetividades no campo**

Nas experiências construídas através de um compartilhar dialógico entre ouvintes e falantes, principalmente entre os guardiões da memória tanto de Guajará como de Ipixuna, condenso os diálogos estabelecidos com os contadores de histórias, com os moradores do Vale. Então, apresento em um primeiro momento um conto oral e, em seguida, as experiências construídas e negociadas entre dona Terezinha, senhor Ibiñez, dona Vanda, eu e outros narradores em conversas sobre suas histórias de vida.

## **Os três cavalos encantados**

Por Terezinha Isidoro

Era uma vez um senhor que tinha três filhos, homem pobre, muito humilde. Num certo dia ele botou um grande roçado de trigo. Quando o trigo já estava quase bom para ser colhido o trigo amanheceu com uma parte comida e estragada.

Então, nesse mesmo dia o velho chamou o filho mais velho e disse “Manoel, hoje você vai dormir no roçado para ver quem está fazendo este estrago ao trigo”, daí o Manoel passou a noite acordado esperando alguém e não viu nada. No outro dia, estava mais estragado. Aí foi a vez do José, passou também a noite e não viu nada e de manhã o trigo amanheceu mais estragado.

O filho caçula do velho era João, ele só vivia dormindo. João chegou para seu pai e disse-lhe: “se o papai deixar eu vou botar sentido no trigo”. O velho falou: “João, os teus irmãos são homens de trabalho não são dorminhocos que nem tu, e o trigo está cada dia mais estragado”. Então, João insistiu e insistiu tanto que o velho disse: “vai João, mas se amanhã o trigo amanhecer comido eu vou te dar uma surra lá no roçado mesmo”.

Então João foi à rua, comprou uma viola e uma caixa de alfinete e pegou uma rede e enfiou todos os alfinetes na rede, deixou só o canto dele para ele dormir. Aí começou a tocar, quando já era lá pelas onze horas da noite, João ouviu um relincho de um cavalo e sem pensar viu quando o cavalo pulou dentro do roçado e já foi comendo o trigo e João pulou nos pés dele, aí o cavalo falou: “João, deixa eu comer o trigo que amanhã amanhece mais bonito do que está”. João disse-lhe: “Então come mais, mas se me enganar você vai se arrepender”. João voltou a sentar na rede. Quando o cavalo terminou de comer, falou para João: “João, quando você se vir em aperto, você diz: me valha, meu cavalo branco da frente aberta, e você será socorrido por mim”. Então o cavalo foi embora depois disso, e antes de deixar o roçado, João perguntou: “Ainda vem alguém”? E o cavalo respondeu que sim.

Ao voltar para a rede João começou a tocar viola e quando ele ia cochilando, os alfinetes que lhe espinhavam o acordavam. Já era alta noite e João ouviu outro relincho de cavalo e quando nem percebeu o cavalo já estava comendo o trigo. João pulou nos pés dele, aí o cavalo falou: “João, deixa eu comer o trigo que amanhã amanhece mais bonito do que está”. João, disse-lhe: “Então, pode comer”. Quando o cavalo terminou, disse a João: “Me valha meu cavalo rubro da frente aberta” e João perguntou: “Ainda

vem outro?” e o segundo cavalo confirmou que sim, “mas esse é difícil de você pegar, e João respondeu, “pego sim ou então ele não come meu trigo”.

Quando o cavalo foi embora João voltou a tocar a viola. De repente ouviu um barulho bem longe dali, e foi se aproximando perto do portão do roçado. O roçado tinha uma cerca. João ficou agachado na cerca esperando o cavalo pular, quando ele avistou o cavalo, já viu foi ele pulando a cerca para dentro do roçado, João avançou para cima dele, mas esse terceiro cavalo era meio arisco e disse a João: “João, deixa eu comer o trigo que amanhã amanhece mais bonito do que está”. João disse-lhe: “Coma, então”.

O cavalo comeu, comeu que se fartou de tanto trigo e aí falou para João: “olhe, João, quando você precisar de ajuda você pode dizer assim: “me valha meu cavalo castanho que pisa no mole e no duro e traz seu dono seguro”. Agora, João, você pode dormir que não vem mais ninguém”. O cavalo foi embora e João retirou os alfinetes da rede e foi dormir.

Quando amanheceu, deu sete horas, oito, nove horas e nada de João. Então seu pai pegou um relho (chicote de couro e arame) e foi à procura de João no roçado, para lhe dar uma surra, mas quando avistou o trigo de longe, viu que estava mais bonito do que nunca e jogou o relho no mato e disse: “João, meu filho, acorda, o que aconteceu? João disse: “Eu não vi nada, pai” e aí os dois foram embora para casa.

Perto da casa de João, tinha um reinado que tinha uma princesa muito bonita que todos os rapazes queriam casar com ela. Nesse dia, o rei baixou um decreto: quem subisse doze degraus da escadaria do castelo com um cavalo e tirasse a princesa do trono, atravessasse o rio e a colocasse em outro reinado casava com ela.

Todos os rapazes ricos e pobres das redondezas, todos os tipos tentaram o feito, mas não chegaram a subir nem cinco degraus e isso já fazia umas duas semanas. Aí, João lembrou-se dos cavalos encantados, então foi para a mata e chamou: “Me valha meu cavalo branco da frente aberta”, o cavalo chegou e disse-lhe: “Fale, João, o que você deseja”? e João falou: “Quero subir cinco degraus da escadaria do rei”. Então, João montou no cavalo e subiu oito degraus. No outro dia João chamou o outro cavalo: “Me valha meu cavalo rubro da frente aberta”, e ele logo chegou e falou “Que desejás, moço honrado?” “Quero subir pelos menos mais três degraus na escadaria do rei”, e cavalo falou: “vamos lá, João”. Lá subiram até o décimo primeiro degrau e não podendo mais,

desceram ainda dois degraus. O cavalo foi embora. Passando dois dias João chamou o terceiro cavalo: “Me valha meu cavalo castanho que pisa no mole e no duro e traz seu dono seguro” “Que desejas meu honrado moço?”, “Quero subir doze degraus do castelo, tirar a princesa do trono, atravessar o rio e colocá-la noutra reinado”, e o cavalo falou: “vamos lá”.

Subiram os doze degraus, pegaram a princesa e atravessaram o rio e a levaram para outro reinado. E João foi para casa, mas o irmão dele o conheceu e disse para o rei que quem tirou a princesa fora seu irmão João. Mandou chamar o João, aí o rei disse: “Com pena de morte quero minha filha aqui em dez minutos”. João chamou o primeiro cavalo e o mesmo lhe falou que sabia onde ficava o reinado onde estava a princesa só sabia que o reinado se chamava Camau. O segundo cavalo falou a mesma coisa para João.

Então, João chamou o terceiro cavalo, e ele sabia onde ficava o reinado onde estava a filha do rei. Então montou no cavalo, pegou a princesa, subiu os doze degraus do castelo. Depois João foi embora, aí princesa disse para o seu pai que tinha perdido sua jóia na travessia do rio. O rei mandou chamar o João de novo e disse-lhe: “quero a jóia da minha filha dentro de cinco minutos”, João chamou o cavalo castanho e foram. Quando chegaram na beira do rio, João falou “Me valha rei dos peixes” e boiou um grande peixe e perguntando a João: “O que deseja moço honrado”? “Quero uma jóia que caiu aqui nesse rio”, e o peixe falou: “agora mesmo”, e todos os peixes ficaram procurando pela jóia, de repente boiou um grande bodó abriu a boca e disse “Será esta”? E João pegou a jóia, montou no cavalo e foi deixar para a princesa. O Rei chamou o juiz, o padre e fizeram o casamento e eles foram felizes para sempre...

Eram 18 horas e 30 minutos da noite, de uma sexta-feira do mês de Fevereiro de 2008, ou como os moradores de Guajará costumam dizer, na “boquinha da noite”. Ventava, um vento frio que expulsava os carapanãs dos nossos corpos, apenas as luzes da cozinha da casa da dona Terezinha estavam ligadas, essa mesma luz clareava nossos rostos na sala de sua casa, entre uns goles de café preto feito por ela. A última vez que tínhamos conversado fora há dois anos: “Olhe, faz tempo que você não vinha por aqui, acho que foi em 2006 que você estava por aqui. Como vai a pesquisa, a faculdade e a família”?

Ao ouvir seus comentários, eu respondia que tinha me formado e ingressara num outro momento da minha vida de estudante, ou seja, estava fazendo uma pós-graduação e a pesquisa continuava, por isso estava de volta numa nova empreitada. E, com risos, ela continuou a conversa dizendo: “rapaz, tu gosta mesmo de estudar e tomara que minhas netas tenham gosto de estudar assim como você”.

Entre perguntas, risos e resposta a conversa seguia num ritmo aconchegante, tanto ela como eu partilhávamos nossas experiências, possibilitando um compartilhar dialógico entre dois sujeitos.

Entre causos, fatos e acontecimentos que ia descrevendo, ao mesmo tempo perguntava sobre diversas coisas que às vezes eu não sabia responder, mesmo assim tal atitude não anulava o diálogo, apenas provocava em mim e nela novos questionamentos, novas perguntas sobre a minha e sua vida.

Depois de alguns copos de café, Dona Terezinha começou a narrar esta história que tem por nome “Os três cavalos encantados”. Ao seu redor, suas netas Railini, Reiline, Eunar e Pítule. Narrava um mundo a ser descoberto por suas netas, por mim. Um mundo mágico construído pela lembrança, pela memória em tempo e espaço diferenciados, de uma narradora à moda antiga, ou seja, como uma artesã tecendo o fio da vida, tecendo um mundo como um japiim constrói seus ninhos, trabalhando entre o sensível e o inteligível, entre o percebido e o vivido, de forma que o passado e o presente se coadunavam numa relação dialética.

Vê-se que uma situação dialógica é construída na medida em que o diálogo genuíno só se dá em clima de plena reciprocidade, quando o indivíduo experimenta a relação também do “lado do outro”, sem, contudo, abdicar à especificidade própria. Nesse sentido, “toda vida verdadeira é encontro, eu só existo na medida em que digo tu ao outro, aceitando-o irrestritamente em sua alteridade, com a totalidade do meu ser, e por ele sou assim aceito” (BUBER, 2007, p.7-8).

A narradora correlacionava-se constantemente entre o contar e o lembrar, pois tinha e tem a capacidade de associar elementos de um dado presente e depois misturá-los na história na qual narrava o tempo, o espaço, os objetos, a natureza se misturavam na dialogia criada por ela.

E boiou um grande peixe, perguntando: “O que deseja moço honrado”? “Quero uma jóia que caiu aqui nesse rio”, o peixe falou: “Agora mesmo”, e todos os peixes ficaram procurando pela jóia, de repente boiou um Grande bodó abriu a boca e disse: “Será esta”? E João pegou a jóia, montou no cavalo e foi deixar para a princesa. Aí o

rei chamou o juiz, o padre e fizeram o casamento e eles foram felizes para sempre...

A narradora levou uma hora e trinta minutos para contar esta história, sem muita pausa, ela narrava, ria dos fatos que ocorriam no desenrolar da história. Tanto ela quanto suas netas e eu ríamos juntos, mas suas netas estavam atentas a cada passagem da história, a cada acontecimento, prestavam atenção a todos os momentos, como uma forma de aprendizagem do que se estava narrando, e ficavam apreensivas com o desenrolar da história, queriam saber de todos os detalhes, das astúcias que o herói da história pensava para realizar seus feitos. Então, perguntavam, “vó, como ele conseguiu subir as escadas do castelo usando os três cavalos?” (Pítule, 10 anos de idade).

Sempre paciente, sem muita pressa, sua avó oferecia uma explicação baseada na lógica do aprender para apreender, para não esquecer os detalhes importantes da história que ela contava.

E eu ali, presenciando tal ato performativo como expectador e ao mesmo tempo como o autor à procura dos meus personagens, vislumbrava um mundo criado através da oralidade e, ao mesmo tempo, imerso neste mundo, o encontro dialógico tornava-se uma possibilidade entre o narrar, o conversar e o compartilhar de experiências.

Mas, antes que narrasse esta história, conversamos sobre sua vida, sobre seu trabalho, sobre as dificuldades que enfrentava no cotidiano tendo que trabalhar como doméstica e artesã (fabricação de tarrafas e redes de pescado) para sustentar suas netas e, ao mesmo tempo, garantir-lhes um futuro diferente do seu. Mesmo assim, não desanimava com os contratempos que a vida lhe oferecia, sorria forte.

Olhe, meu rapaz, a vida a cada dia tá mais difícil, já estou com 52 anos e tenho que trabalhar para sustentar as minhas netas. Minha filha não tem emprego, aqui emprego só se for da prefeitura, ela também não tem tanto saber e assim fica muito difícil pra gente viver, mas a gente não morre por isso, enquanto eu viver vou continuar trabalhando. (Terezinha Isidório, fevereiro de 2008).

Sorria, talvez para esconder uma vida sofrida, ou mesmo para dizer ao mundo que sorrir faz bem e acalma o espírito e deixa a vida mais interessante. Outro ponto a ser tocado foi como ela finalizou a narrativa, comentando sobre a moral da história sem que eu tivesse feito um comentário: “Minha vó falava que a moral dessa história é fazer o bem e não olhar a quem”.

A fala de Dona Terezinha representa algo mais, ou seja, poderia estar denunciando, ou não, um intenso processo de reciprocidade que permearia a comunidade de Guajará. Tomo, por exemplo, um fato em que tal idéia se configura nessa perspectiva.

Observando Guajará pode-se pressupor que a socialidade  ressignificada em lugares dispersos, como um botequim, em frente de um poste de luz, numa esquina em que todos se encontram (lugar onde os fatos, os “causos” são contados, como história de cobra grande no lago ou alguém que se transforma em bicho  noite e sai andando pela madrugada), ou seja, em Guajará fatos como esses ocorrem em diversos lugares.

Na praça, nos bares, nos balneários naturais, nos grupos religiosos, nas quermesses, na missa ao domingo, a socialidade os une e os transforma em comunidade mediante uma possível relação comunitária. Nesse processo de socialidade, pode-se pressupor a construção de uma possível reciprocidade entre os moradores. Por exemplo, se um morador de Guajará ficar enfermo, os comunitários se solidarizam e passam a contribuir na melhora do doente, ajudando com alimentos e, além disso, os grupos religiosos fazem vigília, orações, organizam bingo beneficente ou uma quermesse para custear a compra dos remédios para o enfermo.

Tomo como fato ocorrido a enfermidade do professor José Eln, um chefe de família e professor muito querido por todos os moradores de Guajará. Ao estar em Guajará pude presenciar como a idéia de reciprocidade entre os moradores torna-se um vínculo interativo dialógico na medida em que todos contribuem na melhora do enfermo.

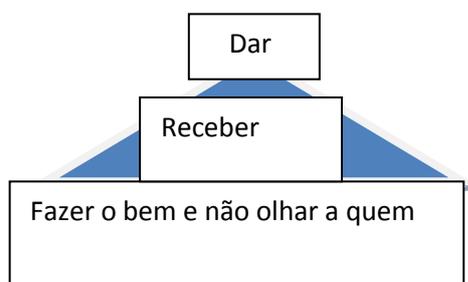
Ao visitar o prof. Eln deparei-me com um grupo de pessoas reunidas em sua casa, parentes, amigos e grupos religiosos, como a Legião de Maria e o Apostolado da Oração. Os dois grupos faziam uma espécie de vigília. Logo, quem chegava trazia consigo um alimento não perecível e muitas ervas para a produção de remédios caseiros. O professor se encontrava muito debilitado, segundo os comentários ele estava com princípio de câncer no estômago.

Fiquei aproximadamente uma hora e meia na casa do enfermo. Nesse intervalo, cerca de cinquenta a cem pessoas vieram visitar o professor Eln. Certamente, mais pessoas passaram por ali. Vemos, então, que a solidariedade que permeia as relações sociais em Guajará se mistura com a reciprocidade, em certo momento parecem ser semelhantes, mas aqui não é o caso de compará-las e sim tentar compreender como a

reciprocidade pode estar construindo ou não relações sociais entre os moradores de Guajará.

Marcel Mauss (2003) nos revela que em diferentes sociedades podemos encontrar fenômenos sociais cuja inteligibilidade está nas regras de reciprocidade obrigatória entre coletividades que os presidem. Por outro lado, nessas sociedades não se trata de simples trocas de bens ou de riquezas, “em primeiro lugar não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam [...], trata-se antes de tudo de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares” (MAUSS, 2003, p.111). A teoria maussiana sobre a dádiva pressupõe a idéia de “dar, receber e retribuir”. Tais noções formam um sistema de prestações totais, cuja essência do fenômeno está na idéia de contrato.

Pode-se pressupor que a idéia de trocar bens também se estabelece nas relações sociais entre os comunitários. Nesse caso, a reciprocidade perpassa as noções maussianas de “dar, receber e retribuir”, indo além desse esquema, ocorrendo uma substituição na terceira categoria (retribuir) se assim podemos dizer. Embora as pessoas troquem emoções, afetividades, a idéia de reciprocidade em Guajará se configura no seguinte esquema.



Diferente da idéia de troca maussiana, “dar, receber, retribuir”. O que podemos pressupor é que a noção de retribuir não é estabelecida na troca. Todo esforço se volta para a melhora do doente, se o mesmo irá ficar bom de sua enfermidade. Ora, tal perspectiva evidencia o modo pelo qual os moradores se auto-reconhecem enquanto comunidade, pois para muitos moradores, como Dona Cissi, “a retribuição vem diretamente de Deus, tanto pra gente como para o doente” (Fevereiro de 2008).

Vê-se que a reciprocidade construída através do “dar, receber e fazer o bem e não olhar a quem” pelos moradores é também o momento em que os mesmos se interligam via uma razão dialógica ocasionada pela interação entre os afins, na medida

em que as coletividades se ajudam mutuamente. Tal perspectiva perpassa a esfera do “retribuir” maussiano no qual a essência seria um contrato pré-estabelecido. Tanto para os moradores ou para quem se encontra enfermo permeia talvez aquilo mesmo que Maffesoli (1998, p.185) denominou de “divino social que é causa e efeito de toda socialidade, é a relação, a vivência compartilhada, a comunhão cotidiana”. Dessa forma, pode-se pressupor que os mesmos compartilham da idéia cristã de “fazer o bem e não olhar a quem” do que retribuir o efeito da troca, de um possível contrato.

Tal efeito de representação nos possibilita refletir o modo pelo qual essa perspectiva se encontra anteriormente na narrativa de dona Terezinha, nos leva a aprofundar em que sentido as narrativas ainda assumem sentido na vida da narradora e talvez, possivelmente na vida cotidiana dos guajaraenses.

Não se trata de investigar se existe ou não a noção “fazer o bem e não olhar a quem” como registrei ao dialogar com dona Terezinha, trata-se de refletir em que situações, momentos, tal noção é acionada e surge como uma força coletiva e ao mesmo tempo “divina”, ou seja, como é pensada e permeia toda a comunidade<sup>10</sup>. Por outro lado, a mesma noção é também ação, uma qualidade, um estado construindo uma representação coletiva que os une num objetivo comum.

No entanto, não cabe nesse momento afirmar que tal noção “fazer o bem não e olhar a quem”, é a realidade em si, mas vale ressaltar que tal termo pode-se refletir como ponto de vista dos moradores que os transforma em comunitários.

Nesse sentido, uma idéia de comunidade está fortemente enraizada entre os moradores, pois se admitirmos o pressuposto weberiano de que “as comunidades podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido e são sentidas em grupos” (WEBER, 1991, p.449), veremos que uma relação comunitária é construída através das relações de vizinhança estabelecida entre os afins.

Em outra perspectiva, pode-se pressupor que a mesma relação comunitária já se estabelecia desde muito tempo. Voltamos, então, ao passado desse município, quando Guajará ainda era um seringal, dez famílias<sup>11</sup> entre os anos de 1920 e 1930 estavam nestas terras: os “Bento Santiago”, “Juvenal de Paula e Castro”, os “Saraiva”, os

---

<sup>10</sup> Uso o conceito de “comunidade” como uma categoria analítica para observar realidades empiricamente observáveis no sentido de Joseph Gusfield (1975). que entende comunidade como território e como uso relacional.

<sup>11</sup> Informação obtida através de entrevista com o senhor Joene Enez, falecido em agosto de 2007, com 99 anos.

“Gonzaga e Silva”, os “Silva”, os “Evaristo e Davi”, os “Enez”, os “Alfredo Damião”, os “Britos Vilanova”, e os “Aquino de Matos”.

Todos se correlacionavam por relações de afinidade, pois estavam envolvidos dentro de um sistema de economia extrativista. Por outro lado, entre essas famílias existia a idéia de “irmandade”<sup>12</sup> e assim, uma relação comunitária entre os afins era estabelecida. Para Weber (1991), uma relação social denomina-se “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer ao mesmo grupo. A relação comunitária pode apoiar-se em todas as espécies de fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais, pois a grande maioria das relações sociais tem caráter em parte comunitário e, em parte, associativo.

Noutra dimensão, podemos refletir a partir de Victor Turner (1976, p.154), para quem “a comunidade surge onde não há estrutura social”. Sendo assim, a comunidade consiste numa multidão que experimenta por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do eu para o tu. A comunidade existe onde a comunidade acontece.

Enquanto dona Terezinha narrava os contos como uma artesã fiando os fios de uma tarrafa, ouve-se uma voz ao fundo, no escuro, era a voz de sua mãe, dona Adalgisa comentando: “vocês ainda estão aí pegados com as histórias? Conta aquela do João e a Princesa Gia, ele vai rir muito e vai gostar”. Nesse momento, dona Adalgisa senta ao lado de sua bisneta Railine e nos oferece mais café.

A narradora acabara de contar os “Três cavalos encantados”. Em instantes, a posição performativa dela como narradora frente a um novo contar se alterou. Entre um começo de riso, a mesma afirmava, “essa história você vai gostar, essa se parece muito com aquelas outras que já contei para você, aquela do Carrasquinho e Bota me bota, lembra?”.

Então, começou a narrar uma nova história, “João e a princesa Gia”, e uma nova possibilidade de diálogo se construía naquele momento, outro mundo lúdico era reinventado. E aqui não se encerra o encontro dialógico com dona Terezinha, abre-se um novo começo, uma nova conversa.

---

<sup>12</sup> Wagley e Galvão (1953) fazem registro do termo “irmandade” na região amazônica no início dos anos 50, com ênfase no contexto religioso. No entanto, nesse caso, o termo “irmandade” pode ser refletido pela idéia de agregação que não separa o comunal do societal, isto implica uma organização social permeada por relações estruturais entre os homens. Segundo o relato do senhor Joene Enez as primeiras famílias que moravam em Guajará faziam parte de uma “irmandade” e assim todos se relacionavam.

### 3.2. Experiências dialógicas a três vozes

A importância dessas histórias era enorme, porque não tínhamos meios de comunicação, pois a gente só se preocupava com as necessidades básicas da vida; lá, a gente não sabia de notícia nem boa nem ruim, então, a gente vivia isolado de tudo, mesmo se acontecesse algo de nível nacional, não tinha como saber, só sabíamos das coisas que aconteciam no seringal... o seringalista era a lei, era o padre, o professor, era tudo, estávamos condicionados aos deveres e às ordens dadas pelo dono do seringal. Nesse momento, os contos apareciam em nossas vidas como formas de distração, representavam também um valor moral, que era passado para os filhos (Ibinez Batista, Guajará-AM)

Costumamos afirmar que estabelecemos uma “conversa” com o outro, mas, na verdade, quanto mais autêntica uma conversa, menos ela se encontra sob a vontade de apenas um interlocutor. Quando se constrói este tipo de abertura, surge a possibilidade de um encontro dialógico entre os sujeitos sociais.

O diálogo é um processo de acordo. Gadamer (2004, p.499) afirmava que “toda verdadeira conversa implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo com essa individualidade, mas compreender aquilo que ele diz”. Nesse momento, evidenciam-se novas experiências compartilhadas com os contadores de histórias.

O trabalho de campo nos possibilita grandes experiências, como a que se concretizou quando realizei três entrevistas com o senhor Ibinez Batista, antigo morador de Guajará. O senhor Ibinez é um homem simples e um exímio contador de histórias, de fatos e acontecimentos, reordenados em sua memória. Além de narrador, pode ser considerado também um historiador, pois ele tem a capacidade não só de narrar acontecimentos, fatos, mas reinterpretá-los no cotidiano, como se ele os reconstruísse, contemplando.

O encontro se consolidou através de uma conversa informal primeiro, informando o que eu estava fazendo enquanto pesquisador e qual era o objetivo da pesquisa. Nesse momento, surgiu o primeiro questionamento: ao falar da pesquisa, ele interrogou-me “e você vai gravar a entrevista ou apenas vamos ficar conversando?”.

Surgem, nesse momento, as primeiras dificuldades de negociar a entrevista e estabelecer um diálogo, pois o entrevistado não simpatizava muito com a idéia de

gravação. Foi só depois que expliquei o sentido de gravar o diálogo que ele se sentiu a vontade para conversar.

O senhor Ibianez é um conhecedor do Juruá, ex-seringueiro, entretanto, teve a oportunidade de estudar. Diferente dos outros contadores de história, suas leituras vão desde literatura brasileira até a Bíblia evangélica. Em sua casa, muitas vezes surgiam ao longo da conversa, as vozes dos netos, dos filhos “a benção vô, a mãe passou por aqui (Rodrigo seu neto)”? “Veja com sua vó meu neto”, e a entrevista continuava, não se desconcentrava até mesmo com a interrupção dos filhos que chegavam a sua casa “papai, vou mandar a Clarinha trazer o peixe para o senhor”(Eurídes, seu filho) “tá, meu filho, veja, aqui em casa é assim, são filhos, netos, a casa não para, é muita gente entrando, saindo, passando, cumprimentando são coisas desse tipo”(fevereiro de 2009).

O senhor Ibianez mora no final da rua Juvenal de Paula e Castro, em frente ao porto e ao lado da Praça da Saudade. O movimento de pessoas que se dirigem ao mercado à procura de alimentos (peixe, carne) ocasiona encontros, uns param para conversar, para tomar um gole de café, outros para pedir uma informação e outros para cumprimentá-lo. No momento da entrevista, chegou o senhor Pedro do Zéu, um velho amigo e fez a seguinte pergunta, “tu prestou atenção hoje no rio, começou a encher, que tu acha”? E ele respondeu “rapaz, Zéu, choveu muito esses dias, mas vai demorar muito ainda para a enchente”. Depois, se cumprimentaram e o senhor Zéu foi embora levando consigo uma sacola com mantimentos.

O diálogo estava permeado entre um narrar sobre o Juruá, um contar de um conto (historia de seringueiro) e uma multiplicidade de vozes (netos, filhos, esposa, amigos, vizinhos). Filho de nordestino, seus comentários relembavam o período da borracha, o seringal, as festas e, ao mesmo tempo, a mudança de valores sociais. Porém, outros sons surgiam ao longo da conversa, o barulho ensurdecido dos barcos passando no rio e um galo cantando pela manhã.

O papai reunia a família e ali a vida era plantar e cortar seringa. À noite, a gente se reunia na frente da casa, juntava os vizinhos que moravam perto e ali a gente tomava um café quente e as histórias iam surgindo, um vizinho contava um caso que tinha ocorrido em sua colocação, o papai relembrava outros casos e assim a noite ia passando. Lá pelas duas ou três horas da madrugada uns iam dormir e outros iam para as estradas de seringa, assim era a vida (entrevista concedida em fevereiro de 2009).

João Cabral de Melo e Neto (1997, p.25) em seu poema “Tecendo a manhã” lembra que “um galo sozinho não tece uma manhã: ele precisará sempre de outros galos. De um que apanhe esse grito e o lance a outros.” Não tão distante desta metáfora se encontra a voz de Ibanez, sua voz revela outras vozes, traduz outros contextos dentro de um mesmo texto dialógico. Se fizéssemos uma “leitura profunda” no sentido ricoueriano, Ibanez, talvez, pode ser pensado como aquele galo no terreiro de sua casa “tecendo a manhã”, pois o seu diálogo atravessa suas lembranças, revela que ele estava envolvido com os acontecimentos, com os fatos, desde o período do seringal até os dias atuais, entrelaçado sobre uma heteroglossia-polissêmica<sup>13</sup>, no qual está constantemente se retroalimentando simbolicamente, e as outras vozes que surgem são outros “galos”, tecendo a manhã, configurando-se na fusão de horizontes entre vizinhos, amigos, netos, filhos e o pesquisador. Assim, o diálogo de Ibanez compõe-se de um mosaico polifônico<sup>14</sup> que dá sentido a sua vida e constrói socialidade em Guajará.

Nesse sentido, O diálogo num sentido mais amplo, não é apenas a comunicação em voz alta, de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja. Nessa perspectiva, o diálogo, tanto exterior, na relação com o outro, como no interior da consciência, ou escrito, ou narrado, realiza-se na linguagem. Refere-se a qualquer forma de discurso, quer sejam as relações dialógicas que ocorrem no cotidiano. Bakhtin (2002) considera o diálogo como as relações que ocorrem entre interlocutores, em uma ação histórica compartilhada socialmente, isto é, que se realiza em um tempo e local específicos, mas sempre mutável, devido às variações do contexto.

Visto desta forma, o mundo da experiência vivida seja o da correspondência com os outros e também o da interação simbólica, produz efeitos que são notáveis nos diversos mecanismos de comunicação. É ao mesmo tempo, um mundo multivocal possibilitado por uma diversidade humana e cultural. Então, a diferença se encontraria

---

<sup>13</sup> A heteroglossia pensada por Clifford (2008) se configura no momento em que, com a expansão da comunicação e a influência intercultural, as pessoas interpretam os outros e si mesmos numa desnorteante diversidade.

<sup>14</sup> O conceito de polifonia de Bakhtin (1999) não se refere somente a textos, como a própria palavra descreve: *poli* = **muitos, diversos**; *fono* = **som; voz**. É certo que a intertextualidade funciona como uma voz, mas ela é a sua materialização física (fala/escrita). As diversas vozes nem sempre são materializadas na escrita ou na fala, mas em atitudes e crenças, comportamentos ou negações. Nossos valores são definidos a partir dessas vozes que estão presentes em nossa formação. Daí, essas vozes são explicitadas no texto que produzimos, consciente ou inconscientemente.

na possibilidade de construção de efeito de sincretismo inventivo. Assim é que podemos perceber um mundo social construído por Ibanez através da linguagem, pois a mesma os une numa experiência de mundo, de vivência e convivência.

A metáfora do “galo tecendo a manhã” descobre não só as possibilidades de perceber um mundo polifônico construído por ele em seu diálogo, mas a sua capacidade em produzir sentido em sua vida, ressignificando em sua performance narrativa, quando fala de suas memórias, lembranças.

Um dia, um determinado seringueiro saiu pra caçar e andou andou, andou e quando chegou num determinado canto (lugar), ele começou a ouvir uns gemidos, gemido muito alto, e ouviu que era para cima de uma terra, ele subiu aquela terra, Subiu,subiu, subiu, até que chegou lá em cima, quando chegou ele avistou uma grande chapada. Aquela área, assim como eles chamavam de campestre, ele saiu no rumo daquele gemido. Chegando lá tinha uma anta, a anta estava seca (magra), doente, morrendo, quase morta mesmo, e ele olhou, olhou, ficou ali muito impressionado em ver aquilo, olhava por outros cantos, aí ele viu muitos ossos, uma ossada aqui, acolá, tinha ossada de animais silvestres, ele começou a olhar por ali, por aqueles cantos,olhando, olhando (Trecho do conto “História de seringueiro”).

E, ao mesmo tempo, quando comenta sobre a mudança de valores dentro da instituição família.

Naquele tempo as pessoas tinham mais respeito uns pelos outros, ninguém entrava na casa de outro vizinho com camisa de alça, era um desrespeito com a família. Os pais de família eram muito respeitados. Hoje parece que as pessoas estão esquecendo tudo, pois veja, quando um filho saía de casa com uma educação moral ensinado dentro dos valores da família. Hoje muitos esclarecimentos tornam as pessoas cada vez mais ignorantes, naquele tempo não, os esclarecimentos vinham da família. (fevereiro de 2009).

No final da entrevista, o senhor Ibanez fez a seguinte observação em relação a minha posição de pesquisador: “O que você vai fazer com essas histórias que lhe conto? Eu sei que elas transmitem valores, mas, para você, pra que servem? Serve para quê mesmo isso?” (Ibanez Batista, 2009). Nesse momento, se estabelecia uma dupla via, o “outro” questionava-me, observa-me e exercia também um possível estranhamento sobre minha posição de pesquisador. Dessa forma, estamos sendo observados e inscritos quando realizamos uma pesquisa que constrói um sistema complexo de relações sociais que produz efeitos dentro de uma rede de relações vivida pelo pesquisador e pelo pesquisado situado em diversos contextos.

Depois destes questionamentos, Ibienez ainda relembrava os “velhos tempos” ao chegar ao Juruá e como era o tipo de relação social estabelecida no seringal, as dificuldades passadas, as condições sociais, falava das famílias e o respeito que cada família tinha uma pela outra.

Então a gente não sabia de nada, as notícias eram poucas, a comunicação não existia e o que se passava era mesmo entre as famílias, os moradores do seringal. No seringal tinha as divisões, cada um, tinha seu regime e tinha seu patrão. As relações se davam assim, um pai de família saía de sua casa para ir para casa de outro pai de família, lá conversavam até a noite toda, tomando um cafezinho, fumando um cigarrinho, contando uma história. Se era “São João” a fogueira ficava acesa a noite toda, um milho verde assado, uma bacia de bolo, muito beleu e tomavam muito caldo de cana, moído na engenhoca, era assim o movimento ( Fevereiro de 2008).

Não tão distante da mesma realidade, o senhor Antonio Verçosa narra sua chegada em Guajará lembrando o mundo mágico em que o terreiro representava o centro da construção imagética. Nesse espaço, os valores da vida eram festejados e cultuados. As festas nos terreiros proporcionavam a convivência social aos homens da floresta:

Em frente a nossa casa, era o local onde eram contadas as estórias. Era comum o meu pai reunir a gente, na frente da casa e vinham os vizinhos, sentávamos em bancos de paxiúba e o meu pai começava a contar estórias e assim outros vizinhos também contavam suas estórias (Fevereiro de 2008).

Neste local aconteciam todas as atividades físicas que envolvem desde festas até atividades lúdicas. É o terreiro, nome singular, centro imaginário da comunidade. Era o pátio limpo diante das residências do interior, sob a jurisdição moral do dono da casa. Hoje, o terreiro ainda produz socialidade, é o espaço das cirandas, das quadrilhas, da dança do seo Cuiô, dança do cangaço, dos ensaios para as festas juninas em Guajará.

É neste espaço que se manifesta a força criativa dos adultos e que influencia o imaginário infantil, como comenta o senhor Antonio Verçosa ao falar sobre a importância das estórias na sua vida e seu encontro com um ser mítico da floresta.

As pessoas que ali moravam respeitavam a natureza, tinham medo da floresta, pois a floresta tinha espíritos, visagens. Uma vez andando na mata, cortando seringa, eu vi e escutei o Batedor bater, ele bateu duas vezes e me chamou, eu me arrepiei

todo, fiquei quieto e não tive coragem de ir lá (Fevereiro de 2008).

As várias indagações, memórias, lembranças de um tempo antigo, considerações do presente, mostrando como os deveres e os valores morais se adequaram a uma nova realidade, iam construindo o diálogo, permitindo compreender um passado, reinventado numa realidade presente.

Entre trovões e lençóis de água deslizando sobre Ipixuna foi que entrevistei o senhor Jorge e dona Raimunda, antigos moradores de Ipixuna. Entre um dizer e um não dizer, o encontro foi permeado por risos, ditos populares, história de vida e vivências no seringal.

O senhor Jorge, aos setenta e cinco anos, e dona Raimunda, aos 83 anos, falavam de suas vivências, de um tempo que se foi, guardado apenas na memória. Dos “tempos de seringais”, da vida que levavam e a relação estabelecida com o patrão:

Eu nasci no igarapé do Piau, aqui perto do seringal Ipixuna que hoje é a cidade. Depois foi morar no seringal Porto Mapé, lá onde fui que me criei numa terra firme, e ai de lá, eu e o meu patrão o finado Mauricio viemos para cá e aqui ainda estou. Olhe meu rapaz, a minha vida é cumprida, primeiro fiquei sem pai aos dez anos e me criei com o poder de Deus e o trabalho de minha mãe. Sou filho de dois cearenses que vieram do Ceará. Lá no Porto Mapé a relação com as pessoas eram boas, o patrão diferente de outros respeitava todo mundo, era um bom homem o finado Basto ( Jorge Batista, janeiro de 2009)

Quando cheguei aqui em Ipixuna, aqui era uma vila, tinha umas vinte casas espalhadas e também tinha a coletoria e a delegacia. Acho que foi 1950 que vim para cá, antes morava no Seringal Monte Ligia e lá não havia muito contato entre o patrão e a gente, só se falava com o patrão no momento de entregar a borracha e comprar coisas para levar para casa. (Dona Raimunda Alves, janeiro de 2009).

Vê-se que o encontro dialógico com os “guardiões da memória” tornou-se algo proveitoso, pois nesses encontros a idéia não era apenas tornar-se um observador ferrenho à “procura de estruturas de significação” (Geertz, 1989), mas, sobretudo era transformar aquele momento num diálogo compartilhado entre diversas perspectivas; sendo assim, as histórias de vida, as memórias e lembranças, tanto do senhor Jorge como de dona Raimunda poderiam se cruzar denotando um mesmo espaço, mas vivenciado de maneira diferente pelos dois.

Na casa em que fiquei hospedado por dezessete dias morava dona Vanda, ou como ela mesma se identifica, “meu filho, me chame de dona Vandinha”. Dona Vandinha ao longo desses dias que permaneci em Ipixuna tornou-se uma espécie de parceira de pesquisa, pois ao falar a respeito do que estava fazendo logo se interessou e passou a contribuir decisivamente no estudo. Dona Vandinha nasceu no seringal Novo Destino, chegou a Ipixuna com apenas cinco anos de idade. Quando mencionei que estava fazendo uma pesquisa com os moradores mais antigos da cidade, a mesma então comentou “olhe, eu conheço todos os moradores mais antigos de Ipixuna, vou lhe apresentar a todos” e, assim, iniciava-se uma experiência compartilhada.

No decorrer do trabalho de campo, Dona Vandinha dava opiniões sobre a pesquisa, indagava o que eu estava buscando com este tipo de trabalho. Nesse processo dialógico, uma dupla alteridade também era construída, possibilitando aprofundar questionamentos sobre o direcionamento da pesquisa e da forma pelo qual foi construída a relação entre pesquisador e os sujeitos sociais envolvidos com a pesquisa.

No entanto, um campo de estranhamento se configurava, posto que as interrogações de dona Vandinha levavam-me a percorrer novos horizontes dentro do trabalho de campo. Dessa forma, vislumbrava um campo articulado pelas tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de relações que se estabeleceu durante a pesquisa. Estar na casa do senhor Ibianez ou de outro morador, como o senhor Antonio Verçosa de Guajará, na casa de dona Vanda em Ipixuna, me deslocava e afastava-me de um discurso monológico e possibilitava-me não só uma interação social mas uma troca de conhecimentos que certamente contribuiu e contribuirá para quebrar as barreiras que o método etnográfico nos impõe no momento do estar em campo.

O campo de pesquisa nos possibilita vários tipos de encontro e nosso modo de reagir a eles depende das idéias que temos em relação ao sentido que damos ao diálogo que é construído e a natureza da compreensão do mesmo. Partir dessa idéia significa admitir que na compreensão sobre o “outro” há uma potencial relação de linguagem, de tal modo que, onde surge consenso, é sempre possível viabilizar o entendimento mútuo pela conversa.

O diálogo nos permite não só adentrar nas velhas lembranças de um passado, mas nos remete também ao presente e, ao mesmo tempo, perceber como se dão os níveis de significado das ações produzidas em um lugar. E era isso que procurávamos, embora os contos orais narrados já respondessem por muitas problemáticas levantadas pela pesquisa. Mas, só uma atenção especial ao encontro dialógico poderia oferecer uma

saída, quem sabe uma solução, e assim conseguir despojar-me do discurso monológico apreendido com as teorias antropológicas.

Na abordagem de Vincent Crapanzano (1991, p.60), “diálogo é um modo cultural e historicamente definido de conceber certas transações verbais e tem, enquanto tal, uma força retórica considerável”. Nas discussões antropológicas mais recentes “diálogo” parece às vezes substituir “observação participante”.

Por outro lado, o diálogo evoca o sentimentalismo que está associado ao pólo participante do tradicional emblema oximorônico ocasionado pela especificidade metodológica da antropologia, nesse caso, diz pouco da angústia que envolve o pólo observante, problema este ligado ao efeito do discurso monológico feito na observação participante.

O diálogo cria um mundo, ou pelo menos nos posiciona a compreender e respeitar as diferenças entre dois mundos procurando aproximar pessoas que necessariamente estão distantes. Nesse sentido, a relação dialógica entre os narradores de Guajará e Ipixuna e eu foi concebida como uma travessia - um compartilhar, senão uma base de compreensão mútua, em que, nesse processo dialógico, partíamos de uma concepção comunicativa comum. Os moradores-contadores, ao narrar os contos e suas histórias de vida se emocionavam, riam, e eu, ao escutar, também me emocionava e ria com eles. Embora estivesse ali fazendo uma pesquisa científica, meu lado emocional acabava fundindo-se com o dos narradores, pois aquelas manifestações culturais faziam parte da minha vivência no Vale e conscientemente ou não, marcaram minha infância imagética.

Nessa perspectiva, o diálogo antropológico cria um mundo ou uma compreensão das diferenças entre dois mundos que existe entre pessoas que, de muitas maneiras diversas, estavam indeterminadamente distantes quando iniciaram a conversa.

Seguindo ainda os passos de Crapanzano (1991), este comenta que uma das análises mais completas sobre o diálogo ou a conversa vem do filósofo Hans-Georg Gadamer, discutindo a natureza da linguagem. Afirma Gadamer (2004, p.345) que a linguagem, veículo de conversa, é o meio pelo qual se dá o entendimento e que há três modos de se entender o outro:

No primeiro momento, tentamos entender a natureza humana, a partir do comportamento do outro, no segundo, entende-se o outro enquanto pessoa, mas aí o entendimento ainda é uma forma de auto-referência, no terceiro, o modo é imediato, aberto e autêntico. A diferença do segundo, em que a pretensão de

entender o outro distancia, neste terceiro modo, aberto, não há distancia. Os falantes, no entanto tem consciência de suas situações históricas, suas idéias e pré-compreensões e assim, estão abertos às questões e intenções de seus interlocutores.

Partindo desse pressuposto gadameriano, necessariamente era este terceiro modo que tentava estabelecer no momento do diálogo, da conversa entre narrador e ouvinte, por outro lado, entre ouvintes e falantes, esse terceiro modo de entendimento só surgiu no momento que o encontro dialógico nos permitia trocar experiências e compartilhar formas de conhecimentos. Crapanzano (1991) nos informa que a verdadeira conversa é aquela onde existe esse terceiro nível de entendimento, pois o diálogo ou conversa exige que “os participantes se entendam” que estejam um com “outro” deixando-se conduzir pela conversa.

Numa pesquisa científica que envolve uma pesquisa de campo/etnografia, o contexto biográfico (do pesquisador) é de fundamental importância, pois nos direciona a quebrar certas barreiras do método etnográfico malinowiskiano, na medida em que atualmente as implicações históricas nas quais a antropologia se desenvolveu são pensadas também nas relações entre antropólogos e grupos estudados.

Mariza Peirano (1992, p.85) afirma que:

Neste contexto, permanece o reconhecimento da pesquisa de campo como o modo privilegiado do conhecimento antropológico, a situação por excelência do encontro com o “outro”. No entanto, a própria pesquisa de campo também passou a ser vista, e aceita, como um fenômeno histórico, e o “nativo” perdeu o seu caráter passivo. Reconhece-se hoje que, longe de uma fórmula, a pesquisa de campo está inserida em um contexto biográfico (do próprio pesquisador), político e teórico, o que implica diferenças de abordagem dependendo do momento histórico.

O diálogo do pesquisador/etnógrafo com outros sujeitos específicos está ancorado no processo de construir uma análise do que se escreve. Por outro lado, o desafio maior é saber se uma identidade pode ser explicada em termos de um discurso de referência, pois nesse momento, vários temas, e outros discursos também entram em cena. Nesse caso, devemos estar atentos para a “bifocalidade”, ou seja, olhar em pelos menos duas direções percebendo a relação entre a sociedade e as práticas do pesquisador e as dos sujeitos sociais que foi obscurecida pela relação histórica colonial.

Enfim, o fazer antropológico é intrinsecamente resultante da relação dialógica sendo partilhado não por pesquisador e pesquisado, mas por atores sociais que compartilham suas formas de conhecimento.

### **3.3. Os “entres-lugares” da pesquisa: Guajará e Ipixuna**

Retomo aqui minhas andanças pelas ruas, pelas praças, pelos igarapés, pelos bares. Deste modo, descrevo pensando na socialidade que se encontra nesses municípios e em como as pessoas se relacionam, analisando alguns fatos sociais, bem como as implicações do poder público frente aos moradores.

Desembarquei em Guajará numa quarta-feira, em fins de uma tarde nublada. Era véspera de Natal e parecia que ia chover. Mas não choveu. As ruas estavam praticamente desertas, viam-se apenas uns poucos transeuntes. Com o cair da tarde, Guajará se vê às escuras, já que a iluminação pública está presente em apenas uns poucos pontos da cidade. Nisto reside a idéia de ruralidade interpenetrada com o urbano, nisto e na visão de duas carroças de bois dividindo a rua com uma Toyota Hilux, pertencente aos empresários do município.

O desembarque em Ipixuna também se deu numa noite fria sob um vento forte e úmido. Entre uma volta e outra avistei as primeiras casas, afastadas do perímetro urbano. Não muito distante - mais ou menos a umas quatro praias à frente - está Ipixuna.. Por mais urbano que o lugar pareça, um olhar atento revela um certo isolamento, evidenciado, por exemplo, pela locomoção por via fluvial.

Guajará é uma cidade simples, não oferece muitos lugares para a prática do lazer da população. Existem, porém, alguns balneários naturais aonde os moradores se dirigem costumeiramente. Dentre estes, destacam-se: o Igarapé do Canhoto (localizado na estrada que liga Guajará a Cruzeiro do Sul); o Igarapé Grande (devastado pela pecuária); as três Boeiras (na mesma situação); o triângulo da Floresta e o Igarapé do Chico Pinto (localizados próximo do centro da cidade).

Além dos balneários, em Guajará encontramos duas praças que, por terem sido recentemente reformadas pela prefeitura, apresentam-se lindamente ornamentadas com arbustos e rosas vermelhas. No seu centro há um coreto que funciona como ponto de encontro, sobretudo durante a noite. Quanto à outra, a Praça da Saudade (figura 1), localiza-se às margens do rio Juruá, e possui, aproximadamente, um 1 km de extensão, servindo aos mesmos propósitos recreativos que a primeira.



Fonte: Jordeanes Araújo, 2006, Figura 1, Praça da Saudade em Guajará-Am.

Semelhante espaço de socialidade encontramos em Ipixuna. É interessante perceber que em cidades de pequeno porte as praças funcionam como o principal ambiente de socialidade da população, em grande medida pela ausência de outros espaços. Assim, em Ipixuna encontramos também uma praça, localizada às margens do rio Juruá. Porém, como ali existe uma praça de alimentação, situada nas proximidades do centro comercial da cidade, a atenção dos moradores se divide em ambos os espaços (figura 2).



Fonte: Jordeanes Araújo, 2009.  
Figura 2, Praça Edilson Herculano em Ipixuna-Am.

Havendo ou não outras opções de entretenimento, parece que as pessoas das cidades interioranas demonstram predileção pelas praças. Isso é evidenciado pela fala dos moradores. Um cidadão de Guajará, conhecido por Paulo, declarou-me: “as pessoas aqui, por volta das seis da noite, põem as melhores roupas, se arrumam como podem e

vão para a praça. Ficam passeando para lá, para cá, ficam conversando. Isso demora até as sete e meia da noite e depois retornam às suas casas”.

O que leva as pessoas de Guajará a praticar este ritual comentado por Paulo quase todos os dias? Quem são essas pessoas que freqüentam diariamente a praça? Mozar, outro morador de Guajará, relata o seguinte:

A praça de Guajará é chamativa, aqui eu encontro os amigos para conversar, sabe, eu me sinto bem vindo aqui pela tarde. É uma forma de sair um pouco de casa e deixar de lado a televisão. Todo mundo vem pra cá conversar, para namorar, olhar para o rio, ver as outras pessoas e outras coisas, né?! Eu venho para ver os amigos ( Fevereiro de 2008).

Mozar poderia ou não estar demarcando um espaço social. Por outro lado, este lugar demarcado estaria ancorando práticas sociais e criando uma narrativa de vida. Ao estar na praça o mesmo consegue ver e perceber as diversas práticas sociais e culturais que ali ocorrem. Ao mesmo tempo, ao vir para a praça, Mozar se auto-reconhece por fazer parte do processo de socialidade que ali se estabelece. Por esta razão, a praça, enquanto espaço de lazer, parece ser algo importante na vida de quem a freqüenta.

Em Ipixuna, o costume de frequentar a praça é observado mais durante a noite, preferencialmente entre vinte e trinta e a onze e trinta horas. É neste tempo que chegam os barcos vindos de Cruzeiro do Sul, Eirunepé e de outras cidades, trazendo amigos, parentes, forasteiros, dentre outros. Para além do entretenimento, a população se dirige para a praça para despedir-se ou para meramente observar as partidas.

Assim, para quem chega, há sempre observadores prontos para dar a devida acolhida e para quem sai da cidade há também pessoas para a despedida e olhar quem se retira da platéia. Uma dupla relação dialética os transforma em hospitaleiros e observadores ligados incondicionalmente pela idéia de pertencimento ao lugar. No entanto, podemos refletir, com Derrida (2003, p.67), que a questão da hospitalidade começa aqui, “devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós”.

O que impulsiona os moradores de Ipixuna a agirem assim? Poderíamos pressupor que a ação dos indivíduos produz sentido e o mesmo produz significado num dado lugar, que necessariamente poderia ser a praça ou outro espaço de vivência.

A praça atrai muita gente, principalmente à noite, aqui a gente vê os amigos, amigas, aqui a gente se diverte. É um lugar bem legal para passear, para conversar, tipo assim, a gente não tem muitos lugares para ir e aí todo mundo vem para cá, para ver quem chega e para ver quem tá viajando (Vanicléia, Fevereiro de 2009).

Hector Magnani (1996, p.31), estudioso do fenômeno urbano, pensa o lazer como contraposição ao trabalho, o tempo livre representa não apenas a necessária reposição da energia gasta no trabalho, mas ocasião para desenvolver uma cultura própria, singular, independente das influências e valores externos. Assim, “a questão do lazer, surge dentro do universo do trabalho e em oposição a ele: a dicotomia é, na verdade, entre tempo de trabalho e tempo livre ou liberado, e por lazer entende-se geralmente o conjunto de ocupações que o preenchem”.

Nessa perspectiva, quando interpretamos a cultura ou um fato social como, por exemplo, o processo de socialidade nas praças dos municípios, construímos o que imaginamos ser, tentando analisar a curva de um discurso social a partir de um encontro dialógico entre perspectivas diferentes e interpretações diferentes do lugar (Paulo, Mozar, Vanicléia e eu ).

Minhas estadas nessas cidades me possibilitaram não apenas perceber as intrincadas relações sociais que ocorrem nestes lugares, mas também os diferentes contrastes sociais (alto índice de consumo de drogas ilegais, perseguições políticas, prostituição). É neste ambiente contraditório que o lazer assume um sentido subjetivo e circunstancial, passando a ocupar um lugar de centralidade na vida das pessoas que freqüentam este espaço social e físico. Por conseguinte, pode-se imaginar que a praça está além da materialidade. Constrói-se e é construída simbolicamente pelos grupos sociais que a freqüentam — vendedores ambulantes, turistas, velhos, crianças, jovens, adultos.

Ao perceber as manifestações nesses lugares, as praças tornam para os mesmos “pedaços sociais” que exercem uma ação pela qual os moradores se interligam pela via simbólica. É também o espaço do diálogo, do consenso, do entendimento, do riso, da distração, do lazer. É o lugar onde se tece a trama do cotidiano, sendo o espaço da troca de informações, de conflitos, de práticas coletivas e individuais (MAGNANI, 1996). Essas tramas implicam numa rede de relações que se adequam a certas normas e regras que são cumpridas, que funcionam como proteção, fora da área estabelecida. Em outras palavras, é onde o limite é marcado pelas pessoas que a circulam, já que as praças são

frequêntadas por crianças, por adolescentes, por adultos e pelos mais velhos. Essa circularidade cultural torna-se mais forte no domingo, quando todos esses grupos sociais se apropriam do espaço ao mesmo tempo.

Eu, de minha parte, escolho perceber a praça com outro olhar, a saber, como um espaço de reprodução simbólica e material da vida, ou, no sentido habermasiano, como o espaço do “mundo da vida”, entendida, portanto, não como uma inferência qualquer — em que as diferenças são vistas e não aceitas, mas como possibilidade de entendimento a partir de um consenso dialógico.

Não obstante essa prioridade da praça, tanto Ipixuna como Guajará apresentam outros lugares nos quais, necessariamente, ocorrem processos de socialidade. O centro cultural, palco das festas juninas, o ginásio poliesportivo e também um campo de futebol, construído recentemente pela prefeitura, proporcionam à população lazer e cultura.

No que concerne aos aspectos geográficos, Guajará e Ipixuna contrastam entre si. Guajará é uma cidade plana, quase não existem subidas. Há três ruas onde o fluxo de pessoas é mais intenso, tanto nos dias normais quanto nos finais de semana: a avenida Getúlio Vargas, que liga o município a Cruzeiro do Sul – AC; a rua Juvenal de Paula e Castro onde se localiza a praça central e a avenida Justino Bernardes, que comporta os comércios da cidade. A maioria dos moradores se dirige a Cruzeiro do Sul para realizar suas compras ou resolver outros problemas de ordem médica, jurídica e etc. Já Ipixuna apresenta declives em toda sua extensão. As edificações, em sua maioria em madeira, se espalham por altos e baixos.

Em Guajará, a frequência de turistas vindos de cidades vizinhas como Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima e Rodrigues Alves é forte, principalmente nos finais de semana. Particularmente no domingo, a movimentação de pessoas de outras cidades é intensa. O movimento de carros, motos, bicicletas começa na Getúlio Vargas, dirigindo-se para a rua Juvenal de Paula e Castro, constantemente movimentada devido à presença de bares e lanchonetes.

Em Ipixuna, a frequência de turistas é sensivelmente menor. A maioria das pessoas advindas de outras localidades são pesquisadores envolvidos com questões étnicas, atraídos à região pela presença de grupos indígenas, principalmente os Katukina moradores do igarapé do Piau e os Kanamari nas proximidades da cidade.

Nas escolas de Guajará e Ipixuna, observamos a utilização das cantigas de roda como ferramenta lúdica, tradição esta mantida viva pelos educadores. Evidentemente, a integralidade das cantigas não se conservou, de qualquer modo, cantigas como “Fui ao Tororó”, “Ciranda Cirandinha” e “Historia do Jacaré” continuam a ser cantadas nas salas de aula e no pátio das escolas. Neste sentido, podemos pressupor que tais práticas culturais revelam permanências e mudanças no que diz respeito ao legado da cultura nordestina e local.

Guajará conta com cinco bairros: bairro do Periquito, Renovação, Mutirão, Mata-burro e Centro. A igreja católica São Francisco de Assis, (figura 3), construída em 1962, pela Prelazia do Juruá, teve como primeiro pároco o padre alemão Alfred Nuss, da Ordem do Espírito Santo. A senhora Ritelene, antiga moradora, comenta que quando a cidade era uma pequena vila, atrelada a Ipixuna, “a comunidade ajudou na construção da igreja, carregando os tijolos, as madeiras, fazendo a massa de cimento, entre outras coisas”. A igreja apresenta elementos de arquitetura alema.



Fonte:Jordeanes Araújo,2006. Figura 3,  
Igreja de São Francisco de Assis.

Guajará e Ipixuna são cidades ainda em desenvolvimento sócio-econmico, construídas com “rastros” do período da borracha. Muitos dos ex-donos de seringais hoje são comerciantes. Um deles é o senhor Edlson Herculano, o comerciante mais antigo de Guajará. As pessoas da cidade comentam que a Casa Junior — como é

conhecido o seu comercio — transformou-se no museu da cidade, por conservar coisas “velhas” no estabelecimento, objetos do tempo do seringal.

Depois de tantas caminhadas, abro espaço para outro desvio labiríntico, um fato social que ocorre em um bar na cidade de Guajará. Comentei que muitas pessoas de outras cidades vizinhas freqüentam Guajará, principalmente no domingo. Andando por estes lugares, avistei um bar muito comentado e muito visitado pelos moradores da cidade e os turistas. Trata-se do Bar do Mut.

O Bar do Mut é um o lugar onde as pessoas se encontram para beber, conversar e jogar sinuca. O bar comporta em média 50 pessoas e possui uma sinuca localizada no seu centro. Mais que um mero espaço de entretenimento, o bar - e o próprio jogo de sinuca - parece construir “províncias de significados” para quem o freqüenta no final de semana.

O jogo de sinuca no Bar do Mut só é praticado por pessoas experientes ou por jogadores considerados excelentes, ou seja, por pessoas que “sabem o que estão fazendo”, em grande medida pelo fato de as apostas serem razoavelmente altas, começando em média com 50 reais e aumentando de acordo com o nível dos jogadores. Existem dois tipos de apostas: a primeira é feita na mesa de sinuca pelos dois jogadores em questão; a segunda é realizada por pessoas que não são jogadores, mas que apostam valores considerados por eles altíssimos naqueles que jogam. São as chamadas apostas por fora.

O Bar do Mut, como é conhecido, não é tão diferente, materialmente, dos outros bares que ficam localizados em frente à praça. Mas se fôssemos interpretar porque ele é mais freqüentado que os outros, começaríamos falando do próprio Mut. Trata-se de um homem muito popular, todas as pessoas de Guajará conhecem o Mut e o seu bar. Tanto que a maior parte dos freqüentadores converteram-se em amigos. O bar tem uma freguesia fiel. A figura carismática do dono busca a todo o momento construir relações sociais, oferecendo conforto aos seus clientes novos e antigos, buscando a conquistar fidelidade dos primeiros e a manutenção dos últimos.

O bar funciona numa casa antiga. De frente, é o bar e nos fundos é a residência domiciliar do Mut. O bar tem 15 metros de comprimento por 10 de largura. A sinuca no centro e, no fundo, um enorme balcão no estilo de pub inglês.

Clifford Geertz (1989, p.283), ao estudar “A briga de galos balinesa” como um jogo absorvente, no sentido de representação, no qual a obsessão popular e o poder de consumo estão presentes, menciona que “da mesma forma que na América do Norte se revela a cultura num campo de beisebol, num campo de golfe, numa pista de corridas ou em torno de uma mesa de pôquer, grande parte de Bali se revela numa rinha de galos”.

O que Geertz nos quer mostrar é como os homens, sendo balineses ou não, se defrontam no ato de jogar, seja num jogo de sinuca ou numa briga de galos. O jogo torna-se algo absorvente, apesar de construir uma realidade de aparência, os homens que jogam ou brincam de jogar se identificam psicologicamente com o afrontamento. No caso da “briga de galos balinesa” é a identificação com o galo que necessariamente é personificado pelos jogadores, pois são os homens que consciente ou inconscientemente estão se confrontando.

Diferente da “briga de galos”, o jogo de sinuca não é ilegal. Qualquer pessoa, em qualquer momento de lazer ou não, pode praticá-lo. No entanto, o jogo de sinuca para algumas pessoas possibilita um estilo de vida, ou seja, é parte da vivência de quem joga e, ao mesmo tempo, de quem o constrói entre apostas, perdas e ganhos. O jogo de sinuca representa um desejo inconsciente manifestado apenas no momento em que se está jogando.

Dessa forma, pressupõe-se que o “jogo de sinuca do Bar do Mut ” converte-se em um jogo absorvente que produz sentido e significado para o grupo social que o observa, ao mesmo tempo, se enquadra numa linguagem do moralismo cotidiano, entendido como uma atividade especificamente masculina e pública.

No jogo de sinuca, o alter-ego, o poder criativo da masculinidade desperta. Entre tacadas e palpites, os jogos de sinuca começam pela manhã (sempre nos finais de semana) sem hora específica para acabar. Um jogo de sinuca, em um primeiro momento, é um confronto de talentos e superações de técnica e habilidades envolvidas, começando pelas tacadas sobre as bolas que estão em cima da mesa. Por exemplo, se o primeiro jogador, no início do jogo, conseguir derrubar a primeira bola, o que restará para o outro jogador? Lembrando que estamos falando de jogadores experientes, apenas a sorte ou, quem sabe, a probabilidade de erro entre oito bolas do seu adversário.

Como expectador desse evento, pude perceber, sobretudo, ao observar duas personagens-jogadores — “o Neguinho da Tunta” e o “Velho do Vicente”, sobre os quais tecerei alguns comentários mais tarde, que a probabilidade de acertos variava entre 98% e apenas 2% de erros numa jogada e isso em todo o jogo.

Sob outro olhar interpretativo, o jogo também representa um desafio econômico, mediado pelas apostas que vão se elevando conjuntamente à disputa de egos. Entre apostas internas e externas, o jogo parece preencher uma lacuna na vivência das pessoas que participam desse processo.

Há também uma regra geral para as apostas. São pagas sempre no final de cada partida. Esse processo, que raramente toma mais do que dois minutos, é o tempo necessário para a ingestão de um copo com cerveja ou uma dose de conhaque ou de vodka. Aqui a platéia presente não interfere em nenhum momento, em sinal de respeito aos jogadores. Suas emoções são demonstradas nos elogios às “derrubadas” de bolas pelos jogadores. Se a platéia se mantém silenciosa, aqueles que estão envolvidos diretamente com as apostas opinam a respeito do jogo sem, contudo, interferir em seu direcionamento.

As apostas “por fora” ocorrem da seguinte forma: os apostadores combinam valores e ficam em silêncio apenas dando algumas indicações, mas de forma a que não desconcentre o jogador. Necessariamente quem aposta “por fora” investe em valores considerados altos, começando com 50 reais e elevando o valor no decorrer do jogo. Outro aspecto relevante é que há uma assimetria formal entre apostas equilibradas e desequilibradas. O valor das apostas entre os jogadores, por exemplo, é específico. Dificilmente se altera. Entretanto, o valor das apostas entre os indivíduos que apostam “por fora” é outro, alternando-se no transcorrer do jogo.

O jogo de sinuca no Bar do Mut é também uma duplicidade cruzada de um acontecimento, tomado tanto como um fato produzido na sociedade, quanto um fato da cultura, aperfeiçoado em sua forma e reinventado no cotidiano de quem o pratica. Se pensarmos que nossas práticas cotidianas são construções inventadas e essas são acionadas num presente contínuo, veremos que a tradição de jogar é a forma pelos quais os jogadores de sinuca exercem suas práticas culturais num espaço-temporal diferenciado.

Assim, também podemos caracterizar o jogo de sinuca como uma entidade sociológica. Nos termos de Geertz (1989, p.193), temos uma “reunião concentrada”, consistente para ser chamada de grupo e insuficiente para ser chamada de multidão. Geertz percebe que a “briga de galos” se caracteriza como uma multidão de jogadores desestruturados, “um conjunto de pessoas absorvidas num fluxo de atividade comum e se relacionando umas com as outras em termos de fluxo”.

Em outra perspectiva, o “jogo de sinuca do Bar do Mut” não se caracteriza por uma “multidão de expectadores desestruturados”. Antes, é um grupo estruturado, no sentido de alguns “saberem o que estão fazendo”, o que provoca, necessariamente, um círculo de relações entre o grupo que está presente e os jogadores que também interagem no grupo, reunindo atores sociais em um cenário específico.

Voltemos a um detalhe interessante. Em Guajará, os filhos são reconhecidos e associados pela via simbólica materna ou paterna. Para ilustrar, quando menciono que todos em Guajará conhecem o “velho do Vicente” por esta denominação, é porque necessariamente o seu nome está associado ao segundo referido, ou seja, primeiro se reconhece sua condição paterna. Assim, se alguém pergunta: “Ei, você conhece o velho, aquele que joga sinuca?”, responde-se: “Ah, sim, você está falando do velho do Vicente! Sei, conheço mora ali”. Note-se que primeiro se caracteriza o pai como referencial para só depois informar a pessoa procurada.

Da mesma forma ocorre a associação materna. Para informar aonde mora ou quem são as pessoas, a referência é a seguinte: “Vocês conhecem o ‘Quin da Dinália’, ou o ‘Mozar do Chico Branco’, ou sabem aonde mora o ‘Tonho da Dona Astrid’, ou ‘Neguinho da Tunta’, aquele que cuida de curios e joga sinuca?”. O que vai determinar essas associações são as relações de compadrio e vizinhança que tanto em Guajará como em Ipixuna ainda é possível encontrar. É através da via simbólica que as pessoas se auto-reconhecem, permitindo que as relações sociais perdurem e se transformem num presente contínuo. Essas relações de vizinhança e compadrio ainda são mais fortes em comunidades mais afastadas da cidade. Nestas comunidades, a reciprocidade é um aspecto centralizador que, ao mesmo tempo, une e ocasiona socialidade entre o grupo.

Apesar de Guajará estar passando nos últimos anos por um expressivo processo de urbanização, no qual tecnologias e outros meios de comunicação - como a mídia e a internet - se alojam na maioria das casas, as relações de vizinhança e compadrio ainda

têm um poder significativo na vivência dos moradores da cidade e isso concorre para o aumento do significado do fato como um todo, pois a tradição torna-se uma prática cotidiana exercida no presente.

Voltemos à análise do jogo. Uma questão que merece ser mencionada, em virtude de sua importância, é o fato de o jogo no bar do Mut ser capaz de conferir aos jogadores um certo “prestígio social”, mas apenas em relação ao grupo presente no evento. Isto por que esse prestígio é legitimado pelo próprio grupo, numa construção simbólica do status do jogador. Evidentemente, isso não significa desconsiderar a importância econômica (representada pelas apostas) que o “jogo de sinuca” encerra. Diferentemente da “briga de galos” balinesa, aqui o dinheiro tem uma importância significativa, pois ganhar dinheiro possibilita para o jogador novas apostas, novos desafios, novos confrontos, novos desejos. Perder não resulta, porém, em perda de prestígio social entre o grupo, pois esses jogadores sempre voltam a apostar.

Nesse aspecto, o jogo assume uma importância no significado da vida, como fim e condição da existência humana. “Ao jogar, o homem não permanece nele mesmo no setor fechado de sua interioridade; antes, sai estaticamente para fora dele mesmo, num gesto cósmico conferindo uma interpretação rica de sentido de todo do mundo” (FINK, 1996, p.22).

Em outra leitura interpretativa, podemos pensar “o jogo de sinuca do Bar do Mut” como uma forma de arte, em que o jogador também estetiza sua relação com o público e com o próprio ato de jogar. Assim, o jogo torna-se compreensível à experiência comum, cotidiana, se apresentado em termos de atos e objetos, pois “todo jogar é um ser jogado” (GADAMER, 2005, p.160). Mas é também um risco, já que o mesmo exerce uma fascinação.

### **3.4. Dizer, pensar e sentir nesses lugares**

As manifestações culturais de um povo, de uma comunidade, são como um “conjunto de textos” (GEERTZ, 1989). Nesse sentido, o papel do antropólogo e da antropologia é compreender o significado das formas simbólicas na vida humana. Então, o que é que se apreende sobre tais princípios examinando a “cultura como uma reunião de textos?” (GEERTZ 1989, p.210).

O que podemos responder se tomarmos o “jogo de sinuca do Bar do Mut”, “o processo de socialidade das praças” “os contos orais” ou qualquer estrutura simbólica, como meio de pensar alguma coisa a respeito da dinâmica da cultura nesses municípios? Surge um problema de ordem metodológica. Não podemos, em hipótese alguma, pensar que essas manifestações representam a cultura em sua totalidade nessas cidades. O que se procura neles é perceber como se configuram como parte de um todo, e não sendo um todo. Tratar o jogo de sinuca, as praças como um texto, é ressaltar parte deles, que necessariamente não é o aspecto principal. Sobre isso restam algumas reflexões.

Tomamos aqui dois jogadores de sinuca de Guajará, considerados excelentes, para refletir sobre o significado e a importância do jogo para ambos. Refiro-me ao “Neginho da Tunta” e ao “Velho do Vicente”, mencionados anteriormente. Para estes, o jogo de sinuca os torna reais mediante os seus “eus” simbólicos, capazes de acionar seus desejos, bem como as regras impostas na mesa de sinuca.

Cada jogo ou partida é um mundo em si mesmo, um rompimento com a realidade que os cerca. O prazer, o ganhar e a disputa se misturam numa relação simbólica e dialética no momento em que estão jogando. Ao perguntar para um dos jogadores a respeito do significado da perda e do ato de ganhar, respondeu-me:

Bom, ganhar ou perder faz parte do jogo, mas se a gente perde hoje, tem esperança de ganhar amanhã ou depois, isso tudo faz parte de quem gosta de jogar né?! Eu que vivo de jogo de sinuca, preciso me contentar quando perco e ficar feliz quando ganho pra ter dinheiro para outro jogo, para outra aposta. (entrevista concedida por “Velho do Vicente” em fevereiro de 2008).

O jogo constitui uma das formas mais embrionárias do ser humano expressar-se e compreender o mundo e a relação com o outro (ROHDEN, 2005). Nesse sentido, o jogo representa para o “Velho do Vicente” uma totalidade específica pois, ao jogar, transcende a si mesmo, tornando-se personagem do jogo. Ali, naquele ambiente de bar, onde, razões, emoções, vontade de ganhar e superar seus adversários confluem-se no momento da tacada, ultrapassando as determinações nas quais está e nas quais se realizou, o jogo absorve-o e torna-se absorvente refletido, pelo público presente.

Em contrapartida, a outra personagem, o “Neginho da Tunta”, pensa o jogo de sinuca muito mais como diversão e prazer. Para ele, jogar “é um momento de distração” o que, no entanto, não anula a responsabilidade com o ato de ganhar. Segundo

“Neguinho”, “quem joga sinuca apostando tem que saber ter juízo para saber o momento de parar de apostar” (“Neguinho da Tunta” em fevereiro de 2008).

J. Huizinga (1971, p.3-4), propõe pensar o homem como um “homo ludens”, pois é no jogo, e por meio dele, que a civilização surgiu e se desenvolveu: “Enquanto animal lúdico, o homem joga por diversos motivos: como uma forma de descarga da energia vital superabundante, como satisfação do instinto de imitação ou ainda simplesmente como uma necessidade de distração”.

Nessa perspectiva, pode-se esclarecer o sentido do jogo na vida humana. Se, por um lado, para a personagem o “Velho do Vicente” o jogo tem uma centralidade específica, em que o prazer e a questão econômica são pontos marcantes durante o jogo, para a outra personagem, o “Neguinho da Tunta”, o econômico estaria em segundo plano, pois a satisfação em jogar preencheria as lacunas vazias, sendo uma forma de descarga de energia vital humana reproduzida no cotidiano. Em outro sentido, podemos imaginar que o que eles buscam é uma forma de ler e reler a dimensão de suas subjetividades, e o jogo parece possibilitar esse desejo inconsciente dos jogadores.

É assim, entre doses de conhaque e goles de cerveja, que o jogo acontece ali, estetizando a relação dialógica entre expectadores, apostadores e jogadores, simplesmente porque o jogo parece desnudar o sentido de algo para quem o joga.

Reflete sobre o movimento social em Guajará e Ipixuna foi tentar pensar a respeito de algumas estruturas simbólicas que necessariamente não teriam nenhuma importância, como um gesto aqui, um dito acolá, um costume, um conto oral, um hábito, um jogo, um andar pelas praças e ruas das cidades. Significou um esforço em perceber e poder penetrar na realidade “intra-social” (MAUSS, 1979) e, assim, adentrar nos meandros da vida cotidiana, tornando inteligíveis fenômenos que, dada sua reiteratividade e trivialidade, não são percebidos pelos sujeitos. Todas essas imbricações, tais como as linguagens sociais, os códigos, as estruturas estão à espera de interpretações à luz da teoria.

Pensar e interpretar hábitos, costumes, jogos de sinuca (Bar do Mut), fatos sociais (as festas da praça), narrativas orais e outras estruturas simbólicas como “conjuntos de textos”, tornou-se algo angustiante e ao mesmo tempo desafiador, na medida em que emergiam as limitações e as implicações da teoria aqui aplicada. Assistir, presenciar e

observar os jogos de sinuca, as praças dos municípios, o movimento das pessoas nas ruas, as festas nos chamados “bregas”, registrar os contos orais e outros tantos detalhes que por vezes passam despercebidos ao olhar etnográfico (por exemplo, o diálogo do público nos bares), motivaram-me a aprofundar tais questionamentos através de uma intensa relação dialógica.

Acredito que essa construção compartilhada entre os sujeitos sociais me possibilitou ver outras estruturas simbólicas ausentes e, a partir delas, pensar que significado tem na vida das pessoas de Guajará, e como é ressignificado cotidianamente. É nesta busca constante de perceber a cultura e seus diferentes processos de reinvenção do mundo que a sociedade é construída e os indivíduos são reunidos em suas práticas sociais. O grande desafio aqui é “compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sacrificá-la a ele” (MAUSS, 1979, p.23).

Assim, o que é relevante nos achados de campo é a sua exclusividade, sua circunstancialidade. É neste exaustivo trabalho de campo, excessivamente participante, que aparecem os megaconceitos que marcam as ciências sociais, a cultura, a modernização e o significado, que adquirem uma atualidade sensível, capaz de pensar não apenas a realidade concreta do outro, mas, sobretudo, pensar criativamente e imaginativamente com o outro (GEERTZ, 1989).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre caminhos, atalhos e na espera de um barco cheguei a um ponto que não é necessariamente o fim, mas o início de um longo percurso antropológico. Os caminhos que me levaram ao Vale do Juruá, mais especificamente a Guajará e Ipixuna, são trajetos de espaços estranhos, rios que se tornam estradas navegáveis, ruas escondidas, estradas esburacadas, pontes feias. É, enfim, o espaço vivido nas pequenas cidades da Amazônia. Cada lugar é, à sua maneira, o mundo. Inescusavelmente, porém, cada lugar aparece imerso numa comunhão com o mundo, tornando-se exponencialmente diferente dos demais.

Nesse sentido, novos mundos são buscados, novas experiências são refeitas e novas possibilidades de vivência são construídas e ressignificadas no mundo da vida. São nesses espaços-temporais, às vezes escondidos ou fragmentados pelo acaso, que se percebe o sentido da vida, bem como o modo de sua reprodução simbólica e material, atuando o lugar como um intermédio entre o mundo e o indivíduo.

Assim sendo, Guajará e Ipixuna são lugares aonde as pessoas vivem. Pobres, ricas, miseráveis ou não, todas se humanizam em seus grupos relacionais, pois é no cotidiano que elas ganham ou deixam de ganhar a vida. É no cotidiano que se buscam mecanismos capazes de possibilitar a reprodução de uma nova vida, não apenas econômica, mas social e cultural.

Naturalmente, essas digressões poderiam meramente representar as impressões que me causam esses lugares. As outras pessoas que se encontram, moram e convivem podem ou devem imaginar, pensar, interpretar, enfim, ter uma percepção diversa da minha, sobretudo no que se refere às transformações do vivido e da própria reprodução material e simbólica da vida, em que as relações sociais de produção encerram múltiplas contradições sociais, políticas e econômicas.

Por que pesquisar em Guajará e Ipixuna e, conseqüentemente, o Vale do Juruá? Emergir num mundo imagético de cores e formas diferenciadas pareceu-me irresistível. Esse mundo, o fascinante mundo das histórias, animadas pelos contadores, embalou minha infância, moldou minha sensibilidade. Esse mesmo mundo em que vivi e viajei, possibilitou-me fazer a viagem da volta.

Evidentemente, não fosse o olhar antropológico, treinado cientificamente, os olhares e ouvidos, cujas percepções consubstanciam-se na escrita, possivelmente conduziriam a uma análise destoante desta aqui apresentada. Nesse caso, ter-se-ia que compreender a lógica explicativa do “outro” em relação à minha presença. Aqui, precisamente aqui, se abre a perspectiva dialógica, na qual vozes dialogam num espaço-temporal específico, onde falantes (moradores-narradores) e ouvintes (pesquisador) conversam como sujeitos sociais e se conhecem intersubjetivamente.

O trabalho de um pesquisador social está assentado na percepção de um conjunto de símbolos e significados que se elevam e se distanciam do olhar etnográfico. Nesse sentido, as categorias de entendimento são os pressupostos de análise do método etnográfico, fazendo com que se oponham e se combinem num processo contínuo e descontínuo da cultura.

Porém, penetrar numa outra dimensão social é enfrentar uma série de obstáculos tão assustadores como aqueles com quem se deparou João Acaba Mundo ao tentar lutar com uma serpente negra com asas e um porco-espinho, ou os percalços que Carrasquinho passou ao estar à beira da morte.

Diante do exposto, nos reportamos a nossa hipótese inicial para compreender que o imaginário no Juruá é produzido na confluência do mundo objetivo e subjetivo do mundo da vida, buscando perceber como essas estruturas simbólicas (os contos orais) são espelhos que nos permitem visualizar conceitos de organização social, religião e leis morais e como os contos tornam-se estratégias de socialidades ressignificadas pelos contadores de histórias.

Se, por um lado, estava buscando ou tentando compreender, a partir dos contos orais, os processos de produção do imaginário, levantei outras hipóteses que acredito serem recomendáveis para dar resposta a essas indagações.

Nas análises percebemos que, na maioria dos contos a satisfação do desejo torna-se uma alternativa para a sobrevivência e não uma fantasia ou uma fuga. Os pobres levam a melhor sobre os ricos e tomam seus lugares, ocorrendo uma mudança de estado. Temos como exemplo, “Touro azul”, “João Acaba Mundo” e “Os três cavalos encantados”. Em outro momento, os contos enfatizam o artifício da fuga, o efeito dramático do herói/heroína.

Numa outra possibilidade, os contos orais revelam temas, como casamento, moral, inveja, medo, morte e amor (Touro azul, Suru-Babão e o Pássaro azul e outros), sofrendo algumas modificações internas, enquanto outros contos tendem a serem

realistas, grosseiros e cômicos (João e a princesa Gia, História do Mapinguari, Cobra-filha, Carrasquinho). Grosso modo, os contos orais estão permeados pelo sobrenatural, pelo poético, pelo exótico e pela representação da violência (Borbolectus, João Acaba Mundo, Os três cavalos encantados).

Ora, mostrar que nas entrelinhas da fantasia, do divertimento, da astúcia que permeia os contos orais, existe um substrato de realismo social, não significa, que se deva levar muito longe essa demonstração. Talvez os migrantes nordestinos que narraram as histórias para seus filhos e os filhos que contaram para os seus descendentes, poderiam ter descoberto que a vida nos seringais do Juruá era cruel, injusta sem a representação dos contos orais.

Por outro lado, talvez as narrativas orais revelassem/revela significados para os contadores de histórias do Juruá em duas proposições: demonstrar como era o mundo; oferecer uma estratégia para enfrentá-lo, e ao mesmo tempo para sobreviver, frente à floresta e o sistema de barracão.

Assim sendo, os contos analisados em seus universos simbólicos, ao construir sistemas organizacionais e estratégias de socialidade, utilizam os símbolos para demonstrar as regras morais, sociais, processos educacionais e leis éticas no contexto amazônico.

Os contos, ao evidenciarem regras sociais e morais, põem a nu o modo pelo qual os sujeitos sociais dialogam com a natureza, e dela se utilizam como acervo de símbolos e imagens para dinamizar suas manifestações culturais.

Dessa forma, percebemos que as narrativas podem estar resistindo a um sistema de dominação, de ordenação do mundo via uma razão instrumental. Embora a televisão, o rádio, a novela e as mídias estejam presentes, os contos ainda são narrados, contados, produzindo espaços de socialidades e processos educacionais.

Por exemplo, em Ipixuna-Am, com a construção da creche, crianças entre três e seis anos vivenciam um mundo lúdico contado pelos professores, através de histórias narradas: história do jacaré, história da onça e do macaco, história da gata borralheira, História do boto encantado, a floresta e o leão e chapeuzinho vermelho (Vaniele da Silva, pedagoga da creche, Ipixuna, fevereiro, de 2009) e outros contos de cunho de temática amazônica.

Percebe-se então, a força de uma razão comunicativa nos contos que possibilita a reinvenção dessas práticas sociais e culturais pelos moradores do município, que reforçam a organização social, e a moral.

Os contos continuam exercendo uma ação social e comunicativa dentro da sociedade, aonde são contados. Nas escolas de alfabetização de Guajará, as cantigas e os contos são transmitidos nas salas de aula como ação pedagógica levando as crianças ao mundo mágico e lúdico, fazendo florescer sua imaginação, ao mesmo tempo, os valores são repassados como aprendizagem para a vida em sociedade. Temos, as cantigas de roda como: “ciranda, cirandinha, música da cobra e borboletinha” e contos orais narrados: “Os três patinhos, João e a princesa Gia, a lagoa do jacaré, o peixinho dourado e o macaco e a onça” (Socorro Ferreira da Silva, professora da rede municipal de Guajará, março de 2009). Embora, os contos que foram analisados ainda sejam contados no espaço da casa, para os netos e filhos, alguns permeiam o espaço da escola como João e a princesa Gia, o filho rico e o filho pobre e outros.

Neste longo caminho, buscamos também refletir como os campos de significados foram articulados pelos contadores, construídos a partir de suas falas, de suas vivências, de suas lembranças, e pelo modo como as redes de relações sociais serviram como referenciais para os sujeitos vivenciarem o passado, a partir de idéias e imagens do presente. Enfim, tentou-se condensar como os “contadores de histórias” redimensionam suas vivências, e ao mesmo tempo como os contos orais emergem como estratégias de socialidades presente no cotidiano de cada contador. Assim, conseguimos perceber a função social exercido pelo contador como um sujeito social que constantemente atualiza suas manifestações culturais. Atuando na manutenção ou não dos valores morais, éticos, educacionais. Dessa forma, o mesmo se interliga numa razão simbólica da vida, e assim as narrativas sobrevivem e se constroem entre o mundo subjetivo e o objetivo da cultura.

O presente trabalho além de evidenciar o contexto social no qual a cultura reproduz-se contribuiu socialmente no que tange aos projetos realizados juntos aos contadores de história de Guajará. Ao longo da pesquisa realizamos em parceria com os mesmos dois projetos: *Inventário cultural das tradições orais de Guajará e Revitalização da dança tradicional do senhor Cuiô*, projetos aprovados pelo Ministério da Cultura no Prêmio Culturas Populares, nos anos de 2008-2009. Os recursos financeiros foram totalmente aplicados aos contadores na organização dos eventos. Recentemente alguns contadores de história de Guajará participaram do Sexto Encontro de Mestres do Mundo organizado pelo Ministério da Cultura em Fortaleza.

Os referenciais teóricos (GEERTZ, 1989), (TURNER, 2008), (LÉVI-STRAUSS, 1986), (HABERMAS, 1996) e outras obras que foram sendo acrescentadas

no decorrer do trabalho e que nortearam o percurso analítico, foram de extrema importância, possibilitando a compreensão da produção do imaginário e da cultura no Vale do Juruá.

Desta forma, estamos muito longe da posição segundo a qual a narrativa (enquanto conto oral) é um mero artifício imaginativo que o homem utiliza para representar a realidade. Tornou-se claro, que o conto ou a narrativa oral encontra sua motivação fundamental na própria experiência social do contador de histórias, e que a relação que se estabelece entre ambas é complexa.

Nessa perspectiva, a prática social (o ato de contar) constitui o espaço de todo tipo de continuidade social, cultural e temporal. De um lado, os sujeitos sociais constroem e interpretam o contexto presente em termos de outros contextos. Em cada experiência social, os mesmos estão carregados com o fardo de uma larga e mais compreensiva experiência. Por outro lado, os contadores colocam em jogo, de acordo com cada caso, tanto as longas experiências que perpassam o sentido da memória individual, quanto os curtos períodos de tempo que permitem ao sujeito social lidar com as pequenas experiências relacionais.

A pesquisa procurou abordar os aspectos mais importantes discutidos no decorrer da mesma, procurando compreender a formação do imaginário nos contos orais, ao mesmo tempo suas construções simbólicas no Vale do Juruá. São reflexões que não se condensam num fim único, tendo em vista a complexidade tanto do tema como da formação cultural da região. Contudo, pensamos que o cerne desta análise está exposto, valendo ressaltar que é imprescindível o aprofundamento dessas explicitações para uma melhor compreensão da experiência social e simbólica.

Enfim, talvez o erro do conhecimento antropológico e também de nossas pesquisas com manifestações culturais (procurando compreender códigos, símbolos e significados no Vale do Juruá), esteja no enfoque moral do método etnográfico que separa e não percebe “a modéstia contenção do si, e sua própria inflexibilidade na constância de si” (RICOEUR,1991, p.230), colocando o antropólogo na humilde situação de um eterno autor à procura de seus personagens tentando compreender o seu mundo e o dos outros.

## REFERÊNCIAS

- AFONSO, Henrique. *O alto Juruá acreano: história, povo e natureza*. Brasília: Câmara Legislativa Federal, 2005.
- AZZAN JÚNIOR, Celso. *Antropologia e sociedade no Quebec*. São Paulo: Annablume, 2004.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1989.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BARBOSA, Márcio. *Experiência e narrativa*. Salvador: EDUFBA, 2003.
- BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas. Magia, técnica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1986, volume I.
- BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1983.
- BORELLI, Silvia. Memória e temporalidade entre Walter Benjamin e Henri Bergson. *Margem*. São Paulo. V n.1, p.79-90, mar.1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CARDOSO, Vânia. Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. *Mana* V.13, n.2, p.09-13, out. 2007.
- CARVALHO, Deolinda S. de. *O conto numa comunidade amazônica*. Dissertação de Mestrado (Letras). Araraquara, UNESP, 2001.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 13ed. São Paulo: Global, 2000.
- CRAPANZANO, Vicent. Diálogo. *Anuário Antropológico*. Brasília:UNB, 1991, p.59-80.
- CRAPANZANO, Vicent. El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George. *Retóricas de la Antropología*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1990, p.92-122.
- CÉSAR de ARAÚJO, Júlio e ARAÚJO, Jordeanes. *Simbolismo e imaginário: um olhar sobre a cultura no Vale do Juruá*. Manaus: Valer, 2006.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FINK, Eugen. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GALEANO, Eduardo. História do lagarto que tinha o costume de jantar suas mulheres. In: GALEANO, Eduardo. *Mulheres*. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 12-18.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *Vidas e obras: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2005.
- GUSFIELD, Joseph. *Community: a critical response*. New York: Harper and Row, 1975.
- HARTMANN, Luciana. As narrativas pessoais e a constituição dos contadores de causos como sujeitos. In: FISCHEMAN, Fernando e HARTMANN, Luciana. *Donos da palavra: autoria, performance e experiência e narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria :UFMS, 2007, p.95-130.
- HABERMAS, Jurgen. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jurgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Tomo I. 3ed. Buenos Aires: Taurus, 1996.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- JASPERS, Karl. *La culpabilité allemande*. Paris: Edições Minuit, 1990.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LANGDON, Jean. Dialogicidade, conflito e memória na etno-história dos Siona. In: FISCHEMAN, Fernando e HARTMANN, Luciana. *Donos da palavra: autoria, performance e experiência e narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria:UFMS, 2007, p.17-39.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: LÉVI-STRAUSS, Claude, GOUGH, Kathleen e SPIRO, Melford. *A família: origem e evolução*. Porto Alegre: Vila Martha, 1980, p.07-28.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naif, 2006.
- LOUREIRO, J. J. Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAUSS, Marcel. *Antropologia*. (Org). Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979.
- MELO NETO, João Cabral de. *Serial e antes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Martins Fontes, 1998.
- OLIVEIRA FILHO, João. P. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*. 1979, V.10, p. 101-140.
- OLIVEIRA FILHO, João P. *O nosso governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ, 1986.
- PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: UNB, 1992.
- PISCITELLI, Adriana. Tradição oral, memória, e gênero: um comentário metodológico. *Cadernos Pagu*, IFCH/UNICAMP, n.1, 1993. p.149-171.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Antropologia social*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Em busca do tempo perdido. Porto Alegre: Globo, 1957.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêuticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. São Paulo: Papirus. 1994.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

- ROHDEN, Luis. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- ROCHA, Ana L. C. e ECKERT, Cornélia. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2005.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: USP, 2004.
- SAHLINS, Mashall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- TEIXEIRA, Carlos C. *Visões sobre a natureza*. São Paulo: Fapesp, 1999.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF, 2008.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Difel, 1979.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: o estudo do homem nos trópicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade I*. Brasília: UNB, 1991.